

# **ESCRITOS IGNACIANOS**

VÍCTOR CODINA SJ

Cochabamba, BOLIVIA 2014

# ESCRITOS IGNACIANOS

## PRESENTACIÓN

Bajo el título de ESCRITOS IGNACIANOS, recopiló 20 artículos míos publicados entre 1968 y 2014. Esta publicación digital quiere ser un acto de tradición (“traditio”), es decir una entrega a las nuevas generaciones de jesuitas y de grupos de espiritualidad ignaciana, de lo mucho que he recibido de mis maestros y compañeros y que he intentado profundizar y actualizar durante mis ya largos años de vida.

Nuestra generación ha tenido grandes maestros ignacianos, maestros que no solo he leído sino que he conocido personalmente. Sin ningún deseo de exhaustividad cito algunos de los nombres para mí más representativos: Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases, Hugo Rahner, Karl Rahner, Maurice Guigliani, Gervais Dumeige, Jean Claude Guy, Irénée Hausherr, José Calveras, Pedro Arrupe, Peter Hans Kolvenbach...

Pero junto a estos maestros quiero recordar a otros compañeros de camino más jóvenes con los que hemos dialogado y compartido sobre espiritualidad ignaciana: Gilles Cussón (+), Joao Batista Libanio (+), Jesús Corella (+), José Ignacio González Faus, Joseph M<sup>a</sup> Rambla, Santiago Thió, Xavier Melloni, Pere Borrás, Javier Osuna, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Benjamín González Buelta, Carlos Palmés, Antonio Menacho, Manuel Hurtado, Bernardo Gantier, Sergio Montes, Arturo Moscoso... Y no puedo olvidar a mi hermano Gabriel (1933-2008) que con su tesis en la Sorbona sobre el “Modus parisiensis” y sus trabajos posteriores en Bolivia y Roma, aportó mucho a la espiritualidad y a la pedagogía ignaciana.

Estos escritos, presentados cronológicamente y sin comentarios, reflejan bastante bien las preocupaciones y la evolución histórica de estos años después del Vaticano II, años en que se procuró volver a los orígenes evangélicos y carismáticos de nuestra espiritualidad. El hecho de residir en Bolivia desde 1982 ha marcado estas reflexiones con una mayor sensibilidad hacia la temática de los pobres, la liberación, la religiosidad popular, la “mínima “Compañía, etc. Hay también a lo largo de los años una evolución en los acentos y un paso progresivo de la cristología a la eclesiología y a la pneumatología.

Pero en todo estos escritos se pueden hallar algunas constantes, quizás incluso repeticiones, que van en la línea de mantener la tensión entre el Iñigo medieval, de religiosidad popular, profundamente místico y el Ignacio renacentista, organizador y fundador de la Compañía de Jesús; mantener la dialéctica entre la iluminación del Cardener que le da a Ignacio unos ojos nuevos y le abre al horizonte del Reino de Dios y la visión de la Storta en la que experimenta ser puesto con el Cristo en Cruz, al servicio de la Iglesia. El carisma ignaciano es paradójico, como todo carisma evangélico ya que mantiene la tensión entre el Creador y el Niño de Belén, entre el Eterno Señor de todas las cosas y el Siervo de Yahvé que muere en cruz, entre el “magis” y el minus... El anagrama de la Compañía de Jesús, IHS, que aparece tanto en libros como en pinturas y en el frontis de los templos de las misiones, está nimbad por el resplandor luminoso de la gloria de Dios, pero aparecen los tres clavos de la cruz.

En última instancia la espiritualidad ignaciana es profundamente evangélica, es un modo de seguir a Jesús en la Iglesia; la Compañía que Ignacio fundó no es la Compañía de Ignacio sino la Compañía de

Jesús. Esto es lo que hemos recibido de nuestros “mayores” y lo que quisiera transmitir a las jóvenes generaciones, para que se siga adelante en el camino del Peregrino..

Cochabamba, Bolivia, noviembre, 2014, en el bicentenario de la Restauración de la Compañía de Jesús.

## ÍNDICE

- 1-San Ignacio y Paulo IV. Notas para una teología del carisma, *Manresa* 40 (1968), 337-362; reproducido en V.Codina, *Teología y experiencia espiritual*, Sal Terrae, Santander 1977, 77-107; resumido en *Der Grosse Entschluss*, Viena, 24 (1969) 448-455 y en *Christus*, Paris, n 65, 17 (1970) 99-107
- 2-Le thème du chemin chez Ignace de Loyola, *Christus*, Paris, n° 62, 16, (1969) 236-241
- 3-Claves para una hermenéutica de los Ejercicios, *Cristianisme i justícia*, *Eides* n°12, Barcelona 1993, resumen actualizado del original publicado en *Manresa* 48 (1976) 51-72; 141-150, reproducido en *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 38, avril-juin, Québec, 1986,83-121
- 4-Experiencia espiritual desde los pobres, *Manresa* 58 (1986) 277-284
- 5-La religiosidad popular en los ejercicios de San Ignacio, *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, IV, n° 10, enero –abril 1987, 89-99; *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte), 19 (1987) 353-365
- 6-Enviados a la viña del Señor, *Manresa* 62 (1990) 37-48
- 7-La noche oscura del P.Arrupe. Un carta autógrafa inédita, *Manresa* 62 (1990) 165-172
- 8-Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana, en Teología y liberación, vol 2 *Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, CEP, Lima 1990, 355-381; *Diakónia*, Managua, n° 57, marzo 1991, 83-110; *Cahiers de spiritualité ignatienne*, Québec, n°66, avril-juin 1983,77-96
- 9-La paradoja Ignaciana, *Manresa* 63 (1991) 275-285
- 10-¿Quién fue realmente Ignacio Loyola?, *Sal Terrae*, febrero 1991, 83-90
- 11-“Conforme a nuestra profesión de humildad y baxeza” *Manresa* 66 (1994) 55-66
- 12-Los Ejercicios en la vida del pueblo latinoamericano, *Cristianisme i justícia*, *Eides* n°13 Barcelona, 1994
- 13-Contemplar a Cristo en los pobres, *Manresa* 71 (1999), 217-231
- 14-Sentirse Iglesia en el invierno eclesial, *Cristianisme i justícia*, *Eides* n°46, Barcelona 2006
- 15-Ante todo Dios. Carta de Ignacio a un joven, CPAL (digital); Acima de tudo, Deus, *Itaici* n° 64, junho 2006, 57-63
- 16-Jesucristo, GEI, *Diccionario de Espiritualidad ignaciana*, Bilbao- Santander, 2007, col 1071-1077.

17-“Dos banderas” como lugar teológico, *Cristianisme i justícia, Eides* nº 56 Barcelona 2009  
Ponencia presentada en el CIRE de Bogotá en octubre 2008, publicada luego en la revista *Apuntes ignacianos*, CIRE, XIX-55, 2009, 66-86

18-La mistagogía Ignaciana, *Revista Iberoamericana de Teología*, México, nº 9, julio-diciembre 2009, 7-26

19-Una presencia silenciosa. El Espíritu Santo en los ejercicios ignacianos, *Cristianisme i justícia, Eides* nº 62, Barcelona 2011

20-La restauración de la Compañía (1814) Reflexión y cuestionamientos, texto policopiado, La Paz, 2014

# 1. SAN IGNACIO Y PAULO IV

## Notas para una teología del carisma

### INTRODUCCIÓN

Las relaciones de dos personajes como Ignacio de Loyola y Juan Pedro Caraffa interesan sin duda al historiador de la Iglesia, especialmente a los que investigan los orígenes de los jesuitas y teatinos. Pero la importancia de estos fragmentos biográficos trasciende los límites de la pura erudición histórica. Ignacio y Paulo IV personifican el carisma y la institución, la estructura carismática y la estructura jerárquica de la Iglesia.

Los teólogos vuelven a interesarse hoy por la teología del carisma, y el Concilio Vaticano II ha establecido las bases para su elaboración (1). Tradicionalmente, la teología del carisma ha insistido en dos principios: obligación de someter el carisma a la jerarquía (cf 1 Jn 4,6) y deber de la jerarquía de no ahogar los carismas (cf 1 Ts 5,19). También es una verdad teológicamente adquirida el afirmar que el peligro de ruptura cismática por parte del carisma es tan real como la tentación jerárquica de totalitarismo absolutista. Pero el "sentire cum ecclesia" y la apertura a los nuevos carismas no son dimensiones estáticas, ni existe armonía preestablecida entre carisma e institución. Toda inserción del carisma en la institución y toda aceptación de nuevos carismas es dolorosa, sangrienta. Esta verdad, con frecuencia olvidada, nos induce a caer en la tentación de prescindir tanto teológica como prácticamente de este elemento dinámico. La teología de los carismas deberá tener presente que la tensión, la incompreensión, la paciencia, el desconcierto, el diálogo, la lenta maduración, la oscuridad... lo mismo que el gozo interior y la humilde esperanza son notas inherentes a toda relación carisma-institución. Las relaciones de Ignacio con Paulo IV nos ofrecen un ejemplo claro de esta verdad.

Pero el valor teológico de las relaciones entre Ignacio y Paulo IV no alcanza todo su relieve si no se subraya el carácter ejemplar de la actitud ignaciana. No hacemos puramente biografía, sino hagiografía. Y los santos nos ofrecen un lugar teológico incomparable. En ellos se concreta la fuerza viva del Espíritu y la Palabra, y ellos manifiestan, de modo concreto, el misterio inagotable de Cristo en la Iglesia (2).

Una sana hagiografía debería ser teológica, no meramente psicológica o histórica, y debería esforzarse por mostrar la misión de cada santo en la Iglesia y su valor ejemplificador. Von Balthasar no teme afirmar que "pocas cosas pueden fecundar y rejuvenecer la teología y por ella toda la vida cristiana como una inyección de sangre de la hagiografía, suponiendo que ésta se cultive teológicamente y que la esencia de la santidad sea realmente entendida evangélica y eclesialmente, es decir, misionalmente, y no meramente con criterio ascético-místico e individual (3).

En el caso concreto de Ignacio, las relaciones con el Papa Paulo IV revisten además un carácter peculiar: su carisma y misión en la Iglesia se concretan en el cuarto voto de obediencia al Sumo Pontífice "circa misiones" (4). La tensión entre Ignacio y Paulo IV es, pues, doblemente significativa y dramática. No se trata de un carisma incipiente que intente ser aceptado por la jerarquía, sino del carisma ignaciano ya oficialmente reconocido como de Dios, que entra ahora en fase crítica. Y precisamente frente al Pontífice, al cual la orden ignaciana debe especial obediencia. Es la crisis de madurez del carisma ignaciano, la "noche espiritual" del carisma de Ignacio.

La amplitud de la parte histórica de este trabajo nace de un deseo de sinceridad y objetividad. La búsqueda paciente de los datos históricos, aun los más insignificantes, nos ayudará a comprender la hondura humana y teológica de Ignacio. Comenzaremos narrando la discrepancia entre Ignacio y Caraffa, porque sin ella no se puede comprender lo sucedido en el pontificado de Paulo IV. La angustia iguaciana después de la muerte de Julio III y la elección de Marcelo II también son eslabones precisos para la historia subsiguiente. Las cartas ignacianas nos irán ofreciendo, día a día, el vaivén de los sucesos históricos y el calor humano de los sentimientos interiores (5).

### LA MUERTE DE JULIO III.

El 21 de marzo de 1555, al enterarse Ignacio de la enfermedad del Papa Julio III, hizo oración con lágrimas por él (6) y mandó se hiciese en casa continua oración día y noche. Al cabo de dos días, el Sumo Pontífice entregó su alma a Dios. Ignacio ordena que por nueve días se encomiende a Dios el alma del Papa, y, además, que los de Roma hagan oración tres veces al día por la elección del nuevo Papa (7). El mismo Ignacio decía las letanías cada noche para este efecto con el catalán Juan Cors (8). Seguramente Ignacio no sospechaba que simultáneamente el Rey de Portugal escribía a los cardenales diciendo que harían bien de elegir a Ignacio como Pontífice (9).

Esta solicitud por el Vicario de Cristo y por la sede vacante también la había mostrado Ignacio al morir Paulo III. Así, el de enero de 1550 escribía a Francisco de Borja, duque de Gandía:

"Tiéenos en grande deseo de un verdadero y apostólico Pastor esta sede vacante. Plega a Dios N. S. de aver misericordia de su Yglesia y darle tan bueno para ella como, por razón se spera lo será para esta mínima Compañía en cualquiera que caiga la elección de los que se piensa cayrá" (10).

Pero al morir Julio III, Ignacio no parece tener la misma seguridad respecto al futuro. El 6 de abril de 1555, Cámara escribe en el *Memorial* que:

"el Padre dixo hoy hacer oración para que, siendo igual servicio de Dios, no saliese papa quien mutase lo de la Compañía, por haber algunos papables de que se teme la mutarían" (11).

Ignacio no está, pues, plenamente indiferente frente a los que pueden mutar su orden. Para él es cosa adquirida y confirmada la voluntad divina acerca de su carisma y misión. Pero siempre queda todo subordinado al mayor servicio divino. Cámara nos dice, a continuación, quiénes son estos papables a los que Ignacio teme: "Y cómo teme al Theatino por el cantar." El cardenal teatino era Juan Pedro Caraffa.

Caraffa era hijo de una de las familias más nobles del reino de Nápoles, nacido el 28 de junio de 1476 en el castillo de Capriglia. A los dieciocho años recibe la tonsura y va a Roma a la corte de su tío, el cardenal Oliverio Caraffa. Rehusa un obispado y, una vez camarero secreto en la corte de Alejandro VI, renuncia a beneficios y se mantiene intachable en medio de aquel ambiente renacentista. En julio de 1505 es promovido por el Papa julio III a la sede episcopal de Chieti, la antigua Theates. Allí dio muestras de gran celo y reverencia por el culto divino. Nombrado nuncio en Inglaterra en la corte de Enrique VIII trabó amistad con Erasmo, quien en sus cartas elogia la vasta cultura, la superioridad intelectual y la integridad de vida de Caraffa. Acompañó igualmente a Carlos V en su viaje por España y conoció las más célebres personalidades españolas de aquella época. Su ansia de reforma y su espíritu

sinceramente religioso le llevaron a colaborar con San Cayetano de Thiene en la fundación del Instituto de clérigos reformados, llamados Teatinos por haber sido el primer superior general de la orden el Arzobispo de Chieti. De 1530 a 1533 volvió a ser superior y permaneció en Venecia hasta 1536, fecha en que Paulo III le llamó a Roma para crearle cardenal en la promoción del 22 de diciembre.

## DISCREPANCIAS ENTRE IGNACIO Y CARAFFA

Las discrepancias que surgieron entre Caraffa e Ignacio tienen su origen en el ansia de reforma. Ambos son conscientes de la necesidad de la época, pero sus puntos de vista no coincidirán, y ello causará una cierta tirantez (14).

En 1536 Ignacio había ido a Venecia para acabar sus estudios de teología. Allí se encontraron por vez primera el napolitano y el vasco. Hubo entre ellos una cierta familiaridad (15), pero pronto surgieron las discrepancias (16).

¿Qué circunstancias originaron estos primeros roces? En la *Autobiografía* se menciona a un español, el bachiller Hoces, que trataba con Ignacio y el Obispo de Cette. Al cabo de un tiempo determinó hacer los Ejercicios de Ignacio. Decidió seguir el camino de Ignacio, y fue el primer jesuita que murió (17). Hoces dejó, pues, al Obispo de Cette para seguir a Ignacio. Puede afirmarse con gran probabilidad que Caraffa era este Obispo de Cette.

Pero en todo caso, más decisivo fue el choque ocasionado por una carta escrita por Ignacio a Caraffa, dándole algunos avisos sobre su persona y el gobierno de los teatinos (19). Aunque el original de la carta no lleva destinatario, los autores de *Monumenta Historica, S. I.* no dudan en afirmar que iba dirigida a Caraffa (20).

Ignacio le escribe con gran sinceridad, sin "aquel fausto, por muchos acostumbrado", por creer que Caraffa, que "del mundo sale lanzando dignidades y otras honras temporales", no querrá ser "honrado ni estimado por ningunas exteriores palabras" y le pide que la carta "sea leyda con el mismo amor y voluntad que es escripta", la cual es "sana y sincera" y nacida del deseo del bien de Caraffa.

Así, con esta voluntad pronta y aparejada para servir a todos los servidores de Dios, Ignacio va a tratar tres cosas con gran "simplicidad y amor como si con mi ánima misma hablase".

"La primera, pienso tener asaz argumentos con razones provables y coniecturas de temer o pensar en verdadera paz, amor y charidad, hablando, que no se esparziese en alguna manera la compañía que Dios Nuestro Señor os ha dado". Este es el motivo por el que se ha decidido a escribir lo que sigue, "como los menores a los mayores aconstumbran hazer".

En segundo lugar le dice que, aunque él no se encandaliza de ver que una persona de tanta nobleza, dignidad, estado y ya avanzado en días, como Caraffa, se permita un mayor adorno y comodidad en su vestido y aposento, con todo, los ejemplos de otros fundadores como San Francisco y Santo Domingo, y las palabras de San Pablo, que nos dicen "que muchas cosas son lícitas al hombre que no son expedientes", nos enseñan una mayor ordenación en todo, porque los otros no tomen ocasión de afloxar,

más exemplo de pasar adelante, mayormente los domésticos", que siempre se fijan más en las obras de sus mayores (21).

La tercera advertencia se refiere al modo de gobernar a sus súbditos para el progreso de su orden. Ignacio, partiendo del principio fundamental que Dios "ha criado todas las cosas desta vida presente para las necesidades humanas, servicio y conservación de los hombres", deduce que "a fortiore para los que son mejores" y, por tanto, a los religiosos de Caraffa, "aunque no prediquen, ni en las otras obras de misericordia corporales tanto no se exerciten al parecer externo, por vacar más a otras espirituales y de maior momento, se les es devido victus et vestitus según orden de amor y caridad". Cree Ignacio que es muy difícil que "ellos por mucho tiempo se puedan conservar en esta profesión por tres causas o razones aparentes: porque no piden limosnas no teniendo de qué vivir, porque no predicán, porque no se exercitan en obras de misericordia corporales. Si se ejercitasen, v. g., en enterrar muertos, orar por ellos y decir misas gratis, "el pueblo se movería más a sustentarlos". Y San Francisco y otros bienaventurados, aunque esperaban en Dios,"mas no por eso dexaban de poner los medios más convenientes para que sus casas se conservasen y se aumentasen para maior servicio y maior alabanza de la su divina majestad; que de otra manera pareciera más tentar al Señor a quien servían, que proceder por vía que a su servicio convenia".

Acaba Ignacio diciendo que "otras dexo de mayor momento por no las encomendar a letra". Cesa rogando a Dios "en todo quiera poner su mano sanctissima, para que todo en su maior servicio y alabanza se siga".

Esta carta, escrita con gran libertad apostólica, pero con moderación y casi cohibimiento de forma, revela ya, desde un principio, que el espíritu de la orden de San Cayetano, austero y contemplativo, difería de la concepción ignaciana más activa y con un humanismo cristiano y un sentido de cooperación a la Providencia, que se dejan ya traslucir en las directrices de la carta. Ignacio esperaba que estos avisos serían bien recibidos. Sin embargo no fue así.

Estas observaciones, hechas por un hombre de cuarenta y cinco años, que todavía no era más que estudiante de teología, a un obispo de sesenta años, molestaron a Caraffa. Su carácter impetuoso se debió sentir herido. Ignacio también comprendió que él y Caraffa iban por caminos diferentes. Desde entonces debieron decidir seguir cada uno su camino para no chocar (22). Esta diferencia de criterios creó en Ignacio un cierto miedo al Teatino, y en éste, un cierto resentimiento.

Prueba manifiesta de este temor de Ignacio a Caraffa nos la ofrece la Autobiografía. A principios de enero de 1537 llegaron a Venecia los compañeros de Ignacio y estuvieron sirviendo en los hospitales hasta mediados de marzo, en que partieron para Roma con el fin de pedir al Papa la bendición para su peregrinación a Jerusalén. "El peregrino no fue por causa del doctor Ortiz y también del nuevo cardenal Teatino" (23).

