

CLAPVI

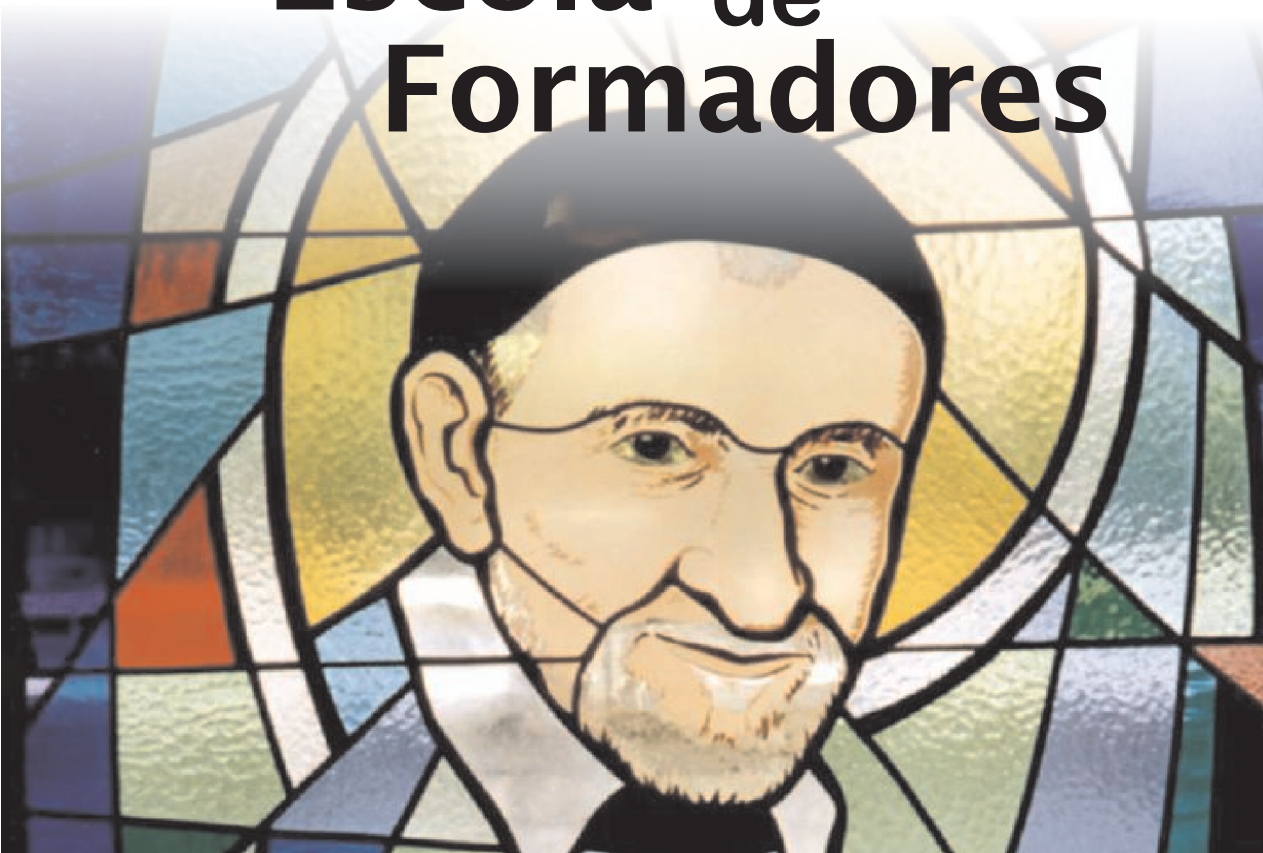
CONFERENCIA LATINOAMERICANA
DE PROVINCIAS VICENTINAS

AÑO XLIV No. 159

ISSN 2145-2482

JULIO - DICIEMBRE 2018

Escola de Formadores



*"Tornar Efetivo
o Evangelho"*



Escola de Formadores CLAPVI

Junio 18 – Julio 27 2018

Curitiba – Brasil

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 151

ESCOLA DE FORMADORES

La Escuela de Formadores, *José Carlos Fonsatti*..... 154

O Homem e a Ética: Perspectivas e Desafios, *Edilmar Brígido*..... 159

Espiritualidade como Vida no Espírito, *Luiz Balsan*..... 169

São Vicente de Paulo e a Formação do Clero, *José Carlos Fonsatti*..... 189

La Biblia en la Espiritualidad Vicentina..... 215

Vida Comunitaria en Tiempos de San Vicente, *Marcelo Manimtim*..... 229

DIRECTOR: P. José Carlos Fonsatti C.M., Secretario Ejecutivo de CLAPVI
CONSEJO DIRECTIVO: Consejo Ejecutivo de CLAPVI
EDITOR: Congregación de la Misión
TARIFA SUSCRIPCIÓN: USD\$ 75 al año

Apresentação

Quando os primeiros coirmãos reclamaram com S. Vicente por ele ter retirado das equipes responsáveis pelas missões os missionários mais jovens para coloca-los nos seminários, ele respondeu que era necessário «tornar efetivo o Evangelho».

S. Vicente sabia por experiência própria que os bons frutos das missões dependiam, sobretudo, dos padres das várias paróquias missionadas que continuavam nas vilas e cidades depois da partida dos missionários. Eram eles que fariam com que a missão continuasse frutificando por muito tempo. Por isso era necessário não só instruir na fé os pobres camponeses, mas dar-lhes bons e santos padres.

No entender de S. Vicente a formação do clero é um dos principais instrumentos de missão. Um padre bem formado fará com que a fé de seus paroquianos cresça sempre mais.

A Congregação da Missão continuou a obra de seu Fundador e dedicou-se de corpo e alma na formação dos futuros sacerdotes. Para formar bons padres é necessário ter formadores capacitados. Esse foi sempre seu grande desafio: formar os formadores de nossos seminários.

A CLAPVI procurou enfrentar esse desafio e se preocupou com a formação de nossos formadores. Muitos coirmãos da América Latina e Caribe frequentaram a Escola de Formadores.

Essa aconteceu por muitos anos na Província da Colômbia que com dedicação acolheu e formou nossos formadores.

Na última assembleia da CLAPVI ocorrida em Belo Horizonte (Brasil) foi decidido que a Escola aconteceria em Curitiba. E assim aconteceu.

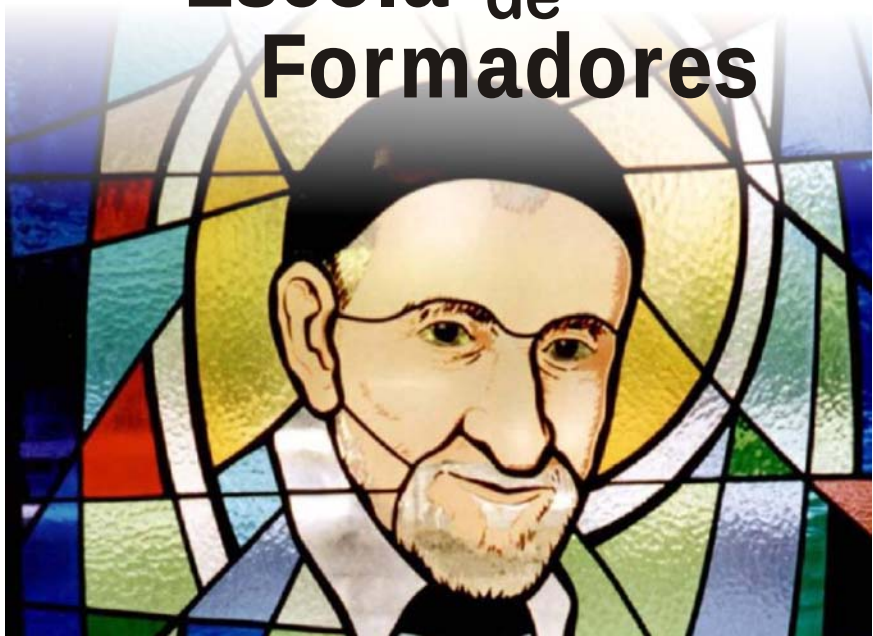
Esse número da Revista CLAPVI traz algumas das muitas conferências feitas na última Escola de formadores. Os palestrantes não eram todos sacerdotes. Muitos são professores da FAVI (Faculdade Vicentina com sede em Curitiba).

Esse número da Revista foi redigido totalmente em português. Assim como os coirmãos de língua portuguesa sempre leram e entenderam os textos escritos em espanhol, também espero que os de língua hispânica consigam aproveitar das riquezas dos textos em língua portuguesa.

P. JOSÉ CARLOS FONSATTI, C.M.

Secretário CLAPVI

Escola de Formadores



LA ESCUELA DE FORMADORES

P. José Carlos Fonsatti, C.M.

Entre los días 18 de junio y 27 de julio se realizó en Curitiba la Escuela de Formadores.

El lugar de la Escuela fue el Seminario Vicentino Nuestra Señora de las Gracias, en Curitiba. Es así que los participantes convivieron con los seminaristas que estudian filosofía y teología en dicho Seminario.

Participaron 14 cohermanos: 13 Padres y 1 seminarista, también 1 laico de Panamá.

El contenido de las ponencias siguió la Exhortación Apostólica *«Pastores dabó vobis»* de S. Juan Pablo II. Así que se buscó contemplar las dimensiones de la formación presbiteral: Formación Humana-Afectiva, Espiritual, Pastoral, Comunitaria y también Vicentina.

Los ponentes fueron profesores de la FAVI, Faculta Vicentina de la Provincia de Curitiba. Por eso se utilizó solo la lengua portuguesa, lo que dificultó un poco la comprensión de los participantes que en su mayoría fueron de habla hispánica.

Los temas abordados fueron:

- √ La relación entre formador y formando,
- √ La afectividad y formación,

- √ La formación en el contexto contemporáneo: abordaje antropológico y ética;
- √ La mediación y solución de conflictos en el ambiente formativo;
- √ La Espiritualidad cómo vida en el Espíritu;
- √ Liturgia y Espiritualidad;
- √ La Pastoral en los diversos modelos eclesiológicos;
- √ Los Fundamentos bíblicos de nuestra acción pastoral;
- √ La Evangelización según la «*Evangelii Gaudium*»;
- √ El seguimiento de Jesús Cristo en los evangelios sinópticos;
- √ San Vicente de Paúl – formador del clero;
- √ La Espiritualidad vicentina;
- √ San Vicente y la Biblia;
- √ La Ratio Formationis de la CM.;
- √ El servicio de los pobres según San Vicente.

El día 18 de junio, el Visitador de Curitiba, P. Odair Gonçalves dos Santos, presidió la Eucaristía de apertura de la Escuela.

Luego los participantes hicieron el horario de los días de trabajo:

Laudes:	7:00h
Desayuno:	8:00h
Trabajos:	9:00 – 11:00h
Comida:	12:0h
Trabajos:	14:00 – 17:00h
Cena:	19:00h

En algunos momentos los trabajos fueron interrumpidos para seguir los juegos de fútbol de la Copa del Mundo en Rusia, sobre todo cuando jugaban los equipos de países participantes.

Los cohermanos participantes tuvieron la oportunidad de conocer un poco el Estado de Paraná. Visitaron la hermosa ciudad de Curitiba, las Cataratas de Iguazú y en tren visitaron la Sierra del Mar y la ciudad de Morretes. También visitaron el Santuario de Nuestra Señora Aparecida, Patrona del Brasil.

La Escuela de Formadores se clausuró con 2 días de retiro espiritual, orientados por P. Lorenzo Biernaski. Antes de la misa de clausura los participantes evaluaron los días de formación.

Participantes:

P. Arturo García Fonseca – México
 P. Eder Fabricio Lourenço – Curitiba
 P. Elcien Estinor – Puerto Rico
 P. Francisco Germán Amésquita Gámes – Peru
 P. José Luis García Sánchez – América Central
 P. José Ramón Mendoza García – América Central
 P. Juan Carlos Martínez Orellana – América Central
 P. Leandro Maerski – Curitiba
 P. Leonidas Justino Castillo Álvarez – Ecuador
 P. Luis Alfonso Betancourt Cerquera – Colombia
 P. Norberto Abrego Bonilla – Panamá
 P. Rafael Frías Reynoso – Puerto Rico
 P. Roberto Adrián Fernández – Honduras
 Seminarista Austin Torres Marin – Costa Rica
 Señor Rolando Morales – Panamá



EVALUACIÓN

Les presento un resumen de la evaluación que hicieron los participantes:

Contenidos

Muy buenos, pero, algunos temas fueron muy académicos y se esperaba un enfoque más práctico. También la dimensión pastoral se debía profundizar un poco más.

Ponentes:

Todos fueron evaluados muy positivamente, conocían muy bien sus materias

Hospedaje

El hospedaje fue excelente en todo: la acogida de los padres y seminaristas, la alimentación, la amistad.

Paseos

Lo avaluaron muy buenos y aprovecharon mucho para conocer nuevos lugares y se ha compartido momentos amenos comunitariamente

Sugerencias

El tiempo de la Escuela fue muy largo. Seis semanas es mucho tiempo. Que las ponencias sean más prácticas, con talleres de acompañamiento, dirección espiritual y otros temas.

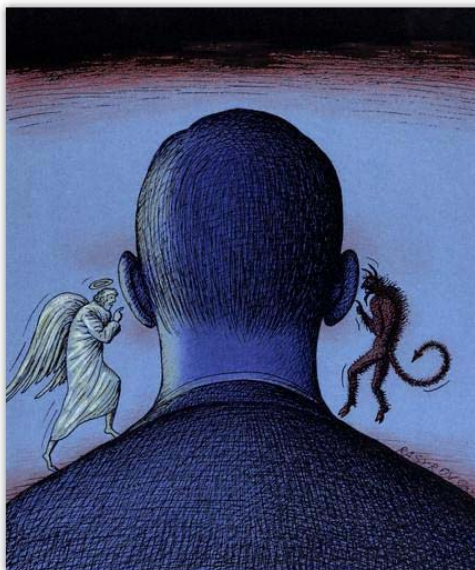
Un punto negativo fue la lengua portuguesa que dificultó la comprensión de muchas palabras. Ha hecho frío en esos días en Curitiba con viento y lluvia.

O HOMEM E A ÉTICA: PERSPECTIVAS E DESAFIOS

Edimar Brígido'

Introdução

A Ética é a ciência da moral que, por se tratar de um ramo da Filosofia, não se limita a uma análise de si mesma: ela representa uma investigação que versa a respeito de diferentes instâncias que fazem parte do âmbito do agir humano, como a política, a psicologia, a cultura, a religião e outras áreas. Sob esse ponto de vista, não seria adequado tomar a Ética como um fenômeno isolado, mas sim como uma atividade do intelecto que encontra seu fundamento e sua razão de ser em diferentes searas, as quais não podem ser negligenciadas.



Em tempos atuais, para além dos ambientes acadêmico e filosófico, o debate ético tem encontrado maior espaço nos campos social e político. Certamente essa novidade se deve a um processo que encontra suas raízes em eventos históricos de longa data, os quais, ainda hoje, repercutem na vida cotidiana do homem moderno. É o caso, por exemplo, das grandes Guerras Mundiais, as quais reacenderam uma discussão ética acerca dos valores e da conduta humana, bem como da delicada relação entre a técnica e a ética (o poder e o dever).

Em períodos de crise, o debate ético floresce, o que possibilita à humanidade repensar sua memória comum e seus valores compartilhados coletivamente. É bem verdade que a discussão nem sempre é genuína, uma vez que, como podemos perceber, raramente as pessoas sabem o que é a ética, frequentemente confundindo-a com a moral ou com os costumes. Partindo dessa premissa, pretendemos neste texto propor uma breve reflexão a respeito da origem e do campo da Ética, evidenciando sua necessária relação com o Homem.

A Ética é um dos temas mais pertinentes e urgentes na sociedade contemporânea. Essa afirmação não deve ser tomada como um imperativo, mas como uma provocação que objetiva despertar e levar o interlocutor a repensar suas ações e relações cotidianas, valores, posicionamentos políticos, ideológicos, religiosos e partidários. A sociedade, cada vez mais plural e diversificada, espera por uma ação que tenha como referências o respeito, o diálogo, a liberdade e a prática da alteridade. Por mais patente que possa parecer, é justamente esse o núcleo central da Ética, o que justifica a relevância da retomada dessa investigação.

A Ética: sua origem e seu campo

É em solo grego antigo que se podem encontrar os primeiros relatos sistematizados a respeito da discussão sobre o agir moral e os

valores que servem de fundamento para esse mesmo agir. Entre as mais variadas produções intelectuais ocorridas naquele lugar, como o debate político, a democracia, a arte e as demais ciências, a ética desponta como uma formidável singularidade projetada pelo engenho do espírito helênico.

Entre os gregos, usualmente o termo ética (ou *ethos*) pode ser compreendido de duas formas correlatas: em sua primeira acepção, *ethos* faz referência a hábitos e práticas culturalmente estabelecidos, aceitos e executados pelos membros de uma mesma comunidade. Trata-se, portanto, de uma espécie de código de conduta, um conjunto de regras e valores bem definidos, que foram estatuídos progressivamente e validados coletivamente ao longo do tempo. Essas regras servem de parâmetro para o agir humano, sendo considerados de grande valor pelos membros da comunidade. Em um segundo momento, o termo *ethos* está relacionado ao juízo do sujeito frente aos valores e as regras culturais, isto é, trata-se de uma atividade reflexiva a respeito da melhor ação a ser adotada em um determinado contexto específico. Desse modo, essa segunda concepção de *ethos* está intimamente relacionada ao caráter de cada um.

Atualmente, em decorrência da vigorosa influência romana no mundo ocidental, convencionamos designar dois conceitos distintos para referenciar esses dois significados da palavra *ethos*: utilizamos a palavra *moral* (do latim *mos, mores*, dos quais derivam o termo *moralis*) para tratar dos valores, hábitos e costumes próprios de um povo; e *ética* (*ethos* em grego) para a reflexão a respeito dos fundamentos e da validade desses valores morais (CANDIOTTO, 2010). Sendo assim, fica evidente que a ética pode ser compreendida como um exercício de avaliação racional que versa a respeito dos valores morais que adotamos enquanto membros de uma determinada comunidade.

É em virtude dessa capacidade intelectual, característica do ser humano, que a ética pode atuar legitimando ou questionando a pretensa validade dos valores morais correntes no cotidiano do corpo social. É em decorrência dessa mesma capacidade que a ética atua como um instrumental, uma faculdade, que possibilita a reformulação de alguns valores e, em casos específicos, a superação de valores morais que já não encontram sentido nem respaldo na vida coletiva. Diante do exposto, deduz-se que a ética desfruta de uma significativa (e necessária) primazia em relação à moral, não se confundindo com esta última.

Nesse espírito, fica evidente a dupla pertinência da ética para as sociedades hodiernas: primeiramente, a ética é indispensável para que o grupo possa revisar seus costumes e valores, adotando atitudes que possibilitem uma convivência mais harmônica entre os concidadãos; depois, tendo em conta que boa parte dos conflitos entre os povos é decorrente do antagonismo cultural e do choque entre os diversos (e diferentes) valores morais, a ética oportuniza uma maior interação entre culturas divergentes, possibilitando o diálogo e promovendo a superação das diferenças.

A ideia exposta acima evoca uma inevitável discussão acerca dos limites e da abrangência do fenômeno da ética, o que não se traduz como uma tarefa fácil de se realizar. Delimitar o raio de alcance da moral é mais acessível, uma vez que, ao dizer respeito aos valores de uma determinada sociedade ou grupo, as balizas, em geral, limitam-se às próprias fronteiras geográficas² e à língua comum de uma cultura que ocupa o mesmo espaço. Dito de outro modo, uma comunidade hermenêutica, ou seja, um povo que fala e compreende a mesma língua, que conserva uma memória comum, pode formar e preservar seus costumes, transmitindo-os para as gerações subsequentes. O padrão moral é uma construção cultural e histórica - por esse motivo sofre uma notável modificação no tempo e no espaço, dentro e fora do grupo social³. Dessas evidências é razoável concluir que os princípios morais

têm validade exclusiva dentro de um campo determinado de atuação possível, estando submissos aos limites próprios de uma determinada cultura, não tendo, à vista disso, validade universal.

Por outro lado, os princípios resultantes da reflexão ética apresentam uma abrangência mais ampla, estando mais próximas da universalidade. Com isso, não pretendemos defender que os princípios éticos sejam universais, válidos para todos os homens, em qualquer tempo ou lugar como, em certa medida, pretendeu Immanuel Kant⁴ em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), mas que os princípios éticos *tendem a valer para todos*, estando, nesse sentido, acima das particularidades biográficas ou culturais. Alguns princípios precisam ser comuns a todas às culturais (como a paz, a justiça, a liberdade, a igualdade, a verdade, a vida, etc). Esses princípios são universalizáveis no sentido que propendem a valer para todos os homens, e precisam ser preservados para que o diálogo entre os povos seja viável.

Entretanto, para concluir, é salutar dizer que os princípios éticos precisam emergir a partir do seio da própria cultura, não devendo ser impostos por grupos externos (países, religiões, organizações, partidos, movimentos). Por esse ângulo, a ética se mostra como uma atividade pessoal e intransferível (embora seja também um fenômeno social e coletivo), um caminho que não pode ser percorrido por outrem, mas que precisa emergir de modo consciente e responsável no interior do sujeito moral. Esse caminho possibilita o bem-estar e o bem-viver, razões pelas quais há de se refutar toda e qualquer forma de imposição ética.

O estudo da Eudaimonia

Direcionando o olhar para a Grécia Antiga, não restam dúvidas de que uma das formulações mais consistentes acerca da temática da ética é aquela que se encontra consagrada na obra *Ética à Nicômaco*, de



Aristóteles (384-322 a.C.). Nesse texto, pontualmente dividido em dez livros e considerado a primeira obra sistêmica de ética do Ocidente, a preocupação latente é com o bem-estar, com a vida feliz (eudaimonia) e com o bem-viver. A felicidade desponta como o *telos* (fim), finalidade maior da ética grega.

No cerne da democracia ateniense, em pleno desenvolvimento político e social, uma das preocupações recorrentes entre os filósofos consistia no estudo da felicidade. Aristóteles dedicou-se inteiramente a esse tema. Na obra supracitada, a felicidade surge como plenitude da natureza humana, pois a maior virtude de nossa «alma racional» é o exercício do pensamento. Felicidade é um bem que produz a melhor vida possível, conforme salienta Aristóteles (2001, pp. 25-26): «o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação», resultante de uma atividade pensante.

Evidentemente que não se trata aqui de um bem qualquer ou intermediário, mas do bem mais excelente de todos, aquele (bem) que é desejado por ele próprio, e não em vista de uma outra coisa. «[...] o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando» (ARISTÓTELES, 2001, p. 23). E para não deixar suspeita, Aristóteles (2001, p. 23) conclui

afirmando: «Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos por si mesma, e nunca por causa de algo mais».

A questão central que se desprende desse pensamento inicial consiste em descobrir de que modo se torna possível ao homem vivenciar de maneira efetiva tamanha felicidade. Na senda de Aristóteles, a resposta a essa questão pode ser encontrada na busca por uma vida legitimamente virtuosa. As virtudes, em grego *aretê*, constituem um itinerário de sucesso para o bem-estar e, justamente por isso, ocupam lugar de destaque no *corpus* aristotélico.

Contrariando seu mestre Platão, para quem a virtude era inata e, consequentemente, impossível de ser adquirida por aqueles que não fossem contemplados naturalmente⁶ por uma espécie de «concessão divina» (PLATÃO, 2003), Aristóteles concebe as virtudes como sendo resultado do hábito. Desta feita, faz-se necessária a prática efetiva de uma boa ação para que o agente se torne virtuoso. Disto resulta a ideia de que as virtudes não são inatas, mas resultado do ensino, sendo adquiridas e praticadas repetidas vezes até que se tornem um hábito. Assim, Aristóteles (2001, p. 35) completa: «Nem por natureza, nem contrariamente à natureza a excelência moral [virtude] é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito».