Otro roce entre ambos tuvo lugar en 1545, cuando los Teatinos quisieron fusionarse con la Compañía y "hacer un cuerpo con ella". Ribadeneira nos cuenta la escena de la que fue testigo:

"El P. Maestro Láinez se lo propuso a nuestro Padre de parte de los más principales Padres de aquella orden, estando yo presente, y nuestro Padre no lo quiso aceptar por muy buenas razones que alegó para ello. Desta repulsa se sintió mucho el cardenal pareciéndole que la Compañía no hacía tanto caso como él quisiera de su religión" (24).

Nótese, de paso, que Caraffa usa de Laínez como de intermediario entre él y San Ignacio, aunque ambos estaban en Roma (25). Esta negativa de Ignacio sólo sirvió para poner de manifiesto la diversidad de pareceres, de carismas, y aumentar la enemistad de Caraffa con respecto a Ignacio. Pero, por otra parte, esta petición de Caraffa parece confirmar las advertencias que Ignacio le había dado por la carta de Venecia. Ignacio prefirió seguir la táctica de las rutas paralelas. Caraffa, a su vez, no tomó parte en ninguna obra de Ignacio en Roma.

Otra circunstancia histórica en la que de nuevo se manifestó la diversidad de pareceres entre los dos fundadores fue el caso, de la vocación del joven napolitano Octavio Cesare. Hijo del secretario del duque de Monteleón, huyó de su casa y se embarcó en una nave con unos jesuitas que iban a Sicilia. Los padres alegaron que la Compañía les había arrebatado a su hijo y buscaron todos los medios para su regreso a Nápoles (27).

Las primeras gestiones, más directas, dieron lugar a una correspondencia entre los padres y San Ignacio, que constituye un verdadero tratado sobre la aceptación de la vocación por parte de los padres. Ignacio no puede obligar al muchacho a regresar a Nápoles porque éste está firmemente decidido a permanecer en Sicilia. Le concede total libertad y responsabilidad. Incluso está dispuesto a mandarle a España para que se afiance más en su vocación (28).

Su padre va a verle a Sicilia y queda admirado de la firmeza del hijo, Tanto, que le exhorta a seguir su camino "con perseverancia, paciencia y humildad" (29). Sin embargo, la madre no cesa en su esfuerzo y logra la mediación del duque de Monteleón, amigo de la Compañía y benefactor del colegio de Nápoles. Las respuestas de Ignacio -fiel al Espíritu- son tajantes. Agradece y alaba los favores del duque, pero en este caso debe ser fiel a su conciencia antes de dejarse llevar por la amistad. Su conciencia le obliga a velar por la vocación de Octavio (30).

Agotados estos recursos que afectan más al sentimiento, la madre apela a las autoridades eclesiásticas para que intercedan con más autoridad y eficacia. Para ello se valdrá de la amistad del cardenal Juan Pedro Caraffa, que junto con otros cardenales presionan al Papa para que se complazca a la madre. Por su parte, el Papa recibe un informe de Ignacio, presentado por el cardenal Toledo, en el que se narra todo lo acaecido. El propio Papa afirma que no puede consentir con la voluntad de la familia, ya "che non voleva disfar quello che aveva fatto il Spirito sancto" (31). Con todo deja el asunto en manos de los cardenales Caraffa, Carpi y Toledo.

El problema llega a su punto más álgido cuando Ignacio recibe un monitorio firmado por Caraffa, por el que se le obliga el regreso a Nápoles de Octavio. Ignacio no sólo no obedece, sino que manda a Octavio a España (32). El monitorio era jurídicamente inválido, ya que sólo lo había firmado Caraffa, que era uno de los tres cardenales que debían dirimir el asunto. Pero, además, Ignacio no podía en conciencia poner en peligro la vocación del joven napolitano. En efecto, poco tiempo después Polanco, en nombre de Ignacio, responde al monitorio, alegando el motivo antes expuesto, al mismo tiempo que afirma que Octavio podrá ir a Nápoles siempre que libre y conscientemente crea que debe hacerlo (33), puesto que la navegación era irrealizable.

Al cabo de unos meses llegó a Roina la madre del joven e intentó por todos medios conseguir su propósito. El propio cardenal Caraffa no la atendió e Ignacio logró del Papa que para estas ocasiones

"fuese servído señalar uno o dos cardenales rectos, doctos y que no se plegasen por favor a una parte ni a otra". Caraffa, que al principio se conmovió por las lágrimas de la madre, pronto cambió de actitud en parte por una carta un tanto dura que recibió de Juan de Vega, virrey de Sicilia, que actuaba en favor de Ignacio (35). Por encargo de Ignacio se escribe en noviembre de 1554 al Provincial de Sicilia, agradeciéndole la eficaz ayuda del virrey (36).

El cardenal Carpi, a instancias de la madre, pide a Ignacio el permiso para que Octavio se traslade a Roma con el objeto de examinarle personalmente. Ignacio escribe una carta al Provincial de Sicilia dándole el consentimiento, pero a la carta sigue un post-scriptum en el que prohíbe a todo miembro de la Compañía que se desplace, a no ser que lo ordene el Papa "a quien debemos obediencia" (37).

Al cabo de un tiempo, Octavio llega a Roma para proseguir sus estudios, pero una enfermedad da motivo para que se vaya a Nápoles para reponerse (38). Los excesivos cuidados maternos condujeron a que el joven se fuera enfriando en su vocación y terminase perdiendo la dimisión de sus votos (39).

Tanto Nadal (40) como Polanco (41) hacen mención de este hecho como una de las causas de la desavenencia entre Caraffa e Ignacio. Polanco dice que Caraffa por tal motivo "offensus fuerat". Sin duda se refieren a este suceso unas palabras de la carta que en 1555 se dirigía a Borja:

"Taínbién ha avido ciertas causas de atravesarse con nuestro Padre poco antes de su pontificado con intenciones de una parte y de otra, aunque diferentes" (42).

Tenemos ya brevemente recensionadas las principales causas de la desavenencia entre los fundadores: el caso del bachiller Hoces, la carta admonitoria de Venecia (1536), la repulsa de la unión con los Teatinos (1545), la decisión pontificia favorable a Ignacio en la vocación de Octavio (1554). A estos hechos concretos se añadían discrepancias doctrinales. Y seguramente eran estas discrepancias doctrinales las que explican los choques concretos. Desagradaba a Caraffa que la Compañía no tuviese coro, cosa que él creía esencial a toda orden religiosa. Disentía de la promesa que los profesos hacen en la Compañía de no admitir obispados ni dignidades eclesiásticas. Tampoco estaba de acuerdo con los votos simples, pero perpetuos, que los novicios hacen al acabar el noviciado, ni con la perpetuidad del generalato. Por el contrario, Ignacio creyó que la Compañía debía ir por derroteros diversos de los de otras órdenes antiguas o contemporáneas y obtuvo para estos puntos la aprobación de Paulo III y de Julio III

Todo esto puede justificar la inquietud de Ignacio ante el próximo cónclave y puede explicar aquellas oraciones que mandó elevar a Dios "siendo igual servicio de Dios no saliese Papa quien mutase para que lo de la Compañía, por haber algunos papables que se teme la mutarían" (43).

## MARCELO II

Veamos ahora lo que ocurrió en el cónclave de abril de 1555. En éste triunfó plenamente el partido de la reforma, que en el cónclave de 1549-1550 no había podido prevalecer sobre las intrigas de España y Francia. Los organizadores de este partido de la reforma fueron Cervini y Caraffa. Como dice Pastor, no puede causar extrañeza que Cervini hallase mayor aceptación que el napolitano Caraffa (44). Este, sorprendido al principio de la unanimidad con que se había dado preferencia a Cervini sobre él, se rehizo

al punto y se convirtió en propagandista de su competidor. Caraffa dio su voto a Cervini y éste a Caraffa. Cervini fue elegido el 9 de abril.

Polanco escribe por comisión de Ignacio el mismo 9 de abril a Araoz y a todos los provinciales de la Compañía. La alegría por la elección se deja traslucir a través del mismo estilo:

“Después desto escrito a sido servido Dios N. S. de prover a su iglesia de pastor, y (por) lo que se puede juzgar muy conveniente para el bien universal. Hayer tarde, estando un otro por via de negocio al parecer muy adelante, movió D.N.S. con su Sancto Spíritu los coraçones de muchos, y quasi todos uno tras uno, quantos avía en el conclave, y con común spiración y sin escrutinio de votos eligen al Cardenal Santa Cruz y le adoran luego. Llámase el papa Marcelo. Y salió la nueva por toda Roma, y esta mañana salió Papa, que es miércoles santo, a quince dias después de su predecesor y cinco después que entrara en conclave; y este mismo día se ha hecho la coronación, diziendo Missa el mesmo Sumo Pontífice, el qual avía quince años que le trata la Compañía en negocios píos, y, él se a confessado con diversas personas della, y ahora ultimamente, viniendo a Nuestra Señora de Loreto, se confessó con el rector de nuestro colegio de allí, y él mismo diziendo Missa en la Capilla Sancta, comunicó de su mano a los scholares de nuestra Compañía, y les hizo una exhortación al progreso de las virtudes. Es hombre de mucha integridad y grande celo de la reformación de la iglesia, y ansí esperamos que ha de entender en ella con mucho calor; y qual Dios N. S. a querido dar a su iglesia tal cabeza, a él plega aumentar en él tanto espíritu, como para tan alto ministerio ha de menester" (45).

San Ignacio sintió gran consolación al ver en la silla de Pedro a Marcelo Cervini, cardenal de Santa Cruz. Era éste gran amigo de la Compañía (46). Favoreció al colegio germánico (47), usó de Laínez y Salmerón en el Concilio de Trento, lloró de alegría al saber que Ignacio había llamado a Xavier a Europa(48), en fin, como dirá Polanco a Borja el 23 de mayo, "nos tenía en las entrañas"(49).

Notemos, sin embargo, que la alegría principal de Ignacio no estriba en que Marcelo era amigo de la Compañía, sino en que reformará la Iglesia. Para Ignacio, que veía todos los acontecimientos con ojos de fe, cualquier pontífice que fuese bueno para la Iglesia lo sería para la Compañía, ya que ésta no pretende sino el bien de la Iglesia (50). Ignacio concibió esperanzas de que Marcelo reformaría la Iglesia, y afirmó que a su juicio tres cosas le parecían necesarias y suficientes para que cualquier Papa reformara el mundo: la reformación de su misma persona, de su casa y de la corte y ciudad de Roma (51).

"Apenas se verificó la elección de Marcelo, yéndole Nuestro Padre a visitar, le dijo el Papa (aunque no se lo mandó) que holgaría tener consigo en su palacio a dos de la Compañía, con quienes se aconsejase en las cosas de la reformación y de todo lo demás" (52).

En esta audiencia, Marcelo le pidió a Ignacio que le dijese siempre con libertad cuanto le pareciese haber de conducir a la gloria de Dios. Se atribuyen también a Marcelo unas palabras dirigidas a Ignacio, que aunque no se hallan en Polanco (53) se encuentran en escritores posteriores: "Tu milites collige et bello tuos instrue, nos utemur" (54)

Las cartas de estas fechas se deshacen en alabanzas de la gravedad, celo, piedad, doctrina, prudencia, magnanimidad de Marcelo, y se refieren los primeros hechos de su pontificado que anuncian ya lo que el Papa promete ser para el futuro: no quiso aumentar sus domésticos, celebró la creación y coronación el

mismo día, gusta de ir a pie más que "sublimi sella portari", no quiere elevar la condición social de sus parientes, prohibió que en su honor se lanzaran salvas en el castillo de Sant'Angelo, llamó a los prefectos de todos los tribunales y les dijo que no tuviesen en cuenta a los parientes del Sumo Pontífice y que fuesen justos, no quiso conceder gracias de momento a los conclavistas, sino que prefirió pensarlo, ni quiso firmar las listas de las súplicas que los cardenales acostumbraban a presentar a los nuevos Papas, por temor de que no hubiese algo que no fuese honesto. Las cartas de la curia generalicia ignaciana acaban bendiciendo a Dios y pidiendo oraciones para que el Señor ayude a realizar tan buenas esperanzas (55).

Pero los planes de Dios eran otros. Marcelo enfermó a los pocos días de pontificado. Envió Ignacio el 23 de abril en peregrinación a Loreto para que rogasen por la salud del Papa Marcelo, a Polanco, Diego de Guzmán, Loarte y Cámara (56). El primero de mayo falleció Marcelo II, después de veintitrés días de pontificado. Roma entera le lloró. Panvinio le aplicó las palabras que Virgilio dirigió a otro Marcelo: "Ostendent terris hunc fata tantum" (57). Seripando vio en ello que Dios quería ejecutar la reforma de la Iglesia no por medio humano, sino por su propia mano. Carlos V al enterarse por el nuncio Muzzarelli de la noticia, sintió profunda tristeza (58).

También Ignacio sintió profundamente la pérdida de tan buen Pastor. El 4 de mayo escribe a Gaspar de Doctis que "ha placido al Señor sacarlo de este destierro para llevarlo a la gloria eterna" (59). A Ponce Cogordán le dice, a 6 del mismo, que la divina Majestad les ha dejado disfrutar de tan gran bien solamente pocos días, y que si el Señor le hubiese dejado algunos meses de salud, hubiese dejado muchas cosas buenas realizadas y grandes ejemplos para sus sucesores (60).

A 17 de junio, Polanco, por comisión de Ignacio, escribe al P. Manuel López:

"Ya abrán sabido VV. RR. mucho antes que esta llegue, cómo Dios llevó al Pontificado eterno nuestro santo Padre Marcelo II foelicis recordationis, dexándole en el trabajo del temporal 23 días solos. Felice trueco para él, y para nosotros grande ayuda de poner en solo Dios nuestra confianza para el cumplimiento de lo que desseamos en la universal Iglesia y en nuestra Compañía. Porque si en medios humanos había de estribar esta esperanza parece abía de ser el principal este pontífice, que desde el principio de su creación, con exemplo, palabras y obras, no tratava otro, sino de reformar la Yglesia; y para la Compañía era tan aficionado" (61).

El 29 de mayo escribía a Araoz, también en el mismo sentido (62).

Ignacio reacciona con espíritu de fe ante esta pérdida para la Iglesia. Si en medio humano había de estribar su esperanza, en nadie mejor que en Marcelo se podía confiar. Pero ni la Iglesia ni la Compañía han de poner su confianza plena en los medios humanos. Ignacio vuelve a hallarse en las mismas circunstancias afectivas que precedieron a la elección de Marcelo II. Sabemos que cada día hace oración para la elección de un buen Pastor, y ordena todas las misas a esta intención (63). Pero tal vez haya en todo ello una mayor indiferencia y confianza en Dios que en el cónclave anterior. La prematura muerte de Marcelo II debió hacer reflexionar a Ignacio y prepararle para el rudo golpe que le aguardaba. Su carisma va a entrar en la fase crítica, en la "noche oscura".

## ELECCIÓN DE PAULO IV

Los romanos esperaban un largo cónclave. Los papables eran Caraffa, Morone y Pole, todos ellos partidarios de la reforma católica. El mismo Ignacio pensaba que Caraffa podía ser un buen reformador de la Iglesia (64). Es falso afirmar que no se hubiese presagiado la elección de Caraffa. En una relación de Atanagi del primero de mayo se dice: "Teatino é in maggior predicamento di tutti" (65). Sin embargo, Caraffa era temido por su gran rigor. Los cardenales más contemporáneos, como Este y Santa Flora, le odiaban. Incluso los partidarios de la severidad ponían reparos en la aspereza de Caraffa. Lo que decidió la elección de Caraffa fue, en lo humano, la falta de probabilidad de todos los demás candidatos, y el favor del partido reformista y de Francia. España, en cambio, le había excluido. Su avanzada edad fue también un dato positivo, pues no se creía que pudiera tener un largo pontificado (66).

Fue decisiva la influencia de Farnese. Su candidato era Pole, pero fue excluido por residir en Inglaterra y por algunas sospechas doctrinales. Entonces, el camarlengo Santa Flora puso los ojos en el provenzal Púteo, pero Farnese no lo aceptó. Tras varias deliberaciones, Farnese dijo: "Elijamos, pues, a Caraffa, el santo y venerable decano del Colegio Cardenalicio, que es digno del Papado." Todos los presbíteros se declararon conformes. Así salió elegido Caraffa. Pastor ve en ello una confirmación del hecho de que Dios es el que verdaderamente hace a los Papas (67).

Caraffa tenía setenta y nueve años, pero gozaba de gran robustez. El embajador veneciano Bernardo Navagero lo describe como un hombre alto y flaco -era todo nervios-, pero tan sano y vigoroso que sus pasos elásticos apenas tocaban al suelo. Contábase que nunca en su vida había tomado una medicina... Su gran cabeza dejaba ver tan sólo algunos pocos cabellos; su rostro, rodeado de espesa barba, no era hermoso, pero de una gravedad llena de expresión; en su boca fina se dibujaba una acerada fuerza de voluntad; en sus hundidos ojos negros brillaba como fuego y rayo el ardor interior del italiano del sur (68). Mario Scadutto, recogiendo los datos de la historia, nos ofrece un buen, retrato de Paulo IV: "Este gran anciano, delgado, fogoso, autoritario, fue un trágico personaje de la reforma católica, víctima de su propio temperamento: coraje sin límites, optimismo infantil, entrega plena y amor sin reservas a la Iglesia, patriotismo ardiente, integridad y austeridad de vida". (69)

Caraffa salió elegido el 23 de mayo, día de la Ascensión. González de Cámara nos ha dejado una verdadera miniatura, exterior e interior, del modo cómo Ignacio recibió la noticia: 1

"Estando, pues, un día de la Ascensión, que fue a 23 de mayo de 55 en un aposento con el Padre, él sentado en el poyo de una ventana y yo en una silla, oímos tocar la señal que anunciaba la elección del nuevo Papa, y de ahí a pocos momentos vino luego el recado que el electo era el mismo cardenal Teatino que se llamó Paulo IV, y al recibir esta nueva, hizo el Padre una notable mudanza en el rostro y según después supe (no me acuerdo si por él mismo o por los Padres más antiguos, a quien él lo había contado) se le estremecieron todos los huesos del cuerpo. Se levantó sin decir palabra y entró a hacer oración en la capilla, y de ahí a poco salió tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy a su gusto" (70).

Ignacio ha pasado la mayor parte de su vida buscando la voluntad de Dios. Cuando cree haberla conocido y se dispone a realizarla, el mismo Señor parece obstaculizarle el camino. Hasta ahora, las discrepancias doctrinales y reales entre él y Caraffa no les habían impedido seguir una táctica de rutas paralelas. Pero ahora es imposible dejar de encontrarse. Ignacio, siguiendo la lógica de su carisma que le lleva a obedecer especialmente al Pontífice, debe sumisión a Caraffa. Este, elevado a la dignidad de la suprema jerarquía, puede deshacer la obra ignaciana como la sal en el agua. Ignacio recordaría todos los roces habidos con Caraffa: la carta de Venecia, el deseo de formar un solo cuerpo con la Compañía, la

vocación del joven Octavio Cesare... Las discrepancias doctrinales también se le presentarían al vivo: el coro, los votos, el generalato perpetuo, la admisión de obispados... Pocos momentos hay en la vida de San Ignacio tan densos como este. En pocas ocasiones se pone tan de manifiesto el heroísmo de su firme esperanza en Dios. Ignacio sale alegre y gozoso, de su oratorio. Pero ahora va a comenzar para él su "noche oscura". El carisma ignaciano va a ser purificado de toda adherencia carnal. Ignacio intenta ocultar el sufrimiento ante sus hijos, pero algunas de sus cartas, sobre todo a Borja, dejarán traslucir toda su angustia interior.

Caraffa, llegado al poder supremo, templó su rigidez con pompa exterior para agradar a los romanos. Quería que se procediese en su servicio con la suntuosidad que corresponde a un príncipe. En su coronación fue tanta la pompa exterior, que todo el mundo quedó admirado de la liberalidad y magnanimidad del nuevo Papa. Le movía a ello, sobre todo el alto concepto que tenía de la dignidad pontificia. Miraba a los príncipes no como a hijos, sino como a súbditos, y veía en Inocencio III el defensor de la teocracia pontificia, el cenit del pontificado. Otra circunstancia le daba conciencia de la alteza de su misión: sólo se podía explicar por una intervención superior el que él, temido y odiado, riguroso y sin demasiados amigos, hubiese obtenido la tiara a pesar de la exclusión imperial. Tenía la persuasión que no los cardenales, sino Dios mismo le había elegido para la defensa y vivificación de la Iglesia, la liberación del dominio político y su victoria de los herejes.

Fiel a sus principios, no había hipocresía ni doblez en él, y amaba verdaderamente a la Iglesia. Desconfiaba de los príncipes y procedía con ellos con suspicacia y extrema rigidez. Era, como buen napolitano, muy sensible a repentinas impresiones, y en sus resoluciones procedía súbitamente y como a saltos. En sus expresiones era no raras veces imprudente y hablaba mucho y por largo tiempo. Acometía las empresas con férrea voluntad y ardor apasionado. Todo el mundo reconocía su pureza de vida, su incorrupta integridad y sabiduría, pero temían su aspereza y rigidez. En las negociaciones se mostraba muy difícil. Cuanto más se le pedía algo, tanto menos lo hacía; si no se le pedía, condescendía pronta y fácilmente. No sufría contradicción alguna y con facilidad se enojaba mucho.

Paulo IV, amigo del retiro, no gustaba de audiencias. A los cardenales y embajadores los recibía en el decurso de la tarde; sólo ellos eran admitidos a las habitaciones privadas; sucedía, con todo, que personajes elevados, o no obtenían entrada o la conseguían hacia inedia noche, después de haber estado esperando cuatro, cinco, seis o siete horas... (71)

El epistolario ignaciano nos ofrece día a día el desarrollo de las relaciones entre Ignacio y el Papa. Cámara, después del fragmento sobre la elección, nos dice:

"porque el Papa fué mal recibido y de él se murmuraba en Roma, porque era tenido como demasadamente riguroso, comenzó Ntro. Padre a fijarse en las buenas obras y cualidades que en él podían notar, las cuales después contaba a todos los que hablaban con él"(72).

El mismo día 23 de mayo, en carta a Borja, trata de la cuestión de la reserva de 2.000 ducados y de otros 600 que el Papa Julio III había prometido para el Colegio Romano, pero que con la muerte de los Papas Julio y Marcelo, hasta el presente no se habían podido cobrar, Luego sigue:

"Aora ha seydo elegido el que era Cardenal Teatino o de Nápoles, y no sé qué affición se tendrá: ya procuraremos que algunos cardenales que valen con él, le pidan la execución de lo que Julio concedió, y

no sabemos qué efecto tendrá la diligencia. Esto sabemos: que Dios N. S. quiere que confiemos en él, Y así lo haremos: y también creo quiere que le cueste a V. R. este su Collegio mas de lo, que le costara si estos Papas le fundaran luego" (73).

Ignacio presiente ya que va a ser difícil conseguir recursos del nuevo Papa, y supone que será Borja el que tendrá que ayudar (74).

Dos días después, el 25 de mayo, escribe a toda la Compañía comunicando la elección del nuevo Papa y la esperanza de que será benévolo con la Compañía. Pero no puede dejar de notarse que falta aquella exultación de que rebosaban las letras que comunicaban la elección de Marcelo II. Ignacio manda que se hagan oraciones para que Dios acreciente a Paulo IV el espíritu y la gracia, y encarga que cada uno ofrezca una Misa a esta intención (75).

El 29 de mayo, en carta a Araoz, se insiste también en esta esperanza, pero se añade que el tiempo lo dirá:

"Para la Compañía creemos no dexará de ser benévolo porque siempre ha mostrado serlo, y a tenido mucha familiaridad con personas della: pasando un poco de tiempo se podrá mejor juzgar desto" (76).

Estos jesuitas con quienes tenía Paulo IV mucha familiaridad eran Láinez y Bodabilla. Caraffa, más que a Ignacio y a su obra, en cuanto ignaciana, será benévolo y amigo de algunos jesuitas concretos (77).

El mismo día 29, en carta a Mercuriano, le expresa esta misma esperanza, pero añade muy significativamente al final:

"La sperienza insegnará il resto"(78).

El 7 de junio se comunica a Borja que el Papa se ha negado confirmar los 600 ducados del Papa Julio; los 2.000 ducados de la reserva tampoco los confirmó, pero dijo que si le sobraba algo, luego se vería. Ignacio está convencido de que sí a su tiempo Dios moverá al Papa, y él, de su parte, no deja de poner los medios. Entre otros se le ocurre que la Princesa de Castilla, el Rey de Portugal y el Rey de Inglaterra escriban al Papa cartas acreditando su estima a la Compañía y pidiendo que confirme lo prometido por el Papa Julio para el Colegio Romano, También sugiere Ignacio que los reyes escriban a sus embajadores en Roma, encomendándoles este negocio. Se añade para ello, una razón:

"porque como ha sido Cardenal tan retirado, puede ser que no sepa lo que Dios Nuestro Señor se sirve de la Compañía por esas partes y otras; y cuanto más le mostrare la experiencia que ha menester operarios, podrá ser tenga más estima con criarlos y mantenerlos. El siempre se. ha morstrado benóvolo a la Compañía, pero podría ser que le ubiese resfriado el no haverse la Compañía mezclado con la suya, cuando se tentó siendo él cardenal. También ha avido ciertas causas de atravesarse con nuestro Padre poco antes de su pontificado, con intenciones de una parte y de otra, aunque diferentes; pero si Dios N. S. es, servido que funde este Collegio, como no dudo lo es, también se contentará su vicario en la tierra" (79).

A partir de este momento comienza el recurso ignaciano a los príncipes para conseguir su intento. Ignacio, pone toda su confianza en Dios, pero no quiere dejar de poner los medios que están a su alcance.

El día siguiente, 8 de junio, en carta a Nadal se le da cuenta de la negativa del Papa y se pide que el rey de Romanos escriba al Papa en testimonio de la Compañía y pida que el Papa confirme lo prometido por Julio III. Ignacio, todavía no ha podido ver al Papa. Se le pide a Nadal que el Rey demande algo al Papa por medio de San Ignacio, para que así éste pueda tener ocasión de ir a ver al Papa (80).

El 14 de junio, en otra carta a Borja, se le vuelve a encargar que la Princesa Juana escriba al Papa para pedir la reserva para el Colegio Romano; para que Ignacio tenga ocasión de obtener audiencia con el Papa, que la Princesa le pida para ella alguna gracia fácil y edificante, como sería indulgencia plenaria, etc. Ignacio no ha tenido acceso al Papa ni le ha hablado, aunque lo ha procurado: "puédese atribuir a las muchas ocupaciones de SS. en estos principios, en parte"(81).

Ningún indicio tan claro de la frialdad del Papa para con la Compañía como estas cartas de Ignacio, mendigando recomendaciones de los príncipes. Pero Ignacio no pierde las esperanzas. El 17 de junio, Polanco le dice al P. Manuel López que desde la muerte de Marcelo han aprendido a poner en sólo Dios su esperanza; y poco antes se dice que Dios "es potente para hacer otros quantos quisiera tan buenos y mejores que él, y de lapidibus istis, etc" (82).

Ignacio, que había pedido la audiencia con el Papa el 9 de junio, no fue mandado llamar hasta el día de San Juan Bautista, 24 del mismo (83). A partir de esta fecha las cartas respiran un mayor optimismo. El 27 de junio se lo comunica a Nadal (84) y le dice que han quedado con el Papa, que él permanezca en Alemania hasta octubre. El 4 de julio, a Bernardo Oliveiro se le narra la entrevista del Papa con Ignacio, pero antes se da un dato interesante:

"Ad alcuni de nostri ha fatto molte careze, andandolo a visitar et basciar il pede" (85).

No fue, pues, Ignacio el primero en besar el pie del Papa. Por cartas posteriores sabemos que el primer jesuita que fue a verle fue Bobadilla (86) que era gran amigo de Caraffa. Leturia calcula que Bobadilla sería recibido a primeros de junio (87).

El 13 de julio se narra la misma entrevista a los rectores de los Colegios de la Compañía. Ignacio declaró al Papa su obediencia y devoción con especial voto a la Sede apostólica, y le ofreció la Compañía universal; le pidió que no sólo confirmase sus privilegios, sino que además ayudase a la Compañía en todas sus obras y en especial tomase bajo su protección el Colegio Romano. El Papa acogió a Ignacio con señales de gran amor, le agradeció las oraciones que por él había ofrecido la Compañía y le dijo que conocía bien los frutos que la Compañía producía en partes tan diversas y que quería usar de los miembros de ella, y no sólo confirmar sus obras, sino sustentar a todos. Acaba la carta con un párrafo en el que se pide ruegen á Dios para que no sólo conserve tan buenos deseos, del Sumo Pontífice, sino que los realice (88).

Debió sentir un gran alivio Ignacio ante señales de tanta bondad. Indudablemente Paulo IV había sabido olvidar antiguas malquerencias y quería demostrar a Ignacio que todo había pasado. Sin embargo,

Ignacio, con su fina psicología de los hombres y su sentido realista, no quedó satisfecho de meras palabras y esperaba realizaciones.

En otra carta, también a los rectores de los Colegios de la Compañía, empezada el 14 y firmada el 25 de julio, se dan más detalles de la entrevista. El Papa no quiso oír a Ignacio si antes no se cubría la cabeza, y paseó con él largo rato diciéndole que eran antiguos amigos (89). Cuando el 13 de julio fue a visitar al Papa Juan de Mendoza, enviado por el Emperador, "en encomienda de la Compañía", el Papa le dijo que "desde el principio della avía seydo amigo y favorecedor della, y que aora los tenía por hermanos, y que en obras quería mostrar la buena voluntad que los tiene, y que así se lo dixese a S. M." (90).

El 18 de julio el secretario de SS. pide a Laínez y a Salmerón para la dieta de Augsburgo, y luego, para Polonia. Al día siguiente fueron a verle ambos, y el Papa mandó que Laínez permaneciese en Roma (91).

Sin embargo, los subsidios para el Colegio Romano no llegaban. Cuando los cardenales Carpi y Santiago fueron a hablarle del asunto, el Papa se excusó. El 25 de julio, Carpi y Morone le vuelven a hablar del asunto, el Papa manda traer los papeles en que consta lo que Julio III prometió. La carta en que se narran estas incidencias acaba con una frase significativa: "Estaremos a ver"(92).

Empiezan para Ignacio los momentos difíciles. Las palabras del Papa no se realizan. Había en Roma por aquel tiempo una gran carestía. El primero de septiembre escribe a Borja una carta conmovedora por lo tajante y angustiosa:

"Quanto al Collegio de V. R. no sé si es particular providencia de Dios N. S. que guarda todo este merto para el que lo comenzó, y que no ay quien le dé ayuda un real, con ser la más lucida y vistosa obra que ay en estas partes, y que muestra en más maneras el gran servicio que se haze a Dios N. S. y ayuda al bien común de la Iglesia. Quanto al Papa, ya por las otras V. R. sabrá llo que ay. Cada día ay menos ocasión de esperar que le aya de tocar, porque los medios que se le proponen le agrada; y si tuiviese voluntad de hazer tal ayuda, alguno le quadraría; o por otra persona alguna no se descubre que ayude" (93).

No sabe Ignacio cómo se matienen aún 115 bocas, sino que Dios ayuda. Si un Papa no toma de veras este asunto, humanamente no hay remedio. Se piden ayudas al Emperador Carlos, al Príncipe Felipe o a otro señor seglar. Acaba la carta con una frase típicamente ignaciana: "Pero Dios nos da contra spem in spem credere."

En octubre, Ignacio envía a Nadal a España en busca de recursos (94). Debido a la gran escasez Ignacio se ve obligado a enviar fuera de Roma unos 100 jesuitas. También el Colegio Germánico se hallaba al borde del abismo. Paulo IV no comprendía su razón de ser y dejó de pagar los subsidios que Julio III había prometido. Al ver esto, la mayor parte de los cardenales retiraron también sus subvenciones prometidas. El mismo Otón Truchsess estaba tan desalentado que quería abandonar esta empresa. Ignacio le mandó decir que si desamparaba el Colegio Germánico, él solo lo tomaría sobre sus hombros y se dejaría vender como esclavo antes que desamparar a sus alemanes. Pero en septiembre no puede admitir a nueve jóvenes bohemios que el Rey Fernando le enviaba para el Germánico y les da alojamiento en la casa profesa. Tampoco pudo recibir a 48 jóvenes que habían solicitado el ingreso en el Colegio Germánico para el otoño. Durante el espacio de dos años ningún alemán entró en dicho Colegio (95).

A finales de año y principios del siguiente, Paulo IV se muestra de nuevo favorable a la Compañía. En octubre impone a Láinez precepto de obediencia que no salga de Roma (96), para poder usar con más facilidad de él (97) y en diciembre le prepara una estancia en el Vaticano (98) en la que solo durmió una noche (99), y quiere hacerle cardenal en la famosa promoción de 20 de diciembre. Ignacio pide oraciones para evitarlo (100). También Bobadilla sale de Roma en noviembre para la reforma de los Silvestrinos, por encargo del Papa (101)

El 5 de septiembre de 1555 Fernando Rey de Romanos pidió al Papa 12 jesuitas para fundar el Colegio de Praga, de entre los cuales, dos debían ser doctores en teología, para así poder tener suficiente autoridad ante los protestantes. El Papa deseó contentar al Rey y pidió los jesuitas a Ignacio. Entonces éste, el 17 de enero le pidió al Papa que el Colegio Romano tuviese la facultad de dar grados académicos en arte o teología a sus alumnos, fuesen éstos jesuitas o no, ya que Julio, III había concedido al Germánico y al Romano dar títulos, pero sólo a jesuitas. Paulo IV concedió la petición de Ignacio por un "motu proprio" que no llegó a expedirse, sino que sólo llevó signatura (102). Ignacio quedó muy agradecido. Blysem y Van Linden fueron los primeros en obtener estos grados y marcharon a Praga con otros diez el 14 de febrero (103). Es, pues, inexacta la afirmación de Pastor de que Paulo IV no hizo nada por el Colegio Romano. En realidad fue el primero que convirtió al Colegio Romano en Universidad Pontificia, con iguales facultades que París, Lovaina, Salamanca y Alcalá (104).

En 1556 encarga Paulo IV a Olabe que acompañe a Truchsses a la dieta de Ratisbona (105). También por estas fechas apoya el Papa a la Compañía en el asunto de la Sorbona, y encarga a su sobrino cardenal que al ir a París el 11 de mayo de 1556 para asuntos de la liga, interceda a favor de los jesuitas (106).

Sería, sin embargo, por esta época, cuando en la tirantez entre Roma y España, se esparció el rumor de que los jesuitas, que eran casi todos españoles, hacían acopio de armas, para en caso de necesidad ayudar a los españoles. Paulo IV mandó hacer un registro a su domicilio. El gobernador de Roma quería desistir de la pesquisa si Ignacio le daba palabra de que en la casa no había armas. Agradeció éste cortesmente la confianza, pero pidió que se escudriñase la casa de arriba abajo, y así se quitó la sospecha (107).

Esta es la imagen un tanto contradictoria que nos dan las cartas del tiempo: un Papa que dice ser amigo de la Compañía y de Ignacio, que parece haber olvidado antiguos resentimientos, que elogia a la Compañía en presencia de los cardenales, recibe a los jesuitas benignamente, los utiliza con profusión, quiere que prediquen en su capilla (108) y que declaren la doctrina en las calles de Roma (109). Especialmente favorable se mostró a fines de 1555 y principios de 1556, en que concede al Colegio Romano la facultad de dar títulos. Todavía, en abril de 1556, Ignacio llama a Salmerón, pues el Papa le reclama (110). Y a pesar de todo, un Papa que tarda en recibir a Ignacio y que sólo le recibe al cabo de un mes de pontificado, después de haber recibido ya a otros jesuitas; un Papa que no da los subsidios a los Colegios de Roma y les hace registrar la casa.

Pero lo que más afligía a Ignacio era el temor al futuro. A partir de enero de 1556, Ignacio está continuamente enfermo y no puede celebrar la Misa. Una corta estancia a primeros de julio, en la villa del Colegio Romano no logra hacer mejorar su salud. El 30 de julio llama a Polanco y le manda vaya a San Pedro y haga saber a SS. que él está muy al cabo y sin esperanza de vida temporal, y que

humildemente suplique la bendición de SS. para que Dios le lleve al cielo y le diga que allí rogará por Su Santidad como lo hacía en la tierra cada día. Polanco dejó el asunto para el día siguiente, pues no juzgaba el médico el caso de gravedad, y urgía el correo para España. Cuando al salir el sol del 31 vio Polanco a Ignacio in extremis, fue a toda prisa a San Pedro, y el Papa, mostrando dolerse mucho, dio su bendición y cuanto podía dar amorosamente. Al regresar Polanco, Ignacio ya había muerto (111).

La imagen de Ignacio moribundo que pide la bendición al Papa es el gesto supremo de la santidad ignaciana. Mientras él vivía, Caraffa no había mutado nada de la Compañía. Ahora, cuando Ignacio falte, ¿qué sucederá? ¿presentía Ignacio la tormenta que se avecinaba sobre su Orden? No lo sabemos. Pero Ignacio sabía que era posible, y la mera posibilidad le era angustiosa. Y, sin embargo, Ignacio, iluminado por ese resplandor de eternidad que parece lucir en el trance definitivo de la existencia, sabe que Caraffa es hoy Paulo IV, y el Papa, representante del Señor Resucitado. Sin amarguras, sin temores, con la esperanza toda puesta en Dios, hace el acto supremo de sumisión y de obediencia: pedir humildemente a Juan Pedro Caraffa la bendición. Es la expresión suprema de sumisión del carisma a la institución. Ignacio muere bajo la mano de Paulo IV que le bendice amorosamente, y Caraffa se emociona al saber que ya ha muerto Ignacio de Loyola.

Lo que sucedió a la muerte de San Ignacio puede revelar la mente de Caraffa acerca de Ignacio y de su obra. Al ir Laínez a pedir la bendición al Pontífice para la próxima Congregación General, en septiembre de 1556, le dijo que la Congregación no podía aprobar nada sin su aprobación y consentimiento, y tuvo palabras duras para Ignacio y su modo de gobierno, que calificó de tiránico (112). Paulo IV, accediendo a las protestas de Bobadilla contra Laínez y las Constituciones, mandó le fuesen entregadas las Constituciones y Bulas de la Compañía, y prohibió a los jesuitas que saliesen de la Urbe sin su permiso (113). Una vez celebrada la primera Congregación General que eligió a Laínez como sucesor de Ignacio en el gobierno de la Orden (114), el Papa, por medio de su sobrino Alfonso Caraffa, comunicó que era su voluntad que el generalato fuese trienal, y que se introdujese el coro en la Compañía (115). Lo que Ignacio desde hacía años había temido, al fin se realizaba: el Teatino mutaba la Compañía...

Sin embargo, al final de su vida, el Papa se mostró amigo de la Compañía y dio muestras de afecto a los hijos de Ignacio, y ayudó económicamente a sus obras (116). Cuando Laínez fue a visitar a Paulo IV en trance de muerte, éste le mostró una cestita cercana al lecho y le dijo: "He aquí el tesoro que he preparado para la fundación del Colegio Romano"(117).

## REFLEXIONES TEOLÓGICAS

Desde el punto de vista histórico es innegable que entre Ignacio y Caraffa nunca existió perfecta armonía ni auténtica cordialidad. Dentro de un común amor a la Iglesia y de un deseo sincero de reforma había una gran discrepancia de caracteres, de métodos, de carismas. Caraffa, una vez elevado al solio pontificio, supo olvidar antiguas disensiones y se esforzó por estimar la obra ignaciana. Pero lo que sucedió a la muerte de Ignacio muestra claramente lo que Caraffa pensaba y sentía de la obra y el carisma ignaciano.