O ato reiterado de boas ações permite que o sujeito adquira o hábito, e esse, uma vez adquirido, se tornará matéria prima da qual se forma o caráter. Por isso, o filósofo (2001, p. 41), declara que «a virtude do homem será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função». O homem justo não é justo porque nasceu justo, mas porque realizou atitudes justas. O mesmo ocorre com o homem corajoso, com o homem bom, e assim por diante (ARISTÓTELES, 2001, p. 35).

Tais virtudes das quais fala Aristóteles podem ser classificadas em duas espécies distintas: algumas são virtudes intelectuais (ou dianoéticas); outras são virtudes morais (ou éticas). As primeiras são alcançadas mediante o ensino, por isso exigem tempo e dedicação para serem adquiridas - trata-se de um processo contínuo. Essas virtudes são de cinco formas: a sabedoria (*sophia*), a prudência (*phronesis*), a intuição intelectual (*noesis*), o conhecimento científico (*episteme*) e a arte ou a técnica (*technê*) (MARCONDES, 2007). Já as virtudes morais resultam do exercício da prática concreta e precisam se tornar um hábito. Justiça, veracidade, coragem, temperança, gentileza, modéstia, liberalidade, magnificência, bondade e amizade são algumas delas.

Por fim, um último elemento a ser mencionado diz respeito à correta medida de virtude a ser empregada em cada caso. Aristóteles (2001, p. 46) lembra que «a excelência moral [virtude] é um meio-termo [...] e que ela é um meio-termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupondo excesso e outra pressupondo falta». Desse modo, o que o filósofo procura salientar é que, do ponto de vista ético, a ação correta é aquela que se caracteriza por uma atitude de mediania, ou seja, equilíbrio entre o excesso e a falta de virtude. Dito de modo mais claro, a virtude, ou a excelência moral, reside no meio-termo. Fazendo uso da razão é possível ao homem calcular e deliberar a respeito da medida adequada de virtude a ser dispensada em cada situação concreta. Cabe lembrar que o meio-termo é sempre relativo ao homem, não existindo uma medida pré-fixada, nem um sistema de regras que sirvam de referência. Em razão disso, a felicidade é uma atividade reservada aos homens, uma vez que somente o homem é dotado de racionalidade e, conseqüentemente, capaz de atingir o bem-estar. Em resumo, a mediania se configura como a soberania da razão em relação aos instintos, afinal, de acordo com o juízo de Aristóteles (2001, p. 27), a felicidade é uma certa atividade da alma (ou da razão), conforme a excelência (virtude).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.

CANDIOTTO, César. **Ética**. Curitiba: Champagnat, 2010.

CORTINA, A.; MARTINEZ, E. **Ética**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

JONAS, Hans. **Princípio Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa, Edições 70, 2007.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética** – de Platão a Foucault. 4 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Diálogos**. Vol. III – IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará: Coleção Amazônica, 1980.

REALE, G. ANTISERI, D. **História da Filosofia** – Patrística e Escolástica. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSS, Jaqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.

¹ Doutor em Filosofia. Professor no Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA) e na Faculdade Vicentina (FAVI).

² É evidente que apenas as fronteiras geográficas não são suficientes para delimitar o campo de cobertura da moral. Existem povos que migram para outras regiões e mesmo em um espaço diferente conseguem preservar seus valores e seus hábitos. Nesse aspecto, parece que a língua se revela como um elemento primordial para a preservação dos costumes, da identidade e da cultura de um povo.

³ A escravidão, o divórcio, o adultério, o aborto, são alguns exemplos disso. O juízo de valor que envolve essas questões sofreu, e ainda sofre, alterações no tempo e no espaço. Em diferentes culturas existem diferentes entendimentos a respeito desses conteúdos, e mesmo dentro de uma mesma cultura, o entendimento acerca desses temas se altera gradativamente conforme o avanço temporal.

⁴ Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant apresenta o imperativo categórico: «age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal». Com esse imperativo, Kant defende que os princípios éticos são aqueles que podem ser universalizados, ou seja, que são válidos incondicionalmente para todos os homens porque têm sua origem e autoridade assentados na soberania da razão.

⁵ Sendo: ἀνὴρ, nominativo singular; ἀνδρῶν: nominativo plural.

⁶ Mais a esse respeito poderá ser consultado no diálogo *Mênon*, de Platão.

ESPIRITUALIDADE COMO VIDA NO ESPÍRITO

Luiz Balsan

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre os elementos fundamentais da espiritualidade cristã. É bastante comum a experiência de deparar-se com compreensões inadequadas da espiritualidade cristã tanto na ação pastoral quanto na própria reflexão teológica. Não raro, ela é considerada sinônimo de vida interior. Nesse



caso, espiritualidade seria a mesma coisa que oração e a pessoa espiritual seria aquela que reza muito. Outro problema é causado por posturas dualistas que contrapõe matéria e espírito, corpo e alma, terra e céu, humano e divino. Esse artigo busca mostrar que espiritualidade tem uma conotação muito mais ampla. Espiritualidade é vida no Espírito; é a totalidade da vida enquanto animada pela presença e pela ação do Espírito Santo.

Palavras chave: Espiritualidade, Espírito, vida, missão.

1. Introdução

Boa parte dos maiores intelectuais dos séculos XIX e XX manifestaram uma visão fundamentalmente negativa em relação à religião e à prática religiosa. Ludwig Feuerbach (1804-1872) tratou a religião como fruto da projeção humana; Karl Marx (1818-1883) a considerou «ópio do povo»; Sigmund Freud viu na prática religiosa a expressão de uma neurose coletiva; o antropólogo Evans-Pritchard¹ (1902-1973), seguindo na mesma linha de Feuerbach, afirmou que a religião poderia ser explicada com expressões como *compensação* e *projeção* e como um curioso fenômeno destinado à extinção. O que une esses pensadores é a convicção da incompatibilidade entre ciência e religião.

No século XXI, alguns autores mantiveram essa forma de pensar², enquanto outros, se aventuraram a repropor a dualidade amplamente presente nas culturas pré-modernas na qual o *mytos* e o *logos* não se opõem, mas pelo contrário se complementam. Armstrong, seguindo nessa linha de pensamento, mostra como religião e ciência não são incompatíveis³; pelo contrário, cada uma responde a necessidades específicas e ao mesmo tempo diferentes do ser humano. A autora reconhece que «Apesar de muita gente ser hostil à fé, está ocorrendo uma revivescência religiosa. Contrariando as confiantes previsões secularistas de meados do século XX, a religião não está em vias de desaparecer» (2011, p. 18).

O que hoje é facilmente constatável é o fato que *espiritualidade* é um tema que desperta interesse e simpatia na sociedade contemporânea. Ela vem sendo amplamente valorizada seja no ambiente religioso e eclesial seja em ambientes em que não se professa propriamente a fé não ser transcendente mas que reconhecem nela um elemento ao mesmo tempo natural – enquanto próprio do ser humano – e fundamental na busca de sentido para a condição humana (SOLOMON, 2003).

A reflexão realizada neste artigo se desenvolve na perspectiva da espiritualidade cristã que tem como referência primeira a fé no Deus de Jesus Cristo. Como ponto de partida, o artigo aponta para algumas compreensões inadequadas de espiritualidade as quais, na verdade, dificultam ou até mesmo impendem de compreendê-la como algo que abrange a vida da pessoa na sua totalidade. Em outras palavras, impedem de compreendê-la como vida no Espírito.



2. Compreensões reduccionistas de espiritualidade

Tendo grande aceitação na sociedade contemporânea, espiritualidade torna-se também um conceito amplamente usado. Diversos autores, porém, chamam a atenção para o fato que, não raro, o termo é usado de forma inadequada, veiculando assim uma compreensão ambígua, reducionista e pouco cristã de espiritualidade (Aquino, 2014, p. 15).

Um número não indiferente de pessoas tende a compreendê-la como sinônimo de vida interior. Ao falar de espiritualidade, portanto, pensam em práticas religiosas como oração, meditação, retiro, silêncio, contemplação..., mas muito dificilmente associam a ela seu empenho na educação dos filhos, seus compromissos profissionais, seus empenhos pastorais e, certamente, menos ainda seu lazer e suas festas.

Na primeira parte do século XX, Teilhard de Chardin (1881-1955) manifestava seu desconforto ao perceber que para a grande maioria dos

cristãos de seu tempo, o trabalho era percebido como um estorvo para a vida espiritual. Os momentos de oração, seja ela individual ou litúrgica, eram entendidos como dedicados a Deus. Tudo o resto, porém, era entendido como dedicação às coisas materiais e, portanto, como algo alheio à espiritualidade. Na expressão de Teilhard, de modo particular os cristãos leigos viviam num constante dilema, pois, a partir desse modo de entender a espiritualidade, tinham a impressão de que as melhores horas de sua vida eram dedicadas aos cuidados materiais, enquanto restavam apenas alguns minutos para Deus (Chardin, 2010, p. 10-29).

Não se pode negar que a oração é um dos pilares fundamentais da espiritualidade cristã a tal ponto que, sem ela, muito dificilmente se conseguiria viver uma vida propriamente espiritual. É preciso, porém, reconhecer que espiritualidade é algo muito mais amplo do que a vida de oração e de práticas religiosas. Pensar a espiritualidade como sinônimo de oração é reduzi-la a uma de suas partes.

3. Espiritualidade e Encarnação

No início do terceiro milênio, Casaldáliga (2003, p. 7) iniciava sua reflexão sobre a espiritualidade da América Latina, dizendo que *espiritualidade* é uma palavra infeliz e desmoralizada por causa da compreensão inadequada que teve em boa parte da história do cristianismo, ao ser entendida como algo distante da vida real, desencarnada e como fuga do compromisso histórico. Por influência do platonismo, concebeu-se o espírito como algo que se contrapõe ao corpo e à matéria vinculando assim a compreensão de que uma pessoa seria tanto mais espiritual quanto mais desprendida do mundo e da matéria.

Referindo-se também à concepção antropológica platônica, Castillo (2012, p. 11) se pronuncia na mesma linha de pensamento ao afirmar que espiritualidade é um termo «que encerra sérios perigos». Pela sua

íntima relação com a palavra *espírito*, muitos cristãos, ainda hoje, a entendem como algo «que se opõe à matéria, ao corpo, àquilo que imediatamente é captado pelos olhos e que nós apalpamos, isto é, o mais sensível, o mais próximo, poderíamos inclusive dizer àquilo que é mais nosso». A partir dessa compreensão, muitos concebem a espiritualidade como algo que se contrapõe ao anseio de felicidade e às aspirações humanas mais profundas.

Uma oração, que certamente foi e continua sendo usada na benção de milhões de lares brasileiros, mostra justamente a dificuldade que se tem ainda hoje, em muitos ambientes cristãos, de reconhecer a inserção no mundo como elemento constitutivo da espiritualidade cristã. Segundo esta oração, a observância dos mandamentos e a atitude de desincumbir-se dos empenhos no mundo constituem o caminho para a mansão celeste⁴.

Foi contrapondo-se a esse modo de conceber a espiritualidade que Teilhard de Chardin propôs um novo caminho: ir a Deus através do mundo.

Deus, naquilo que Ele tem de mais vivo e de mais encarnado, não está distante de nós, fora da esfera tangível, mas Ele nos espera a cada instante na ação, na obra do momento. Ele está, de alguma maneira, na ponta de minha caneta, de minha picareta, de meu pincel, de minha agulha, de meu coração, de meu pensamento. É fazendo progredir, até a sua última perfeição natural, o traço, o golpe, o ponto com o qual estou ocupado, que eu me apoderarei da meta última, à qual tende meu querer profundo (CHARDIN, 2010, p. 31-32).

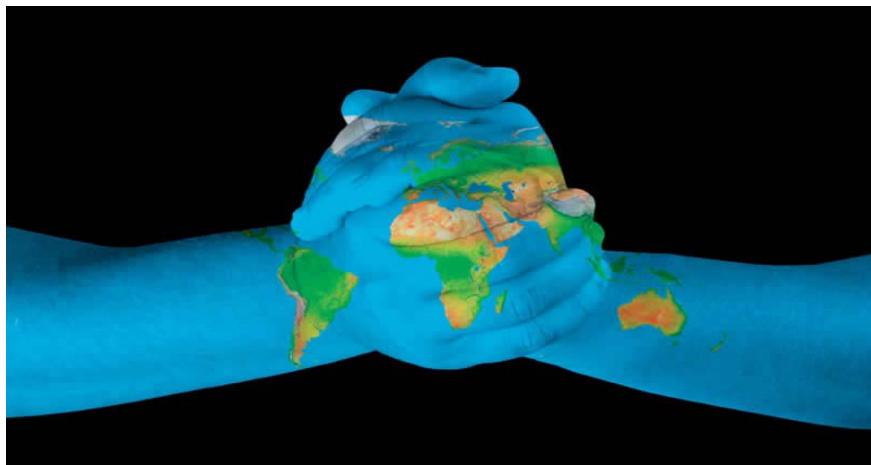
Teilhard vê a integração entre Deus e o mundo, a matéria e o espírito, o céu e a terra como elementos essenciais da espiritualidade cristã (SMULDERS, 1968, p. 229).

Seu modo de pensar foi acolhido pelo Concílio Vaticano II que, referindo-se de modo particular aos leigos, reconheceu a importância do seu empenho no mundo, pois é através deles e da sua ação que a Igreja se torna presente em muitos lugares e circunstâncias como sal da terra (LG n. 31). Ao mesmo tempo que, pela sua presença e pelo seu empenho evangélico são chamados a santificar o mundo, trilharam, através dele seu caminho de santidade (LG n. 42).

Podemos, então, afirmar que a espiritualidade cristã não nos conduz para fora do mundo mas para dentro dele, onde a comunidade eclesial como um todo e através de cada um de seus membros é chamada encarnar o evangelho e a transformar as realidades em vista a edificação do Reino de Deus.

4. **Espiritualidade e missão**

Diante de propostas que ainda hoje tem dificuldade para integrar o amor a Deus e o amor ao mundo, é preciso lembrar que a espiritualidade cristã tem como referência primeira e fundamental o Deus de Jesus Cristo que, nas palavras do apóstolo João, «amou tanto o mundo que



entregou seu Filho único» (Jo 3,16). Em consequência, é preciso afirmar que o caminho que a espiritualidade cristã é chamada a trilhar é o do amor ao mundo e não do distanciamento dele. É esta mística de amor ao mundo que gera e alimenta a missão. Diante do pecado e da rejeição, Deus não se desincumbiu da missão de salvar o mundo, mas, pelo contrário, redobrou o seu amor até chegar à loucura de enviar o seu próprio Filho.

O mistério da Encarnação mostra que a espiritualidade cristã é uma espiritualidade de inserção e de encarnação nos mais diversos âmbitos da vida humana e nas mais diversas expressões culturais para que o Evangelho possa cada vez mais se encarnar no mundo, animar e transformar as culturas (Paulo VI, 1975). De forma explícita, Jesus ordena a seus discípulos a se inserirem no mundo de modo a serem sal e luz (Mt 5,13-16). As duas metáforas são muito fortes e aludem ao sabor e à iluminação.

Transportando a exortação de Jesus para o contexto contemporâneo, onde a produção de conhecimento e as mudanças culturais ocorrem numa velocidade cada vez mais acelerada, torna-se fácil compreender o quanto é exigente a missão confiada por Jesus. Para ser sal e luz é preciso antes de mais nada conhecer profundamente o mundo, suas estruturas e dinâmicas e inserir-se nele com amor, competência, dedicação e criatividade. Fora dessa dinâmica, a exortação de Jesus não passará de palavras jogadas ao vento.

A espiritualidade cristã precisa, portanto, ser animada ao mesmo tempo pelo amor a Deus e pelo amor ao mundo como duas realidades que se integram e entrelaçam profundamente.

5. Espiritualidade como vida no Espírito

Há uma diferença fundamental na forma de compreender a palavra espírito no ambiente helênico e semita. Ao falar de Deus como espírito, na perspectiva da cultura grega, entende-se que Ele é imaterial. A partir dessa ótica, espiritualidade seria algo contraposto à matéria e ao mundo. Ao falar de Deus como espírito no âmbito da cultura hebraica bíblica, porém, entende-se que Ele é força e energia, Aquele que move à ação. A partir dessa compreensão, a pessoa espiritual é aquela que é animada pela força e pela energia do Espírito Santo.

Codina (2010, p. 24) chama a atenção para o fato que, no Antigo Testamento, o Espírito é compreendido como «uma força misteriosa que, a partir de dentro e de maneira sutil, tudo penetra e ilumina, purifica e santifica, vivifica e dá consistência definitiva». A partir dessa compreensão, pode-se dizer que a pessoa espiritual é aquela que é penetrada, iluminada e santificada pelo Espírito Santo.

O Novo Testamento, tece uma profunda relação entre o Espírito Santo e a pessoa de Jesus. A encarnação do Filho de Deus acontece pela ação do Espírito (Lc 1,35); Ele manifesta-se presente no seu batismo (Jo 1,32); o conduz ao deserto para que, sob a sua assistência realize sua opção de vida (Mc 1,12-13) e o inunda com sua presença no momento em que, diante de seus conterrâneos apresenta seu projeto missionário (Lc 4,16-22).

Na vida dos discípulos, o Espírito é quem conduz à profissão de fé em Jesus Cristo (1 Cor 12,3). Fundamentado nesta íntima relação entre Jesus e o Espírito, Aquino Junior (2014, p. 24) afirma que a espiritualidade cristã «não é outra coisa senão viver segundo o Espírito de Jesus, isto é, seguir seus passos, viver como ele viveu». De forma muito próxima se pronuncia Estrada (1992, p. 14) ao entender a espiritualidade cristã como vida segundo o espírito de Cristo. Gamarra (2000, p. 36), por sua vez,

afirma que «é costume apresentar a espiritualidade como sinônimo de viver sob a ação do Espírito».

O apóstolo Paulo (Rm 8,1-17) contrapõe a vida segundo o Espírito à vida segundo a carne. Não se trata aqui de uma postura dualista, a modo platônico, que contrapõe corpo e alma, mas de uma diferente postura existencial. O viver segundo a carne, na compreensão de Paulo, indica acima de tudo uma vida fechada no horizonte da imanência, isto é, uma atitude existencial de fechamento à ação do Espírito. Em contrapartida, viver segundo o Espírito significa viver orientado «segundo os critérios e as perspectivas de Deus, tal como ficaram encarnadas para sempre na vida e no ensinamento de Jesus» (GALILEA, 1985, p. 75).

A partir da concepção bíblica pode-se falar da ação do Espírito em três dimensões fundamentais. Em primeiro lugar, ela é princípio interior. O profeta Ezequiel identifica na ação interior do Espírito, os sinais da realização das promessas divinas. Ele modifica a pessoa a partir de dentro, do seu núcleo mais profundo, transformando seu coração de pedra num coração de carne, impelindo-a a viver a vida nova expressa através dos mandamentos (Ez 36,26-27). O Novo Testamento apresenta o Espírito como aquele que estabelece, no ser humano, a sua morada (1Cor 3,16). Sua presença é dinâmica e realiza uma nova condição ontológica e existencial comparada a um novo nascimento, transformando a pessoa em uma nova criatura, capaz de ver o Reino de Deus (Jo 3,4). Pela sua ação dinâmica e contínua, conduz os discípulos de Jesus à compreensão da verdade (Jo 13,16), levando-os a tomar consciência de sua filiação divina (1 Cor 8,16) e a professar a sua fé em Jesus, pois «ninguém pode dizer: 'Jesus é o senhor a não ser no Espírito Santo'» (1Cor 12,3).

A partir desta concepção bíblica, a teologia passou a atribuir à ação do Espírito tudo o que leva as pessoas à identificação, à adesão e ao seguimento de Jesus. O caminho de conversão que conduz à fé, o conhecimento de Jesus e o reconhecimento dele como Senhor, o amor

por ele, o desejo de segui-lo, e de anuncia-lo: «tudo isso se deve à ação do Espírito» (GALILEA, 1985, p. 75).

Na compreensão bíblica e sobretudo neotestamentária há uma outra ação fundamental: a presença do Espírito cria unidade. Neste sentido é interessante a comparação entre duas situações: a construção da torre de Babel, na qual a tradição Javista reconhece uma atitude de orgulho insensato de fechamento a Deus (BIBLIA DE JERUSALÉM, p. 45, nota x) e o evento de Pentecostes. Na primeira, mesmo falando uma mesma língua, as pessoas passam a não se entender mais (Gn 11,1-9); em contraposição a isso, agindo sob a ação do Espírito recebido em Pentecostes, as pessoas se entendem mesmo falando línguas diferentes (At 2,1-13).

Paulo, por sua vez, é enfático ao dizer que o batismo no mesmo e único Espírito une os discípulos de tal modo a ponto de se tornarem um só corpo (1Cor 12,13) onde os carismas são concedidos de forma abundante e plural mas não em função de um protagonismo individual e sim para a edificação da comunidade, critério fundamental do apóstolo na valoração dos mesmos (1 Cor 12,4-11; 14,1-5). Lucas, por sua vez, concebe o ideal da vida cristã numa unidade tal entre os discípulos de Jesus que lhe permite usar a expressão: «um só coração e uma só alma» (At 4,32).

O mesmo Espírito que congrega e cria unidade é o Espírito que envia em missão. Ao receber o batismo no Jordão por obra de João Batista, segundo a narrativa de Lucas «o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba» (Lc 3,22). A partir desse momento Jesus inicia a vida pública. Retornando à Galiléia, agindo «com a força do Espírito» torna-se conhecido em toda a região (Lc 4,14) e na sinagoga de Nazaré (Lc 4,16-22) «pleno do Espírito Santo» anuncia seu projeto missionário. Aos seus discípulos, depois da ressurreição, Jesus anuncia que receberão o Espírito Santo e então serão suas testemunhas

até os confins da terra (At 1,8). Segundo João (Jo 20,21), no momento em que Jesus envia os seus, da mesma forma como ele fora enviado pelo Pai, lhes diz: «Recebei o Espírito Santo» (Jo 20,21). Assim como o batismo de Jesus inaugura sua vida pública, Pentecostes inaugura a missão da Igreja: «E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem» (At 2,4). O mesmo Espírito que congrega e cria comunhão é o Espírito que envia à missão.

A espiritualidade cristã é, portanto, a vida vivida na docilidade ao Espírito que, de forma contínua, age no ser humano transformando-o e conduzindo à profissão de fé. Esta, pela ação do mesmo Espírito deve ser vivida em comunhão com os demais no empenho conjunto e orgânico para que o projeto de salvação de Deus alcance toda a humanidade. O mesmo Espírito que conduz à fé, cria comunhão e envia em missão.

6. Espiritualidade como seguimento de Jesus Cristo

A história do cristianismo testemunha a existência de uma grande pluralidade de expressões da espiritualidade cristã. A espiritualidade franciscana, carmelita e inaciana são apenas algumas entre muitas que tomam corpo numa grande pluralidade de manifestações.

Em todas e cada uma, busca-se viver o Evangelho, na fidelidade ao Deus de Jesus Cristo. Ao refletir sobre a diversidade de manifestações da mesma vida cristã, Rahner (1979, p. 15) nota que a realidade subjetiva de cada pessoa e ao mesmo tempo o contexto sócio cultural em que ela se encontra são fatores determinantes desta pluralidade. O seguimento de Jesus é vivido de formas diferentes, dependendo das realidades subjetivas de cada um e ao mesmo tempo do ambiente sociocultural em que está inserido.

Por sua vez, Ellacuria (1993, p. 413) ao se referir aos motivos dessa pluralidade, coloca em evidência o fator teológico. O autor afirma que uma única forma de espiritualidade cristã não consegue expressar toda a riqueza do mistério de Deus em Jesus Cristo e nem mesmo o impulso renovador e criador do Espírito Santo. Em segundo lugar fala do fator histórico: por se tratar de uma espiritualidade encarnada na história, a espiritualidade cristã precisa adaptar-se às mais diversas manifestações e expressões sócio culturais. Em terceiro lugar, o autor fala da dimensão eclesial: por ser uma realidade orgânica da qual fazem parte diversas opções de vida – sacerdotal, religiosa e laical – os membros da Igreja precisam viver seu seguimento de Jesus Cristo de formas diversas.