Los historiadores no siempre han estado de acuerdo acerca del juicio global que merece la actitud de Paulo IV para con Ignacio y sus hijos (118). Pero cualquiera que sea el juicio que se emita acerca de Caraffa, es cierto que Ignacio vivió en perpetua angustia desde el momento de la elección de Paulo IV hasta el momento de su muerte. Cuando al fin de su vida, tras indecibles esfuerzos y tanteos, Ignacio

había logrado realizar y plasmar su ideal carismático, ve que su carisma está como amenazado y a la intemperie. Parece como si Dios le exigiese en su última hora el sacrificio de su misma obra. Es difícil expresar esta sensación de inseguridad y contradicción, comparable, en cierto modo, con la extrañeza de Abrahán al serle exigido por Dios el sacrificio de su hijo, el hijo de la promesa (Gn 22). Todo el esfuerzo de Ignacio, como el de Abrahán, parece vano. El estremecimiento de Ignacio al saber que Caraffa había sido elegido pontífice es el comienzo de una "noche oscura", que tendrá su culmen en la muerte de Ignacio.

Nada mejor que las descripciones de San Juan de la Cruz sobre la noche pasiva del espíritu para comprender el sufrimiento ignaciano:

"Todo lo cual hace Dios por medio desta oscura contemplación, en la cual no solo padece el alma el vacío y suspensión destas arrimos naturales y aprensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que (como) si a uno le suspendiesen (...) consumiendo (... así como el fuego al orín y moho de el metal) todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida; que por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma, sobrepadece grave deshacimiento y tormento interior demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual" (119).

Ignacio había escrito en la parte décima de las Constituciones:

"Porque la Compañía, que no se ha instituido con medios humanos no puede conservarse ni aumentarse con ellos, sino con la mano omnipotente de Cristo y Señor Nuestro, es menester en El sólo poner la speranza de que El haya de conservar y llevar adelante lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las almas" (120).

Pero era preciso que él lo experimentase vivamente y hasta el final. No bastaba que Ignacio tuviese la experiencia de que era Dios quien le guiaba. Era necesario que sufriese esta crisis de madurez de todo carisma que consiste en vivir de pura fe, sintiéndose totalmente al aire, en el vacío de la noche oscura, con "el agua a la garganta" en frase del mismo Ignacio

El místico carmelita nos dice que los efectos de la noche oscura son principalmente dos: purificar e iluminar (122). Ignacio debía también ser purificado de toda adherencia carnal o humana. El gozo de Ignacio ante la elección de Marcelo II era un gozo demasiado humano. También era excesivamente humano su temor al cardenal Teatino. Dios quiso purificar a Ignacio de estas imperfecciones y enseñarle a poner en sólo Él su confianza. Por otra parte, el carisma ignaciano, precisamente por sintetizar el orden de creación y de redención en una visión unitaria, puede encerrar el peligro de un cierto pelagianismo más o menos larvado. La purificación radical de este peligro sólo se alcanza por una auténtica muerte a todo lo que no sea la pura fe. Muerte dolorosa y angustiosa, pero que conduce al gozo de la resurrección y de una vida nueva. Ignacio sufrió al fin de su vida esta purificación pasiva que le dispuso para la unión definitiva con el Señor resucitado. El inherente peligro de pelagianismo del carisma ignaciano sólo se supera a través de la noche oscura.

Esta noche interior afecta también al entendimiento: oscuridad, duda, perplejidad, tiniebla, sensación de absurdidad. Ignacio no sabe lo que Paulo IV puede hacer de la Compañía, lo ignora, y por esto siempre teme lo peor. No comprende la paradoja de su vida: buscar siempre la voluntad de Dios, hallarla, y una vez descubierta, no poder llevarla a término. Existe como una contradicción entre el carisma ignaciano

que lleva a una especial obediencia al Papa y el carisma de Paulo IV, que no comprende el carisma de Ignacio y que amenaza con cambiarlo.

Paradójicamente, esta noche oscura es luminosa. Ignacio, al final de su vida, comprendió lo que significaba "contra spem in spem credere" (123), comprendió de modo experimental la radical diferencia entre Dios y todo lo que no es Dios, incluida la misma estructura eclesial, tanto carismática como jerárquica. Todo carismático tiene el peligro de creer que posee el Espíritu en exclusiva. La experiencia de la noche espiritual enseñó a Ignacio que Dios es un "Deus semper maior", que nunca puede encerrarse totalmente en categorías humanas. La "mayor gloria de Dios" exige una dinámica de continua desposesión y de continua abertura al misterio de la Majestad divina.

Al atardecer de su vida Ignacio experimenta en su propia carne lo que antes había escrito, a raíz de las propuestas de cardenalato para Boria:

"que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo Espíritu divino moverme a mí esto por unas razones y a otros al contrario por otras" (124).

El Espíritu trasciende todo carisma concreto y ninguna limitación humana puede apresarle totalmente. La creatura no puede contener la inmensidad de la Trascendencia divina. Ni Ignacio ni Paulo IV poseían la plenitud del Espíritu, Caraffa debe respetar el carisma ignaciano, pero Ignacio debe someterse a la autoridad pontificia. La pluralidad de dones, funciones y carismas en la Iglesia nace precisamente de la fragmentariedad de todo lo creado frente al Señor.

Esta noche oscura del carisma ignaciano difiere de la noche oscura del místico carmelita. Ignacio es "contemplativo en la acción" y su noche no se reduce a la oscuridad de la contemplación, sino que es noche de la acción apostólica. Se ha dicho que la mística ignaciana es paulina, no joannea (125). También la noche ignaciana es noche de apostolado, es angustia por la falta de dinero del Colegio Romano, es angustia ante la posibilidad de tener que introducir el coro, es la angustia de no poder admitir estudiantes, es la preocupación por el fruto de su carisma apostólico. La noche oscura de Ignacio es semejante a la noche oscura de Pablo en sus misiones apostólicas (2 Cor 11-12). Pero a través de estas angustias, el fruto apostólico y la Palabra del Señor crecen y se multiplican.

El ejemplo de Ignacio en esta última fase de su vida no se reduce a la mera paciencia ante las adversidades. Hay en él un decidido deseo de sumisión y humilde entrega, de obediencia al Papa, de reverencia al Supremo Pastor de la Iglesia. El último gesto de Ignacio moribundo, pedir la bendición al Papa, no es para él un mero acto exterior de cortesía espiritual. Es la expresión profunda de la fe de un hombre que cree en Cristo y ama a la Iglesia, su Esposa. Es la pura fe que ilumina la tiniebla densa de la noche oscura. En último término, Ignacio nos ha dado un ejemplo de fe, de esperanza contra toda esperanza. El sabe que Dios es capaz de cumplir lo prometido, aun por caminos inesperados. Y sin querer pedir explicaciones, confía en El, poniendo en El todo su apoyo. Las palabras que Ignacio escribe a Borja, "contra spem in spem credere" (126), pueden ser un resumen de esta actitud ignaciana.

Si el carisma de la vida religiosa, como todo carisma, es explicitación de la fe, nada tiene de extraño que esos hombres, a los cuales Dios escoge como padres y guías de muchas generaciones, sufran en sí mismos las angustias de Abrahán, padre de todos los creyentes:

"El cual, esperando contra toda esperanza, creyó y fué hecho padre de muchas naciones, según le había sido dicho: Así será tu posteridad. No vaciló en su fe al considerar su cuerpo ya sin vigor -tenía unos cien años- y el seno de Sara igualmente estéril; en presencia de la promesa divina, la incredulidad no le hizo vacilar, antes bien su fe le llenó de fortaleza y dió gloria a Dios, persuadido que poderoso es Dios para cumplir lo prometido. Por eso le fué reputado como justicia" (Rom 4, 18-22).

Ignacio muere en pura fe. Pero el Señor hará fructificar su esperanza. Polanco nos dice que en el Pontificado de Paulo, IV, a pesar de que humanamente fallaban las esperanzas, Dios bendijo a la Compañía, la aumentó numéricamente, la hizo progresar en espíritu y en apostolado y le dio los medios necesarios para ir adelante (127). -

Pero el mensaje de Ignacio trasciende los límites y los intereses concretos de una familia religiosa. Su mensaje es teológicamente válido para todo cristiano, y en especial para la recta comprensión de los carismas en la Iglesia. El mensaje de Ignacio es el mensaje de un santo, y ante el santo, todo teólogo debe callar y aprender.

Nada hay tan superficial como el creer que los carismáticos cristianos poseen libertad autónoma y plena independencia para todo. Como si el misterio de la cruz y resurrección no tuviera para ellos vigencia, como, si la oscuridad de la fe y el dolor del sufrimiento les hubiesen sido ahorrados. La vocación carismática en la Iglesia es vocación al sufrimiento y a la noche oscura, es vocación martirial. Incomprensiones, cárceles, persecuciones, angustias, soledad, son compañeros inseparables de todos los grandes profetas de la historia de salvación. Ellos participan de modo especial del misterio de Cristo paciente y resucitado. Toda otra perspectiva es sospechosa y ambigua, y nos hace recordar a aquellos viejos monjes, los sarabaítas, de los que nos habla la regla benedictina, que "cuanto piensan o eligen, lo llaman santo, y lo que no les place, juzgan ser ilícito" (128). Todo carisma auténtico comporta inseguridad inicial, sufrimiento constante, esperanza contra toda esperanza. Paradójicamente, esta esperanza no basada en lo humano es para el carismático su máxima seguridad y fuente de su alegría. Ignacio, al enterarse de la elección de Paulo IV, entra en oración. Al acabar, "salió tan alegre y contento, como si la elección hubiera sido muy a su gusto" (129). También San Juan de la Cruz habla de la dichosa ventura de la noche espiritual (130).

Esta alegría de la fe da fuerza para la lucha. Nada tan ajeno al carisma ignaciano como la mera resignación pasiva o estoica. Ignacio ora, escribe cartas, visita a conocidos, pide ayuda, acude a los príncipes, cuenta con la colaboración de sus hijos (131). No puede dudar de que Dios quiere que su obra vaya adelante. Pero toda esta actividad es serena, iluminada por la fe, sin amargura interior. No es la mera ambición humana que desea que su obra triunfe, sino que es el fruto de una muerte dolorosa, la acción del hombre nuevo que comienza a gozar de la unidad integradora de la resurrección. La muerte interior opera una transfiguración en Cristo (132).

Se ha dicho, con razón, que el aspecto dialéctico pertenece a las estructuras fundamentales del pensamiento ignaciano (133). Pero creemos que todo carisma cristiano incluye una cierta dialéctica que sintetiza sumisión y audacia, libertad y obediencia, dolor y gozo, inseguridad y seguridad plena, tradición y novedad. Un carisma que sólo consistiese en sumisión, inseguridad, noche oscura sin aurora, pasividad, tradición y dolor sin esperanza sería también sospechoso.

Por otra parte, la insistencia con que machaconamente a veces se repite que los carismas deben someterse a la jerarquía, puede ocultar por lo menos cierta pobreza de planteo teológico del problema. La jerarquía no puede escudarse en la falta de sumisión de los carismáticos para ahorrarse la tarea de discernir lo que en ellos se encierra de verdadero y de bueno. A la noche oscura del carisma corresponde también la noche oscura del representante jerárquico. Este tampoco comprende, tampoco ve claro, también él deberá ser purificado de toda complacencia y autosuficiencia, tendrá que morir para resucitar a una nueva visión de la realidad. Los carismas son sangrientos e incómodos para los jefes y para los profetas. Si Caraffa resultó doloroso para Ignacio, ¿no fue Ignacio una espina constante para Paulo IV? También el jefe siente inseguridad, teme aprobar lo que tal vez no sea bueno y ahogar lo que tal vez sea de Dios.

La jerarquía, en toda sus dimensiones, magisterial, gobierno pastoral y santificación, no puede prescindir de los carismas. Precisamente los carismas son una ayuda que el Señor aporta para el bien de la Iglesia. Los que poseen el carisma de doctor no pertenecen al magisterio jerárquico de la Iglesia, pero el magisterio obrará mal si fiándose de que la Iglesia posee el carisma de la verdad desoye a los doctores. Los profetas no tienen en la Iglesia autoridad jerárquica alguna. Pero los jefes obrarán mal si no escuchan a los profetas del Señor. Los santos no tienen ninguna autoridad, ni ministerial ni magisterial, pero una jerarquía que no escuchase el mensaje del Espíritu a través de los santos, sería una jerarquía infiel a su misión de santificar. A nadie puede extrañar que los carismas ejerzan en la Iglesia una misión de crítica, como Pablo ante Pedro (Gal 2,11-14). Y a la jerarquía nunca le resultará fácil el aceptar, estas críticas. Mientras Caraffa se siente dolido de los avisos que Ignacio, todavía no sacerdote, le escribe y tarda en recibir a Ignacio, Marcelo II se adelanta a pedirle que le hable con claridad en todo (134). Esto supone una gran humildad de parte del jefe y una conciencia muy clara de los límites de su misión y de su poder. El jefe deberá tener siempre miedo de no escuchar suficientemente el Espíritu, de "disfrazar quello che aveva fatto il Spirito Santo", como dirá Julio III a propósito de la vocación del joven Octavio Cesare (135). ¡Cuántos dolores, cuántas rupturas, cuántos cismas se hubieran evitado si la jerarquía hubiese tenido presente su deber de auscultar el Espíritu, de discernir los carismas, de no ahogar el Espíritu del Señor?

La teología de los carismas nos conduce en último término a la teología del Espíritu Santo, a la Pneumatología. El Espíritu, don supremo de Cristo glorioso (Jn 7,39), que sopla donde quiere (Jn 3,7), es quien guía y vivifica internamente a la Iglesia. El Espíritu es el autor de los dones jerárquicos y de los dones carismáticos (136) y es quien conduce a la Iglesia y al mundo a la consumación escatológica.

Por esto, el mensaje último de San Ignacio, como carismático y como santo, es un mensaje de fe en la trascendencia del Espíritu sobre toda carne, de fe en la benevolencia del Padre y en la "soberana grandeza de su poder para con nosotros los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos" (Ef 1,19-20). La actitud de Ignacio ante Paulo IV sólo se puede comprender desde una perspectiva religiosa, mística, desde la mística del amor a Cristo y a la Iglesia: "Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo" (Ef 1,22-23).

NOTAS

1 *Lumen Gentium* 4 y sobre todo 12. Entre los teólogos citemos K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1963; H. Schürmann, Los dones de la gracia, en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1 579-02; H. Küng, La estructura carismática de la Iglesia, *Concilium*, abril 1965, 44-65, recogido luego en su libro *Die Kirche*. Freiburg 1967, trad. española: *La Iglesia*, Barcelona 1968, 216-230.

2 Véanse las páginas introductorias (13-35) de H. U. Von Balthasar *Santa Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, 1957, y también K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, 94-95.

3 H. U. Von Balthasar 1 .c. p. 34. En cambio, la mala hagiografía ha contribuido a la ruptura entre teología y espiritualidad. 1 c. 22-23. Cf también, V. Codina, *Teología de la vida religiosa*, Madrid, 1968, 15-27.

4 Sobre el cuarto voto de la Compañía véase P. Leturia, Las fuentes de la romanidad de la Compañía de Jesús, *Estudios Ignacianos I*, Roma, 1957, 239-256. B. Schneider, *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamgelübdes*, AHSI 25 (1956) 488-513. J. M. Granero, San Ignacio de Loyola al servicio de la Iglesia, *La ciencia tomista* 83 (1956) 529-572. A. Jiménez Oñate, *El origen de la Compañía de Jesús*, Roma, 1966. J. G. Gerhartz, *Insuper promitto. Die feierlichen Sondergelübde Katholischer Orden*, Roma, 1966, 211-231.

5 Esta parte histórica, reelaboración de un trabajo previo, ha sido completada gracias a las sugerencias de los PP. Hugo Rahner y Cándido de Dalmases.

6 *Fontes Narrativi I*, 702-703.

7 *Monumenta Ignatiana, Epistolae VIII*, 593-594.

8 *FN, I*, 709.

9 *Chronicon, V*, 603.

10 *MI, Epp 11*, 633-634.

11 *FN, I*, 712.

12 Se hallará una amplia bibliografía sobre Caraffa en M. Scadutto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, Vol 3, L'epoca di Giacomo Lainez*, Roma, 1964, pág. 10, nota 1. Cf también A. Veny Ballester, *San Cayetano*, Madrid, 1952. 64-69.

13 Cf P. S. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi Roterodami, II*, Oxford 79, 111, 62. Con todo, ello no fue motivo para que las obras de Erasmo no se incluyeran en el Índice de Paulo IV, "aunque no tengan nada contra la religión, ni siquiera traten de cuestiones religiosas", Cf R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965, página 235.

14 Cf A. Veny Ballester, San Ignacio y el Papa Teatino Paulo IV, *Regnum Dei* 4 (1948) 115-120, donde se estudian los rasgos comunes entre jesuitas y teatinos y el influjo de los teatinos en la fundación de la Compañía de Jesús. Cf también del mismo autor, *Regnum Dei* 9 (1953) 18-25.

15 "Cum D. Joane Petro Caraffa, tum sanguine, tum archiepiscopatu Theatino relicto, tum cruditione et allis Dei donis valde illustri viro; qui cum aliis pious viris Clericortim regularium Ordinum (Theatinos ab eiusdem Joannis Petri archiepiscopatu vocatos) constituit (quorum Institutum a Clemente VII Pontífice Maximo approbatum fuerat) familiariter egit aliquando", *FN* 11, 575; el *FN* IV, 246.

16 "Et de rebus quibusdam ad novu ordinem illorum pertinentibus, eum ex charitate prudenter admonuerat; sed non admodum libenter ea quae suggesit audita fuerunt. Et quamvis nulli unquam Ignatius retulit quae illi cum praedicto D. Joanne Petro Caraffa accidissent, facile tamen ex eius verbis intelligi poterat non levis fuisse momenti" *FN*, 11, 575. "Antequam Societas confirmaretur, Venetiis excitata est contradíctio a Pedro Caraffa qui fuit Paulus 4", *Nadal Epp* IV, 706; ef 11, 15-16.

17 *Autobiografía* n. 92.

18 Los autores de *Fontes* creen que, puesto que no se dice Chete, sitio Cette no se trata de Caraffa, sino del Obispo de Ceuta, que en 1536 era Diego de Silva; este obispo, este año era Inquisidor en Portugal, y

por consiguiente es difícil de pensar que estuviese en Venecia. Los autores de FN dicen que "sed forte diverso anni tempore", FN 1, 491, nota 5. Sin embargo, en una carta de Polanco a Mercuriano, escrita por comisión de Ignacio el 29 de mayo de 1555, tratando de las esperanzas de que Paulo, IV sea favorable a la Compañía, se dice que siendo, Caraffa cardenal tenía familiaridad con los jesuitas, usaba de ellos "nelli vescovati suoi di Cette, et dopoi di Napoli et Ostia", MI, Epp IX, 97. Siguiendo el parecer de algunos biógrafos de Ignacio, y apoyados en estos datos, creemos que se puede afirmar con gran probabilidad que se trataba no del obispo de Ceuta, sino de Caraffa.

19 MI, Epp 1, 114-118.

20 H. Böhmer, *Loyola*, Bonn, 1914, p. 188, afirma que los autores de MHSI lo prueban "satis superque". No parece que nadie lo haya puesto en duda hasta Mons Paschini, *S. Gaetano Thiene*, p. 138. Pero como afirma el P. C. de Dalmases, "sus razones difícilmente convencerán a quien lea atentamente la carta" [AHSI 21 (1952) 158].

21 Ya es sabido que para Ignacio la reforma de la Iglesia debía empezar por la reforma del Papa, de su casa y de los cardenales. Cf Cámara, *Memorial*, 94, 343, 365, FN 1, 719, 583-583, 727-728, etc. Cf C. de Dalmases, *Les idées de S. Ignace sur la réforme catholique*, *Christus*, 1958.

22 P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, Roma, 1957, 1, 393.

23 *Autob.* 93; FN 1, 492; FN 111, 79, nota 30. Sobre Ortiz cf FN 111, 79, nota 30.

24 P. Ribadneira, *Historia de las persecuciones de la Compañía de Jesús*, f. 25; cf FN 11, 496; MH. *Scripta de Sto Ignatio 11*, 967-968; *Chron. II*, 429; MI. Epp IX, 135-137; FN 111, 605-606.