Galilea (1985, p. 19), coloca em evidência a dimensão pneumatológica, afirmando que a diversidade com que o Espírito Santo nos leva a experimentar o mistério de Deus, dá origem a formas diversas de espiritualidade cristã. A partir das narrativas bíblicas, pode-se dizer que desde o início foi assim. Encontrando-se com Jesus as pessoas sentiam-



se fascinadas pela sua pessoa e muitas decidiam por segui-lo, mas de formas diferentes. Uns deixaram tudo e tomaram parte do grupo itinerante que estava sempre com Ele. Outros tornaram-se seus discípulos mas mantiveram-se na situação de vida em que estavam.

Toda esta diversidade com que se expressa a espiritualidade cristã evidencia uma característica que lhe é própria: a encarnação. A ação missionária precisa estar aberta às tantas formas com que o Espírito conduz as pessoas, nas suas mais diversas realidades ao conhecimento e à profissão de fé em Jesus Cristo e a organizar a partir dela a totalidade de sua vida.

O estudo das expressões mais eminentes da espiritualidade cristã deixa claro que o compromisso missionário é um elemento comum a todas elas. O encontro com Cristo, quando é verdadeiro, leva a pessoa a assumir também seu projeto de vida e salvação para toda a humanidade.

7. Espiritualidade cristã como paixão pela vida

Um ícone fundamental da espiritualidade cristã é encontrado no capítulo terceiro do livro do Êxodo, o qual se configura como a experiência fundamental do povo de Israel no Antigo Testamento. Ela será continuamente lembrada e celebrada a ponto de se tornar o alicerce fundamental de sua fé: o Deus que é reconhecido como transcendente é também o Deus próximo, cheio de compaixão que se sensibiliza diante do sofrimento do seu povo: «Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios» (Ex 3,7). O Deus que habita os céus vive uma tal proximidade com seu povo a ponto de ouvir o seu gemido de dor.

Interrogado por Moisés, Deus se apresenta com palavras que normalmente são traduzidas pela expressão: «Eu sou Aquele que é» (Ex

3,14). O teólogo contemporâneo Walter Kasper (2015, p. 67), porém, alerta para o fato que tal tradução é criticada pelas ciências bíblicas modernas, enquanto espelha muito mais o pensamento grego do que o hebraico. Enquanto, para o primeiro, o *ser* é por excelência a essência, para o pensamento hebraico, o ser é existência concreta e eficaz. Segundo o autor, portanto, o nome de Deus pode ser melhor traduzido pela expressão: «Eu sou Aquele que está lá». Esta afirmação é parafraseada por Kasper (2015, p. 66) na forma que segue: «Estou junto a vós e convosco na vossa aflição e no vosso caminho. Ouço e escuto os vossos gritos e lamentações». A partir disso o mesmo autor (2015, p. 67) afirma que, em seu próprio nome, Deus revela sua identidade mais profunda: «o ser de Deus é existência para o seu povo e com o seu povo». A sua compaixão diante desse povo que tem sua vida ameaçada o leva a estabelecer uma relação única com ele: «Tomar-vos-ei por meu povo, e serei o vosso Deus» (Ex 6,7).

Esse amor misericordioso de Deus é expresso por Jesus de forma eminente. Ao revelar o seu Deus, Ele introduz uma mudança radical na mentalidade do seu tempo: o que caracteriza a santidade divina não é a separação do mundo, mas o seu amor compassivo. Em outras palavras, Deus é santo não porque está separado dos impuros, mas porque é compassivo para com todos: «[...] ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos» (Mt 5,45). A partir disso, Pagola (2012, p. 239) afirma que «A compaixão é o modo de ser de Deus, sua primeira reação diante do ser humano, a primeira coisa que brota de suas entranhas de Pai». Segundo Kasper, 2015, p. 90) para o evangelista Lucas, é na misericórdia, que Deus revela a sua perfeição. De consequência, é na mesma misericórdia que se revela o mais alto nível da espiritualidade. Ao apresentar o ideal da vida cristã, Lucas (Lc 6,36) diz: «Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso».

Uma das primeiras coisas que salta aos olhos de um observador atento é a diferença entre a atuação de Jesus e a de seu precursor. A atuação de João Batista estava organizada em função de combater o pecado. Sua preocupação primeira era denunciar o pecado das pessoas e convidá-las à conversão, oferecendo-lhes um batismo purificador em função do perdão. Castillo (2015, p. 309) nota que o Batista, ao tentar delinear a figura do messias que estava para chegar, o apresenta com traços de um juiz justiceiro que ameaça os pecadores. A preocupação por excelência do Batista era acabar com o pecado que contaminava o povo e colocava em risco a aliança com Deus. A seu ver, o pecado era o mal que estava desgraçando a vida de todos e provocando a ira de Deus: «O machado já está posto à raiz da árvore e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo» (Mt 3,10).

A preocupação de Jesus se orienta em outra direção. Os Evangelhos não O apresentam caminhando pela Galiléia em busca de pecadores para convertê-los (PAGOLA, 2012, p. 213). Sua atenção está voltada para as pessoas que viram sua vida minada pelas desgraças que lhes roubaram a dignidade e o gosto de viver. Pessoas que por motivos muito diversos, encontravam-se curvadas pela dor e pelo sofrimento e estavam à beira do caminho ou simplesmente à margem da sociedade (Mc 10,46-52). É a situação desgraçada dessas pessoas que comove suas entranhas. Ele se aproxima dos enfermos, endemoniados e desorientados a fim de libertá-los para que a vida possa novamente fluir com toda a vitalidade e potencialidade, inerente ao projeto inicial do Criador. Para o evangelista Lucas, Jesus apresenta seu projeto missionário na sinagoga de Nazaré, através da leitura das palavras do profeta Isaías:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor. (Lc 4,18-19)

A menção que faz a estas quatro classes de pessoas não tem uma conotação de exclusividade, mas de representatividade. Nos pobres, presos, cegos e oprimidos estão representadas todas as pessoas que de uma forma ou outra sentem sua vida ameaçada ou limitada⁵. São estas situações que mexem com as entranhas de Jesus e despertam nele o mais sublime sentimento da compaixão. É, de modo todo particular para elas, que Jesus está construindo o seu projeto missionário.

No Evangelho segundo Mateus, esta mesma ideia aparece de forma semelhante. Aos discípulos de João Batista que perguntam a Jesus se era Ele quem devia vir ou se ainda deviam esperar um outro, Jesus evita de dar uma resposta afirmativa ou negativa e pede para que contem a João o que eles mesmos estão vendo e ouvindo a respeito de seu ministério «os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho» (Lc 7,22). Estas palavras apontam para as obras de Jesus como caminho para se chegar ao coração de sua missão. Diante disso, Kasper (2015, p. 87) conclui: «A solicitude pelos miseráveis e pelos pobres, pelos pequenos e pelos insignificantes de um ponto de vista humano é, deste modo, a quinta-essência da missão messiânica de Jesus»⁶ e da mesma forma o é também da missão da Igreja.

Kasper (2015, p. 88) nota que o termo «pobres» aqui não se refere apenas àqueles que são pobres do ponto de vista econômico e social, mas se estende a todos os que tem um coração dilacerado, aos desanimados e aos desesperados: àqueles que se apresentam diante de Deus como mendigos.

O coração de Jesus se move à compaixão diante dos que carregam pesos pesados e por isso sentem-se cansados e oprimidos (Mt 11,28). Sua missão tem o seu núcleo fundamental em duas tarefas expressas pelo evangelista em linguagem narrativa: «Jesus percorria toda a Galiléia [...]

pregando o evangelho do Reino e curando toda e qualquer doença ou enfermidade do povo» (Mt 4,23).

São Marcos (Mc 1,14) introduz a missão de Jesus, dizendo que «Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo». Nos capítulos seguintes, o evangelista mostra como o Reino se faz presente, através da narração das ações de Jesus que cura os doentes e expulsa os demônios, isto é, vence as forças que destroem a vida dos seres humanos (KASPER, 2015, p. 87).

No Evangelho segundo João, Jesus é apresentado como o bom pastor e o sentido de sua missão é expresso pela frase: «Eu vim para que tenham vida e a tenham em plenitude». Conduzir todos à vida plena é o grande projeto de missão de Jesus de Nazaré (Jo 10,10).

A partir disso, percebemos a relevância da afirmação de Castillo (2012, p. 38) «a espiritualidade do Evangelho consiste exatamente no fato de que a causa de Deus se funde e se confunde com a causa da vida humana». Na espiritualidade cristã, o amor a Deus e o amor ao próximo aparecem de forma inseparável. Em consequência, não há verdadeiro amor por Cristo sem participar de sua paixão pelo Reino de Deus que compromete o cristão na luta em defesa da vida e da dignidade de todos os filhos de Deus. A espiritualidade cristã, portanto, comporta o *estar lá* assim como Deus se revelou sempre presente nas situações de dor e sofrimento de seu povo para que a vida possa sempre desabrochar em toda a sua beleza e esplendor.

Considerações finais

Embora por influencias de compreensões alheias ao Evangelho, por longos séculos a espiritualidade cristã tenha sido associada ao desprendimento do mundo, o encontro com o Deus de Jesus Cristo conduz aos caminhos da inserção e amor ao mundo, sob a ação contínua

do Espírito. O mistério da Encarnação mostra que a espiritualidade cristã segue o caminho da inserção, da proximidade e da sensibilidade diante dos anseios e clamores concretos de cada grupo humano. O Deus que amou o mundo a ponto de enviar seu próprio Filho para que todos tenham vida plena mostra que a espiritualidade cristã inclui, como elemento fundamental, o amor apaixonado pela vida que se expressa no compromisso para que a salvação desejada por Deus chegue a todos os povos e alcance o ser humano na sua totalidade.

Referências

- AQUINO JUNIOR, F. **Viver segundo o espírito de Jesus Cristo.** Espiritualidade do seguimento. São Paulo: Paulinas, 2014.
- ARMSTRONG, K. **Em defesa de Deus.** O que a religião realmente significa. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CASALDALIGA, P. **Nossa espiritualidade.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- CASTILLO, J.M. **Espiritualidade para insatisfeitos.** São Paulo: Paulus, 2012.
- Jesus, a humanização de Deus. São Paulo: 2015.
- CHARDIN, T. de. **O meio divino.** Petrópolis: Vozes, 2010.
- CHARDIN, T. **O meio divino.** Petrópolis: Vozes, 2010.
- CODINA, V. «**Não extingais o Espírito**» (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DAWKINS, R. **Deus, um delírio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ELLACURIA, I. Espiritualidad del seguimiento. In: FLORISTAN, J.; TAMOYO-ACOSTA, J. (Dir.). **Conceptos fundamentales del cristianismo.** Madrid: Trota, 1993. p. 413-424.
- ESTRADA DÍAZ, J. A. **La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión.** Madrid: San Pablo, 1992.

GAMARRA MAYOR, S. **Teología espiritual**. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

HARRISON, P. (Org.). **Ciência e religião**. 2. ed. São Paulo: 2015.

KASPER, W. **A misericórdia**: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

PAGOLA, J.A. **Jesus**: uma aproximação histórica. 5 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

PAULO VI. **Evangelii Nuntiandi**. São Paulo: Paulinas, 1976.

RAHNER, K. **Curso fundamental sobre la fé**. Barcelona: Helder, 1979.

SOLOMON, R. C. **Espiritualidade para céticos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

* Luiz Balsan é doutor em Teologia.

¹ E. PRITSCHARD, A religião e os antropólogos, **Religião e Sociedade** 13/nº 1 (1986), p. 11.

² Esse é o caso, por exemplo de DAWKINS, Richard. Deus, um delírio. São Paulo: Schwarcz, 2006. O título original da obra é *The God delusion*.

³ Para um aprofundamento do tema, é particularmente interessante a obra: HARRISON, P. (Org.). **Ciência e religião**. 2. ed. São Paulo: 2015.

⁴ Segue a oração na íntegra: «Deus eterno, que com bondade paterna não deixais de atender às nossas necessidades, derramai a abundância da vossa benção sobre esta família e esta casa, e santificai os seus moradores, com o dom de vossa graça, para que, cumprindo os vossos mandamentos e desincumbindo-se dos encargos do tempo presente, cheguem um dia à mansão celeste para eles preparada. Por Cristo Nosso Senhor» (RITUAL DE BENÇÃOS simplificado. São Paulo: Paulus, 1998, p. 24).

⁵ Qualquer discurso excludente soa muito estranho diante do plano universal de salvação de Deus. Seria uma contradição o Deus misericordioso excluir qualquer dos seus filhos. É por isso que o centurião romano, que certamente não se enquadra na categoria de pobre do ponto de vista econômico e social, também encontra misericórdia em Jesus (Lc 7,1-10).

⁶ O que dizem estes textos programáticos já está implícito na primeira bem-aventurança: «Felizes os pobres em espírito» (Mt 5,3).



SÃO VICENTE DE PAULO E A FORMAÇÃO DO CLERO

P. José Carlos Fonsatti, C.M.

A situação do clero na França do século XVII

Para discorrer sobre o pensamento de S. Vicente sobre o sacerdócio e sua ação na formação do clero do seu tempo, é necessário situá-lo no quadro histórico onde ele viveu e atuou: o século XVII na França.

A renovação espiritual não só da França, mas de toda a Igreja foi consequência do movimento da Reforma iniciado por Martinho Lutero no século XVI e pela ação desencadeada pelo Concílio de Trento.

O Concílio de Trento provocou um movimento de renovação em toda a Igreja. Na França essa reforma foi atrasada pelas sangrentas guerras de religião que devastaram grandes regiões do país, e pela não aceitação das decisões de Trento pelo



parlamento francês. Mas quando chegou, a renovação foi admirável não por obra de uma única pessoa, mas por grandes nomes de reformadores como Pierre de Bérulle, Charles Condren, Jean Jacques Olier, S. Vicente de Paulo e outros.

Essa renovação da Igreja na França foi, sobretudo, uma renovação sacerdotal. Os padres foram os instrumentos no movimento de santificação do clero em geral e na formação de bons sacerdotes nos seminários.

É certo que também em outros países houve uma reforma do clero e a preocupação com a formação dos novos sacerdotes. Mas na França a obra de renovação da Igreja precisava passar pela santificação do clero. A urgência dessa renovação era consequência do lastimável estado do clero francês nesse tempo.

É evidente que se deve evitar todo tipo de exageração, mas o estado do clero era difícil. Essa lastimável situação se devia, sobretudo às causas da concordata de 1516 entre o Estado francês e a Igreja. A Igreja deixava à disposição do rei a nomeação de bispos, abades e párocos. Isso levou a grandes abusos. Era muito cômodo ao rei agradar seus amigos e partidários confiando às suas famílias importantes dioceses, abadias e paróquias. Disso resultou que determinados cargos eclesiásticos se tornaram verdadeiros patrimônios de algumas famílias.

Por exemplo: a família de Gondi teve o monopólio da sede episcopal de Paris por quase um século. Foram bispos e arcebispos de Paris: Pedro de Gondi, seus dois sobrinhos Henrique e seu irmão João Francisco de Gondi e, finalmente João Francisco Paulo de Gondi, filho mais novo de Filipe Emanuel de Gondi e de Margarida de Silly.

Era hábito nas famílias abastadas da França que o filho primogênito continuasse o ofício do pai; o segundo filho faria carreira eclesiástica e

os demais se tornariam homens de armas. Entre os menos abastados o único meio de subir economicamente era um dos filhos se tornar um eclesiástico. Essa parece ter sido a primeira preocupação dos pais de Vicente de Paulo.

A preocupação desse tipo de clero não era o bem espiritual das pessoas, mas os interesses econômicos de suas famílias que advinham dessas nomeações.

Normalmente os nobres que eram nomeados não residiam em suas paróquias e dioceses. Viviam nas grandes cidades e, sobretudo, na corte. Deixavam em seus lugares padres muitas vezes incapazes e indignos. Adrian Bourdoise dizia: «Há muitos padres que abandonam as almas de suas paróquias à guarda e governo de um vigário a quem não confiariam a chave de seu escritório e nem mesmo de sua adega».

Quando Jean Armand de Plessis, o futuro cardeal de Richelieu, foi nomeado bispo de Luçon, havia sessenta anos que o titular não aparecia na diocese.

Dessa situação resultou uma clara divisão do clero em duas categorias: o alto clero, normalmente de linhagem nobre, que vivia na corte sob a influência de suas famílias; e o baixo clero que vivia no interior, muitas vezes miserável e ignorante.

É essa situação que o huguenote de Montmirail colocou a São Vicente:

«Senhor Padre, disseste-me que a Igreja Romana é conduzida pelo Espírito Santo, mas não posso crer, porque, de um lado, vejo os católicos do campo abandonados a pastores viciosos e ignorantes, sem serem instruídos acerca de seus deveres, sem que a maior parte saiba ao menos o que é a religião cristã. Por outro lado, vejo as cidades cheias de padres



e monges que nada fazem. Talvez haja uns dez mil em Paris e deixam essa pobre gente do campo na ignorância espantosa, pela qual se perdem. E quereis ainda persuadir-me de que nisso acontece a condução do Espírito Santo! Nunca o crerei». (SV XI, 34 Ed. Port.).

O clero que estava na corte ou nas grandes famílias era, muitas vezes, tratado como simples servos.

«Os grandes consideram seus capelães como pequenos servidores. Aqueles que permitiam aos homens participar da mesa de Deus, não eram considerados dignos de participar da mesa de seus senhores» (Amelotte: *Vie du P. de Condren*. T. II p. 96).

Adrian Boudoise afirmava que os próprios padres se colocavam na situação de servos ao afirmar que pertenciam ao marquês tal ou à duquesa tal.

S. Vicente tratou desse tema com seus padres. Temos um resumo de uma sua conferência «Sobre o ofício de capelão na casa de uma pessoa de condição» (SV XI, 25-28. Ed. Port.).

Mas o grande problema do alto clero era a mundanidade que se manifestava no estilo de vida e nos costumes.

Porém, também o baixo clero sofria dos mesmos vícios. A palavra «padre» tinha se tornado sinônimo de ignorante (Amelotte T. II p. 96).

S. Francisco de Sales proibiu várias vezes seus padres de frequentar bares e tabernas.

Um bispo escreveu a S. Vicente: «Tenho horror quando penso que na minha diocese, há aproximadamente sete mil padres bêbados e impudicos que sobem todos os dias ao altar e que não têm nenhuma vocação» (Abelly L.I cap. XXIII).

Além dos vícios, o baixo clero partilhava a miséria do povo. Para remediar sua situação econômica muitos deles exerciam ofícios que não condiziam com sua função sacerdotal. Eram mercadores, taberneiros, amoladores de facas e foices, e outros ofícios.

S. Francisco de Sales chegou a proibir seus padres de vender vinho na própria casa canônica.

Para se manter muitos procuravam refúgio em Paris. Sem ter uma paróquia, muitos deles ficavam nas portas das igrejas oferecendo-se para celebrar missas particulares.

A consequência pior dessa situação era que todas as funções sacerdotais eram usadas com o pretexto de arrecadar dinheiro. Cobrava-se pela missa, pelas confissões, comunhões e até pelas velas consumidas durante as celebrações.

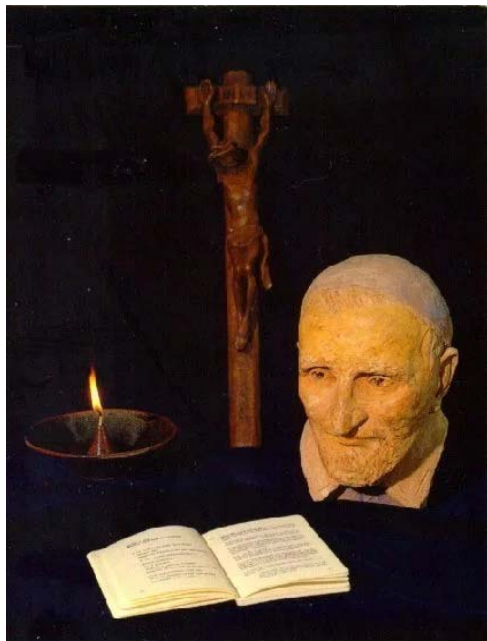
Outro grave problema do clero era a ignorância, sobretudo religiosa. A maior parte do clero fora ordenada sem nenhuma preparação. As normas do Concílio de Trento sobre os seminários ainda não tinham sido aceitas e aplicadas na França.

Cada bispo exigia dos candidatos às ordens sacras a preparação que julgava mais adequada. Mas nunca era suficiente.

Na época que S. Vicente iniciou os retiros aos ordinandos na diocese de Beauvais, o bispo da diocese de Comminges exigia dos que seriam ordenados que reservassem a tarde do dia anterior à ordenação para a confissão geral e uma exortação sobre as ordens sacras.

As decisões do Sínodo de Paris de 1608 exigia apenas que o candidato apresentasse o testemunho do seu pároco e que soubesse um pouco de latim. E para o sacerdócio o candidato devia saber como administrar os sacramentos e ser capaz de ensinar ao povo as verdades necessárias à salvação.

A ignorância do clero era tal que muitos eram analfabetos. Um bispo ao fazer a visita pastoral descobriu que um padre dava a absolvição rezando a Ave Maria, acreditando que fazendo o sinal da cruz com qualquer oração era suficiente para absolver os pecados.



Essa ignorância chocou S. Vicente quando soube pela senhora de Gondi que seu confessor não sabia a fórmula da absolvição.

Concluindo podemos dizer que nessa época não faltavam candidatos ao sacerdócio. Faltava Vocação. O sacerdócio se reduzia a uma busca de privilégios econômicos e sociais. Faltava o empenho pastoral. Muitos bispos e padres buscavam seus próprios interesses e não os do povo que lhes fora confiado. Portanto, o problema não era quantitativo, mas qualificativo.

Porém, devemos reconhecer que também havia bons e santos bispos e sacerdotes que se dedicavam com amor ao seu trabalho pastoral. Muitos deles foram assassinados durante as «Guerras de Religião» por não renegarem sua fé.

Se é verdade que o peixe começa a apodrecer pela cabeça, era urgente iniciar a reforma da Igreja na França pela sua cabeça: o clero.

A reforma do clero da França.

O iniciador da reforma do clero na França foi Pierre de Bérulle seja por suas ações como por sua influência.

Sua obra principal foi a fundação da Congregação do Oratório, isto é, uma sociedade de padres que se esforçavam para colocar em suas vidas as exigências da santidade do sacerdócio. Mais do que reformar o clero, os membros do Oratório procuravam santificar-se a si mesmos. Essa santificação passava pelo conhecimento profundo do sacerdócio de Cristo.

O P. François Bourgoing, terceiro superior geral do Oratório, definiu assim a sua congregação: «Uma congregação de padres que tem por objetivo principal tornar-se dignos padres de Jesus Cristo, de adorar seu sacerdócio, de honrar e exaltar a dignidade do sacerdócio e realizar de

modo santo suas ações» (Préface aux Oeuvres de Bérulle. Migne col 104).

O herdeiro direto de Bérulle foi Jean-Jacques Olier, que não se ateve apenas em exaltar o sacerdócio, mas se dedicou à preparação de um pequeno grupo de padres destinados à formação de futuros sacerdotes. Por isso começou por enviar seus discípulos em missão pelas cidades e aldeias para que eles conhecessem as necessidades da Igreja da França.

Quando se tornou pároco da paróquia de São Sulpício, em Paris, Olier construiu um seminário ao lado da igreja.