25 P. Leturia, 1 c. p. 394.

26 Cf sobre este tema: H. Stoerckius, *Ottavio Cesare. Ein Rechttritt zwischen Gesellschaft Jesu und Elternhaus*, Heidelberg, 1914; J. M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1930, 11, 694-716. M. Reichmann, *Die Geschichte eines Ordenberufes, Stimmen der Zeit 100 (1920)*. H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg, 1956, 461-470. Trad. francesa, París, 1964, II, 199-205. Cf infra nota 33. Además, MI Epp VII, 674-675; Epp Mixtae 111 241, 401.

27 MI. Epp V, 418-420.

28 MI. Epp V, 326-327; 418-420; 710: VI, 21-22.

29 *Epp Mixtae* III, 489.

30 MI. Epp V, 17, 709-710.

31 MI. Epp VI, 635; VII, 92.

32 MI. Inst VII, 94; MI. Epp VII, 94, 128.

33 MI. InSt VII, 420. Cf F. Roustang, *Qui ne hait son père et sa mère...*, *Christus* (1958) 106; C. Palmés, *La obediencia religiosa ignaciana*, Barcelona, 1963, 322.

34 MI, Epp VIII, 84-85.

35 MI, Epp VII, 354.

36 MI, Epp VIII, 43-44.

37 MI, Epp VII, 670.

38 *Chron* VI, 253.

39 *Chron* VI, 254-255,

40 MI, Epp 11, 15-16.

41 *Chron* V, 17-18.

42 MI, Epp IX, 136-137.

43 FN, I, 712.

44 L. Von Pastor, *Historia de los Papas*, volumen XIV, Barcelona, 1927, p. 13.

45 MI, Epp VIII, 665-666.

- 46 *MI*, Epp II, 79, 143, 171, 173, 305, 360, 378, 419, 555, 550, 119, 684; 111, 329-330, 539, 552; VII 729...
- 47 *MI*, Epp IV, 185, 349.
- 48 *MI*, Epp V, 311; *Chron* III, 38.
- 49 *MI*, Epp IX, 65.
- 50 Así, el 16 de abril escribía a la universal Compañía: "Quod ad societatem attinet nostram, parum solliciti eramus, tum quod universalis ecclesiae utilitas nostra desideria tenebat, tum quod bonus Pontifex ecclesiae Dei nostrae societati bonus etiam futurus erat, cum (pro) virili parte ad finem eundem omnes nervos suos societas intendat. Sed hic Marcellus prorsus paterno affectu nostram diligit societatem, quam a primordis eius Romae et quae per eam Deus operatur usque ad Indiam bene novit." *MI*, Epp IX, 13-16.
- 51 *FN*, I, 582.
- 52 *FN*, I, 714.
- 53 *Chron*, V, 157.
- 54 Pastor, 1. c. 46 nota.
- 55 "Benedictus Dominus, qui nos in spem maximam reformationis erexit. Erit autem V. Rtae, et omniuni qui de societate nostra ubique sunt, Dominum orare, ut quae cepit prosequatur ad ecclesiae universali utilitatem et sui Sanctissimi Nominis gloriam" *MI*, Epp IX, 16. Cf IX, 5, 8, 27; VIII, 666-66.
- 56 *FN*, I, 716.
- 57 *Eneida*, VI, 869.
- 58 Pastor 1.c. 50-51.
- 59 *MI*, Epp IX, 31. –
- 60 *MI*, Epp IX, 38.
- 61 *MI*, Epp IX, 180.
- 62 "Por otra fué escrito de la alegría que Dios N. S. nos dava con tan buena y breve elección del Papa Marcelo, el cual parece nos le dió solamente aver Christo Nuestro Señor quitándonosle luego porque creo no le merecía el mundo tan malo que hoy corre" *MI*, Epp IX, 88.
- 63 *MI*, Epp, 88-89.
- 64 Cf *Memorial* 346 b, cf *FN* I, 720; *MI*, Epp X, 516.
- 65 Pastor, 1.c. 54 nota.
- 66 Scadutto, 105.
- 67 Pastor 1. c. 54-58.
- 68 Pastor, 1.c. 60-61.
- 69 Scadutto, 11.
- 70 *EN*, I, 581-582.
- 71 Pastor, 62s; Scadutto, 10-15.
- 72 *EN*, I, 581-582.
- 73 *MI*, Epp IX, 5.
- 74 Cf Scadutto, 49-78 sobre las dificultades económicas romanas a la muerte de Julio III y primeros años de Paulo IV.
- 75 "Quanto alla Compagnia nostra, é da credere sará favorebole, perché sempre é stato molto amico di quella in quanto si é potutto iudicare" *MI*, Epp IX, 75-76.
- 76 *MI*, Epp IX, 88-89.
- 77 Acerca de Bobadilla y sus relaciones con Paulo IV, Cf Scadutto 31s; P. Leturia, *Estudios Ignacianos* 11, 448s.
- 78 *MI*, Epp IX, 97.

- 79 *MI*, Epp IX, 135-137.  
80 *MI*, Epp IX, 118  
81 *MI*, Epp IX, 162.  
82 *MI*, Epp IX, 180-181.  
83 *MI*, Epp IX, 254.  
84 *MI*, Epp X, 257.  
85 *MI*, Epp IX, 276.  
86 *MI*, Epp IX, 359.  
87 P. Leturia, *Estudios Ignacianos*, Ronia, 1957, 11, 601.  
88 *MI*, Epp IX, 313-314a.  
89 *MI*, Epp IX, 359s.  
90 Ibidem.  
91 Ibidem 362.  
92 Ibidem 363.  
93 *MI*, Epp IX, 533-531.  
94 *MI*, Epp X, 16-18.  
95 *Chron* III, 13, *Lain* II, **65**; *FN* II, Epp X, 269, 302, 306; PASTOR, 216s, Scadutto 52; H. Rahner, Ignatius und das Germanicum, en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, 168-187.  
96 *MI*, Epp IX, 714.  
97 *MI*, Epp IX, 419, 438.  
98 *MI*, Epp X, 310, 353.  
99 *Chron* V, 33.  
100 *MI*, Epp X, 311, 353, 374, 464, 471, *Cf FN*, IV, 453.  
101 *MI*, Epp X, 164; otros cargos pontificios a Láinez *cf Chron* V, 33 n. 59; *MI*, Epp IX, 362; X, 269, 311, 313; cargos pontificios a Bobadilla *MI*, Epp X, 419; XII, 274; *Chron* V, 45; Bobad 626 n. 38; *Cf Scadutto*, 21.  
102 P. Leturia, La "signatura" motu proprio de Paulo IV que elevó a Universidad el Colegio Romano, *Estudios Ignacianos* 11, 401-425.  
103 *MI*, Epp XI, 21, 32; XII, 277-278; *FN*, IV, 951; Scadutto 207.  
104 Leturia, *I. c. p. 289s*; Pastor p. 215; *cf* R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano del suo inizio (1551) fino a la soppressione della Compagnia di Gesù*, Roma, 1954.  
105 *MI*, Epp X, 163; *Salm* I, 135.  
106 *Lain*, I, 310, 312; *Chron* VI, 33, 483-485 *Cf Scadutto*, 21.  
12 "Erat autem minatus P. Ignatio: "o colui---. etc." *Nadal* Epp 11, 15; "Dixerat P. Ignatium tyrannice gubernasse societatem" ibidem; "nos amisisse nostrum idolum" *Nadal* Epp 11, 15: "Sciebamus minatum Paulum Ignatio mortuo" ibidem 54; *cf Scadutto* 3-30.  
107 *Chron* V, 47; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo 11, 32; Scadutto 14.  
108 *MI*, Epp X, 438.  
109 *Nadal* Epp IV, 496.  
110 *MI*, Epp XI, 229, 241, 243, 259.  
111 Sobre los detalles de la muerte de Ignacio *Cf* C. de Dalmases, La muerte de San Ignacio, *Razón y Fe* 154 (1956) 9-28; H. Rahner, *Der Tod des Ignatius*, l-c.409-421107?  
112?  
113 Scadutto, 31-47.

114 Scadutto, 93-103.

115 **Nadal** Epp 11, 12-16; 50-59; IV, 98-147; 729-734; Cf Astrain, 1. c. II, 7s; Scadutto 116-120.

116 *FN*, I, 582.

117 O. Manareus, *De rebus Societatis Iesu comment*, Florentiae, 1886, p. 126; Scadutto, p. 49.

118 C. de Dalamses: 'Las alternativas de Paulo IV en su trato con los jesuitas, unas veces su- mamente amable otras duro hasta la amenaza de cambiar puntos importantes del Instituto dela Compañía, no tiene otra explicación que el carácter del Papa, el cual en su interior probablemente no amó nunca de corazón a San Ignacio y a la Compañía y por fin, ya muerto el fundador de ésta, se dejó llevar a introducir en su Instituto las modificaciiones tan temidas, imponiendo el coro y prescribiendo el límite de tres años para la duración del cargo de General, cambios que estuvieron poco tiempo en vigor" *AHSI* 21, (1952) 159-160

Scadutto: "Certo é che questo episodio (el asunto, del coro) e altri precedenti lasciarono l'impressione, e presso i gesuiti del tempo e presso gli storici delordine, che Paulo IV fosse ben poco affetto verso la familia ignaziana. Oggi tale guidizio dovrebbe essere profondamente modificato: troppí atti stanno a smentirlo, anche se rimane assodato che quella potente personalitá non riuscí mai a comprendere la formula di vita religiosa instaurata da Sant'Ignazio" 1. e. p. 120.

119 *Noche oscura*, I. 11, c. 6, *Vida y obras de S. Juan de la &uz*, BAC, Madrid, quinta edición 1964, p. 574-575.

120 *Constituciones*, parte décima, 812.

121 *MI*, Epp IX, 533-534.

122 *Noche oscura*, III c. 5, BAC, p. 571-572.

123 *MI*, Epp IX, 534.

124 *MI*, Epp IV, 283-285.

125 L. Cognet, *Historie de la Spiritualité chrétienne, La spiritualité moderne*, París, 1966, p. 21-22.

126 *MI*, Epp IX, 534.

127 "Satis tamen divina providentia in hoc pontificatu cum humanus favor videretur in prontifice defuturus erga nostram societatem, eluxit; nam quod attinet ad spiritualem progressum societatis, augmentum non exiguum habuit, tum in alis caritatis functionibus, tum in alliis litteraris exercitiis; et quaravis pontifex subsidia temporalia non habuerit, numerus tamen nostrorum actus est et cum magna penuria tota pene Italia laboraret, tamen, nihil de necessariis nostris defuit" Chron V, 17-18.

128 *Regla de S. Benito* I, 9.

129 *FN*, I582.

130 *Noche oscura*, I. 11, c. 14, BAC, p. 593.

131 Cf B. Schonoder, *Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit, Geist und Leben* 27 (1954) 35-58; P. Penning de Vries, *Discernimiento*, Bilbao, 1967, especialmente *Mística y relaciones hunianas*, 167-168.

132 Juan de la Cruz escribe sobre estos frutos de la noche oscura del alma en *Noche oscura*, I. 11, c. 14; BAC 583.

133 F. Roustang, *S. Ignace, Constitutions de la Compagnie de Jesús*, DDB, París, 1967,II, 122-138.

134 Es curioso notar que Paulo IV, que tanto sintió los avisos de Ignacio en Venecia, recibió bien los avisos que Bobadilla le dirigió, cf Leturia, *Estudios ignacianos*, 1, 447-459.

135 *MI*, Epp VI, 615.

136 *Lumen gentium*7, n. 4.



## 2. EL TEMA DEL CAMINO EN IGNACIO DE LOYOLA.

Cuando San Ignacio y sus compañeros se deciden a constituirse en Compañía de Jesús, tienen conciencia de que se comprometen a hacer algo nuevo, a tomar un camino diferente de otros.

La Fórmula de Paulo III, expresión del núcleo esencial de la Compañía de Jesús, declara que aquel que quiere “militar bajo el estandarte de la cruz”, debe esforzarse por: “tener siempre ante los ojos, primero a Dios, y enseguida la razón de ser de este su Instituto, el cual es un cierto camino hacia Él, y lograr este fin a él propuesto por Dios”<sup>1</sup>.

Así pues la Compañía es un camino.

### 1. Un camino.

Ignacio no se preocupa demasiado de la denominación jurídica, ni de la clasificación canónica de este modo de vida: es un camino nuevo, diferente de otros. Es un camino que se comienza a conocer “experimentándose” (Const. 72) y que es difícil definir sin haberlo andado personalmente. Este camino, como “vía comenzada del divino servicio” (Const. 134) conduce al Señor. Siguiendo este camino se puede llegar a “correr por la vía de Cristo nuestro Señor” (Const. 582), “por la vía del espíritu” (Const. 244-245), “*in viam Domini*” (Const. 91), “en la vía de la salud y perfección” (Const. 551) “en la vía de su mayor servicio y alabanza” (Const. 618).

Ignacio no lo prefiere ni lo compara con otros caminos: en realidad, es uno más, no el único, porque el único camino verdadero e irremplazable es el mismo Cristo “como sea la vía que lleva a los hombres a la vida” (Const. 101)

El fin de este camino “es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos”. (Const. 3).

Otras familias religiosas se proponían ya la ayuda de los prójimos (premonstratenses, órdenes mendicantes, etc.), pero lo nuevo y al parecer revolucionario es que toda la estructura de la nueva Compañía se polariza en la “ayuda de las ánimas”.

Por eso, además de la orientación deliberadamente apostólica que se da a la formación, los ya formados, en vez del antiguo régimen conventual, viven “esparcidos en diversas partes del mundo, entre fieles y entre infieles” (Const. 655).

En lugar de reglas minuciosas y precisas, a “los que se admiten en la Compañía... no parece darles otra regla en lo que toca a la oración, meditación y estudio, como ni en la corporal ejercitación de ayunos, vigiliias y otras asperezas y penitencias, sino aquella de la discreta caridad les dictare, con que siempre el confesor y habiendo dubio, en lo que conviene, el Superior también, sea informado (Const. 582).

---

<sup>1</sup> Fórmula del Instituto n 3 (MHSI, MIgn. Const I, 26-27).

Podemos pues afirmar, en fin, que la Compañía se diferencia más de las antiguas órdenes monásticas que de modernos institutos seculares. En la Compañía el discernimiento de espíritus de los monjes se transforma en la “discreta caridad” al servicio de los prójimos.

## 2. La imitación de los apóstoles.

Cuando Nadal quiere describir este ideal tal cual se expresa en las Constituciones, dice que la vida de la Compañía imita la de los apóstoles; una vida consagrada a ayudar al prójimo, por el mundo entero, en pobreza y humildad. Entre los múltiples textos en los que Nadal expone esta idea<sup>2</sup>, elegimos uno de los más explícitos. En él hay que dar más importancia a la idea de fondo que orienta al conjunto, que a ciertos detalles a veces ingenuos y forzados:

“Consideremos pues la intención del estado apostólico. Los apóstoles son llamados ante todo a que conozcan a Cristo. Los nuestros son llamados, en la primera probación, para que conozcan la gracia que han recibido de Cristo, y vean a todo el Instituto de la Compañía. Enseguida los apóstoles son llamados a seguir a Cristo, y a recibir la fe de Él, y a ordenar su comportamiento: en pocas palabras, son llamados para prepararse a la misión apostólica. Los nuestros tienen la segunda probación que se emplea en poner en orden su comportamiento, y también en el estudio, a fin de que, ejercitados e instruidos, sean admitidos en la Compañía profesa (...)

Los apóstoles eran enviados por todo el mundo (sin duda que por Pedro). Los nuestros son enviados a cualquier parte por el Sucesor de Pedro, el Romano Pontífice. Los apóstoles casi siempre peregrinan, y no tiene casas en las que vivan en comunidad, sino que buscan ganar hombres para Cristo. Este es también el fin principal de la Compañía, no solamente habitando en las casas y en la convivencia de hermanos, sino peregrinando y pescando hombres; y allí en primer lugar donde no vemos otros pescadores (...).

En pocas palabras, si se exceptúa lo que hace a la dignidad, provecho, jurisdicción y a la administración de los sacramentos-confirmación y orden-, el resto lo tiene la Compañía por su vocación que imita la función apostólica. Por esto nos proclamamos merecidamente siervos del Soberano y universal Pontífice, así como de los otros Obispos que recibieron por sucesión legítima el lugar y dignidad de los apóstoles”<sup>3</sup>.

Para el hombre de hoy puede parecer una tautología afirmar que una orden apostólica imita a los apóstoles. Con todo, en tiempo de Ignacio de Loyola, no era esto así; y en las Constituciones no se emplea el epíteto “apostólico” sino para calificar a la Sede Apostólica. Hasta el siglo IX y aún en el X, la vida apostólica era la vida monástica, y los monjes se consideraban como los imitadores de los apóstoles, pues vivían como ellos en pobreza, oración y comunidad. En los siglos XI y XII, la vida apostólica abarca el sector de los canónigos. Recién en el siglo XIII los mendicantes que predicán en pobreza toman como suya la vida apostólica.

M-H. Vicaire tiene razón cuando afirma:

---

<sup>2</sup> MHSI, Nadal 4, pp 719-720; 5, pp 45, 192,196,205,264, etc

<sup>3</sup> MHSI, Nadal, 5, 125-127. En Portugal a los jesuitas se les llamaba “apóstoles” FN 2, 464

“En todas las etapas del movimiento de perfección en la Iglesia, tanto en sus orígenes como en sus renovaciones, se ve aparecer en los reformadores, como un “leitmotiv” la intención de observar con plenitud algún elemento desconocido de la fórmula de vida de los apóstoles. Desde los ascetas egipcios hasta los sacerdotes de las parroquias comunitarias de nuestros días, una multitud innumerable de solitarios o comunitarios, de canónigos, de predicadores itinerantes, de misioneros y aún de sacerdotes diocesanos se han propuesto retomar este esfuerzo desde la base, con la esperanza de responder mejor al llamado que Dios les dirige”<sup>4</sup>.

### 3. El camino de Ignacio.

Si la Compañía es “un cierto camino hacia Dios”, y si es apostólico, es porque tal fue el camino de Ignacio. “El comienzo de la Compañía es la gracia, la bondad y la voluntad de Dios, que llama a Ignacio, y por él a la Compañía”, repetirá Nadal a través de toda la Europa de su tiempo<sup>5</sup>.

Si la Compañía es “un cierto camino hacia Dios” es porque el Señor está, para Ignacio, al comienzo de su camino: en Loyola, Ignacio “pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para ponerse en camino” (Autobiografía n 11).

Ignacio es “el peregrino” que está de continuo en busca de Dios. A lo largo de toda su existencia, sin saberlo ni pretenderlo, Ignacio recorre y experimenta todas las etapas de la vida apostólica. Piensa ante todo vivir como penitente en Jerusalén (Autobiografía n 8) o en la Cartuja (Autobiografía 12). Muy pronto descubre el valor de la castidad y pronuncia probablemente su voto en Aranzazu (Autobiografía n 12). En Montserrat “despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre” (Autobiografía n 18), y comienza a vivir la vidas de los consejos evangélicos; pero su vida monástica en Manresa se transforma rápidamente en una vida de ayuda a las almas (Autobiografía n 26).

En Salamanca se dice de él y de sus compañeros que andaban predicando “a la apostólica” (Autobiografía n 64). Durante su vida, Ignacio frecuenta a dominicos, cistercienses, cartujos, franciscanos, benedictinos, teatinos, eremitas.. A veces se pregunta si “después que hubiese estudiado entraría en religión o si andaría así por el mundo” (Autobiografía n 71).

Layneze resume de la siguiente manera este largo camino: “Contaba de sí mismo nuestro Padre que cuando Dios elige a uno por fundamento de una religión, lo guía del modo que quiere que él guíe a otros; y así Dios primero le enseñó a preocuparse de su propia salvación, y después de la del prójimo. Se apartó del mundo, afligió su carne con ayunos, abstinencias y disciplinas, macerándose, huyendo de la ocasión del mal, y hasta le vino el deseo de hacerse cartujo. Pero viendo después que era llamado a la ayuda de los demás, decía que más hubiera querido ser conventual que observante para poder mejor ayudar a los demás”<sup>6</sup>.

Dios lo quería a Ignacio en un nuevo camino. Ignacio es consciente de la novedad y singularidad de su camino y cuando el Bachiller Hoces decide seguirlo, la Autobiografía usa una expresión llena de sentido implícito: “al fin se resolvió a seguir la vida del peregrino” (Autobiografía n 92).

---

<sup>4</sup> M-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1962, 11

<sup>5</sup> MHSI, Nadal, 5, 778; cf ibdm 37, 260, etc

<sup>6</sup> MHSI, *Fontes narrativi* 2, 137-137

Hasta el fin de su vida, Ignacio defenderá fielmente este camino, no solo por ser suyo, sino porque es el camino de la Compañía de Jesús. La intuición profunda de Ignacio es que seguir a Cristo significa proseguir la misión del Señor en la Iglesia de hoy. El camino ignaciano es apostólico porque es el camino que el Señor mismo ha recorrido.

#### 4. Conclusión

La Compañía de Jesús, un camino entre otros hacia el Señor (“camino del peregrino”), que en su misma novedad se enraíza en la tradición más pura, la de los consejos evangélicos, la de la imitación de la vida de Cristo con sus apóstoles. Ignacio antes de escribir las *Constituciones* pidió a Polanco hacer un resumen de las principales reglas religiosas anteriores... Pero la inserción de la obra ignaciana en la tradición va más allá de la simple búsqueda erudita de sus antecesores.

Ignacio ha surgido de parte de Dios en la corriente carismática y mística de la vida de la Iglesia. Por esto el camino ignaciano entra en la “vía real” que Casiano evocaba con estos términos: “la vía real, construida por piedras apostólicas y proféticas y aplanadas por los pasos de los santos y del mismo Señor”<sup>7</sup>.

Se camina avanzando hacia adelante, hacia el Señor.

---

<sup>7</sup> Casiano, *Conférences*, Sources chrtéiennes n 64, París 1959, 197

### 3. CLAVES PARA UNA HERMENÉUTICA DE LOS EJERCICIOS

#### INTRODUCCIÓN

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio han sido interpretados a lo largo de la historia desde ópticas muy diferentes. No se trata solamente de discusiones eruditas sobre puntos concretos, sino de una gran diversidad de enfoques y de interpretaciones. Teilhard lee los Ejercicios ignacianos desde su cosmovisión evolucionista; Karl Rahner, desde la filosofía existencial; Gaston Fessard, desde la dialéctica hegeliana; Przywara, desde una antropología muy personalista, dinámica y, en cierto modo, agustiniana; Calveras, desde una filosofía tomista de la afectividad y desde una filología románica. Otros autores abordan los Ejercicios desde una teología bíblica (D. Mollat, D.M. Stanley), desde la teología de la secularización (P. Schoonenberg), desde la teología latinoamericana de la liberación (J. Magaña) e incluso se los ha enlazado con la contracultura (H. Cox).

Ante este mosaico tan variado de interpretaciones surge espontáneamente la pregunta: ¿existe algún criterio objetivo para interpretar adecuadamente los Ejercicios ignacianos? En realidad esta cuestión introduce el tema de la hermenéutica en los Ejercicios de S. Ignacio. Los estudios hermenéuticos en general, y su aplicación a la teología (al dogma, a la escritura, al magisterio...) nos obligan hoy a una visión más crítica de textos espirituales como son los Ejercicios. Hemos de aplicar a los Ejercicios las grandes cuestiones que dirigimos a cualquier texto literario y en particular a escritos *religiosos*: ¿cuál es su género literario?, ¿qué pretende el autor?, ¿a quién va dirigido?, ¿cuál fue su génesis?, ¿qué influjos diacrónicos y sincrónicos se han dado en su elaboración?, en fin, ¿con qué perspectiva debe leerse este texto?

También aquí se da el círculo hermenéutico: el sujeto *pone* algo en el texto, y el texto en el sujeto. Pero en el caso de los Ejercicios, que han sido escritos no para ser simplemente leídos, sino para ser *ejercitados*, la correlación sujeto-texto es mucho más compleja que en otras obras espirituales.

Es imposible y sería presunción el intentar responder aquí a todas estas cuestiones hermenéuticas. Algunos puntos han sido ya estudiados, vg. las cuestiones históricas y literarias sobre la génesis de los Ejercicios. Otros temas requerirían un análisis muy detallado y preciso de la cuestión. Mi intento es más modesto y, de algún modo, hipotético. Voy a limitarme a dar algunas claves para una lectura correcta de los Ejercicios. Para ello será preciso hacer algún sondeo lo suficientemente significativo como para poder sacar alguna consecuencia. Se trata de ir dando algunas aproximaciones hermenéuticas partiendo desde los niveles más históricos hasta llegar a los más teológicos. El intento no es puramente histórico sino teológico y espiritual y, aunque tiene en cuenta la personalidad y toda la obra ignaciana, se ciñe a los Ejercicios. Los Ejercicios no sólo son la obra más primitiva de Ignacio, sino también una aproximación a la misma Escritura, de modo que nuestra tarea tiene algo de hermenéutica bíblica. Pero, aun dentro de los Ejercicios, no todas sus partes tienen el mismo origen: los Ejercicios tienen una génesis que no puede ser pasada por alto, pues responden a la evolución de su mismo autor.

Para proceder ordenadamente en esta exposición, que tiene el peligro de ser inmensamente difusa y proteica, analizaremos sucesivamente tres niveles en los Ejercicios: nivel histórico, nivel meta-histórico, nivel tipológico. A estos niveles corresponden otros tantos niveles de la personalidad ignaciana. Existe

tal correlación entre el autor y la obra, que es imposible una hermenéutica que los separe. A partir de estas sucesivas aproximaciones podremos deducir alguna clave hermenéutica válida.

Por otra parte, soy muy consciente de que en estas determinaciones hermenéuticas, es imposible la pura *objetividad*, pues no existe neutralidad en la interpretación de un texto. Indudablemente yo proyectaré, consciente o inconscientemente, mis intereses, mis experiencias, mis condicionamientos históricos y geográficos, mis aficiones (ordenadas y desordenadas), mi ideología y mi psicología, al texto ignaciano. Las claves que ofrezco serán de algún modo *mis claves hermenéuticas*. Pero espero que no sean arbitrarias y que podrán ayudar a otros, del mismo modo que ópticas ajenas han contribuido a la elaboración de estas claves.

Una de las características de todo gran texto espiritual y de toda obra maestra es que es susceptible de una pluralidad de significaciones, y cada generación tiene el derecho y el deber de reinterpretarla. Lo único que se exige es un mínimo de lucidez y de fidelidad; en lenguaje ignaciano, un mínimo de discreción.

## I. NIVEL HISTÓRICO

Existe el tópico de afirmar que Ignacio se adelantó a su tiempo; o que, por lo menos, vivió en una época en la que la modernidad comenzaba. Se enlazan fechas y datos históricos para demostrar que Ignacio se halla en una encrucijada providencial de la época moderna: grandes descubrimientos geográficos y científicos, ruptura de la cristiandad medieval, surgimiento de la reforma protestante, aparición del humanismo renacentista, etc. Se suele decir, en congresos y reuniones, que Ignacio vivió en una época de crisis como la nuestra.

Estas afirmaciones, sin ser falsas, me parecen poco precisas; y contienen una dosis de pretensión indebida: la de hacer de Ignacio un hombre "moderno" y, a partir de aquí, vindicar su actualidad para el mundo de hoy. Como si la actualidad de Ignacio dependiera de su cronología, como si tuviéramos miedo de ser tachados de anticuados, por seguir los consejos de un hombre que vivió hace cuatro siglos...

### 1. «NO-MODERNIDAD» DE IGNACIO

El primer punto de partida para una hermenéutica de los Ejercicios me parece debe ser la afirmación de la no modernidad de Ignacio. Un texto de Karl Rahner puede servirnos de introducción al tema:

«Tenemos la sensación -que no podemos razonar aquí debidamente de que Ignacio tiene en sí algo de arquetipo arcaico. De ello forma parte lo que con una mirada superficial se podría considerar como todavía medieval en su figura espiritual. Ciertamente no tiene nada de barroco o renacentista. Con frecuencia se cree poder interpretar así su individualismo, su reflexión, su dominio de sí, casi controlado técnicamente, sus pocas palabras y su discreción, la atención que dedica a su tarea objetiva, dejando en segundo término a la persona segura de sí misma, su ligero escepticismo, que sin remirarse a sí mismo líricamente, ni sentirse desgraciado, todo lo domina. Estos y otros rasgos análogos no son propiamente barrocos, ni "modernos", supuesto que la individualidad de las

épocas barroca y moderna es una individualidad consciente de sí misma que se saborea o se embriaga en su propia problemática y se remira y se proyecta a sí misma. Nada de esto se puede observar en S. Ignacio. Por eso nos parece que en lo que tiene de más propio está orientado hacia el futuro. Mas para poderlo demostrar, habría que desarrollar un pronóstico sobre los tiempos que están alboreando, quehacer que no nos incumbe en este lugar.»<sup>1</sup>

Para precisar esta afirmación sobre la *no modernidad* de Ignacio, y en orden a una clave hermenéutica de su obra, vamos a ceñirnos a los Ejercicios, su obra cronológicamente más antigua, sin adentrarnos en sus demás obras escritas (*Diario espiritual, Constituciones, Autobiografía...*). Pero es evidente que, si la "no modernidad" de Ignacio es real, lo será de modo especial en sus obras más primitivas. Y lo mismo vale para las diferentes etapas redaccionales de los Ejercicios.

La diferenciación de estratos redaccionales en el libro de los Ejercicios es un dato adquirido. Creo que se puede afirmar que la no-modernidad de Ignacio en los Ejercicios es tanto mayor cuanto más remoto es el núcleo redaccional; y en este sentido, los núcleos de la época de Loyola y de Manresa (primera semana, Reino, Banderas, discreción de espíritus, misterios de la vida de Cristo...) tienen un primitivismo mayor que los de Alcalá, Salamanca, París y Roma (Principio y Fundamento, Binarios, Reglas para sentir con la Iglesia...)

## 2. CLAVE PRE-TRIDENTINA

Una primera determinación de la no-modernidad de Ignacio en los Ejercicios la podríamos formular diciendo claramente que el Ignacio de los Ejercicios es un pre-tridentino.

Esta afirmación es de gran importancia para la hermenéutica de los Ejercicios, pues se puede decir que hasta el Vaticano II la Iglesia ha vivido en una atmósfera tridentina. La teología, la espiritualidad, la eclesiología, la sacramentología, la doctrina sobre la gracia y el pecado original, la interpretación de la Escritura, la concepción del seglar y de la jerarquía en la Iglesia, etc., han estado marcadas profundamente por el concilio de Trento. La dificultad que ha supuesto para muchos cristianos la aceptación cordial del concilio inaugurado por Juan XXIII y concluido por Pablo VI se debe precisamente al hecho de haber vivido durante cuatro siglos en un horizonte tridentino. Existe el peligro de interpretar los Ejercicios con ojos tridentinos, buscando en ellos respuestas a problemas que son posteriores a su origen. No es indiferente a este respecto el constatar que las Reglas para sentir con la Iglesia pertenecen a la etapa posterior de los Ejercicios. Y, paradójicamente, estas Reglas, más *modernas* que otros fragmentos de los Ejercicios, son las que hoy exigen mayor adaptación y reinterpretación.

El núcleo básico de los Ejercicios es pre-tridentino en el sentido más fuerte del término: y por tanto es anacrónico no sólo hallar soluciones a problemas típicamente posteriores (vg., acerca de la liturgia o la devoción al Corazón de Jesús...), sino también interpretar sus mismas expresiones con la mentalidad moderna. Palabras como *historia, gracia suficiente, meditación, elección...* no tenían en tiempo de Ignacio la carga racional o psicológica que pueden poseer hoy.

---

<sup>1</sup> K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, pág 96, nota 1

A este respecto, resulta interesante constatar un hecho, certeramente apuntado por Hugo Rahner: las dificultades que surgieron en tiempo de Ignacio en torno al libro de los Ejercicios eran de signo totalmente diferente a las que en los últimos decenios, e incluso actualmente, se suscitan. Si la acusación más corriente todavía hoy es que los Ejercicios son como un manual racionalista, psicologista, voluntarista, ascético, etc., en tiempos de Ignacio se veía en ellos un cierto peligro de misticismo, iluminismo, quietismo...

Este solo hecho indica ya que se ha elaborado una hermenéutica de los Ejercicios muy diferente de la que hubo al comienzo de su existencia. Y parece que posee más garantía la exégesis de Ignacio y de sus compañeros que la que se ha ido introduciendo en el decurso de los siglos.

Sería interesante, a este respecto, elaborar una historia de la exégesis de los Ejercicios. Digamos, para concluir este apartado que, supuesto el clima nuevo creado por el Vaticano II, hoy estamos más dispuestos a interpretar los Ejercicios correctamente que en los años que precedieron al Vaticano II.

### 3. CLAVE MEDIEVAL

En una ulterior precisión de la no-modernidad pre-tridentina de los Ejercicios, podemos afirmar de forma positiva que el Ignacio de los Ejercicios era medieval.

Evidentemente la palabra *medieval* pertenece a aquellos términos que deberían ser precisados para no caer en la ambigüedad. Sin embargo, es también un término tan rico y sugerente que, a veces, conviene dejarlo sin ulteriores matizaciones. *Medieval* se opone claramente a *moderno*; *medieval* es todo el espacio de tiempo en que persiste una cierta cristiandad, una cierta coherencia entre la fe y la vida; un mundo en el que a través de sus luchas y tensiones se mantiene una unidad global. Es un mundo marcado por el feudalismo, las cruzadas, la caballería, los gremios, el nacimiento de la burguesía y del comercio, un mundo amenazado por el Islam.

Historiadores extranjeros y también españoles tienden inconscientemente a situar a Ignacio en el mundo del Imperio de los Austrias, entre El Escorial y Don Quijote. Sin embargo, el mundo del Ignacio de los Ejercicios es un mundo que corresponde a la época de los llamados Reyes Católicos, a la regencia de Cisneros, al mundo de la vieja Castilla, con la sobriedad contenida de las almenas de Arévalo, Tordesillas, Madrigal de las Altas Torres y Medina del Campo. La silueta arquitectónica de la Casa-Torre de Loyola, al igual que su contorno humano y cristiano, es genuinamente medieval. Y al afirmar la medievalidad del Ignacio de los Ejercicios quiero acentuar expresamente su dimensión de anterioridad a la reforma y a la contrarreforma, al renacimiento y al barroco. Y, por tanto, intento recalcar que su mundo espiritual es totalmente diferente del nuestro.

Para concretar este carácter medieval de los Ejercicios, podemos afirmar que los Ejercicios deben leerse bajo una perspectiva medieval en todas sus grandes líneas espirituales: ambiente de fe coherente y sin resquebrajaduras, sentido del pecado, demoniología, penitencias, espiritualidad de la imitación de Cristo, Mariología, aproximación a la Escritura, simbología empleada o sugerida. Nos es necesario hacer un esfuerzo hermenéutico para leer los Ejercicios bajo estas categorías, que no son las nuestras.

Típicamente medievales fueron las obras que sabemos con toda seguridad que Ignacio leyó con anterioridad a la primera redacción de los Ejercicios: *Vita Christi*, *Flos sanctorum* y *la Imitación de Cristo*. Medieval era el *Ejercitatorio* de García de Cisneros que Ignacio debió leer en su estancia en Montserrat. Medievales fueron los órdenes monásticos y mendicantes con los que Ignacio tuvo contacto en su primera época, y medieval era el movimiento espiritual que aglutina y de algún modo sintetiza todos los influjos que Ignacio recibió: la *Devotio moderna*. Los rasgos más sobresalientes de la *Devotio moderna* se hallan presentes en los Ejercicios ignacianos: cristocentrismo práctico (en coherencia con la línea franciscana), moralismo y cierta tendencia antiespeculativa, carácter afectivo, interioridad, subjetivismo, biblicismo devoto.

## 1. La exégesis medieval: los cuatro sentidos de la Escritura

Como resumen de lo dicho, y como ejemplificación del valor heurístico que puede poseer la clave hermenéutica medieval para leer los Ejercicios, podemos preguntarnos si se halla en los Ejercicios una estructura semejante a la de la exégesis medieval de la Escritura.

Los estudios del P. Henri de Lubac sobre la exégesis medieval de la Escritura<sup>2</sup> nos pueden servir de pauta para poder plantear esta cuestión a los Ejercicios. La exégesis medieval, siguiendo las huellas patrísticas y singularmente de Orígenes, elaboró una doctrina y una praxis de interpretación a la Escritura de gran valor teológico y espiritual. Esta exégesis medieval realiza sintéticamente el misterio cristiano, hace resaltar la novedad del hecho cristiano, la dialéctica del antes y del después, la relación entre la historia y el Espíritu. Todo ello contiene una teología de la historia en conexión con la teología de la escritura, y es al mismo tiempo una dogmática y una espiritualidad, cuyo centro reside en el misterio de la cruz de Cristo.

Esta exégesis se concreta en los cuatro sentidos de la Escritura, que el dístico medieval resume gráficamente:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia*<sup>3</sup>.

*Littera*, letra o historia, es el sentido literal o histórico de la escritura. La alegoría, de origen paulino (Gal 4,21), nos introduce en el misterio cristiano, en la novedad del evangelio. La tropología o sentido moral (*quid agas*), nos hace penetrar en la dimensión de la praxis cristiana. Interioriza el misterio, hace que la alegoría dé su fruto, es el aspecto subjetivo y personal de la alegoría, la interiorización del misterio, la asimilación. El último sentido es la anagogía o sentido escatológico, que nos señala el término de la vida cristiana (*quo tendas*).

## 2. La historia y la alegoría en los Ejercicios

---

<sup>2</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 Vols. París, 1959-61-63.

<sup>3</sup> Podríamos traducir así: *la letra nos narra lo sucedido en la historia, la alegoría nos indica lo que debemos creer, el sentido moral nos orienta hacia la praxis cristiana y la anagogía hacia el fin último.*

Preguntémonos, pues, de nuevo, si es posible hallar en los Ejercicios una estructura semejante a la de la exégesis medieval.

Ignacio habla en diversas ocasiones de los Ejercicios acerca de la *historia* y el sentido de esta expresión no se puede hallar proyectando nuestra concepción moderna de la historia, ni desde una sutil distinción entre *Historie* y *Geschichte*. Para Ignacio, *historia* equivale al *littera gesta docet*, es decir, al sentido literal e histórico de la Escritura: la *historia* de la encarnación [EE 102], del nacimiento de Jesús [EE 111], de los discípulos que van a preparar la pascua [EE 191], de la cena y el huerto [EE 102], del descenso de Jesús a los infiernos [EE 219]. Sólo en la meditación de los binarios, que corresponde a la etapa más elaborada y posterior al texto, utiliza Ignacio la palabra *historia* en un contexto no bíblico [EE 150]. En la meditación de los pecados donde nosotros esperaríamos hallar referencia a la historia de los pecados personales, Ignacio habla del *proceso de los pecados* [EE 55] y en la meditación del Reino, tampoco se habla de la historia del rey temporal, sino del *ejemplo del rey temporal* [EE 95]. En el preámbulo para considerar estados, Ignacio habla de la *historia*: "*será aquí como Cristo llama y quiere a todos debaxo de su bandera, y Lucifer al contrario, debaxo de la suya*" [EE 137]. ¿Se trata de una cita implícita de algún texto bíblico, o de una visión actualizada de la *historia*? En cualquier caso, la clave de interpretación de la palabra *historia* la hallamos en la anotación 2ª de los Ejercicios:

«La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar y contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la racionación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina: es de más gusto y fructo espiritual, que si el que da los ejercicios hubiere mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente» [EE 2].

La *historia* es, pues, el fundamento bíblico, *el verdadero fundamento*, sobre el cual el ejercitante deberá ejercitarse. Es exactamente el sentido medieval de *littera* o de *historia*. Esta constatación da a los Ejercicios un carácter eminentemente bíblico y les confiere un tono diferente de cualquier otro tipo de ejercicio filosófico o humanístico. Incluso el Principio y Fundamento no escapa a esta perspectiva.