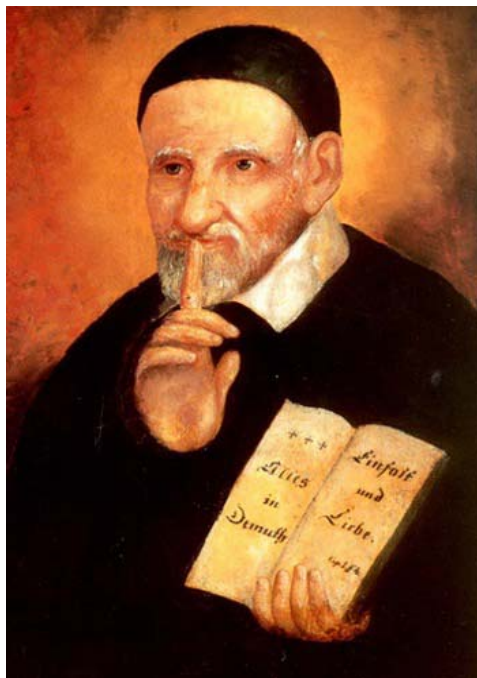
Mesmo sendo formado por S. Vicente, (ele era um dos participantes das Conferências das Terças-feiras), Olier se manteve unido à ideia do sacerdócio ensinada por Bérulle, considerando Jesus Cristo, sobretudo, como sacerdote eterno.

Os padres de S. Sulpício foram, por muitos anos, os grandes formadores do clero francês.

De todos os formadores do clero no início do século XVII, Adrian Bourdoise parece ser o mais independente da influência de Bérulle. Também ele participou do Oratório, mas depois separou-se de Bérulle. Tornou-se um crítico impiedoso das fraquezas do clero da França. Ele dizia: «Me tornei padre numa época em que percebi que para ser um bom padre eu deveria fazer o contrário do que fazia a maioria dos padres, mesmo os mais inteligentes. E sempre me senti muito bem nesse propósito».

Adrian Bourdoise se empenhou em dar decência ao exercício do culto divino. Por isso fundou uma comunidade de padres na paróquia de S. Nicolás de Chardonnet, com o objetivo de instruir e edificar todos os que o procuravam.

Enquanto o Oratório e o seminário de S. Sulpício se dedicaram a formar o alto clero, Bourdoise se dedicou a formar o baixo clero, os párocos e vigários das paróquias do interior. Também Michel, filho de S. Luísa frequentou esse seminário por algum tempo.



O mesmo objetivo teve Jean Eudes que também entrou no Oratório em 1623. Dedicou-se com afincio às missões e, como S. Vicente, logo tomou consciência da urgência da formação do clero. Deixou o

Oratório e fundou uma congregação consagrada ao trabalho nos seminários: a Congregação de Jesus e Maria, também conhecidos como eudistas.

Jean Eudes deixou uma série de obras onde exprime seu ideal da santidade do sacerdócio: Memorial da vida eclesiástica; O bom confessor.

São Vicente

Segundo L. Abelly foi o pai de S. Vicente quem tomou a decisão de prepara-lo para o sacerdócio:

«Seu pai reconheceu que aquele jovem poderia fazer coisas melhores do que apascentar animais. Foi então que ele tomou a resolução de fazer com que ele estudasse» (L. I; c II).

E o jovem Vicente assumiu com empenho o projeto de seu pai.

Em 1596 com apenas dezessete anos recebeu a tonsura e as ordens menores na igreja de Bidache; dois anos depois, em 1598, na catedral de Tarbes, ele recebeu o subdiaconato e dois meses depois o diaconato. Finalmente, mesmo residindo em Toulouse, onde havia um arcebispo, recebeu a ordenação sacerdotal aos 23 de setembro de 1600 pelas mãos de D. François de Bourdeille, em Perigueux. A cerimônia aconteceu na capela particular do castelo da família onde residia o bispo já de idade avançada e quase cego. S. Vicente tinha então apenas 19 anos.

Ora, a Bula de Sixto V de 5 de janeiro de 1589 fixava a data para a ordenação sacerdotal aos 24 anos de idade. Mas, essa resolução, como os decretos de Trento, não era aplicada na França.

A irregularidade não está tanto em sua pouca idade, mas na concepção do sacerdócio que ele tinha. Ele, como tantos outros do seu tempo, considerava o sacerdócio não como um serviço pastoral, mas como um instrumento de enriquecimento e de ascensão social. É o que podemos deduzir claramente da carta enviada a sua mãe em fevereiro de 1610, ou seja dez anos após sua ordenação (SV I. Ed. Port. Pg 18ss).

A carta deixa transparecer sua felicidade como padre, mas ao mesmo tempo a amargura de não ter conseguido um bom benefício (paróquia, diocese) que lhe permitisse uma vida tranquila ao lado da mãe. Ao mesmo tempo se diz esperançoso de que isto aconteceria com a graça de Deus.

Nota-se que ele era um bom padre, nada mais que isso.

Essa pressa em receber as ordens sacras marcou profundamente sua vida. Assim que, muito tempo depois, se opôs que um sobrinho recebesse as ordens sacras sem vocação (Cfr. Carta ao canônico de Saint-Martin em 1658; SV V).

Os primeiros anos de seu sacerdócio foram movimentados. Depois de perder a paróquia de Tilh, de buscar um benefício e de várias aventuras, fixou-se em Paris onde se tornou um dos vários padres responsáveis pela distribuição das esmolas da rainha Margarida de Valois (Margot). Ainda não tinha assumido um verdadeiro ministério sacerdotal.

Em 1612 Pierre de Bérulle lhe propôs a paróquia de Clichy que o P. François Bourgoing deixava para entrar no Oratório então em formação.

Em Clichy ele descobriu o ministério sacerdotal por excelência: a cura dos fiéis de uma paróquia. Sua experiência como pároco durou pouco tempo, apenas um ano, mas o deixou feliz.

Sempre sob a influência de Bérulle, em 1613 foi escolhido como preceptor dos filhos da rica família Gondi. Mas continuou com o título de pároco de Clichy até 1625. Um vigário estava à frente da paróquia no seu lugar. S. Vicente só renunciou ao título de pároco de Clichy em 1625 quando fundou a Congregação da Missão.

Na casa dos Gondi, S. Vicente não se restringiu apenas a ensinar os dois filhos maiores da família (o terceiro era apenas nascido), mas se preocupou também com o bem-estar espiritual dos outros servos da família, seja em Paris como nos seus vários territórios.

Acompanhando a senhora esposa do general de Gondi em visita a seus vários domínios, S. Vicente entrou em contato com a pobreza espiritual do pobre povo dos campos. Descobriu também a causa principal dessa situação: a ignorância dos padres responsáveis por esses fiéis. Muitos deles não sabiam rezar a missa, administrar os sacramentos ou dar a absolvição (SV XI, 173ss). Foi em uma dessas visitas em 1617 em Folleville que ele teve a iluminação divina que iria nortear toda a sua vida.

Uma nova oportunidade de exercer seu sacerdócio lhe foi dada pelo mesmo Bérulle quando o enviou para a paróquia de Chatillon-lès-Dombes (hoje Chatillon-sur-Chalaronne). Sua permanência nessa paróquia foi ainda menor, apenas seis meses. Também aqui, Deus lhe mostrou o que esperava dele: o serviço espiritual e corporal do pobre povo do campo.

Por insistência da família de Gondi, S. Vicente voltou a Paris em dezembro de 1617. Porém, com uma importante condição. Não seria mais o preceptor dos filhos da família, mas, se dedicaria à evangelização dos seus súditos nos seus vários domínios. S. Vicente não era mais o padre que buscava um bom rendimento econômico. Sua preocupação agora era o bem espiritual dos pobres camponeses.

No período que viveu em Paris ele teve a oportunidade de entrar em contato com grandes nomes da espiritualidade que de um modo ou de outro influenciaram sua vida e mudaram sua ideia sobre o sacerdócio.

O capuchinho inglês Benito de Canfeld lhe ensinou que a vida espiritual consiste em fazer a vontade de Deus.

Seu amigo e conselheiro, o teólogo e jurista Andrés Duval o ajudou a ter uma religiosidade segura, longe dos excessos da mística.

Não menos importante foi o influxo de Bérulle com seu cristocentrismo e a teologia do sacerdócio.

Mais tardia, mas muito importante foi o influxo de Francisco de Salles que ensinava a santidade laical.

E, sobretudo, S. Vicente leu a biografia de S. Carlos Borromeu que foi o grande incentivador dos seminários na Itália no período pós tridentino.

Todas essas influências foram filtradas no contato com a realidade da pobreza espiritual e material dos camponeses da França.

A sua conversão não aconteceu na leitura de textos de espiritualidade sacerdotal, mas conhecendo e vivendo a realidade concreta dos pobres camponeses. Não foram os manuais ascéticos, mas os pobres que fizeram S. Vicente descobrir seu sacerdócio.

Assim, o encontramos em 1618 pregando missões em Villepreux e em outros domínios da família de Gondi.

Os frutos das missões eram grandes de tal modo que a senhora de Gondi encarregou S. Vicente, primeiro a buscar uma congregação que se ocupasse desse ministério em suas terras; diante da negativa de várias congregações, encarregou o próprio S. Vicente de formar um grupo de padres para missionar regularmente seus súditos.

Desse projeto nascerá em 1625 a Congregação da Missão.

Desde o início das missões S. Vicente percebeu que os frutos das mesmas seriam de curta duração por causa dos padres mal preparados responsáveis pelas várias comunidades. Preparar bons padres era «tornar efetivo o Evangelho».

Mas ao mesmo tempo ele sabia que seria quase impossível reformar os padres que envelhecera em seus vícios. Aliás, todos os reformadores do clero no século XVII são unânimes quanto a impossibilidade de reformar o clero idoso da França.

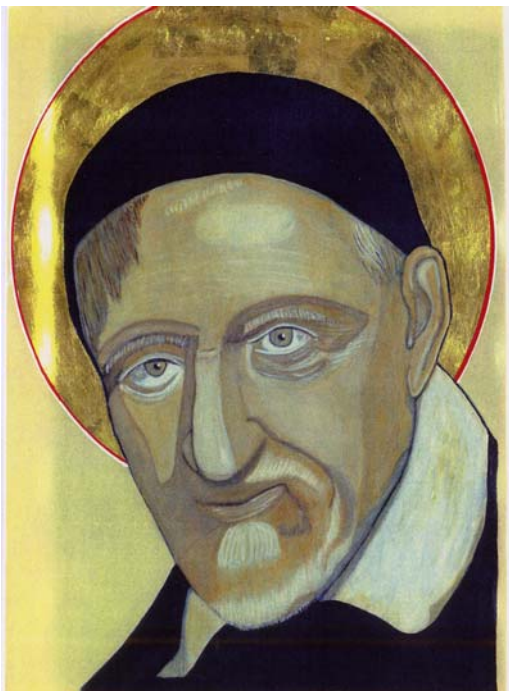
O P. Charles Condren afirmava que jamais um mal padre se converteria. E Jean Eudes dizia que era mais fácil instruir os ordinandos de que reformar os padres velhos.

Portanto, era preciso ir à raiz do problema: a formação dos futuros padres.

São Vicente e a formação do clero.

A formação do clero fazia parte integrante da vocação pessoal de S. Vicente e consequentemente da Congregação da Missão.

«Nosso instituto não tem senão dois fins principais: a instrução da pobre gente do campo e os seminários». (SV III, 273)



Diante da objeção de que o trabalho nos seminários diminuía o número de missionários, S. Vicente respondeu que era necessário ***«tornar efetivo o Evangelho»***. Isto é, instruir as pessoas na fé não serviria a muito se não houvesse pastores bem formados e zelosos para continuar o trabalho. Para tornar a evangelização efetiva era necessário formar os pastores. Isso era «tornar efetivo e Evangelho». (SV XII, 84-85)

a. - Retiro aos ordinandos.

O primeiro modo de formar o clero usado por S. Vicente foi o retiro dos ordinandos.

L. Abelly narra que em julho de 1628, S. Vicente fez uma viagem com seu amigo Agostinho Potier, bispo de Beauvais. Durante a viagem conversaram sobre o sério problema do clero da França. Era preciso fazer alguma coisa. Os dois concordavam que era necessária uma preparação para os que seriam ordenados. S. Vicente encorajou seu amigo na preparação dos candidatos de sua diocese. Então o bispo o convidou para pregar o primeiro retiro aos que seriam ordenados na diocese de Beauvais.

Aos 14 de setembro do mesmo ano S. Vicente foi até Beauvais para pregar o primeiro retiro aos ordinandos. Conversou pessoalmente com cada um dos candidatos e no dia 17 iniciou um retiro de dez dias com eles. Foi ajudado por dois doutores da Universidade de Sorbonne, os padres Luís Messier e Jerônimo Duchesne. Os dois doutores faziam as pregações e S. Vicente fez a conferência sobre o Decálogo.

A referência mais antiga que possuímos a esse retiro, é uma carta de S. Vicente escrita aos 15 de setembro de 1628 em Beauvais e endereçada ao P. Francisco du Coudray. (SV I, 129s)

Os resultados do retiro foram excelentes de modo que, em viagem à Paris, D. Agostinho Potier recomendou os retiros ao arcebispo de Paris D. João Francisco de Gondí. Esse acatou a sugestão e aos 21 de fevereiro de 1631 publicou uma portaria ordenando que todos os clérigos que desejassem receber as ordens sagradas «se apresentarem quinze dias antes para serem instruídos e examinados, gratuitamente, sobre as obrigações e funções dessas ordens».

Na quaresma de 1631 realizou-se o primeiro retiro pregado pelo padre Jerônimo Duchesne e assistido pelo próprio arcebispo e outros padres. (SV II, 27)

A partir de 1632 tornou-se obrigação no priorado de S. Lázaro como consta no contrato de doação do priorado à CM. Em 1638 a obrigação de participar dos retiros foi estendida aos candidatos de outras dioceses que receberiam as ordens sagradas em Paris. E desde 1646 também os candidatos às ordens menores deveriam frequentar os retiros na casa de S. Lázaro. De 1631 até 1642 aconteciam seis retiros por ano tanto em S. Lázaro e também no colégio de Bons Enfants. S. Vicente compôs com a colaboração do P. Olier e dos bispos D. Perrochel e D. Nicolás Pavillon, um grosso compêndio intitulado «Entretien des Ordinands (Colóquio dos Ordinandos) que deveria ser usado em cada retiro».

S. Vicente nunca permitiu que esse texto fosse editado. Mas ele foi conservado em três manuscritos. O P. Gérauld Carrol estudou profundamente esses manuscritos no seu livro: «Un portait du Prêtre. Les retraites du dix jours pour les ordinands» (Téqui, 2004. Paris).

O sucesso dos retiros de Paris foi grande. Basta ver a longa lista de homens virtuosos que participaram: Jean-Jacques Olier, fundador dos Sulpicianos; Rancé, reformador dos trapistas; Bossuet, um grande orador; Fleury, que foi um grande historiador da Igreja.

Porém, nem todos saíram edificadas. O futuro Cardeal de Retz, Jean-Paul-François de Gondí afirma nas suas «Memoires» que empregou os seis primeiros dias do retiro para planejar o mal e defender-se de seus inimigos».

O sucesso fez com que a pratica dos Retiros aos Ordinandos se difundisse por todas as dioceses da França. Da França o uso atingiu a Savoia e a Itália. Em 1642, graças à generosidade da duquesa de Aguiillon, os retiros aos ordinandos começaram a ser feitos em Roma. Em 1659 o Papa Alexandre VII ordenou que todos os candidatos às ordens sacras fizessem o retiro com os missionários na casa da Congregação em Montecitório, em Roma.

L. Abelly oferece um esquema bastante detalhado do desenvolvimento dos retiros. Os ordenandos chegavam dez dias antes da ordenação. Eram recebidos em S. Lázaro e se registravam seus nomes, graus acadêmicos, procedência, e outros dados.

Havia duas conferências cada dia: sobre teologia moral na parte da manhã e sobre as virtudes, qualidades e funções dos sacerdotes, à tarde.

As conferências sobre teologia eram: As censuras em geral; Censuras em particular; O sacramento da penitência; sobre o pecado; os Mandamentos da Lei de Deus; os Sacramentos com ênfase na Eucaristia; o Credo.

As conferências da tarde eram: A oração mental; Vocação; O espírito Sacerdotal; Sobre as Ordens em geral; a Tonsura; As Ordens Menores; O Subdiaconato; O Diaconato; O Sacerdócio e a Vida sacerdotal.

Cada dia havia partilha em grupos sobre o tema tratado. Também se praticavam as cerimônias próprias da Ordem que iriam receber; rezavam juntos o Ofício Divino e eram exortados a fazer sua confissão geral. (Abelly I, 218-222).

b. - As conferências das terças-feiras.

Aqueles que participaram dos Retiros dos Ordinandos pediram a S. Vicente a possibilidade de continuar se reunindo em S. Lázaro, após a ordenação, para ouvir suas palavras de edificação. Faillon (Vie de Monsieur Olier, I p.68) diz que foi Jean-Jacques Olier que sugeriu a S. Vicente essas conferências. Mas o P. Coste acha que foi um dos capelães do convento da Visitação. (SV XIII, 261).

Com a aprovação do arcebispo de Paris e com as bênçãos do Papa aconteceu a primeira reunião em S. Lázaro aos 25 de junho de 1633. A segunda aconteceu no dia 9 de julho, e daí em diante todas as terças feiras às duas horas da tarde na casa de S. Lázaro. Por isso essas conferências receberam o nome de «Conferências das Terças-feiras». Logo se formou uma associação de bispos, padres, diáconos e subdiáconos que frequentaram tais conferências. Todos os padres mais ilustres de Paris consideravam uma honra pertencer a essa associação. Em 1660 a lista constava de mais de duzentos e cinquenta nomes. Basta lembrar os nomes de J. Jacques Olier, fundador dos Sulpicianos; Francisco Pallu, fundador das Missões Estrangeiras; Luís e Cláudio de Chandenier; Blampignon, visitador das carmelitas; Gedoy, superior das Ursulinas; Bossuet. Vinte e dois membros das conferências foram nomeados bispos. As Conferências das Terças-feiras eram regidas por um regulamento escrito por S. Vicente. (O regulamento está publicado em SV XIII, 128.)

S. Vicente não se limitava a buscar um progresso intelectual e mesmo espiritual dos associados. Fez com que seus membros se comprometessem em trabalhos apostólicos.

Entre os participantes S. Vicente escolhia os pregadores dos Retiros para os Ordinandos e das missões nas cidades. De fato, impedido de servir-se de seus padres para pregar missões nas grandes cidades, S. Vicente confiou esse ministério aos membros das Conferências. Podemos ressaltar duas grandes missões: de S. Germain em Laye, residência da corte real (1638) e no bairro de S. Germain dès Prés (1641).

Também as Conferências das Terças-feiras logo se multiplicaram. Em Paris surgiu uma outra que se reunia às quintas-feiras no colégio de Bons Enfants e era composta por professores e alunos da Sorbonne. Fora de Paris nasceram as conferências de Puy (1636), Noyon (1637), Pontoise (1642) Angouleme (1645) e muitas outras.

c. - Os seminários.

Desde a metade do século XV muitos bispos, perceberam que para renovar suas dioceses era preciso pensar na formação do clero. Assim, na Itália e na Espanha foram criados colégios para formar os aspirantes ao sacerdócio. Porém essa prática não era comum a toda a Igreja.

Por outro lado, a Reforma protestante aumentou a urgência da formação do clero do ponto de vista teológico e pastoral. O Concílio de Trento

procurou responder a esses problemas com a doutrina sobre o sacerdócio e, sobretudo, com o Decreto de 15 de julho de 1563 que dispunha a criação de seminários em toda a Igreja. Trento insistiu também na reforma dos costumes, na dignidade e na santidade dos sacerdotes.



Podemos dizer que os seminários da CM são frutos dos retiros para os ordinandos. S. Vicente sabia que era impossível preparar bem um sacerdote com apenas alguns dias, semanas, um ou dois anos. Era necessário muito mais tempo.

O primeiro seminário conciliar da França foi criado em 1567 em Reims sob a direção dos jesuítas. Logo depois foram criados outros com os de Metz, Bordeaux, Sarlat, Valença, Aix, Mâcon, Limoges, Lyon. A maior parte deles durou muito pouco tempo. O de Reims e alguns outros duraram pouco mais de vinte anos. Os seminaristas em vez de se prepararem para o sacerdócio, serviam como lacaios dos bispos para carregar a cauda de suas vestes quando esses iam ao coro da catedral. Daí o nome de caudatários.

As guerras religiosas do século XVI entre protestantes e católicos impediu a criação de seminários. Os bens da Igreja eram saqueados e queimados.

Em 1636 S. Vicente transformou o colégio de Bons-Enfants em seminário recebendo, como pedia o concílio de Trento, meninos de doze a quatorze anos para prepará-los ao sacerdócio. Apesar das dificuldades e dos poucos resultados, a obra foi continuada. (SV II, 459)

Seis anos mais tarde, o bispo de Annecy, Justo Guérin, colocou o seminário diocesano nas mãos de S. Vicente. Não conhecemos as causas que levaram ao fechamento desse seminário que, depois, foi reaberto em 1663.

Sem abandonar o projeto inicial S. Vicente buscou soluções para os poucos frutos. Em 1642 criou um outro tipo de seminário que funcionava ao lado do primeiro. Separou os estudantes de teologia, jovens com mais de vinte anos, dos mais novos que estudavam as chamadas ‘humanidades’. Em 1645 o colégio de Bons-Enfants ficou pequeno para os dois seminários. Por isso S. Vicente transferiu o seminário de meninos para um edifício situado em S. Lázaro, chamado de pequeno S. Lázaro, mas que recebeu o nome de Seminário S.

Carlos. Assim S. Vicente fundou, ao mesmo tempo, o seminário menor e o seminário maior. A ideia do seminário maior foi o desenvolvimento e prolongamento do retiro dos ordinandos. Por isso alguns preferem chama-lo de «seminário dos ordinandos». (Román J.Maria: San Vicente de Paul I Biografia, BAC. Madrid, 1981, p.397)

Logo surgiram novos seminários estabelecidos em diversas dioceses: Alet, Marselha, Périgueux, Montpellier. Pode-se dizer que todas as casas fundadas depois de 1642 tinham o duplo caráter de missão e seminário diocesano: Cahors em 1643; Saintes em 1644; Le Mans e Saint Méen em 1645; Tréguier e Agen em 1648; Agde e Troyer em 1654; Meaux em 1658; Narbone em 1659. (Román J.M. op. cit. p. 384)

Nem todos tiveram o mesmo êxito nem funcionaram do mesmo modo. Uns recebiam adolescentes, outros tinham poucas vocações.

Segundo Daniel-Rops, todos os anos saíam dos seminários lazaristas mais de 400 sacerdotes. (Daniel-Rops. S. Vicente de Paul. Barcelona 1960 p. 45 (citado por Román J.M. p.385).

Duas teologias do sacerdócio

No curso dos séculos foram se delineando duas imagens do sacerdote:

A primeira imagem, aplica ao sacerdócio a hierarquia angélica. O padre tem uma função altíssima. O grau mais alto da hierarquia é ocupado pelo Bispo que se comunica com Deus através dos anjos. Do bispo caem sobre os graus inferiores os dons da ciência e da santificação.



O sacerdote, escolhido por Deus entre os homens, ocupa um lugar acima dos outros homens. É colocado sobre um pedestal; seu lugar é o presbitério; ele celebra a missa em voz baixa para ser ouvido por Deus e não pelos homens; reza a missa em latim sem se preocupar pela assembleia que não o entende; se distingue dos outros homens pela sua roupa, a batina preta.

O Cardeal Roberto Belarmino dizia que o importante era que o padre fosse ouvido e entendido por Deus, não pelo povo.

Na França o grande expoente dessa concepção foi Pierre de Bérulle que concebia o padre como o perfeito adorador do Pai e não como evangelizador das pessoas. Para ele o padre devia brilhar pela autoridade, pela santidade e pela ciência. Com o passar do tempo a autoridade ficou com os bispos, a santidade ficou nos conventos e a ciência foi parar nas universidades. Era preciso concentrar as três coisas outra vez no sacerdote.

Também S. Carlos Borromeu teve uma concepção hierarquizada do sacerdote, embora depois tenha rompido o isolamento. Por exemplo S. Carlos exigia que nos confessionários o padre ocupasse um lugar mais alto em relação ao penitente para significar sua superioridade de juiz, sua qualidade hierárquica mais elevada.