Evidentemente, esta *historia* no se limita a una lectura judaica de la Escritura, ni se circunscribe al Antiguo Testamento. Toda ella está orientada al Nuevo Testamento, a lo que la exégesis medieval llamaba *allegoria*. Los Ejercicios suponen la fe en Cristo y todos ellos se cimentan sobre este fundamento. Los Ejercicios son profundamente cristocéntricos, ya desde la primera semana. La vida de Cristo es un *misterio*, un conjunto de *misterios*, en formulación ignaciana [EE 261], que coincide con la exégesis medieval de la alegoría.

### 3. La tropología en los Ejercicios

Pero es, sin duda, la tropología la perspectiva desde la cual se deben leer los Ejercicios. Ignacio presupone la historia y la fe; pero él se preocupa de la dimensión personal del misterio, por el *sentir y gustar de las cosas internamente* [EE 2]. El *quid agas* de la tropología medieval tiene una traducción en el coloquio de la primera meditación de los pecados:

«Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se offresciere» [EE 53].

Existe en los Ejercicios un deseo de actualización, personalización, de presencia *hic et nunc*. La composición de lugar intenta esta presencia a través de la imaginación, viendo las personas *como si presente me hallase* [EE 114]. Pero la actualización no se limita al terreno imaginativo: existe una actualización de la llamada divina, una vocación concreta, un llamamiento personal, ante el cual hay que pedir gracia para no ser sordo sino diligente [EE 91], porque Cristo *a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo* [EE 95].

La elección, centro neurálgico de los Ejercicios, presupone esta dimensión existencial y personal de la topología. A ella se ordenan todos los ejercicios, meditaciones, contemplaciones, reglas, consolaciones, luces internas penitencias, peticiones, anotaciones, adiciones...

Nunca los Ejercicios se quedan en el terreno puramente teórico o de la especulación acerca de los misterios. Todo tiende a la reflexión personal, para sacar algún provecho [vg., EE 114, 115, 116, etc.]. Esta es la lógica existencial de la que habla Karl Rahner, y esto explica que las modernas teologías y filosofías de la persona y de la libertad puedan legítimamente leer los Ejercicios desde su óptica.

Digamos ya ahora que las diferentes lecturas posibles de los Ejercicios (Rahner, Fessard, Calveras, Pzrywara, Schoonenberg, liberación, contracultura ...) no son más que diferentes maneras de actualizar la topología. Los Ejercicios se sitúan claramente en el tiempo de la Iglesia y en la actualización personal y cotidiana de la vocación a la fe.

#### **4. La anagogía en los Ejercicios**

Evidentemente, la perspectiva anagógica tampoco puede faltar a los Ejercicios. Y esto no sólo en el caso típico de la meditación del infierno [EE 65-72], sino como perspectiva global que aparece en los momentos importantes: coloquio de la contemplación del Reino [EE 98], composición de lugar de la meditación de los binarios [EE 151], reglas para hacer una buena y sana elección [EE 186, 187], primer preámbulo de la contemplación para alcanzar amor [EE 232]. La anagogía coincide con el fin de la creación, es su consumación; y por esto, en el momento clave de la elección hay que reasumir la perspectiva del Principio y Fundamento, *solamente mirando para lo que soy creado* [EE 169].

Pero aquí aparece una figura típicamente ignaciana, que diferencia su perspectiva de la exégesis medieval clásica. Esta tiene un fuerte acento monástico, que halla su expresión cumbre en la escuela cisterciense y en la exégesis monástica de Claraval. La teología de la *dulcedo*, de la *suavitas*, del *Doctor mellifluus* (San Bernardo), se sitúa en este clima. También a esta perspectiva pertenece un tipo de anagogía típicamente contemplativa, que vive ya la Jerusalén celeste a través de la contemplación, de la *theoria*, en una especie de éxtasis o de *volatus* místico que anticipa ya el gozo celeste.

La perspectiva ignaciana de la anagogía es diversa: la contemplación del cielo, la Jerusalén celeste no es para el ejercitante lo último que se goza aquí, sino más bien el horizonte en el cual la elección, el servicio, la vocación, se deben realizar auténticamente.

Aunque sea anticipar ahora elementos de hermenéutica sobre los que luego trataremos, digamos ya ahora que en Ignacio la exégesis medieval adquiere una impronta profundamente histórica y eclesial. Es el tiempo de la Iglesia, tiempo de lucha y de discreción espiritual, tiempo de decisión. La escatología comienza ahora; hoy y aquí, el Reino se inaugura como tarea. De los cuatro sentidos medievales, Ignacio acentúa el *quid agendum*, convencido de que ésta es la forma de actualizar la historia cristiana y de caminar activamente hacia la escatología.

Pero antes de llegar a la dimensión tipológica ignaciana, que nos pondrá de manifiesto su talante peculiar, pasemos al segundo nivel hermenéutico, el meta-histórico.

## II. NIVEL META-HISTÓRICO

El Ignacio no-moderno, pre-tridentino y medieval de los Ejercicios, puede ser leído en una clave hermenéutica más profunda, la clave patrística. Esta clave nos permitirá el paso del nivel histórico al que llamamos meta-histórico, ya que, de algún modo, está situada en el límite de ambos niveles.

### 1. CLAVE PATRÍSTICA

Hay en los Ejercicios una coherencia y coincidencia tan honda con la mentalidad y doctrina de los Padres de la Iglesia, sobre todo Orientales, que el hecho ha sorprendido a los exégetas de todos los tiempos y ha sido ampliamente estudiado. Evidentemente, esta dimensión patrística de los Ejercicios no se fundamenta en las citas de Padres, escasas, que corresponden a la época de estudios, y que, a veces, son poco exactas. La dimensión patrística de los Ejercicios corresponde a núcleos profundos de su estructura y de su contenido.

Heinrich Bacht, Hugo Rahner y Jean Daniélou, entre otros, han estudiado la coherencia existente entre algunos temas de los Ejercicios y los de la patrística y monástica primitiva. Concretamente han establecido la conexión entre el adjetivo *espirituales* que califica los Ejercicios y el adjetivo *pneumatikós* bíblico y de la tradición patrística y monástica; han relacionado también las mociones espirituales y el discernimiento ignaciano con el tema de los *logismoi* y la doctrina y praxis patrística y monástica de la discreción de espíritus (*Didaché*, *Pastor*, Orígenes, Gregorio Niseno, la *Vita Antonii*, Diadoco de Foticea, Juan Clímaco, Casiano); la relación entre la anotación 20 ignaciana y la tradición cristiana de los retiros espirituales y el tema del desierto como lugar de carismas, de lucha y de encuentro con Dios, desarrollado ampliamente por la tradición monástica y patrística primitiva; la relación entre las meditaciones del Reino y Banderas y la tradición patrística, mostrando también cómo en momentos de crisis eclesial han surgido hombres de Iglesia (Ignacio de Antioquía, Basilio, Agustín, Benito ...) que han discernido los espíritus y han luchado contra el peligro del espiritualismo anárquico, defendiendo la Iglesia visible de Jesús.

### 1. Cristología

La cristología de los Ejercicios merece una especial atención. Para Hugo Rahner la cristología de Ignacio en los Ejercicios es escotista. Este tipo de cristología ve en Cristo no sólo la segunda palabra de

Dios que viene al mundo a restablecer el orden perdido por el pecado, sino que Cristo es, desde la creación, el origen del plan salvífico de Dios, por quien todo fue creado (Ap 3,14, Hb 1,2-3, Col 1,15-17, 1 Cor 8,6), que se hubiera encarnado aunque no hubiera existido el pecado. Cristo es el centro y el fin de todas las cosas sobre la faz de la tierra. Pero esta doctrina es, en sus líneas fundamentales (no en la forma hipotética escotista), la de la patrística griega, ya que para los PP. Griegos la creación es un acontecimiento salvífico y su estructura es cristiforme.

La dimensión patrística de la cristología de Ejercicios, formulada de modo definitivo por Hugo Rahner, había sido preparada por una serie de trabajos teológicos anteriores, centrados en el estudio de las fórmulas ignacianas de Ejercicios: *Criador y Señor*, *Divina Majestad*, *Eterno Señor*, etc. y en el estudio de la experiencia espiritual de Ignacio sobre Cristo. Para muchos estudiosos de los Ejercicios (Mollat, Solano, Giuliani, Rambaldi, Fiorito, Cusson...) la experiencia ignaciana de Jesús, desde Loyola y mucho más desde Manresa, es una experiencia del señorío de Cristo, que corresponde en lo esencial a su futura expresión *Nuestro Criador y Señor*. No es temerario afirmar que la expresión *Nuestro Criador y Señor* es ordinariamente y plenamente cristológica.

Evidentemente la afirmación de la clave patrística de la cristología de los Ejercicios tiene gran importancia para una lectura correcta de todos los grandes temas de Ejercicios: Principio y Fundamento, pecado, conversión, vocación al seguimiento de Cristo, elección, consolación, contemplación para alcanzar amor, relación entre la fidelidad a Cristo y construcción del mundo, etc. Olvidar esta clave puede conducir a una lectura de la cristología ignaciana de los Ejercicios desde ópticas totalmente diversas (agustiniana, escolástica, tridentina...), con peligro de ruptura de la unidad profunda que ofrece el que todo haya sido creado en Cristo y que él sea *Nuestro Criador y Señor*.

## **2. Antropología**

Para ejemplarizar lo dicho, las nociones de *pecado* como muerte y de *salvación* como vida sólo aparecen claras desde esta perspectiva patrística en la cual todo tiene consistencia en Cristo. Así por ejemplo el punto quinto de la meditación de los pecados personales (la exclamación admirativa de cómo las criaturas me han dejado con vida y la tierra no se ha abierto para sorberme, EE 60) puede parecer a un lector moderno excesivamente retórico. Los PP. Griegos, en cambio comprendían muy bien lo que era el pecado y cómo el pecado postula la muerte del pecador. La pregunta que los PP. Griegos se hacen es "¿por qué el pecador continúa existiendo?". Las consideraciones de Ignacio sobre los pecados, que nos pueden parecer hoy algo exageradas, son un eco del pensamiento patrístico oriental sobre el pecado como muerte.

Ignacio aparece pues como testigo de la concepción patrística de la creación en Cristo, de la unión entre la naturaleza y gracia y de sus consecuencias en el pecado y en la conversión.

## **3. Aplicación de sentidos e indiferencia**

También el método de oración llamado "aplicación de sentidos" ha sido estudiado a la luz de la tradición patrística (vg. F. Marxer). La aplicación de sentidos no debe entenderse en un sentido puramente de la imaginación sensible, como un ejercicio fácil y sencillo para la gente que no llega a más (ésta era la interpretación de Gil González y del Directorio oficial), sino como una oración que introduce en la contemplación mística (según la opinión de Polanco, Nadal, Fabro, Galliardi, Suárez, La Puente,

Álvarez de Paz, La Palma, Surin). Y esta interpretación más contemplativa y mística es la que enlaza con la tradición no sólo medieval, sino patristica latina y sobre todo griega (Orígenes, Metodio de Olimpo, Basilio, Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, Diadoco de Foticea, el Pseudo Macario, etc).

Esta doctrina patristica, íntimamente enlazada con la exégesis patristica de la Escritura y el intento de trascender la letra, lleva consigo una antropología patristica de la imagen, de la creación en Cristo, de la encarnación como objetivo de la creación, de la gracia de Cristo, de una teología simbólica, etc. Dentro de este marco cobran luz nueva algunas de las expresiones ignacianas de los Ejercicios, como es la de la "indiferencia" [EE 23].

A la luz patristica, la indiferencia ignaciana se inserta en la doctrina de los PP. Griegos sobre la *apatheia*, expresión estoica pero que, a través de Orígenes y Clemente, adquiere un sentido profundamente cristiano. Significa algo más que el no dejarse determinar por las pasiones. Su sentido es el de la libertad de los hijos de Dios, una capacidad y vigor especial para dejarse determinar solamente por lo bueno y lo verdadero. Es la participación de la libertad del Hijo, que es la verdad que nos hace libres (Jn 8,32). Por lo demás, ya la primera generación de jesuitas, ante las acusaciones de "alumbrados", apelaba a la doctrina patristica que fundamenta la indiferencia.

Esta breve enumeración de estudios ya realizados, que sitúan a los Ejercicios en conexión con la tradición patristica, sobre todo oriental, puede bastarnos para nuestro intento. No pretendemos elaborar un estudio exhaustivo sobre la relación entre Ignacio y los Padres, sino mostrar, a través de estos sondeos, que dicha relación existe y ya ha sido estudiada y que, por tanto, la clave hermenéutica patristica tiene sólido fundamento.

A partir de aquí y antes de estudiar cómo es posible explicar esta coherencia con la tradición patristica, veamos algunas posibilidades que esta clave nos ofrece para ulteriores investigaciones.

#### 4. Mistagogía

Los Ejercicios se inscriben en un tipo de literatura espiritual estrechamente relacionada con la literatura monástica y patristica primitiva. Su finalidad en ambos casos no es teórica, sino práctica, no busca la ciencia sino la ciencia espiritual (*sentir y gustar de las cosas internamente*). Es un tipo de literatura que no nace de los libros, sino de la experiencia y del carisma de los hombres de Dios. Si se ha plasmado por escrito, no es para fines de erudición, sino para que el lector, ayudado por los consejos de los ancianos, aprenda el difícil arte de la discreción y pueda poco a poco purificarse de sus vicios y hallar a Dios en paz. No es un género literario didáctico (*didaskalia*), sino útil (*ophéleia*).

Esto aclara el cuidado con que Ignacio explica en las Anotaciones en qué consiste su libro y los pormenores con que describe este recorrido espiritual. El género literario de los Ejercicios es el mistagógico, como el de muchos escritos patristicos: una iniciación a la experiencia espiritual cristiana<sup>4</sup>. Y su punto de partida es la fe cristiana, tal y como la Escritura la expresa y la tradición eclesial la vive. Sin esta base de fe y de confianza en que le será expuesta la doctrina eclesial, la experiencia espiritual no es posible. El *Presupuesto* de los Ejercicios [EE 22] tiende a obviar esta dificultad, y las Anotaciones

---

<sup>4</sup> He desarrollado más este punto en "Estructura iniciática de los Ejercicios", *Manresa* 49 (1977) 291-307

buscan también una clara delimitación del sujeto apto para los Ejercicios [EE 18, 19, 20]. La persona de Ignacio recuerda a aquellos monjes que preferían guardar silencio antes que comunicar su doctrina a los que la interpretarían mal.

La visión ignaciana del pecado y del demonio es la típica de la patrística primitiva. Todo el proceso de conversión se inscribe en una historia de salvación cuyas coordenadas no son puramente éticas, sino salvíficas y teologales. La noción de *crescido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados* [EE 55] no tiene nada de sentimentalismo pietista, sino que está en íntima relación con la noción patrística de *compunción* y corresponde a la noción de *penthos* de la espiritualidad oriental: no busca puramente un cambio de mentalidad o de voluntad, sino del corazón, y las lágrimas son la mejor garantía de ello.

La noción de *reverencia* es típicamente ignaciana [EE 3, 23, 39...]. Próxima a ella es la noción de *vergüenza y confusión* [EE 48]. La clave para interpretar estas nociones ignacianas no es puramente el sentido militar de Ignacio, sino el sentido vivo de la Divina Majestad, que corresponde a la postura patrística oriental ante el misterio, actitud en estrecha relación con la doctrina del apofatismo y de la teología negativa.

## **5. Liberar el amor**

Ha llamado siempre la atención a los exégetas de los Ejercicios la ausencia de referencias a la caridad. Sólo al final, en la contemplación para alcanzar amor [EE 230-237] se habla del amor, y aun en este caso, con muchas reservas [EE 230 y 231]. Esta actitud es la típica de la patrística y monástica oriental, que teme confundir el lenguaje del amor con la realidad del amor. Prefieren hablar de virtudes y de vicios, porque están convencidos de que lo más importante es liberar a la caridad, pasar del egoísmo a la caridad, como demostró I. Hausherr en sus estudios sobre Máximo el Confesor.

Las nociones de *libertad* y de *elección* también se iluminan bajo esta luz patrística. Nuestra libertad debe ser liberada y la elección no es un ejercicio superficial de la libertad, sino el poner las condiciones para que el hombre pueda ser verdaderamente libre e hijo del Padre en Cristo. Es Dios el que nos escoge y a Él hay que pedirle que *quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita, que más su alabanza y gloria sea* [EE 180].

La humildad y los grados de humildad de los Ejercicios [EE 164-168] deben entenderse desde la tradición patrística, para la cual la humildad es una virtud que mira no el modo de relacionarse con los hombres, sino ante todo el modo de relacionarse con Dios. Está estrechamente ligada con la obediencia a Dios y con el amor real.

## **6. Los misterios de la vida de Cristo**

Los misterios de la vida de Cristo, como hemos visto ya, se sitúan en una teología patrística. Algunas de las contemplaciones ignacianas recuerdan los iconos orientales. La primera contemplación de la Cuarta Semana, que comienza con el descenso de Cristo a los infiernos [EE 219], tema un tanto extraño para el ejercitante latino, queda perfectamente situada en clave patrística. El descenso de Cristo a los infiernos es un tema predilecto de los Padres y de la liturgia bautismal.

El papel preponderante de María en todo el libro de los Ejercicios ¿no puede explicarse desde esta perspectiva patristica mucho mejor que desde una simple explicación de la piedad gótica? La devoción que se trasluce en los Ejercicios a María no es puramente medieval, sino que tiene el rigor teológico y espiritual de la devoción patristica.

## 7. Cristo pantocrátor

Dentro de la cristología podemos preguntarnos si no es posible avanzar un poco más en la determinación de la imagen de Cristo *nuestro Criador y Señor* que Ignacio ofrece. Existe una expresión patristica del Señorío de Cristo sobre toda la creación: el Cristo pantocrátor. Los Padres aplican esta denominación a cada una de las personas de la Trinidad, pero especialmente al Hijo. El Logos encarnado es Creador, Señor, primogénito de la creación, rey universal que rige el universo, el que todo lo ilumina, revela al Padre, es fuente de bienes, el que todo lo conserva, inhabita en los hombres, preserva de la ruina todas las cosas. Todo lo recrea con su venida, rompe los vínculos de la muerte, llena el mundo de alegría, es Señor de vivos y muertos, ejercita su filantropía y condescendencia con los hombres. La imagen iconográfica de esta denominación teológica es el Cristo pantocrátor del arte bizantino, que luego pasará al románico: un Cristo barbado, con el libro a la izquierda, con un nimbo, la diestra bendiciendo y ordinariamente con la inscripción: *Yo soy la luz del mundo*. Esta pantocranía de Cristo, que en Occidente se traducirá por términos como *omnipotens, omnia amplectens, omnium potestatem tenens...* ¿no podría iluminar el sentido del *Eterno Señor de todas las cosas* [EE 98], del *Criador y Señor* [vg., EE 39], de la *Divina Majestad* [vg., EE 233]? ¿No podría ser la imagen del Cristo pantocrátor la expresión iconográfica del Rey eterno? Ignacio tuvo un sentido vivísimo de la *pantocranía*, como aparece en algunos textos de la contemplación para alcanzar amor [EE 235 y 236]. Después de lo dicho acerca de la cristología, no hay dificultad en aplicar estos textos a la *pantocranía* de Cristo.

## 8. Dimensión trinitaria

Una nota de la teología patristica es su acento trinitario, En los Ejercicios esta dimensión no aparece desarrollada y ciertamente mucho menos que en otros escritos, sobre todo que en el *Diario espiritual*. Sin embargo, dadas las experiencias místicas trinitarias de Ignacio en Manresa, sería extraño que este aspecto no se hallase en los Ejercicios. La hermenéutica patristica nos puede hacer sospechar que la Trinidad no puede hallarse ausente. Está, pero no de forma teórica, sino práctica: a través de Cristo, de su humanidad, del seguimiento del Rey eterno, llegamos al Padre. *Seguir* a Jesús, *imitarle, servirle* es siempre y en su mismo movimiento, entrar en el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Es Cristo quien nos introduce en la vida trinitaria, el que nos lleva al Padre, el que nos da su Espíritu. Los misterios de la vida de Jesús en los Ejercicios finalizan con la contemplación de la ascensión [EE 312]. Ignacio no propone Pentecostés. Las citas explícitas del Espíritu Santo son escasas en los Ejercicios. Pero en realidad es toda la obra de salvación, de purificación, de conocimiento de Cristo, de consolación, de elección, de paz, la que es fruto del Espíritu. Pentecostés no es un misterio que se contempla objetivamente fuera de nosotros, sino un misterio que se vive en la Iglesia presente y en cada cristiano. Toda la obra de los Ejercicios es una mistagogía del Espíritu. El Espíritu recibido por los sacramentos de la iniciación cristiana es vivido experimentalmente en los Ejercicios.