A hierarquia sacerdotal segue a dos anjos: na posição mais elevada estão o papa e os bispos; depois vem os padres e por último o povo.

Ainda hoje há muitos com essa concepção do sacerdócio.

A segunda imagem tem seu expoente em S. Agostinho que considerava o sacerdote como alguém servidor do povo. É famosa sua frase: «Sou cristão como vocês e sou bispo para vocês».

Ou ainda: «Sejamos chefes, mas sejamos servos; governamos se somos úteis para a comunidade».

Essa imagem considera o padre voltado para a missão de construir a comunidade eclesial. O sacerdote está a serviço do povo.

É certo que essas duas imagens muitas vezes se misturavam, prevalecendo ora uma ora outra. Assim, S. Carlos que elevou tanto os sacerdotes a ponto de chamá-los de deuses e não somente de anjos, encarnou o ideal agostiniano dedicando toda a sua vida ao povo de sua diocese de Milão, passando longas horas no confessionário, no serviço aos atingidos pela peste, na assistência aos pobres e na catequese.

Também o Concílio de Trento parece oscilar entre as duas concepções. De um lado ressalta a sacralidade e a origem divina do sacerdócio ministerial contra a concepção luterana; e de outro afirma que o padre deve ser como o Bom Pastor que conhece seu povo, o nutre com a palavra e os sacramentos. O Concílio recordou aos bispos e padres que

eles deviam procurar a salvação das pessoas e não seu próprio luxo e riqueza.

Para S. Vicente o padre deve ser evangelizador. Ele existe para a missão. Os sacerdotes da Missão devem buscar: a própria perfeição, a salvação dos pobres e a formação do clero.

«Poderia nosso Senhor nos dar uma finalidade mais santa e santificante, mais conforme a sua infinita bondade e mais de acordo com a sua Providência no empenho que essa tem de conduzir os homens à salvação? Nosso objetivo é, pois, buscar nossa perfeição, evangelizar os pobres e ensinar a ciência e as virtudes próprias aos eclesiásticos».

Também S. Vicente comparou os padres aos anjos, mas não quanto a sua hierarquia, mas na missão de consolar.

«Se há anjos que Deus manda ao purgatório para consolar as almas, nós somos os anjos chamados a salvar as almas sobre esta terra».

Mesmo ensinando que os padres devem servir os pobres, S. Vicente não aboliu a dimensão de adoradores do Pai. Basta ver como insistia na celebração eucarística feita com amor e seguindo as normas litúrgicas. Ele dizia: «Recomendo as cerimônias. As cerimônias não são senão a sombra, mas a sombra de coisas muito maiores e se requer que as façamos com toda a atenção possível, entre o silêncio religioso e uma grande modéstia e seriedade» (SV II, 329).

A concepção que S. Vicente tinha do sacerdócio está profundamente enraizada na realidade concreta de sua experiência. Foi pregando missões que ele descobriu a necessidade de bons padres para atender as necessidades espirituais do povo.

A originalidade de seu pensamento sobre o sacerdócio não se baseia em estudos dogmáticos. Além das constantes referências ao Evangelho, a sua experiência é a fonte principal. Não podemos falar de uma verdadeira doutrina do sacerdócio em S. Vicente, mas de aplicações dos princípios fundamentais da vida cristã ao estado sacerdotal. Como afirmava Adrian Boudoise: «É impossível fazer de um mal cristão um bom padre». E Jean-Jacques Olier: «As santas Ordens supõem um cristão em estado de perfeição» (*Traité des sains ordres*, p. 23).

O que é próprio de S. Vicente é que ele aplicou as afirmações dogmáticas tradicionais à prática do ministério até as suas últimas consequências.

Não encontramos em S. Vicente, como encontramos nos grandes mestres da Escola Francesa, seus contemporâneos, profundas considerações teológicas sobre o sacerdócio.

Sua afirmação principal é que o nosso sacerdócio é participação no sacerdócio de Jesus Cristo. Daí ele tira todas as conclusões práticas que nos permite tornar essa participação a mais perfeita possível. Seu pensamento sobre o sacerdócio não segue um plano dogmático, mas pastoral, ou até, missionário.

Ao contrário de Jean-Jacques Olier e Jean Eudes, S. Vicente não nos deixou um tratado sobre o sacerdócio, mas expos seu pensamento nas conferências e também nas correspondências que mantinha com seus padres. Portanto, ele falou em função do ministério pastoral de seus coirmãos.

Seu ensino sobre o sacerdócio era provocado por alguma pergunta, por um pedido ou por uma necessidade. Portanto, suas ideias sobre o sacerdócio foram apresentadas de modo ocasional. Isso requer um grande

cuidado: para conhecer seu verdadeiro pensamento é preciso ver as circunstâncias que o levaram a se exprimir.

Conclusão

S. Vicente sempre considerou a evangelização dos pobres como seu carisma principal. Mas também tinha consciência que a formação do clero era um instrumento precioso para a salvação dessa pobre gente. Os Retiros aos Ordinandos, as Conferências das Terças-feiras e os Seminários mostram o seu empenho na formação do clero na França do seu tempo. Quando alguns coirmãos reclamaram que muitos missionários jovens eram tirados das missões para trabalhar nos seminários, ele respondeu que essa obra era importante para manter os frutos da outra. Padres zelosos eram imprescindíveis para manter os frutos das missões nas paróquias. Por isso S. Vicente insistia que nos seminários não se devia ensinar tanto as ciências, mas o serviço aos pobres e a prática pastoral.

Durante sua vida, até 1642 a maioria das fundações da Congregação eram casas de missão, onde viviam os coirmãos que partiam para as missões populares. Depois de 1642 grande parte das fundações eram seminários. Os padres da Missão foram responsáveis por mais da metade dos seminários da França.

Cabe lembrar, mais uma vez, a afirmação do grande historiador da Igreja, Daniel Rops, de que dos seminários dirigidos pela CM eram ordenados a cada ano mais de quatrocentos sacerdotes.

LA BIBLIA EN LA ESPIRITUALIDAD VICENTINA

1. LA BIBLIA EN EL SIGLO XVII

Sabemos que la Reforma Protestante nació de la polémica contra la autoridad del Papa y de los Obispos. Lutero aceptaba sólo la autoridad de la Biblia. Los reformadores, desde John Wiclif (+1384), afirmaban que la Biblia se la debía interpretar literalmente y según la autoridad del Espíritu y no según la autoridad de los intérpretes humanos, incluso del Magisterio de la Iglesia. El sentido literal de la Escritura es a intención del Espíritu Santo y debemos interpretarla en la fe en el mismo Espíritu.

Según Lutero, podemos entender las Escrituras sólo en el Espíritu con el que fueron escritas. Y al Espíritu lo podemos encontrar presente sólo en la misma Escritura. Un cristiano cualquier debe tener acceso directo a la Biblia y a su verdadero sentido, desde que tenga las disposiciones adecuadas para recibir las luces del Espíritu Santo. Por tanto, para Lutero, la única autoridad era la Biblia: *sola Scriptura*.



La Iglesia, en el Concilio de Trento, condenó la doctrina de la libre interpretación de la Biblia y decretó que la Vulgata era el único texto auténtico con todos sus libros y sus partes. Desde entonces florecieron los comentarios bíblicos, las introducciones y la teología bíblica. Sin embargo, la Teología que intentaba combatir las ideas del Protestantismo disminuyó la importancia de la Biblia y puso de relieve el papel de la Tradición. La Biblia era sólo el primero de los «lugares teológicos» de donde se sacaban argumentos para justificar las doctrinas. El exegeta era solamente un técnico que preparaba los argumentos de la Escritura que él teólogo usaría en las discusiones contra los protestantes y ateos. La exégesis era sólo servidora de la teología dogmática y de la apologética.

Desde el siglo XVII empezó la búsqueda del verdadero sentido literal del texto sagrado. En esa búsqueda se usaron todos los medios al alcance de la razón: comparación de la Biblia con otras obras literarias del Antiguo Oriente Medio, los hallazgos de la arqueología... Así el filósofo judío B. Spinoza intentó interpretar la Biblia con presupuestos racionalistas. En 1678, el oratoriano R. Simon publicó su obra «Historia crítica del Antiguo Testamento», sometiendo la Biblia a un análisis crítico-literario e histórico. Pero un grupo de católicos tradicionalistas, liderados por Bossuet, hizo que su obra fuese puesta en el Índice de los Libros Prohibidos.

Fue en ese contexto cuando vivió y trabajó Vicente de Paúl (1581-1660).

2. SAN VICENTE DE PAÚL Y LA BIBLIA

Por supuesto, el joven Vicente se inició en los misterios de la fe aún en su casa. Su madre fue su primera catequista. La fe se transmitía de una generación a otra en el ámbito familiar. Fue en su casa donde aprendió a rezar y tuvo los primeros rudimentos de la fe. El uso de la Biblia en la catequesis familiar era muy reducido. La mayoría de las personas no tenía acceso al texto sagrado que estaba todavía en la traducción latina de la Vulgata. No era común tener en casa un ejemplar de la Biblia. La

Biblia estaba sólo en manos de los grandes teólogos y se usaba, sobre todo, en polémicas contra los reformadores. Su uso, por lo tanto, era más apoloético.

Sin embargo, Vicente, como todos de su tiempo, tuvo nociones de la «Historia Sagrada», es decir, ya en su niñez conoció los hechos más importantes de la historia de la salvación: la vocación de Abrahán, el sacrificio de Isaac, el éxodo, el reinado de David y Salomón, los profetas, Juan Bautista, Jesús.

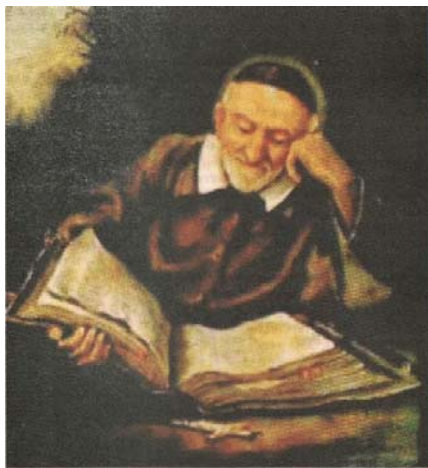
Además de su familia, la frecuencia a la parroquia de Dax contribuyó asimismo para la iniciación bíblica de Vicente.

Fue igualmente importante el papel de su tío paterno, Estéban, prior de Poymartet, cerca de Goubera. Así el joven Vicente de Paúl tuvo su primer contacto con la Palabra de Dios en familia, en las predicaciones del párroco de Dax y en las reflexiones de su tío.

En 1604 Vicente obtuvo el bachillerato en teología. Por supuesto, durante los estudios de teología, su contacto con la Biblia fue más grande. Como dijimos, en tal época el recurso a la Sagrada Escritura era más apoloético en el estudio de la teología. Se usaba la Biblia para probar las grandes verdades de la fe.

No sabemos si el estudiante de teología Vicente fue un gran conocedor de la Sagrada Escritura. La teología de su tiempo era escolástica, muy metódica y poco existencial.

Ordenado de presbítero, siguió alimentándose de la Escritura, pero de manera indirecta, a través de los textos de los leccionarios y del breviario. Nos preguntamos: ¿Cuál breviario se imprimía en ese tiempo? ¿Cuánto costaba? Cuando Vicente murió, encontraron en su cuarto dos tomos del breviario, que hoy están en la sala de reliquias de la Casa-Madre.



Miden 18,5 cm por 12 cm; se imprimieron en 1656 y pesa cada uno más de 1.550 gramos. Sin duda era difícil usar y trasportar esos tres quilos y pico...

«Una lectura crítica nos revela que antes de 1617, es decir, antes de sus 36 años, Vicente no utiliza mucho la Biblia, y podemos suponer que la conociera muy poco. Él habla de Dios, de la Providencia, de la Virgen María, pero el nombre de

Jesús aparece por la primera vez en el Reglamento de la Caridad de Châtillon, en octubre de 1617» (Dodin A. «Monsieur Vincent de Paul et la Bible», en *Le Grand siècle et la Bible*. Beauchesne, Paris, 1989, pp. 218-219).

La llegada a Paris marcó un cambio en su vida. Durante tres o cuatro años se preocupó por lograr algún beneficio. Ese tiempo fue para Vicente como una especie de postulante. El Padre De Bérulle lo protegía, y soñaba con tenerlo en el Oratorio recién fundado.

Dos hechos conocidos marcaron la transformación de su vida: la acusación de hurto y la noche oscura de la fe. Fue entonces cuando decidió dar su vida a Dios en el servicio de los pobres. Dios le contestó dándole la paz del alma. Cristo se reveló a Vicente en el pobre campesino de Gannes. Fue allí donde él logró» dar la vuelta a la medalla» y ver los hechos con los ojos de Dios. El campesino moribundo de Gannes llevó a Vicente a concentrarse en Jesucristo que está en el pobre.

1617 marca la transformación radical de la vida de Vicente.

En enero descubrió en Folleville al Cristo Misionero; en agosto de ese mismo año, en Châtillon-les-Dombes, se encontró con el Cristo, servidor de los pobres. Esos dos hechos marcan asimismo un nuevo modo de ver las Escrituras. Dos textos bíblicos serán la base de toda su espiritualidad y acción:

- ***Lc 4,18: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor».***

San Vicente usa ese texto ocho veces para definir la misión de Cristo y de la Congregación y hoy está en nuestro emblema.

- ***Mt 25,40: «En verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, lo hicieron conmigo».***

Este texto está en todos los Reglamentos de la Caridad escritos por San Vicente y, asimismo, en las Reglas Comunes de la Congregación de la Misión.

Podemos decir que el descubrimiento de Cristo presente en el pobre fue igualmente para Vicente un descubrimiento de la Sagrada Escritura. El Cristo descubierto en los evangelios es un Cristo comprometido con los pobres y marginalizados. El Cristo encontrado en Gannes pone ante los ojos de Vicente lo que él jamás había imaginado. Los pobres corrían el riesgo de perder la salvación. El Dios misterioso y trascendente que Vicente conoció en la «Regla de Perfección» de Benito de Canfield, le pedía que lo amara donándose a los pobres. Así, naturalmente, los pobres llevaron Vicente de Paúl a Cristo. Y el Cristo se revela en las Escrituras.

Él leía cada día un texto del Nuevo Testamento y obligó sus cohermanos a hacer lo mismo:

«Los sacerdotes y los clérigos leerán además un capítulo del Nuevo Testamento. Venerarán este libro como regla de la perfección cristiana. Y para que más aproveche, lo leerán de rodillas, con la cabeza descubierta, añadiendo al final esos tres actos: 1. Adorar las verdades contenidas en el capítulo leído; 2. Animar a revestirse del espíritu con que las dijeron Cristo y los santos; 3. Proponerse imitar los consejos, normas y ejemplos de virtud que hayan encontrado en la lectura». (RC X, 8)

3. CÓMO SAN VICENTE UTILIZÓ LA BIBLIA

Es, sin duda, una tarea ambiciosa presentar la relación entre San Vicente y la Biblia. Sería necesario recorrer los ocho volúmenes de su correspondencia, los dos de conferencias a las Hijas de la Caridad, los dos de charlas a los Misioneros, reunidos por Pierre Coste, en un total de 8.427 páginas.

Según el Padre M. Vansteenkiste, en los tomos IX y X, que contienen las conferencias a las Hijas de la Caridad, hay 164 citas explícitas de la Sagrada Escritura, de las cuales 23 del Antiguo Testamento y 141 del Nuevo Testamento. Hay además 1.755 citas implícitas o reminiscencias, de las cuales 428 del A.T. y 1.327 del N.T. (*«Monsieur Vincent et la Bible», en Bulletin de la Société Borda, n.388*)

Y, según el Padre Jean-Pierre Renouard, en los tomos XI y XII de las conferencias a los Misioneros, encontramos 127 citas del A.T. y 203 del N.T. sin contar las repeticiones de citas. (*«La Parola di Dio in San Vincenzo», en Annali della Missione, 99, 1992, p.14ss*)

Esos números indican que San Vicente se sirvió de la Biblia con mucha frecuencia.

De los 73 libros de la Biblia, él citó 38 de los 46 del A.T. y dejó de citar sólo tres de los 27 del N.T. Los libros no citados del A.T. son: Crónicas I, Esdras, Ester, Macabeos I, Rut, Abdías, Habacuc, Ageo.

Los tres no utilizados del N.T. fueron: Filemón, Segunda y Tercera Carta de Juan. Esas citas vienen con fórmulas introductorias: **«como dice la Escritura»; «como dice Dios»; «como dice Nuestro Señor»; «como dice San Pablo»; etc.**

San Vicente no usó el lenguaje bíblico de manera uniforme, siempre con el mismo objetivo e intención. Citaba la Biblia de memoria, sin preocuparse mucho con la exactitud de las palabras. Por ejemplo, en sus conferencias hay cuatro veces la citación de Rm 12,10, siempre con pequeñas diferencias. Otras veces varios trozos bíblicos se funden en una sola citación. «Cuando se presenta a las Hijas de la Caridad o a los Padres de la Misión para explicar las Reglas, él cita los textos exactamente e incluso da las citas. Pero esas circunstancias son raras. Su género más común es aquel de la glosa, la glosa viva, espiritual...la mayoría de las veces maravillosamente adaptada o acomodada a la situación». (*Dodin A. «Saint Paul et Saint Vincent de Paul», Dax, 1936*).

Así, San Vicente se parece mucho a los escritores del N.T. que citaban libremente los textos del A.T. Su modo de citar la Sagrada escritura se apoya más en el sentido literal y no en el sentido histórico exacto del texto. Se atiene más al sentido moral, a la aplicación inmediata del texto. Por ejemplo, en la conferencia sobre la obediencia, en junio de 1642, el texto de Mt 26,52-54 es citado de manera muy libre:

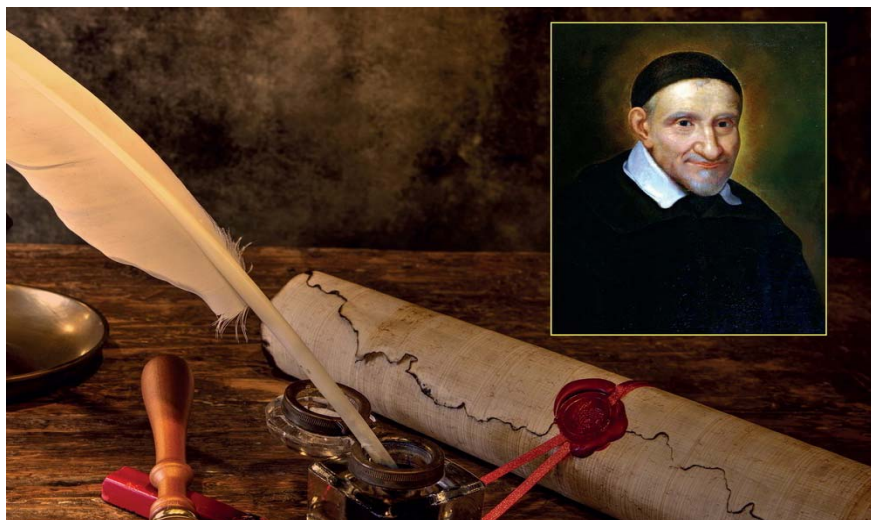
«Jesucristo prefirió la santa obediencia a su propia vida. ¿No dijo a San Pedro, cuando quería impedir que los judíos le prendiesen: ¿No queréis que haga la voluntad de Dios mi Padre, que consiste

en obedecer a los soldados, a Pilatos y a los verdugos? Y si o fuese porque tengo que cumplir esta santísima voluntad, habría legiones de ángeles que me vendrían a liberar? (*SV IX, 66; ES IX, 79*).

«Ante estas frecuentes citas o alusiones a textos de la Biblia, se podría imaginar que San Vicente estudió ampliamente la Biblia, en el sentido profundo de la palabra estudiar. Él la consultó frecuentemente, hizo su selección, imbuyéndose de los textos útiles para esclarecer y simplificar el sistema teórico de la vida sobrenatural» (*M. Vansteenkiste, op. cit.*).

3.1. San Vicente y el Antiguo Testamento

San Vicente no veía ninguna ruptura entre los dos Testamentos. Además de las enseñanzas de los libros, el Santo citaba los personajes de la Antigua Alianza, sacando lecciones de sus vidas y actos. De modo especial su atención se concentró sobre cuatro figuras: Adán, Noé, Abrahán y Moisés.



San Vicente menciona once veces la vida y la caída de Adán: diez veces a las Hijas de la Caridad y una a los Misioneros (ES IX, 62, 652, 663, 693, 713, 714, 835, 1006, 1020, 1206; XI, 743). Mira sobre todo su desobediencia y las consecuencias para el género humano: **«Adán había dado a la muerte al cuerpo y había causado la del alma por el pecado»**. (ES IX 652)

A veces hace comentarios interesantes: **«Adán desobedeció a Dios mordiendo la manzana; de allí brotaron dos males, pues así como el hombre no quiso sujetarse ya a su Creador, también el alma perdió su dominio»** (IX, 693).

Afirma que Adán **«hizo penitencia y lloró su pecado 900 años»** (IX, 663). Nótese que Gn 4,1 dice que Adán vivió 930 años.

Al patriarca Noé, lo citó cinco veces (III, 165; IX, 70, 624; XI, 263, 341-342). Cita sobre todo dos hechos: la construcción del arca y la actividad de Noé.

Hablando a las Hijas de la Caridad, el 25 de mayo de 1654, decía: **«¿Sabéis cuánto tiempo empleó Noé en construir el arca y ponerla en debidas condiciones? Cien años. Oh Salvador de nuestras almas! Si para hacer el arca, hermanas mías, en la que sólo se salvaron del diluvio ocho personas, se necesitó tanto tiempo, ¿cuánto creéis que se necesita para robustecer y conservar esta Compañía, en donde se refugiarán tantas almas y se salvarán del diluvio del mundo?»** (IX, 624).

Citando la Carta de San Clemente a los Corintios, el Santo dice que Noé fue profeta y predicador de penitencia: **«Dios quiere castigar a todo el mundo; envía el diluvio universal para castigar los horribles pecados que se cometían; pero ¿qué hace? Le inspira a Noé el**

pensamiento de construir un arca, y Noé estuvo construyéndola durante cien años. ¿Por qué creéis que quiso Dios que se tardara tanto tiempo en construir aquel arca, sino para ver si el mundo se convertía, si hacía penitencia y se aprovechaba de lo que Noé les decía por la ventana del arca, gritando a pleno pulmón, según algunos autores: Haced penitencia, pedid perdón a Dios?» (XI, 263).

Abrahán es el ejemplo perfecto de obediencia. Siguió paso a paso la Providencia Divina, tanto al dejar su país como en la inmolación de su hijo único: «**A este propósito, acordaos de Abrahán, a quien Dios le había prometido poblar toda la tierra por medio de un hijo que tenía. Pero Dios le pide que se lo sacrifique. Si Abrahán hace morir a su hijo, ¿cómo cumplirá Dios su promesa? Sin embargo, Abrahán que tenía su espíritu acostumbrado a cumplir la voluntad de Dios, acepta la obligación de ejecutar esta orden, sin preocuparse de nada más. A Dios le toca pensar en ello, podía decir; si yo cumplo su mandato, él cumplirá su promesa, pero ¿cómo? No lo sé. Sólo sé que es todopoderoso. Le voy a ofrecer lo más querido que tengo en el mundo, ya que así lo quiere. Pero es mi hijo único! No importa! Pero, si le quito la vida a este niño, ya no habrá medio de que Dios cumpla su palabra! Es lo mismo! Si él así lo quiere, habrá que hacerlo. Pero, si lo conservo, mi descendencia será bendita: Dios lo ha dicho. Sí, pero también ha dicho que le dé muerte; me lo ha indicado; obedeceré, pase lo que pase, y esperaré en sus palabras. Admirad esta confianza: no se preocupa para nada de lo que puede pasar; sin embargo, la cosa le tocaba muy de cerca; pero espera que todo saldrá bien, ya que Dios se mete en ello. ¿Por qué no tendremos nosotros esa misma esperanza, si dejamos a Dios el cuidado de todo lo que nos preocupa y preferimos lo que él nos mande?»** (III, 165; XI 262, 436).

San Vicente evoca la figura de Moisés más de 25 veces. Recuerda que Moisés, como Melquisedec, sin padre, sin madre, sin genealogía, fue asimismo un niño abandonado. Pero, sobre todo, fue el mediador escogido por Dios para transmitir la Ley e interceder por los israelitas durante las batallas: **«Gran fuerza la de la oración mental, hijas mías, ya que era ése el ejercicio de Moisés, cuando tenía las manos elevadas al cielo sin pronunciar una palabra; y tenía suficiente eficacia para hacer que ganaran la batalla aquellos por los que rezaba! La Sagrada Escritura nos refiere también que Moisés estaba un día delante Dios sin pronunciar palabra. Y escuchó la voz de Dios: «Moisés, me estás rompiendo la cabeza; me obligas a hacer lo que no quiero. Este pueblo es ingrato y rebelde a mi ley. Yo quiero castigarlo, pero tú quieres que lo salve. ¿Por qué me obligas? Retírate y déjame hacer mi voluntad».** Fijaos, hijas mías, cómo Dios se ve atado por la oración, y por la oración mental, ya que Moisés no decía ninguna palabra, pero su oración era tan intensa que Dios decía: **«Me estás rompiendo la cabeza; tú quieres que haga lo que yo no quiero hacer».** (IX, 383)

Citó muchas veces el papel de Moisés como legislador, recordando sobre todo los que se oponían y fueron castigados por Dios (Nm 17,5-14): **«Tenemos en la ley antigua el ejemplo de Coré, Dathán y Abirón, que fueron tragados vivos por la tierra por haber murmurado contra Moisés».** (X, 846)

Recuerda asimismo el episodio de María, hermana de Moisés, que se rebeló contra su hermano porque se había casado con una mujer cusita. Quedó cubierta de lepra y se curó por la intercesión de Moisés (Nm 12,1-15): **«Su propia hermana se vio contagiada de lepra por hacer criticado lo que hacía»** (X, 846).

Moisés fue para San Vicente modelo de fundador y de legislador.

3.2. San Vicente y el Nuevo Testamento

La mayoría de las citas bíblicas de San Vicente vienen del Nuevo Testamento. El capítulo segundo de nuestras Reglas Comunes contiene 37 citas del N.T. en 14 párrafos. En sus obras hay cerca de 400 citas explícitas de los evangelios y más de 1.000 alusiones a la vida de Jesús. El Evangelio hacía parte de su horizonte. Hablando a sus hijos e hijas mencionaba siempre alguna máxima del Evangelio o alguna acción de Jesucristo. Por supuesto, escogió las citas más importantes para fundamentar sus explicaciones: **«estamos muy dispuestos y obligados a practicar sus máximas, si no son contrarias al nuestro instituto»** (XI, 428).

San Vicente, más que sobre las parábolas y los milagros, se concentró en la misión de Jesús: Evangelizar a los pobres, de acuerdo con el texto de Isaías 61.

Por eso, sobre el escudo de la CM colocó la imagen de Jesús misionero y dio a su congregación el título de Congregación de la Misión: **«La Sagrada Escritura nos enseña que Nuestro Señor Jesucristo, habiendo sido enviado al mundo para salvar al género humano, empezó primero a obrar y luego a enseñar»** (XI, 381).

Mateo es el evangelista más citado: 351 veces. San Vicente lo utiliza en una dimensión eclesial, cuando quiere animar, catequizar, enseñar a las Hijas de la Caridad y a los Misioneros.

Viene en seguida el evangelio de Lucas. San Vicente se sirve de él para hablar de la misión, de los pobres, de la Virgen María.

San Pablo es la gran fuente de su espiritualidad bautismal. San Vicente cita mucho a San Pablo al hablar de la necesidad de conformarse con Cristo, de dejar al hombre viejo y transformarse, revestirse del nuevo

Adán. El P. Andrés Dodin escribió que «la espiritualidad de la misión no se basa sobre una teología del sacerdocio sino sobre la doctrina de la identificación con Cristo por el bautismo» (*Dodin A. Saint Vincent de Paul, Paris, 1947, p.23*)

Uno de los más antiguos misioneros de la CM observó que San Vicente tenía una gran devoción durante la celebración de la misa, sobre todo en la lectura del Evangelio.

Otros notaron que, cuando hallaba en el Evangelio algún paso que empezaba con las palabras: «En verdad, en verdad, os digo...», él estaba más atento a las palabras y daba a su voz una entonación más devota: «Parecía absorber el sentido de los textos de la Sagrada Escritura, como un niño mama la leche de su madre, sacando toda sustancia para nutrir su alma; por eso, en todas sus acciones parecía lleno de Jesucristo» (Abelly L. III, 72-73).

COMPARTIR LA PALABRA

Para San Vicente sería un error que uno leyera las Sagradas Escrituras sólo para enriquecer su arsenal de argumentos o para hacer más hermosa la retórica: sobre todo es necesario guardarse de leer por puro estudio, diciendo «este pasaje servirá para tal predicación», en realidad para la propia exaltación.

Para San Vicente, los medios más importantes eran: la predicación y el catecismo. Para ayudar en la predicación sencilla, clara, familiar, sin embargo hecha con fuerza y caridad, compuso el «Pequeño método», que tenía como finalidad «explicar en ejemplos familiares las verdades del Evangelio».

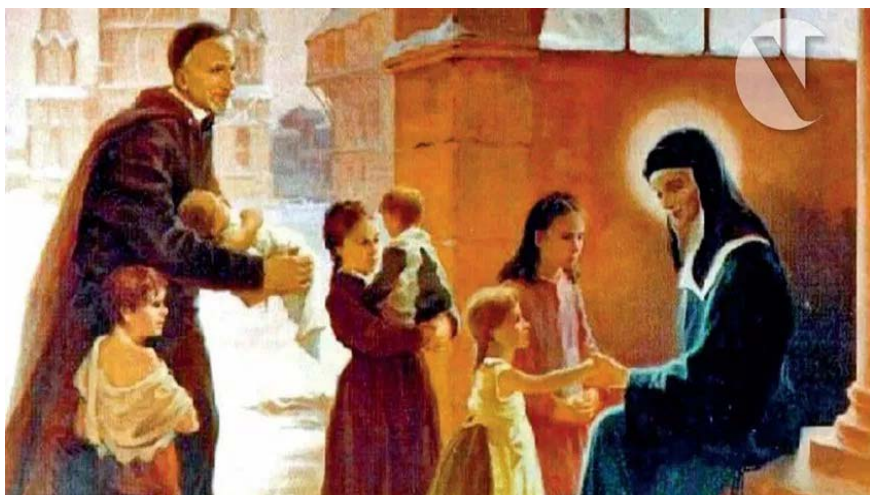
La predicación debería girar en torno de tres palabras-claves: naturaleza, motivos y medios. Él tuvo el mérito de cambiar la oratoria sacra, acercándola a los pobres.

En cuanto al catecismo, existía dos: «el pequeño» reservado a los niños, y el «gran catecismo», destinado a los adultos, pero enseñado en presencia de los niños.



VIDA COMUNITARIA EN TIEMPOS DE SAN VICENTE

Marcelo Manimtim



I. La Vida comunitaria en tiempos de San Vicente

Breve historia de la vida comunitaria en la Iglesia

Las Constituciones en el artículo 19, establecen que: *San Vicente reunió dentro de la Iglesia a algunos compañeros, para que llevando una nueva forma de vida comunitaria, se dedicaran a evangelizar a los pobres.*



La novedad estaba en la vida comunitaria que Vicente estableció. Hagamos un pequeño estudio de las formas de vida comunitaria en la historia de la Iglesia.

1. Jesús y los Doce

La primera personificación de la nueva familia de Jesús es la que él formó con los Doce. Los apóstoles fueron elegidos por Cristo para estar con él cuando iba anunciando el reino (Mc 3, 13-19), que le han visto hacer milagros y expulsar demonios, y que han permanecido con él en sus pruebas (Lc 22, 28) y a quienes enviaría a predicar la Buena Noticia a todo el mundo. Ellos tenían que compartir algunas actitudes fundamentales:

- Hacerse siervos de todos al estilo de Jesús que vino no a ser servido sino a servir (Mt 20, 28)
- Tener una gran capacidad para el perdón mutuo (Mt 10, 21), abiertos a la corrección fraterna.
- Tener una bolsa común (Jn 12, 6)

2. Las Primeras Comunidades Judeo-Cristianas

La primera comunidad cristiana compuesta por aquellos que profesaban que Jesús es el Señor resucitado y que se reunían para partir el pan y para orar. Tenían todas las cosas en común, porque los que tenían propiedades o posesiones las vendían, poniéndolas a disposición de los apóstoles. No había necesitados entre ellos porque las posesiones se distribuían según la necesidad. (Hechos 2, 44; 4, 32-35).

3. Comunidades monásticas

Después que el cristianismo llegase a ser la religión oficial del Imperio Romano el primer fervor religioso de la Cristiandad disminuyó. Los pastores animaban a la comunidad cristiana hacia el fervor original de los apóstoles y el coraje de los mártires. Hubo personas que dejaron la vida confortable de las ciudades por la soledad del desierto, en búsqueda de una vivencia de los ideales evangélicos. La vida comunitaria se desarrolló, incluso entre ellos, con los siguientes rasgos:

- Puesta en común de los bienes como un signo de completa auto-abnegación.
- Espíritu de sumisión y servicio mutuo en la comunidad.
- Meditación de la Palabra de Dios en las Escrituras y del texto de la Regla.

Desde los fundadores de comunidades hemos conseguido mayor capacidad de comprensión de los elementos importantes de la vida de comunidad:

- San Basilio vio la comunidad como poner juntos no sólo los bienes materiales sino los dones personales. De esta manera la comunidad hace posible las formas más diversas del amor fraterno, realizando la mutua evangelización con el ejemplo y las palabras de los hermanos para crecer en el Espíritu.
- San Agustín subraya la caridad fraterna en la comunidad como un acto esencial de servir a Dios. El amor fraterno es la ascética en la vida comunitaria como el ayuno y la mortificación para los padres del desierto.
- San Benito estableció la comunidad de trabajo y oración. El servicio de culto divino y la oración comunitaria de la Liturgia de las Horas está complementada por la meditación de la Palabra de Dios y el trabajo manual común.

4. Las comunidades de la Edad Media

Uno de los rasgos de la Edad Media es la estructura feudal de la sociedad que adoptó la misma Iglesia. Esto se manifiesta en la controversia de la investidura secular, en virtud de la cual señores laicos se apropiaban para sí poder sobre los obispos y sacerdotes que vinieron a ser funcionarios en ciertas partes de la Iglesia bajo el señor. La Reforma Gregoriana que devolvió la libertad a la Iglesia estuvo apoyada por movimientos espirituales caracterizados por el descubrimiento del Cristo pobre en el evangelio.

Este descubrimiento del Cristo pobre y de la pobreza evangélica, en general, fueron los rasgos de dos tipos de comunidades que se desarrollaron en la Edad Media:

1. Las comunidades mendicantes, en particular los Franciscanos y Dominicos. Abrazaron la pobreza evangélica y una predicación itinerante como signo de sus comunidades.
2. Los Hermanos y Hermanas de Vida en Común, asociados con la Devoción Moderna que volvió a las comunidades de la Iglesia primitiva.

5. Comunidades Religiosas de la Era Tridentina

La Iglesia, después del Concilio de Trento, tenía características que pasaron a las comunidades surgidas durante este periodo.

- Una Iglesia más jerarquizada como reivindicación contra la negativa protestante del



sacerdocio ministerial. Consecuencia de esto es el fuerte carácter clerical de las comunidades de hombres y la estructura paralela del claustro para las comunidades femeninas.

- La autoridad jurídica de la jerarquía se completó con la distinción entre la Iglesia docente y discente: entre la jerarquía que enseña y los laicos que aprenden.
- El carácter de sacrificio de la celebración de la Eucaristía y los sacramentos como centrales en la vida litúrgica de la Iglesia.

Estadios en la Formación de la Vida Comunitaria en Tiempos de San Vicente

Hemos hecho una breve investigación de la historia de las comunidades religiosas. Conocemos el cuidado particular que Vicente tenía para que la comunidad no fuese una congregación religiosa. En este contexto ¿cuál es la novedad que San Vicente estableció en la comunidad? Intentaremos seguir los pasos que Vicente tomó, que le condujeron al establecimiento de la Comunidad que es la Congregación de la Misión.

Folleville

En Folleville Vicente realizó un descubrimiento capital. No descubrió la miseria espiritual de las gentes del campo, como si fuese la primera vez. Siempre conoció de antemano todo eso, especialmente como párroco de Clichy. Vicente fue siempre un misionero en los extensos dominios de Madame de Gondi. Su descubrimiento fue que no podía atender sólo las necesidades de tantas personas. El trabajo de la misión exigía un equipo.

Continué instruyéndoles y preparándoles para los sacramentos, y comencé a escuchar sus confesiones. Pero era tan grande la multitud que, incluso con la ayuda de otro sacerdote, no podía escuchar todas.¹

Cuando más tarde declaró el 25 de enero ser como el origen de la misión, no fue tanto el comienzo de la actividad misionera como tal, sino de un grupo de sacerdotes que estarían unidos por una finalidad y una tarea.

Châtillon

La película «Monsieur Vincent,» de Maurice Cloche, nos habría hecho creer que Vicente hizo sólo el trabajo en Clichy. Existen documentos sobre su estancia en Châtillon que dicen algo más. La parroquia no estaba descuidada, había párrocos y vicarios que trabajaban, y sacerdotes colaboradores depravados. El libro de bautismos de aquella época atestigua el hecho de que hacían su parte del ministerio. Así que, en Châtillon, Vicente continuó viviendo una vida de equipo. El equipo de sacerdotes diocesanos en la parroquia continuó después que Vicente dejara Châtillon. Cuando dejó Châtillon, por ejemplo, su vicario, Luis Girard, asumió fielmente los encuentros de las Cofradías de Caridad.

La experiencia de Châtillon proporcionó otro rostro al trabajo de misión y caridad: el equipo con el laicado. En Châtillon vemos no sólo la colaboración entre sacerdotes y laicos sino, algo más importante, la responsabilidad de los seglares en la realización del servicio corporal y espiritual de los pobres. La comparación entre dos regulaciones de la Cofradía de Caridad en Châtillon, que en agosto y diciembre de 1617 mostró el cambio en la percepción de los miembros de la Cofradía. En el primero, fue el sentido de un trabajo hecho por el grupo, es decir, por un equipo. En el segundo, el sentido fue más bien de una comunidad de fe y servicio. Los miembros no vivían bajo el mismo techo, pero su vida espiritual y sus actividades mostraban los signos de una comunidad: e.g., su participación en las reuniones semanales. Las obras de caridad exigían un grupo de personas que se sintiesen ellos mismos unidos por una tarea común, una misión común.



6. Una comunidad de misioneros

Cuando al comienzo de 1618 Vicente retornó a los de Gondi, pidió que se le permitiera dedicarse todo el tiempo a las misiones. No sólo los sacerdotes a los que Vicente había invitado a ayudarlo, sino la misma Madame de Gondi participaban activamente en los trabajos, especialmente en la fundación de Cofradías de Caridad, en cada aldea donde predicaban misiones.

¿Qué ocurrió durante este intenso periodo misionero de la vida de Vicente? Los sacerdotes venían y marchaban. Vicente se acercó a los Jesuitas, los Oratorianos y Capuchinos, cada uno de los cuales, por sus propias razones, declinaron ayudarlo de forma permanente. La continuidad de la misión exigía un grupo estable, una comunidad de sacerdotes. Madame de Gondi sugirió a Vicente que él mismo debía establecer una comunidad. Vicente dudaba porque sospechaba que había orgullo en la idea de fundar una nueva congregación. Parecía también que el Cardenal Berulle desaconsejaba el establecimiento de otro grupo de sacerdotes.

El matrimonio de Gondi, ayudado por el arzobispo de París, el hermano de Felipe Emmanuel de Gondi, persuadió a Vicente para que aceptase el Colegio de Bons-Enfants. Este Colegio proporciono alojamiento a los colaboradores de Vicente en una especie de comunidad misionera. El contrato de fundación el 17 de abril de 1625 entre Vicente y el matrimonio de Gondi mantenía:

La asociación piadosa de unos pocos sacerdotes... que están dispuestos a renunciar a todos los beneficios, nombramientos y dignidades de la Iglesia... para que puedan dedicarse completa y exclusivamente a la salvación de las pobres gentes,... Irán de pueblo en pueblo, a expensas de su bolsa común, predicando, exhortando y catequizando a estas pobres gentes,... sin aceptar por ello ninguna remuneración de cualquier clase y género, para distribuir libremente el don que ellos han recibido libremente de las manos generosas de Dios.¹

Un año más tarde, el 4 de septiembre de 1626, el pequeño grupo de sacerdotes firmó el acta de asociación de los Primeros Misioneros.² El mismo día Vicente escrituró a favor de su familia todos sus bienes materiales, que procedían de la herencia de su padre, y renunció a la parroquia de Clichy-la-Garenne.

7. Modificaciones en la Vida Comunitaria

El trabajo de la misión exigía un grupo de clérigos con movilidad, disponibilidad y atención a las necesidades de los pobres campesinos. El paradigma de la vida apostólica y misionera fue algo como esto:

- De octubre a mayo: se predicaban las misiones (cuatro semanas en misiones y una semana en casa).
- De junio a septiembre: bien en casa para preparar las misiones, bien ayudando a los sacerdotes en las parroquias y en el campo.

El trabajo de la misión pedía una comunidad dotada de estabilidad, movilidad, y atención a las necesidades de los pobres. ¿Cómo podía garantizarse esto a la comunidad? Hay varios lugares que nos dan unos atisbos sobre las ideas de Vicente acerca de la vida en la comunidad. Uno nos llega de los comentarios que hizo Vicente en el retiro de 1632. Él pidió «una amistad cordial y cálida» con todos los compañeros. Este aliento vino con una cautela: los misioneros debían tener:

Gran respeto los unos con los otros, y, aunque debemos estar alegres en la recreación, debemos seguir siendo respetuosos; por consiguiente, es muy recomendable evitar el contacto personal, usar un lenguaje demasiado amistoso o hablar un mal latín, todo lo cual conduce a la estupidez.³

Cuando se reunió la comunidad para la primera asamblea general de 1642, hubo miembros que vinieron ya de diferentes lugares. Tenían también una cierta experiencia considerable de vivir en comunidad. Dos recomendaciones significativas de la asamblea:

- La observancia de la humildad, mortificación y obediencia como medios de asegurar una comunidad armoniosa de los que iban a misiones.
- Dentro de la comunidad, la unidad de «diferentes mentalidades y hombres de distintas naciones.» Esto se realizaría cuando los misioneros se desprendiesen de sus cariños, inclinaciones y aversiones particulares.»⁴

La asamblea de 1651, la última celebrada en vida de Vicente, revela el problema que confrontaba la comunidad. Una de las cuestiones que trató la asamblea fue si los miembros de las Conferencias de los Martes debían tener vínculos más estrechos con la comunidad. Por ejemplo, si debían ser invitados a trabajar en las misiones. Estas fueron las razones dadas a favor: habían comenzado ya a hacerlo, y el trabajo de las misiones

comenzó con ellos. Están formados para ello y servirán a mucha gente. Es interesante ver algunas razones dadas en contra: pueden ver nuestra debilidad, pueden escandalizarse y tenernos poca consideración; no es ahora como fue en los comienzos.⁵ Esta es una nota reveladora sobre la decadencia del fervor original. La asamblea trató con extensión considerable la desunión en la comunidad. Vicente enumeró las causas de la desunión:

- deseo de posesiones, honores y placeres,
- excesivo amor propio, envidia y arrogancia,
- un espíritu de testaruda contradicción, juicio precipitado, hablar de los defectos de los demás,
- falta de respeto, ser desagradable, manifestar poca consideración por lo que otros dicen o hacen, falta de compasión,
- ser demasiado reservado y no contribuir suficientemente a la conversación,
- liderazgo pobre en algunos superiores, comunicaciones pobres entre las casas, mezcla de personas fuertes en su vocación con otras.

Se sugirieron varios remedios:

- humildad y mortificación, hacer penitencia por cotillear e informar al Superior,
- gran apertura de corazón, respeto a los otros, apoyo mutuo y cortesía,
- hablar bien del ausente, evitar antipatías, aceptar las sugerencias y sentimientos de otros,
- animada conversación, confidencialidad y discreción en el discurso, no mofarse de otros y amonestar a los que lo hagan,
- los superiores celebraron una conferencia sobre la unidad de la comunidad, aplicar su cumplimiento, y que todos sepan que la desunión no se tolerará, despedir a los que la creen,

- construir comunidades compatibles, y compartir con las casas medios para estar unidos.⁶

8. Algunas cartas y conferencias que giran en torno a asuntos de vida comunitaria

Además de las regulaciones que promulgaron las asambleas, podemos lanzar una mirada más cercana a los puntos de vista personales de Vicente sobre la vida comunitaria desde sus cartas.

Dos de los primeros miembros de la comunidad eran Antonio Portail y Antonio Lucas. En 1631 fueron enviados juntos en una misión de Cevennes. No lo lograron como escuchamos a Portail informando a Vicente de ciertas tensiones. La tensión se debía, en parte, a diferencias personales: Portail era por naturaleza tímido e introvertido, mientras que Lucas era un predicador con talento y, siendo un brillante licenciado de la Sorbona, amante del debate. Extractos de la carta de San Vicente a Portail:

Espero mucho fruto por la bondad de Nuestro Señor, si la unión, la cordialidad y la ayuda existen entre ustedes dos... Porque ustedes son los mayores, y el Superior, tenga paciencia con todo, digo, todo de parte del señor Lucas. Repito, todo, para que dejando aparte su superioridad, pueda adaptarse a él con caridad. Por consiguiente, broméele, nunca le contradiga sin pensarlo dos veces, sino aconséjele después cordial y humildemente. Sobre todo, que no aparezca ningún signo de división entre ustedes. Ustedes están, por así decirlo, en un estadio en el que un acto de amargura es capaz de echar a perder todo.⁷

Como creció la comunidad y se fundaron nuevas casas, Vicente consideró el papel del liderazgo en comunidad. En una carta a Jean Guerin, Vicente habla de lo que considera la esencia del buen liderazgo. Sabiendo que su

tarea es promover la comunidad hacia la santidad, un superior debe ser «inquebrantable con respecto al fin y dulce con respecto a los medios.»⁸

Buenos superiores construyen buenas comunidades. En una carta a Marc Coglee, Superior en Sedan, Vicente reflexiona sobre la relación entre superiores y miembros de la comunidad.

*Los que dirigen casas de la Compañía deben mirar a alguien no como su inferior sino más bien como su hermano. Deben, por consiguiente, ser tratado con humildad, dulzura, paciencia, cordialidad y amor.*⁹

Para Vicente, ser un líder era ser un servidor. Los misioneros debían ser tratados con compasión, paciencia, cortesía y con demostraciones de estima. Al mismo tiempo, Vicente era muy directo al describir la clase de hombres que no quería como líderes. En una carta a Jacques Chiroye, Superior de Lucon, Vicente dice que mientras hay misioneros en funciones que piden ser liberados, y otros que no quieren aceptar el oficio, hay otros que tienen «una pasión inimaginable por ocupar el cargo.»¹⁰

Vicente estaba muy preocupado porque la comunidad viviese en sencillez de vida, para que los misioneros pudiesen «tener alguna participación en la condición de los pobres, de modo que no sólo procuremos evangelizarlos, sino también ser evangelizados por ellos.» El Comandante Noel Brulart de Sillery era un gran amigo de San Vicente y hombre de inmensa fortuna. En 1640, los misioneros comenzaron a residir en una casa cedida a ellos por el Comandante Sillery de Troyes. Mientras el Comandante estaba ocupado en renovar y embellecer la casa, llegó Vicente. Encontrando la casa demasiado lujosa, suplicó al Comandante que permitiese a los misioneros «vivir en la sencillez y pobreza de su estado, en conformidad con el espíritu del evangelio.»¹¹

Vemos esta preocupación de Vicente en otro caso. Los estudiantes utilizaban el amplio jardín de San Lázaro para pasear y probablemente para jugar. No obstante, algunas veces ampliaban este permiso para hacer la recreación en una propiedad mucho más grande, de unos 100 acres, que pertenecía a la comunidad. Vicente objetaba a la escandalosa impresión de lujo o de una vida delicada. En una repetición de oración, Vicente dijo:

Tengo otra amonestación que dar y esta afecta a todos nuestros Hermanos estudiantes; en lugar de hacer el recreo en el jardín los días que no son libres, ellos lo hacen en el recinto vallado. Estoy diciendo lo que he visto; recientemente, fui al recinto vallado (por tercera vez este año) y me sorprendió verles allí. ¿No estamos suficientemente satisfechos con el jardín? ¿No es suficientemente grande o ancho? Hay pocos en París tan grande como el nuestro; si van a todas las casas, las casas de los comerciantes, hombres de negocios, oficiales de palacio, casi nunca les ven en sus jardines; casi todos tienen que trabajar noche y día... ¿Y no creen ustedes que los ordenandos, que desde sus ventanas, nos ven pasear sin objetivo claro a través de ese recinto vallado y esos jardines, a todas horas, con esos pobres afligidos que les sacamos para un paseo por ahí y las otras personas que trabajan ahí se dicen a sí mismos, «Esos hombres viven realmente una vida cómoda y no tienen nada que hacer»?12

9. La Vida Comunitaria encerrada en las Reglas Comunes

En su vida de san Vicente, escribió Coste:

«Vicente utilizó ampliamente las Reglas de los Padres Jesuitas y en muchos casos ha reproducido incluso su fraseología. Todas las normas sobre correspondencia, lectura en la comida, silencio, uniformidad, desprendimiento de los familiares, conversación, modestia, limpieza de la propia habitación, puntualidad, permisos, visitas, relaciones con los externos y los compañeros, comunicaciones con los superiores, y propiedades de la comunidad, se pueden encontrar en este pequeño libro para los misioneros.»



Las coincidencias son de naturaleza ascética y disciplinaria. Indicando la influencia de la espiritualidad ignaciana sobre Vicente en materias muy prácticas.

Lo que resulta especial sobre las Reglas Comunes es que fueron distribuidas en su forma definitiva a los misioneros después de haberlas practicado durante décadas en la comunidad. Incorporan, por consiguiente, las convicciones de san Vicente y sus primeros compañeros. Entre ellos merecen ser mencionados Almerás, Portail, Dehorgny, du Coudray y Lambert, que formaban la comisión para la Asamblea General de 1642. En su carta introductoria, Vicente dice:

También por evitar muchos inconvenientes que sin duda hubieran podido surgir de la publicación prematura de las mismas Reglas o Constituciones, de modo que posteriormente su puesta en práctica hubiera podido resultar demasiado difícil o poco adecuada.

Al entregar las Reglas Comunes a los misioneros, les pidió que las recibiesen como un don del Espíritu Santo. Al explicitar la idea de que Jesucristo es la regla de la misión, Vicente dice:

Por eso hemos intentado, como se echará de ver fácilmente, basarlas en el espíritu, obras y vida de Jesucristo, en cuanto fuimos capaces de hacerlo. Nos pareció que quienes han sido llamados a continuar la misión del mismo Cristo... deberían llenarse de los sentimientos y afectos de Cristo mismo; más aún, deberían llenarse de su mismo espíritu y seguir fielmente sus huellas. (Introducción)

Siguiendo a Cristo como Regla de la Misión, podemos tomar el artículo 12 del capítulo II, sobre las enseñanzas evangélicas, como central en lo que se refiere a la vida de comunidad. Declara que «el comportamiento caritativo hacia el prójimo debe ser siempre característico de nosotros.» San Vicente argumenta sobre la centralidad de la caridad para la misión de esta manera:

Dios ha suscitado esta pequeña Compañía, como todas las otras, para su amor y beneplácito. Todas pretenden amarle, pero le aman de diferentes maneras: los Cartujos por la soledad, los Capuchinos por la pobreza, otros cantando sus alabanzas; y nosotros, mis queridos hermanos, si tenemos amor, deberíamos manifestarlo enseñando a la gente a amar a Dios y al prójimo. Hemos sido elegidos por Dios como instrumentos de su caridad inmensa y paternal, que intenta establecerse y difundirse en las almas. Si estamos llamados realmente a llevar el amor de Dios por todas partes, si debemos inflamar todas las naciones con ello... ¿cómo podremos dárselo a otros si no lo tenemos entre nosotros?¹³

Se nos dice con detalles qué significa esta caridad en concreto. Tomemos algunos ejemplos:

1. Hacer a otros lo que razonablemente querríamos que ellos hicieran con nosotros;

San Vicente recordaba a los misioneros que somos llamados para llevar el amor de Dios por todas partes, para inflamar el mundo con su amor. ¿Cómo podemos dar ese amor a otros si no lo tenemos entre nosotros? Y él pregunta, ¿«si tenemos realmente estima y ternura hacia el otro, podremos hablar mal de él? ¿Haremos algo que le desagrade? «De la abundancia del corazón habla la boca, y nuestros actos externos revelan nuestras disposiciones internas.»

2. Conformarnos con su parecer y aprobarlo todo en el Señor:

San Vicente previene contra el espíritu de contradicción. Uno dice algo, como a él le parecen las cosas, y otro le interrumpe indiscretamente con, «Tú no puedes probar que eso sea cierto.» Eso herirá a alguien y, si no es humilde, mantendrá su opinión, que dará lugar a una disputa de animosidad. Vicente dice que no es contradiciendo a un hermano como se le gana sino intentando ver y comprender su punto de vista.

3. Sufrirnos mutuamente sin murmurar;

San Vicente: puesto que todos tenemos faltas, todos tenemos necesidad de comprensión y ayuda. Uno que se mire atentamente descubrirá defectos en su cuerpo, irregularidades en sus facultades, su inclinación al mal, desorden en su imaginación, su infidelidad e ingratitud a Dios, y se humillará más que otros.

4. Ser amables y ayudarnos mutuamente con toda sinceridad;

San Vicente: tenemos que conocernos mutuamente para amarnos unos a otros con cordialidad. La humildad es muy útil para esto. Nos lleva a

honrar y respetar a la otra persona. Dándonos mutuamente la precedencia, ofrezcámosle nuestro servicio con cordialidad, haciendo lo que le agrada. Esto es amar no sólo de corazón y de palabra, sino con las obras y con benevolencia.

El ideal evangélico de la caridad tiene expresiones más explícitas en el capítulo VIII, «Avanzar juntos.» Presenta la comunidad como una comunidad de personas que se ofrecen mutuamente amor, servicio y perdón mutuos, como hacen los buenos amigos. Se hace mención especial de lo siguiente:

- respeto por el superior,
- silencio,
- trato respetuoso y conversaciones agradables,
- confidencialidad en la comunidad y asuntos personales,
- evitar temas de debate que causen disensión y desunión.

II. Desarrollo de la Vida Comunitaria desde San Vicente hasta las Nuevas Constituciones

Introducción

Desde la sesión introductoria, hemos conseguido alguna capacidad de penetración en la vida de la comunidad durante el tiempo de san Vicente. En esta sesión investigaremos dentro del camino que nuestra vida comunitaria tomó desde la muerte de san Vicente hasta la redacción de las nuevas Constituciones.

Desde San Vicente hasta la Revolución Francesa

Un historiador de la Congregación, P. Allou,¹⁴ resume el desarrollo de la Congregación hasta la Revolución Francesa en varios periodos:

- la fecha de nacimiento y la organización: el periodo de Vicente y el P. Almerás.(hasta 1672)
- el periodo de crecimiento y desarrollo: los generalatos de Jolly, Pierrot y Watel, (1673-1710)
- el periodo de lucha: la era de Bonnet y sus sucesores. (1711-1789)

Una forma de descubrir los temas internos que ocuparon a los misioneros es leyendo las cartas circulares de los Superiores generales.



La comunidad experimentó un crecimiento rápido después de la muerte de Vicente y Almería. Paradójicamente, la verdadera rapidez de esa expansión causó la desestabilización de la vivencia de la vida en común. Con tantos miembros nuevos, resultaba cada vez más difícil hacer un seguimiento y mantener la uniformidad sobre la que tanto insistía san Vicente en las Reglas Comunes. Las cartas circulares durante el tiempo de expansión constantemente subrayan la necesidad de la uniformidad en la vida comunitaria. Se expresó un aviso sobre dos fenómenos interrelacionados:

- un marcado descenso en la observancia de la regla. El P. Watel amonestó acerca del serio compromiso de sencillez de vida en las casas. Se refirió también a la disminución de ejercicios espirituales en algunos lugares y a algunas irregularidades graves de vida comunitaria en otros.
- una creciente indiferencia con la necesidad de preservar el fervor primitivo de la comunidad.

Como ejemplo, en 1659 el P. Jolly escribió a las Provincias Italianas contra el espíritu nacionalista que había surgido dentro de algunas comunidades. La tensión, causada por el sentimiento anti-francés entre algunos misioneros italianos, resalta la cuestión de la internacionalidad de la Congregación.

La Congregación de la Misión fue francesa en su origen y se consideraba todavía como una comunidad francesa. Los que viven en provincias fuera de Francia eran vistos como extensiones de la madre patria. No se había pensado en la posibilidad de que la Congregación llegara a ser una organización verdaderamente internacional. Fue una comunidad francesa que resultaba tener casas fuera de Francia.

La vida interna de la organización estaba atrapada entre el ideal de uniformidad establecido en Francia y el desarrollo cultural previsto en Italia. El P. Jolly decidió ampliar el tiempo del seminario interno a dos años completos como medida para reforzar la vuelta al fervor primitivo de la comunidad.

Incluso en comunidades de Francia había fuerzas externas que afectaba la vida de los misioneros.

- El Galicanismo vincula al clero francés con el monarca francés. Este sentimiento nacionalista causó serias divisiones religiosas en las comunidades. Después de la muerte de Vicente, disminuyó mucho el apoyo de la monarquía a la comunidad. Este vínculo político, que se rompió durante la revolución, privó a la comunidad, posteriormente, de una figura de apoyo en Francia.
- El Jansenismo causó una tensión espiritual entre los miembros. 40 misioneros fueron expulsados, 34 por el P. Bonnet, 6 por el P. Couty.
- La Ilustración con su defensa de la autonomía religiosa y científica originó una agitación sobre la indudable forma tradicional de la comunidad

Cuando vino de hecho la Revolución, encontró una comunidad ya debilitada. Durante la Revolución, se suprimieron todas las casas. Las que fueron brevemente restauradas se suprimieron de nuevo durante la era Napoleónica. En parte a causa de las luchas internas y el paralizado liderazgo, los años que siguieron inmediatamente a la Revolución vieron una porción de misioneros franceses supervivientes tomar un rumbo fundamentalista. Buscaban una vuelta rígida y literal al régimen y prácticas anteriores. Esto era comprensible. Los largos años de agitación e inestabilidad generaron la nostalgia de una dorada era legendaria de vida fraterna que supuestamente había caracterizado los primeros días de la Congregación.

La Reforma del P. Jean-Baptiste Etienne

En la Asamblea de 1843 entró en escena la figura de Jean-Baptiste Etienne (1842-1874). Un líder eficaz, se presume, tiene la doble capacidad de visualizar el futuro del grupo así como manejar los detalles necesarios para llevar a buen término su visión. El P. Etienne entró en la administración con un cuadro claramente definido de lo que debía parecer la Congregación, y fue la clase de administrador que era muy capaz de trabajar los detalles. Después de su elección, perdió muy poco tiempo para mover la Congregación en la dirección que él había previsto.

El P. Etienne propuso revitalizar las cosas mediante una política de centralización llevada a cabo a través de la imposición y normas uniformes. Su programa afrontó muchos abusos y con tiempo recondujo muchos de ellos. En 1843 la mayor parte de los misioneros franceses eran hombres mayores que durante décadas habían vivido fuera de la comunidad. La mayoría de los misioneros percibían el aumento de la unidad, tanto en el camino de las prácticas como en la cohesión de espíritu. El P. Etienne fue firme en lo que él propuso que había que hacer. Al comienzo de su mandato, estableció lo que decidió ser su mandato:

Me siento obligado a decirles que el ejercicio de la autoridad que me han confiado no tendrá otro objetivo que avivar entre nosotros el espíritu primitivo de la Misión. Deseo, también, reintegrar en un puesto de honor las tradiciones piadosas y santas de nuestros padres. Me considero afortunado por haber sido entrenado y educado en la Congregación por nuestros venerables misioneros mayores, ayudado por sus enseñanzas e inspirado por sus hermosos ejemplos de virtud.

La Congregación surgió de nuevo, estableciendo 120 nuevas casas durante el Generalato del P. Etienne. No obstante ser tan impresionante

numérica y apostólicamente, los resultados de esta gran expansión no estuvieron exentos de sombras, al menos cuando se alzan contra algunas actitudes de las Reglas Comunes. Vemos esto en las tendencias a estructurar la vida fraterna en un contexto más monástico. También advertimos el movimiento para fortalecer la influencia de la cultura francesa sobre toda la congregación internacional.

El P. Etienne realizó esta reforma prodigiosa a través del uso de dos concretos mecanismos poderosos:

1. restableciendo los métodos de gobierno que se encuentran en las Reglas Comunes,
2. encajando el espíritu de la reforma del Derecho Canónico con la renovación de la Congregación.

Los Mecanismos en las Reglas Comunes

Las reglas Comunes acentúan tres áreas con las que se asegura la unidad de la vida comunitaria. El P. Etienne resalta estas áreas como fundacionales y las estampa con su propia interpretación tal como él las empleó.

a. Relación Superior-súbdito

Las Reglas Comunes conceden gran importancia a esta relación. De sus 142 artículos, 63 hacen referencia a la persona del superior. En el capítulo sobre la obediencia, se menciona al superior en 15 o 16 secciones. Por todas partes se habla de obediencia y vida comunitaria dentro de una estructura jerárquica. Se definen los papeles, se priorizan y se relacionan: papa, obispo, párroco; el Superior General, el visitador, el superior local; el misionero ordenado, el clérigo, el hermano laico. Aquí tenemos una visión que una vida comunitaria cohesiva y apostólicamente eficaz obtiene

por la práctica de la obediencia, trabajando a través de los papeles dentro de la comunidad. Juntamente con estos elementos predominantemente jurídicos, hay muchos valores entrelazados para la vida comunitaria.

El P. Etienne tuvo éxito al fortalecer la autoridad del papel de Superior General. En su interpretación, los aspectos de siervo y pastor del papel del Superior General que se encuentran en las Reglas Comunes se han aminorado. Creía que la Congregación había sido mal servida por su reciente liderazgo, especialmente en el relajamiento por mantener las verdaderas formas ya probadas de vida comunitaria. Es esta indiferencia particular lo que había contribuido, más que ninguna otra cosa, a la pérdida de finalidad y dirección. Como uno de los pilares de la reforma, se esforzó por reafirmar el poder de la autoridad en todos los ámbitos. El 1 de noviembre de 1849 envió la siguiente circular a todas las casas de la Congregación:

Para aplastar como se merece el intento precipitado por modificar nuestras Constituciones y Reglas Comunes, y al mismo tiempo para impedir el brote de tal intento en el futuro, la Asamblea General de 1849 dio expresión a sus sentimientos por unanimidad, en la siguiente declaración, a la vez enérgica y edificante: «Que, como hemos considerado que nuestras reglas y constituciones pueden observarse con el mismo resultado y fidelidad ahora como en el pasado, no hay necesidad de introducir en ellas el mínimo cambio.»

En el comentario que acompaña, Etienne señala que se ha sentido urgido a usar todo el poder de su oficio para rechazar cualquier intento de cambio e incluso llegar tan lejos como castigar a los innovadores expulsándolos de la congregación. Como una medida adicional, pedía que los misioneros le informaran de cualquier oculto movimiento para cambiar la regla juntamente con los nombres de los misioneros implicados.

El pensamiento era claro. Si hubiésemos vivido nuestra vida fraterna como Vicente la había definido 200 años antes, hubiésemos salvaguardado y sido fieles a nuestra vocación. El cambio, incluso la mera sugerencia de cambio, era el enemigo de nuestro camino de vida.

b. Uniformidad

El segundo medio que las Reglas Comunes mencionaban para una vida comunitaria sana era la uniformidad. Todas nuestras prácticas domésticas y espirituales, el contenido de nuestras enseñanzas, e incluso nuestros modos de pensar, deben estar en línea. Pero, lo más penetrante de todo, nuestra formación debe ser invariable en la forma. Como las Reglas Comunes lo tienen.

Como muy a menudo las opiniones novedosas o singulares causan mucho daño a sus autores y a los que las siguen, nos cuidaremos mucho de singularidades y particularismos en la doctrina; y en cuanto sea posible seremos siempre unánimes en la doctrina, lo mismo de palabra que por escrito, de modo que todos enseñemos lo mismo, y podamos, según dice el Apóstol, saber y sentir todos igual. (Cap. XII, par 7).

En las Reglas Comunes se cuidó mucho limitar el contacto de los misioneros con los de fuera (seminaristas, familiares y externos), porque estas relaciones podían debilitar la uniformidad que Vicente quería, y balancear la estabilidad de la misión. Para el P. Etienne, un método importante para promover tal uniformidad era establecer un solo Seminario Interno para toda la Congregación. En una carta fechada el 1 de noviembre de 1867 presentó su idea:

Para preservar este elemento tan necesario a la vida y prosperidad de la Congregación, es grandemente de desear que exista un solo seminario, el de la Casa-Madre. Será un medio infalible para preservar la uniformidad en

todas nuestras casas. Formados en la misma escuela, esa de la Casa-Madre, y haciéndose adulto bajo los ojos del padre de la familia... se fortalecerán los lazos de unión.

El P. Etienne vio las dificultades prácticas que acarreaba esta idea, obstáculos tales como la distancia, las lenguas y las culturas. Su posición intermedia fue pedir que los directores del seminario interno viniesen a París por algún periodo de tiempo de tal manera que pudiese exportar el régimen del seminario desde la Casa-Madre hasta su propia provincia.

c. Comunidad de bienes

En el capítulo III, tercera parte de las Reglas Comunes, se recuerda a los misioneros del papel de los bienes comunes al estructurar la vida comunitaria.

Hemos de saber que entre nosotros, en la Congregación, todas las cosas serán comunes, a ejemplo de los primeros cristianos. El Superior las distribuirá a cada uno según sus necesidades, cosas tales como la comida, el vestido, los libros, los muebles, etc.

Vicente pensó que era necesario legislar sobre el uso de los bienes materiales porque había observado cuan fácilmente las posesiones privadas ocasionaban desigualdades entre los miembros. El P. Etienne sintió la necesidad de legislar más estrechamente sobre esta materia. En una carta circular de 1869, se dirige a la comunidad de todo el mundo sobre el puesto esencial de la pobreza. Después de desarrollar un número de razones ascéticas para la práctica de la pobreza evangélica, sigue adelante con más medios prácticos:

En la ropa, tanto en lo que se refiere al estilo como a la calidad del material, debe seguirse el uso de la Casa-Madre. Para asegurar esta uniformidad

hemos determinado establecer en nuestra Casa-Madre un depositario para ropas de verano e invierno y repuestos, y de esto cada casa obtendrá lo que necesite. El ecónomo local enviará sus pedidos al procurador general, que le enviará inmediatamente lo que pida. Consiguientemente, los superiores deben rehusar conceder permiso a los individuos para que adquieran por sí mismos ropas o muebles, incluso cuando intentan comprarlos con sus propios dineros. Asimismo les exigirán entregar para uso común artículos de esta naturaleza, que pueden recibir como regalos, tanto si es por razón del ministerio como por cualquier otro medio.

Esta idea del P. Etienne de centralizar las compras nunca materializó por razón de los obstáculos logísticos, pero detrás de la idea estaba la noción de que la Congregación es francesa, pero que tiene casas fuera de las fronteras francesas.

La Reforma del Derecho Canónico

Un factor determinante para dar forma a la identidad comunitaria fue el Derecho Canónico. Comunidades de hombres y mujeres tales como la nuestra, que no son religiosas en sentido estricto, han sido siempre algo anómalo, jurídicamente hablando. En el siglo XIX, las ambigüedades de



nuestra posición asumieron una visibilidad más definida. Algunas prácticas y disciplinas nos hacen aparecer como religiosos: e.g., el capítulo de faltas, la regla de silencio, la lectura en las comidas, etc. Fue durante este periodo, y esto se prolongó hasta bien entrado el siglo XX, que se dejó sentir esta inclinación hacia el ideal religioso. En realidad, la preferencia por el estilo conventual predominó entre nosotros durante esas décadas. El P. John Rybolt se refiere a una ordenación en la Casa-Madre de reciente memoria. Aquel día hubo lectura en la comida, y el misionero ordenado fue el lector en presencia de su familia.

El instinto contrario era proclamar nuestra secularidad. El término en si es ambiguo, pero la intención subyacente era subrayar que nuestra orientación es al ministerio o apostolado. Fuimos fundados para ser una comunidad misionera con una vida en común. Nuestra orientación es hacia las realidades del mundo del apostolado y la vida fraterna que debe definirse y apoyarse en leyes tendentes a ese fin. Esta segunda presión recibió menos atención en estos años. Como el P. Pérez-Flores lo expresa:

Si leemos las circulares de los superiores generales anteriores al Vaticano II, nos dan la impresión que favorecen la vida conventual. No hay muchas cartas que nos animen a salir de casa para dedicarnos decididamente al apostolado.

El P. Pérez-Flores sostiene que un temor particular pende sobre el liderazgo de la Congregación durante este periodo, la preocupación de que los Vicencianos nos hiciésemos excesivamente mundanos si dejábamos la seguridad de nuestras casas.

Hacia las Constituciones de 1980

En 1954, el Superior General, P. William Slattery, promulgó las Constituciones totalmente revisadas de la Congregación, que el Código de Derecho Canónico prescribió en 1917. Las dos grandes guerras y otros retrasos habían impedido su publicación hasta 1954.

Las Constituciones de 1954 guardan más bien silencio sobre la vida comunitaria. En par. 231.2 las Constituciones hablaban de la «gran humildad y caridad» con que el superior debe cuidar de sus súbditos, tanto en asuntos espirituales como temporales. Alegría en la conversación, la unión, respeto de los unos con los otros, y vida «a manera de amigos que se quieren bien.» Mencionaba también el capítulo de faltas de los viernes como medio de ayuda al crecimiento de la vida fraterna.

Las Aportaciones desde el Vaticano II

Un principio fundamental para la renovación de la Iglesia adoptado por el Vaticano II fue la vuelta a los orígenes de toda vida cristiana. Esto dio como resultado la visión de la Iglesia no tanto como una sociedad perfecta sino como Pueblo de Dios, poniendo el acento en el misterio de



comuni3n. Unido a esto estaba el 3nfasis contempor3neo sobre el valor de la persona humana, la responsabilidad personal, la subsidiariedad. Desde aqu3 la llamada a la co-responsabilidad, cooperaci3n en solidaridad y compartir profundo entre los miembros de las comunidades. Por lo tanto, b3squeda de un modelo de vida, incluso en comunidades religiosas, que acoja la apertura mutua y el trato personal. De aqu3 vino el surgir de peque1as comunidades donde la dimensi3n de comuni3n de la iglesia pod3a expresarse a niveles m3s experimentales.

Las Asambleas Generales del Post Vaticano II

Para preparar la Asamblea General de 1968, se nombr3 una comisi3n de diez misioneros de diferentes provincias que deb3an redactar un borrador de las Constituciones y Estatutos. Este borrador, conocido m3s tarde como Libro Negro, fue mayoritariamente rechazado en la Asamblea General de 1968-1969, pero abri3 la puerta a un tratamiento m3s sistem3tico de la vida fraterna. La Asamblea General introdujo la expresi3n «comuni3n fraterna.» El p3rrafo 7 de la segunda Parte, al tratar la naturaleza de la Congregaci3n, dice:

Los miembros de la Congregaci3n, tanto cl3rigos como hermanos, que viven y trabajan en comunidad, se dedican a la b3squeda de la caridad por la pr3ctica de los consejos evang3licos, y se esfuerzan en practicar esa misma caridad en aut3ntica comuni3n fraterna, en el servicio de Dios, y en su actividad misionera para la salvaci3n de los hombres, especialmente los pobres.

Junto con la expresi3n m3s rica teol3gicamente de «comuni3n fraterna» aparecen preocupaciones contempor3neas como el desarrollo personal, la dignidad personal, privacidad, respeto y compresi3n de las personas, confianza, apoyo y perd3n, tomar decisiones compartidas, di3logo amistoso y otras por el estilo.

La sección sobre vida comunitaria termina con el párrafo:

Ya que Dios ha pedido a cada uno cuidar de su prójimo, y puesto que la santidad en la Congregación no puede considerarse meramente como un don personal, la vida en común de los misioneros mantiene la obligación de caridad, por la que cada uno de nosotros debe estar preparado para ayudar a sus hermanos y ser ayudado por ellos. (Par 65).

La siguiente asamblea de 1974 propuso modestos cambios al texto de 1969. La serie de declaraciones hablan de vida comunitaria como «nuestro camino ordinario de vida,» pero sin llegar a medidas sobre cómo iban a ejercer su vida comunitaria sobre la base de la unión fraterna. Se afirma sencillamente que los misioneros deben pasar juntos tiempos de oración, trabajo y en comunidad de bienes. (pars 46-47).

El 27 de septiembre de 1984, el P. Richard McCullen promulgó las Constituciones y Estatutos que la Asamblea General de 1980 había preparado. Han sido éstas Constituciones las que han reconstituido nuestra tradición. La Asamblea de 1980 examinó nuestra tradición y, a la luz del Vaticano II, y bajo la guía del Espíritu, eligió resistir a algunas cosas y repensar otras. El artículo 21 resume bien el concepto de vida comunitaria que nosotros hemos tenido desde tiempos de Vicente.

La vida comunitaria es un rasgo propio de la Congregación y su forma ordinaria de vivir ya desde su fundación y por voluntad clara de San Vicente...

La convivencia fraterna, que se alimenta continuamente de la misión, crea la comunidad para conseguir el proceso personal y comunitario para hacer más eficaz la obra de evangelización.

Hemos vivido bajo las Constituciones de 1984 durante los últimos 26 años. Son vitales para nosotros ya que describen el contexto en el que

tenemos que vivir nuestra existencia. Como hicieron las Reglas Comunes desde los tiempos de Vicente, las Constituciones de 1984, juntamente con nuestro ministerio animado por la misión, nos indica nuestro medio de santidad. El documento apostólico sobre vida apostólica, Lineamenta, habla de lo importante que son las Constituciones para congregaciones tales como la nuestra.

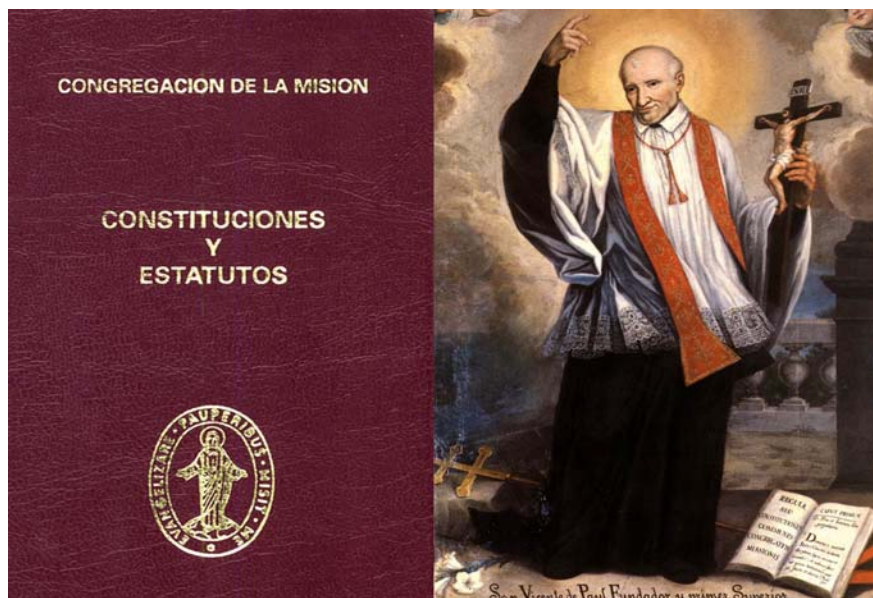
Las sociedades de vida apostólica tienen una finalidad específica en la vida apostólica de la Iglesia; efectivamente, se fundaron principalmente para el trabajo del apostolado. Su legislación, incluido el estilo de vida de sus miembros, se elaboró teniendo en la mente su finalidad. Los miembros de estas sociedades de vida apostólica viven en comunidad según su propia regla de vida, y tienden a la perfección de la caridad, observando sus constituciones, que les ofrecen los medios correspondientes de perfección.

III. La Vida Comunitaria en las Constituciones

El P. Pérez-Flores hizo este comentario sobre el tratamiento de la vida comunitaria en las Constituciones: «Creo que la Congregación jamás había tenido, como tiene ahora, un capítulo constitucional sobre la vida fraterna en común.»

Para entender mejor el lugar de la vida común en la Congregación, es bueno ver el esquema general de nuestras constituciones. Tenemos:

- Primera Parte: Vocación
- Segunda Parte: Vida en la Congregación
 - capítulo 1: Actividad Apostólica
 - capítulo 2: Vida Comunitaria
 - capítulo 3: Votos
 - capítulo 4: Oración



- capítulo 5: Miembros
- capítulo 6: Formación
- Tercera Parte: Organización

La primera parte de las Constituciones trata de nuestra vocación y misión. El primer capítulo de la segunda parte se refiere a nuestra actividad apostólica. Es en el segundo capítulo solamente que se habla de la vida comunitaria. La misión y el apostolado determinan nuestra vida en común.

Otra forma de mirar a la novedad del tratamiento es comparar cómo se trata en las Reglas Comunes. Como tales, las Reglas Comunes no tienen un tratado específico sobre la vida común. Así que, ¿cuál es el cambio?

En un estudio ordenado por la asamblea de 1980, el P. Jaime Corera presentó una perspectiva sociológica sobre el tratado de la vida en común de las Reglas Comunes. Demostró que, desde el punto de vista de las Reglas Comunes, tres mecanismos institucionales estructuran la vida en común.

1. la relación superior-súbdito
2. uniformidad de vida
3. la comunidad de bienes

Desde las Reglas Comunes en adelante todas nuestras legislaciones anteriores miraron a estos tres mecanismos que mantienen dinámicamente nuestra vida en común.

¿Cómo se tratan estos tres mecanismos en las nuevas constituciones? Las nuevas constituciones miran la vida comunitaria de forma completamente nueva, poniendo aparte estos mecanismos. Consideremos más de cerca cada uno de estos mecanismos y cómo cada uno ha sido sustituido en las Constituciones por un planteamiento o enfoque distinto.

Relación superior-súbdito

En las Constituciones, uno observa inmediatamente un cambio profundo. De los 142 artículos de las Reglas Comunes, 63 de ellos mencionan al superior. En el capítulo sobre la vida comunitaria, sólo se hace una referencia al superior, i. e., art. 24, 2.

Ayudados del necesario servicio de la autoridad y sujetos activamente a la obediencia, nos haremos corresponsables con el Superior, de buscar la voluntad de Dios en la vida y en las obras y fomentaremos entre nosotros el diálogo, superando el excesivo individualismo en nuestra forma de vivir.

Un cambio de paradigma ha ocurrido aquí. La vida comunitaria no está esencialmente equiparada con el papel y la presencia de un superior. El cambio ha pasado del superior a cada miembro de la comunidad. Es el derecho de cada misionero estar activamente implicado en la formulación y formación de la vida fraterna.

Nos integraremos en la comunidad entregando nuestras personas y todas nuestras cosas. (#22)

Esto significa que los misioneros se reúnen en comunidad no tanto para mirar al superior como el solo responsable de la comunidad. Es, más bien, obligación de cada misionero realizar una vida comunitaria vibrante.

De esta forma, la diversidad y los carismas de cada uno contribuyen a acrecentar la comunión y a hacer la misión fructífera. (#22)

En esta perspectiva, el superior toma el papel de un animador de la comunidad. Diremos algo sobre esto en una sección posterior.

Uniformidad de vida

Las Reglas Comunes prescriben la uniformidad para contrarrestar el individualismo como una forma de fortalecer la comunidad. Las Constituciones no siguen este dinamismo. La uniformidad en la Congregación se pide principalmente en el ámbito de la naturaleza y finalidad básicas de la Congregación. Y la búsqueda del objetivo es característicamente Vicenciano con el compromiso de las cinco Virtudes.

Para que sirva de ayuda a nuestro apostolado, nos esforcéremos, sobre todo mediante la práctica de las «cinco virtudes», en llevar una vida comunitaria animada por la caridad, de manera que llegue a ser para el mundo signo de la novedad de la vida evangélica. (#24)

En lugar de uniformidad, el párrafo 24, 1 habla de armonía y unidad para la vida comunitaria:

Para realizar nuestra misión nos empeñaremos en lograr la concordia, ofreciéndonos ayuda mutua, especialmente en la adversidad, y compartiendo la alegría con sencillez de corazón. (#24, 1)

Vivir en armonía conlleva un número de actitudes y acciones. Primero, anima a los misioneros a esforzarse en ofrecer una ayuda afectiva del uno al otro. Por ejemplo, los misioneros que viven en una comunidad deben comunicarse mutuamente no sólo sobre cómo va el trabajo sino cómo va él mismo. La esencia es moverse más allá del auto-mantenimiento hacia una preocupación activa por el bienestar de los otros misioneros.

Aquí es donde podemos comenzar a apreciar el valor de «la pérdida de tiempo» con el otro misionero. La comunidad exige de cada miembro una total disponibilidad («disponibilidad»), y esto se refiere no sólo a la disponibilidad del misionero a hacer el trabajo de la comunidad sino en cierta medida la disponibilidad para las necesidades de los misioneros.

Comunidad de bienes

La comunidad de bienes no se menciona explícitamente en el capítulo II como uno de los elementos de la vida fraterna. Hemos observado en la lectura anterior los cambios en la escena contemporánea, como: el don de la persona, la responsabilidad personal, relación interpersonal y una nueva medida de adultez. Es en este contexto que comprendemos el tratamiento de la comunidad de bienes. Es algo que no se impone desde arriba. Por el contrario, poseer bienes en común se trata conjuntamente con la voluntad de compartirlos. Cuando se realiza eso, tenemos entonces una vida comunitaria vibrante. La mención relativamente suave de comunidad de bienes en la sección sobre vida

comunitaria, puede verse como una lectura de la comunidad más en términos de personas que de cosas, pero también en sentido que la comunidad de bienes se ve como entretejida con los otros factores formativos de comunidad como la amistad, el trabajo y la oración. (#25,4)

Construyendo bloques de la vida comunitaria

Cuando uno va leyendo las Constituciones y los Estatutos íntegramente, uno puede encontrar normas y sugerencias concretas para la vida en comunidad. El capítulo II cristaliza, en un sentido, los principios fundamentales o los bloques de construcción que uno debe incorporar para realizar nuestro compromiso de vivir en comunidad.

La Comunidad es para la Misión

Para nosotros, en la Congregación, la vida fraterna implica prepararnos para la misión. Porque el ministerio determina nuestra vida, necesitamos flexibilidad y movilidad, una aptitud para discernir y ser alimentados por el Señor en el ministerio activo.

Vicente escribió, «existe una gran diferencia entre una congregación de contemplativos y una congregación de misioneros.» Vicente reunió a los misioneros para que,

Llevando una nueva forma de vida comunitaria, se dedicaran a evangelizar a los pobres. (#19)

Para nosotros, misión y estar juntos estuvieron, desde los verdaderos comienzos, inextricablemente entrelazados. La vida comunitaria no puede caracterizarse con precisión como un mero instrumento para el cumplimiento de la misión. Sin embargo, nuestro estilo particular de vida fraterna está configurado grandemente por las exigencias de la evangelización activa. Esto es más verdadero que la situación contraria

que caracteriza otras congregaciones, i. e., la acción evangelizadora está determinada en gran parte por los requisitos de la vida fraterna. Recuerdan las consideraciones que hicimos con el tema de la vocación, naturaleza y el fin de la Congregación. Hemos visto también cómo históricamente y por razón de la formación en periodos anteriores, la vida conventual parece que se había acentuado fuertemente.

Vida en Común es la Norma

La vida en común era el curso ordinario para los primeros misioneros y continúa siendo el caso en nuestro tiempo.

La vida comunitaria es un rasgo propio de la Congregación y su forma ordinaria de vivir ya desde su fundación y por voluntad clara de San Vicente. (#21,1)

Pensar en vivir aparte durante un largo periodo de tiempo pierde el espíritu de nuestra vocación misionera comunitaria. Las exigencias del ministerio deben afrontarse de manera que los dinamismos de la vida comunitaria se apliquen a los misioneros que pueden estar viviendo físicamente apartados de los otros. De otra parte, la mera cercanía física de vivir en el mismo lugar no es suficiente para una existencia genuinamente comunitaria. El compromiso es para una vida de compartir espiritual, material y afectivamente.

La vida Comunitaria es relacional

Nacida del amor entre las Tres Personas de la Trinidad, la vida comunitaria intenta reflejar esta relación. Este manantial en la Trinidad es la base no sólo de nuestro amor de los unos por los otros, sino de nuestro amor efectivo y afectivo por el pobre. Es el mismo amor por el que luchamos entre nosotros mismos y el que dirigimos hacia el pobre. Es esta relación

Trinitaria la que facilita una integración fructífera entre nuestras actividades internas (comunitarias) y externas. (#20)

La Vida Comunitaria está atenta al entorno

De la misma manera que el entorno cósmico y planetario afecta y está, a su vez, afectado por las actividades del hombre en la tierra, así es el entorno para nuestra vida en comunidad. Una cantidad considerable de esfuerzo necesario para una buena vida de comunidad tiene que ver con una serie de condiciones favorables:



«Nos esforzaremos con todo cuidado por crear las condiciones necesarias para el trabajo, el descanso, la oración y la convivencia fraterna.» (#24,4)

El papel importante del entorno se traduce en cuidado para establecer condiciones de vida que fomenten cosas tales como:

- fomentar la comunicación y la interacción, fomentar intercambios más profundos entre los misioneros en materias de fe y ministerio. (cf #46)
- permitir a los misioneros ver en los demás lo mejor,
- fortalecer el sentido de pertenencia y acoger en una casa determinada,
- garantizar que la oración, especialmente la Eucaristía, continúe siendo la fuente de nuestra vida espiritual, comunitaria y apostólica.

Esta buena atmósfera actúa contra cosas tales como:

- la casa comunitaria como un hotel o una estación de servicio,
- malos hábitos de salud,
- entretenimiento solitario (e.g. toda la vida frente a la TV, internet)
- trabajo y profesionalismo completamente absorbentes,
- prácticas de oración, aburridas y rutinarias.
- negligencia con los enfermos y los mayores.

La Vida Fraterna afronta las Diferencias

La experiencia nos dice que la vida comunitaria y el conflicto van unidos. En su vida san Vicente intentó manejar potenciales disputas entre los primeros misioneros; tenían que abstenerse de hablar de política, tenían que descartar argumentos que podían estallar en prejuicios y preferencias, tenían que rebajar el volumen de la argumentación, tenían que controlar la lengua cuando se quejaban de la comida, los superiores y las condiciones en otras casas.

Las Constituciones tratan el mismo tema genérico de otra forma. Se nos pide prestar estrecha atención a las opiniones de los otros y estar atentos a sus necesidades. Más que sofocar el conflicto, se nos pide tratarlo abiertamente, trabajar intensamente para superar el dinamismo que paraliza al grupo.

Atentos con ánimo humilde y fraternal a las opiniones y necesidades de cada compañero, pondremos empeño en superar las dificultades que lleva consigo la vida comunitaria. (# 24,3)

Aquí, la corrección fraterna encuentra de nuevo su lugar, fuera del capítulo formal de faltas en la tradición anterior, esta vez a tono y enriquecido por la sabiduría que las ciencias del comportamiento traen para resolver los conflictos. Aquí viene el compromiso que cada

comunidad local y sus miembros deben hacer para el estudio y adquisición de técnicas de comunicación, que ayuden a calmar la confusión, el malentendido y el conflicto.

Las Cinco Virtudes

La mayor parte de las descripciones de estas virtudes las toman como las virtudes del misionero., i.e, con el apostolado en la mente, i.e., cómo llegar hasta las personas a las que servimos. Podemos considerar cómo se relaciona cada una con nuestra vida en común.

a. Sencillez

La sencillez implica apertura, honestidad y autenticidad. Apertura y honestidad pueden tomar distintas modificaciones de acuerdo con la cultura. Existe, no obstante, un lugar para buscar dentro del ámbito en el que los misioneros comparten los unos con los otros: convencionalismos exigidos por la etiqueta, o a nivel honesto y limpio.

b. Humildad

La humildad implica la actitud de siervo. En muchas casas nuestras, podemos no tener ya servidores que limpien las habitaciones, los pasillos y otros espacios comunes. Mantener la casa limpia implica un esfuerzo comunitario. Algunos miembros pueden encontrar tales tareas como algo indigno.

Otro aspecto de esta virtud es la capacidad para admitir errores y capacidad para reírse de uno mismo. A nadie le gusta una persona perfecta, alguien que sea una amenaza para la persona que es consciente de sus faltas.

c. Mansedumbre

La mansedumbre o la dulzura nos ayudan a afrontar la ira y nuestro temperamento. No podemos controlar nuestra ira pero podemos manejarla de tal forma que no hiramos a la otra persona. A veces, tenemos personas que por su lenguaje corporal y su rostro, llevan constantemente el signo «No perturbe». Esto dificulta la comunicación fácil dentro de casa.

d. Mortificación

La mortificación puede ser vista como un medio o disciplina para conseguir un buen fin, aunque podemos no disfrutar del proceso: e.g., participar con regularidad en la oración y dedicar tiempo a los encuentros. Va de la mano con el ejercicio de la humildad, al intentar ver que el compañero se preocupa.

e. Celo

Normalmente añadimos las palabras «por la salvación de las almas» a esta virtud. En nuestro caso, podemos hablar, sin embargo, de «celo por el bienestar de los misioneros.» El celo me obliga a preguntarme,

- ¿Cómo puedo ayudar a hacer nuestra vida comunitaria atractiva y plena?
- ¿Qué talentos poseo que pueda usar en beneficio de los compañeros?

Algunos son buenos cocineros y están dispuestos a preparar una comida para los otros. Otros tienen buen sentido del humor e inyectan alegría en medio de situaciones difíciles. Otros son muy sensibles a las necesidades y disposiciones de los otros misioneros. ¿Sentimos en

nosotros mismos un sentido de emoción o urgencia para hacer la vida más confortable a nuestros compañeros?

Papel del Superior

En nuestra tradición anterior, la figura del superior local era mucho más importante. Con frecuencia se le consideraba como el guardián, el guía, incluso la conciencia de la vida comunitaria.

Se ha desarrollado una nueva comprensión del papel y figura del superior local. En nuestras Constituciones existe una nueva apreciación del concepto de comunidad local. Hoy, las nociones de corresponsabilidad y participación son una parte integrante de nuestra vida comunitaria.

«Todos los miembros de la Congregación, habiendo sido llamados a trabajar en la continuación de la misión de Cristo, tienen el derecho y la obligación tanto de colaborar al bien de la comunidad apostólica, como de participar en el gobierno de la misma, según nuestro derecho propio.» (#96).

Cuando las Constituciones describen el papel de la autoridad en la Congregación, sigue el ejemplo de Vicente y levanta el modelo del Buen Pastor. Citándole, dice que los que ejercen autoridad deben considerarse ellos mismos como servidores de la comunidad (#97). Aquí está el concepto de servidumbre llevado a cabo dentro del círculo de cooperación de todos los miembros. En este contexto, el superior es el animador (el dador de Espíritu) del grupo local. Es el que desarrolla la intención y programa explícitos para fomentar la unidad entre los miembros. Es el que tiene un cuidado especial por el bienestar personal de los compañeros. Es también el que hace planes y facilita el medio elegido para construir la vida fraterna, i.e., el plan comunitario.

El Proyecto Comunitario

El proyecto comunitario intenta ser un vehículo para poner hueso y carne a las Constituciones en la vida diaria de los misioneros. Podemos verlo como un resultado de esfuerzos en el ámbito local, provincial e internacional, proponiendo una especie de mecanismo de responsabilidad en el modo en el que hacemos las cosas.

¿Qué hay detrás del éxito del proyecto comunitario? Es la idea de la alianza. Un proyecto comunitario actual es el intento concreto hecho por una comunidad para encontrar el modo de vivir juntos los asuntos más importantes. Está basado, por supuesto, en la experiencia común, en la comprensión común y el criterio común de esta comunidad local. En el proyecto comunitario, la comunidad es capaz de acercarse a Dios, unos y otros con los detalles particulares de cómo intentan actuar.

El proyecto es concreto y ajustado a la situación particular de la casa. Entendido en el sentido de alianza o pacto, se enraíza en el intercambio entre el grupo y el Señor al que cada miembro se propone servir. Si se asume incondicionalmente, el proyecto puede tener un acento y tono sacramental. Es un medio excelente de la presencia de Dios para entrar en el cómo va la vida de cada misionero, día a día, en la comunidad.

El P. Maloney, en su artículo sobre el proyecto comunitario, habla de imaginación, energía y consistencia exigidas por el proyecto.

... la alianza exige gran creatividad y responsabilidad de los miembros de la comunidad local. Ya no existen muchas estructuras universales promulgadas que nos aten desde fuera; depende de nosotros crear estructuras que nos obliguen desde dentro. Y, por supuesto, la alianza implica que, habiendo tomado decisiones comunes, y, habiendo creado estructuras locales, nos atengamos a ellas.

Para ser exitoso, el proyecto comunitario pide una especie de conversión. La conversión hacia la dimensión religiosa del proyecto. No es sólo un intento para una vivencia más eficiente y estilo de vida responsable, sino más profundamente es un esfuerzo para reunirnos religiosamente. Es oración en acción: un medio para la comunidad local que así es precisamente como se entregan a Dios en el espíritu de Vicente, el uno al otro y a las personas que sirven. A su vez, es a través de este proyecto que ven a Dios viniendo sobre ellos. Así, pues, su valor sacramental.

¹ Ibid, XIIIa, 213-214.

² Ibid, XIIIa, 222-223. Los primeros que firmaron fueron Vicente de Paúl, Francisco du Coudray, Antonio Portail y Jean de la Salle.

³ Ibid, XI, 92

⁴ Ibid, XIIIa, 325-326.

⁵ Ibid, XIIIa, 386.

⁶ Ibid, XIIIa, 388-389

⁷ Ibid, I, 110

⁸ Ibid, II, 402

⁹ Ibid, IV, 56-57

¹⁰ Ibid, II, 326

¹¹ Ibid, II, 101, en la nota a la carta #466; cf Constituciones y Estatutos, 12,3.

¹² Ibid, XI, 187

¹³ Ibid, San Vicente dedicó la conferencia del 30 de mayo de 1659 sobre la virtud y práctica de la caridad, artículo 12, capítulo II de las Reglas Comunes. Cf Coste, Ibid, XII, 213-225.

¹⁴ A. Allou, «Precis de l'histoire de la C.M. depuis sa fondation en 1625 jusqu'à la mort de M. Etienne en 1874», en Annales de la Congregation de la Mission 1924-1925.