## 9. Modos de orar

El tercer modo de orar, llamado método por compás o por anhélitos [EE 258], tiene un evidente parecido con el método de oración oriental y en concreto con el hesicasta. A pesar de las diferencias que especialistas como I. Hausherr han visto entre ambos métodos, no dejan de sorprender sus puntos comunes. En ambos casos hay un intento de introducir todas las dimensiones del hombre, incluida la de su ritmo respiratorio, en el proceso de la oración. Esta actitud ignaciana es tanto menos sorprendente cuanto en los Ejercicios Ignacio ha cuidado mucho el aspecto del cuerpo: posturas, comida, luz, sentidos, etc. [EE 75, 76, 77, 79, 81, 82, 130, 210-217, 229, 239, 247, 252...]. El hombre es un microcosmos y todo él debe abrirse al Espíritu de Jesús.

La clave patristica puede utilizarse en otros sectores y puede ayudar a descubrir dimensiones ignotas de los Ejercicios y a corregir muchas falsas lecturas. Digamos, como complemento de esta clave patristica, que, dado que ha sido la Iglesia de Oriente la que mejor ha conservado la tradición de los Padres, una óptica iluminada con la luz del Oriente cristiano estará fundamentalmente más cerca de una correcta interpretación de los Ejercicios que una visión exclusivamente occidental, que se halla mucho más desconectada de la tradición patristica. Este principio que puede resultar sorprendente para algunos y que necesita correcciones y matizaciones que luego iremos introduciendo, me parece hermenéuticamente válido, como uno de los elementos determinantes de una exégesis de los Ejercicios.

## 2. CLAVE PRIMITIVO-ECUMÉNICA

Hay una cuestión que ya no puede ser frenada por más tiempo: ¿cómo pudo Ignacio, soldado vano y desgarrado, inculto, ponerse en contacto con los textos patristicos o del monacato primitivo? Esta cuestión es tanto más grave cuanto que se trata precisamente de los Ejercicios y de los núcleos más primitivos de ellos. Es evidente que Ignacio, antes de escribir las Constituciones, estudió personalmente y sobre todo a través de Polanco, la tradición patristica y monástica. Es indudable que Ignacio en la época de sus estudios se puso en contacto con la doctrina de los Padres. También es verdad que el medioevo poseía una cercanía y una connaturalidad con los Padres mucho mayores que las de nuestra época, y que a veces se mantenían vivas incluso a través de caminos apócrifos, como la leyenda de la cueva de Belén [EE 111]. Sin embargo, la pregunta permanece aún sin respuesta clara.

### 1. Fruto de la experiencia

Los testimonios de la primitiva Compañía pueden ayudarnos a una clarificación. Polanco, en un prólogo a la traducción latina de los Ejercicios, dice que Ignacio escribió los Ejercicios enseñado no tanto por libros, cuanto por la unción del Espíritu Santo y por la experiencia interna y por el trato de las almas. El mismo Ignacio, en la *Autobiografía*, confiesa que las experiencias místicas de Manresa le dieron un conocimiento profundo de las verdades de la fe y que aunque no hubiese Escritura estaría dispuesto a morir por ellas (*Autobiografía*, n. 29).

Nadal escribe que Ignacio, antes de pensar en dar a la imprenta los Ejercicios, utilizó también otros libros y quiso aconsejarse de la teología en toda su extensión, para confirmación de lo que él mismo había aprendido propiamente sólo de la inspiración divina.

El proceso es, pues, el opuesto del que ordinariamente se supone: no saca Ignacio los Ejercicios de las fuentes escritas, sino que va a las fuentes escritas para confirmar lo que su experiencia personal ha descubierto. Por esto, Hugo Rahner puede con razón escribir que en el caso de los Ejercicios la pregunta académica acerca de las fuentes no tiene lugar, pues Ignacio confirmó con las fuentes lo que él conocía ya antes con perfecta claridad.

Ignacio sólo entró en contacto literario con los Padres a través de las obras medievales que conoció (*Vita Christi*, *Flos sanctorum*, *Imitación de Cristo*, *Ejercitatorio* de Cisneros), aunque luego, en un segundo período de elaboración, pudiese confirmar su pensamiento con el de los Padres.

## **2. Meta-historia**

Pero subsiste la pregunta: ¿de dónde procede la maravillosa coincidencia con la doctrina patristica, si él no la pudo conocer directamente? Aquí, para seguir con Hugo Rahner, es necesario adentrarse en la dimensión meta-histórica, en un parentesco que se da en los santos, que va más allá de la dependencia histórica:

"Estos hombres tienen entre sí una coherencia que rebasa mucho lo que sería una mera dependencia literaria, y por eso no se adapta a las categorías de una historia trabajada únicamente sobre fuentes documentales: es meta-histórica y se funda en la semejanza de la inteligencia mística que a estos hombres, por más separados que estén en el tiempo y por más independientes que estén unos de otros en cuanto a los textos originales, les inspiran los mismos pensamientos fundamentales, que luego se manifestarán en ideas capitales de una consonancia admirable"<sup>5</sup>.

## **3. Testigos de la Iglesia indivisa**

Pero podemos seguir preguntándonos lo siguiente: si todos los místicos tienen esta connaturalidad, ¿por qué la clave patristica adquiere en Ignacio una especial relevancia? Porque los Padres son testigos de la Iglesia indivisa y sólo en ellos se da la plenitud de catolicidad y ecumenicidad de la experiencia de la teología cristiana.

En todos los santos y místicos hay una comprensión en profundidad del misterio cristiano en su totalidad, aunque luego sus formulaciones y sus expresiones queden condicionadas por la cultura y por la teología. En los Padres esta experiencia es la de una Iglesia que todavía no ha sido escindida por los grandes cismas: el de Oriente y el de la Reforma occidental. Por eso en los Padres la experiencia adquiere una riqueza espiritual, eclesial, teológica, que es normativa para toda la Iglesia del futuro. Por esto no es de extrañar que cuando un hombre ha sido introducido en la profundidad del misterio de Dios, logre, más allá de las limitaciones teológicas y eclesiológicas, el núcleo profundo de unidad, de la que los Padres son ejemplo señero.

Ignacio se adentra en la experiencia espiritual (de la cual los Ejercicios son un reflejo), en la corriente de los santos de la Iglesia; y vive la totalidad escatológica de la experiencia cristiana, aunque viva en una Iglesia separada ya del Oriente cristiano y en vísperas de la reforma protestante. Su experiencia es

---

<sup>5</sup> H. Rahner, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander 1955, pág. 58

mucho más rica que la teología de su tiempo porque se ha afincado en la corriente de la Iglesia indivisa. En este sentido, Ignacio es un primitivo, en expresión de Karl Rahner, y de ahí nace su modernidad. Es moderno por ser "primitivo" porque vive en una dimensión mística en la cual experimenta una totalidad que es superior a la de la teología.

La teología patristica que hemos desentrañado se convierte, pues, en clave primitivo-ecuménica. Los Ejercicios pueden ser experimentados por protestantes y ortodoxos, pues se hallan más allá de las divisiones eclesiales (sobre todo en su núcleo más profundo, no así en sus formulaciones más tardías, como hemos visto).

Leer los Ejercicios con una visión exclusivamente latina es empobrecer su virtualidad. La teología latina sufre la consecuencia del cisma. Hay que avanzar más adentro en la corriente espiritual para poder captar un texto que procede de un santo que, aunque vivió en la época medieval, es un primitivo, un testigo de la historia de salvación en su núcleo indiviso.

La clave pre-tridentina y medieval nos ha conducido a la clave patristica y ésta a la clave primitivo-ecuménica.

### **III. NIVEL TIPOLOGICO**

#### **1. Arquetipo**

Después de haber pasado del nivel histórico al meta-histórico, y de haber descubierto en cada uno de ellos las claves hermenéuticas correspondientes, es preciso detenernos en el nivel tipológico.

Es el estrato que nos revela la dimensión más específica de los Ejercicios. Existen otros escritos pretridentinos y medievales que no son el libro de los Ejercicios. Existen también otros muchos santos que nos introducen en la dimensión patristica, primitiva y ecuménica de la corriente meta-histórica de la Iglesia, pero cuyo talante es diferente del ignaciano y de los Ejercicios. El nivel tipológico es aquel en el que se manifiesta la personalidad típicamente ignaciana.

Existen en la Iglesia pluralidad de dones y carismas. A través de ellos se puede elaborar una tipología eclesial. Existe una tipología genérica, que nos descubre distintos tipos de santidad: el mártir, la virgen, el monje, el sacerdote, el profeta... Pero existe también una tipología eclesial concreta e individualizada: es la hagiográfica, formada por las diversas personalidades de los santos. Cada santo tiene su carisma, su misión, expresa un aspecto del misterio cristiano. Pablo, Francisco de Asís, Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux, tienen cada uno su misión en la Iglesia, son cristalizaciones personalísimas de la gracia del Espíritu, que siempre actúa en el pueblo de Dios. Ignacio de Loyola tiene también su carisma, su gracia, su estilo peculiar, su misión. Su primitivismo es típico: es un arquetipo.

#### **2. Prioridad de los Ejercicios**

Se suele asignar a Ignacio el carisma apostólico, el misionero, el del servicio en misión a la Iglesia. Y estas afirmaciones son ciertas. Pero tratándose de los Ejercicios y de su hermenéutica no es legítimo

introducir en su lectura elementos del Ignacio fundador de la Compañía de Jesús o del futuro redactor de sus Constituciones.

El Ignacio de los Ejercicios es anterior y más primitivo. Y por esto el libro de los Ejercicios tiene un carácter más universal que la fundación de una Orden o la estructuración legislativa de un cuerpo apostólico. Leer los Ejercicios bajo la clave del servicio apostólico y la obediencia a la Iglesia militante ¿no será extrapolar la perspectiva indebidamente? Una cosa es que Ignacio -y sus compañeros- llegase a través de los Ejercicios a una opción apostólica y a formar un cuerpo apostólico al servicio de la Iglesia, y otra muy diversa es que ésta sea la clave hermenéutica adecuada para leer (o hacer) los Ejercicios. La unidad vital existente entre los Ejercicios y las Constituciones de la Compañía de Jesús no permite una exégesis de los Ejercicios con la clave de las Constituciones, sino una lectura de las Constituciones con la clave de los Ejercicios.

¿Cuál es la *perspectiva correcta para leer* los Ejercicios en lo que tienen de típicamente ignacianos, en su nivel peculiar y arquetípico?

## 1. CLAVE HEURÍSTICA

### 1. Buscar la voluntad de Dios

La primera regla hermenéutica para interpretar bien los Ejercicios en el nivel en el que nos hallamos, y supuestas las anteriores claves, es la clave heurística. Por "clave heurística" entiendo la clave que interpreta los Ejercicios como una estructura de búsqueda y hallazgo, ya que

«todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales» [EE I].

El punto de partida para interpretar bien los Ejercicios es *el de buscar y hallar la voluntad divina* [EE 11). Esto es lo característico de los Ejercicios y lo que los contradistingue de otros caminos espirituales.

Como Hugo Rahner ha señalado certeramente, hay una novedad en los Ejercicios que los distingue de las meditaciones de la *Devotio moderna* típicas del medioevo: se ha pasado de una contemplación simplemente piadosa de Jesús a un seguimiento de Cristo en la Iglesia, a través de la elección.

Los Ejercicios no son un conjunto de meditaciones piadosas y devotas, sino un método, un modo para buscar y hallar la voluntad divina. Al llegar el momento de la elección, Ignacio dice muy gráficamente:

«comenzaremos, juntamente contemplando su vida, a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» [EE 135].

Todo se ordena a esta tarea heurística: buscar y hallar la voluntad divina. Las contemplaciones de la vida de Cristo desembocan en la elección [EE 169-198]. Las reglas de discreción de espíritus dejan de ser reglas monásticas sobre las gracias privadas de oración para convertirse en criterios de una buena y recta elección. Esta dimensión *heurística* explica la importancia del *examen* en la estructura de los Ejercicios. El examen de los Ejercicios [vg., EE 1 y *passim*] no es la mera vigilancia o *nepsis* de los monjes en

orden a una pureza de conciencia: es una actitud vigilante en orden a descubrir la voluntad divina. La apertura de la conciencia al *que da los ejercicios* no se hace en orden a la confesión sacramental, sino a una ayuda en el discernimiento [EE 17]. No se trata sólo de precaver los engaños, sino de descubrir positivamente lo que Dios quiere de cada persona.

La actitud ignaciana que se esconde bajo esta búsqueda de la voluntad divina no es la un monje, ni tampoco, a mi modo de ver, la del *noble caballero de Jesucristo*, sino la del peregrino, la del hombre para el cual la vida es un camino abierto en búsqueda de la voluntad divina. Esta dimensión de peregrino es clave para la lectura de los Ejercicios.

## 2. En la historia

Evidentemente, detrás de esta clave se halla una serie de implícitos, que los Ejercicios dan por supuestos: que el ejercitante busque sinceramente la voluntad divina y que, por otra parte, exista realmente una voluntad divina para cada ejercitante y un modo para conocerla.

El ejercitante ideal para Ignacio no es el que pretende *llegar hasta cierto grado de contentar su ánima* [EE 18], sino el que entra *con grande ánimo y liberalidad* [EE 5]. Para Ignacio, el ejercitante más apto es el que busca o, como dice en su Directorio, el *ambiguo* (el que está con dudas acerca de su camino) y el *angustiado*.

El presupuesto de este buscar la voluntad divina personal estriba en que Cristo, Rey eterno y Señor universal, *a cada uno en particular llama* [EE 95]. De la captación y aceptación personal de este plan de salvación depende el *salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor* [EE 150]. Ignacio, como ya vimos, no se sitúa en una "anagogía" que quiere vivir ya ahora el futuro escatológico a través de la contemplación y la *dulcedo*, sino que busca su lugar en la historia de salvación. Ignacio está persuadido de que el Reino no ha llegado todavía en plenitud, que es tiempo de lucha, y éste sería el sentido aceptable de la dimensión militante que se atribuye a los Ejercicios. Pero lo específico no es la lucha común a todo cristiano, sino el buscar y hallar el lugar que corresponde a cada uno en esta lucha.

## 3. Dios es el que mueve

Esta búsqueda de la voluntad divina sería inútil si de hecho no fuera alcanzable. Ignacio está convencido de que esto es posible y desarrolla lo que Karl Rahner llama la lógica *existencial para captar esta voluntad divina en su inefable irrepitibilidad existencial*.

No es éste el lugar para estudiar toda la problemática en torno a la elección, discreción de espíritus, etc. Los estudios son ya numerosos y de valor. Únicamente quisiera destacar que este hallar la voluntad divina es gracia. Ignacio, al llegar el momento de la elección, hace *pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer* [EE 1801]. Ya en la Anotación 15 había insistido en los Ejercicios *dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor* [EE 15, cf. 330, 331, 336].

El buscar y hallar la voluntad divina es una gracia que Ignacio cree que el Señor comunica al que sinceramente la busca y pide. En este proceso de búsqueda, la dimensión eclesial no es tanto el ápice cuanto el marco dentro del cual se hace la elección: *es necesario que todas cosas, de las cuales*

*queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella* [EE 170].

Podemos afirmar, resumiendo, que los Ejercicios son una mistagogía, una iniciación a la experiencia espiritual, pero que esta mistagogía es heurística, tiende a buscar y a hallar la voluntad divina. Seguramente en la praxis cotidiana muchos Ejercicios no pasan de ser una mistagogía más o menos *devota* o más o menos *moderna*; pero quizás pocas veces llegan a ser una verdadera mistagogía heurística.

#### **4. Experiencia fundante**

Esta clave heurística ofrece hoy nuevas posibilidades. El hombre de hoy se halla abierto a un campo de decisiones mayor que el del hombre de la época medieval, por definición unitaria y de cristiandad.

La sociedad y la Iglesia apelan con mucha mayor frecuencia que antes a la conciencia personal. La lógica de la decisión personal no se reduce ya a la decisión de estado o vocación, sino que llega a zonas mucho más radicales y más detalladas.

Los Ejercicios, como una heurística cristiana, pueden ayudar a esta formación de la conciencia responsable. Y quizás la primera búsqueda que el hombre de hoy deba realizar es la del misterio de Dios, la de Jesús, la de la fe. Los Ejercicios fueron pensados para personas creyentes y fueron escritos en un mundo homogéneo, donde la fe era la atmósfera que se respiraba.

Sin embargo, cuando se analiza la estructura última del acto de fe, uno se encuentra con que su último reducto, inefable e inexplicable, se sitúa en la zona de la experiencia espiritual, de la gracia, de la *consolación*, para expresarlo con términos ignacianos. Existe una estrecha relación entre la fe y la consolación ignaciana y la lógica existencial de los Ejercicios tiene gran importancia para una teología fundamental de la fe.

#### **5. Ampliar el discernimiento**

Por otra parte, es indudable que la lógica existencial ignaciana puede enriquecerse con las aportaciones de estos últimos tiempos.

En muchos casos, la heurística de los Ejercicios deberá completarse con métodos comunitarios (*deliberación* comunitaria) y con métodos históricos para captar los *signos de los tiempos*. Todas las aportaciones de la psicología, de la sociología, de la historia, de la hermenéutica, deberán aquí ser integradas.

Esta clave heurística da a los Ejercicios una permanente actualidad. La vida del cristiano y de la Iglesia en la tierra es una búsqueda constante, un continuo preguntarse lo *que debo hacer por Cristo* [EE 53], un continuo pedir *no ser sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su sanctísima voluntad* [EE 91]. La clave heurística está abierta al futuro.

## **2. CLAVE KENÓTICA**

"Clave kenótica" significa que los Ejercicios deben leerse desde la *kénosis* de Jesús, de la cual nos habla Pablo en su carta a los Filipenses (Fil 2,6-8).

### **1. Cristo pobre y humillado**

Evidentemente, Ignacio no podía representarnos otro Cristo que el de los Evangelios y de Pablo. El Criador y Señor, la Divina Majestad, el Eterno Señor de todas las cosas, *es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados* [EE 53]. El Pantocrátor es el crucificado. Pero hay algo más en los Ejercicios que obliga a una lectura desde la clave kenótica: una peculiar insistencia en el tema de la pobreza y de la humillación de Cristo (y consiguientemente del seguimiento de Cristo pobre por parte del que hace los ejercicios [EE 53,104,116], en perfecta consonancia con el pensamiento de San Pablo del hacerse pobre de Cristo (2 Cor 8,9; Fil 2,5-9; Gal 2,20).

Hay en Ignacio una especial sensibilidad y preocupación por el binomio pobreza-riqueza, al que añade ordinariamente el de honor-deshonor. Y esto tanto en Cristo como en el ejercitante. Es un tema clásico de los Ejercicios, y bastará recordar algunos de sus aspectos fundamentales.

### **2. Pobreza y deshonor**

Cristo nace en suma pobreza, y después de trabajo, hambre, sed, calor, frío, injurias, afrentas, acaba muriendo en cruz (afirma ya Ignacio en la contemplación del nacimiento, como dando el panorama de su vida futura [EE 116]). El sermón de Cristo en la meditación de las Dos Banderas se resume en pobreza, deseo de oprobios y humildad [EE 146], frente al llamamiento del mal caudillo que exhorta a codicia de riquezas, vano honor del mundo y soberbia [EE 142]. Ignacio contempla la vida de Cristo desde una perspectiva muy concreta. El Rey eterno no es el Mesías triunfalista, sino el Siervo de Yahvé, el Jesús que rechaza las tentaciones de prestigio, que se opone a todo intento manipulador al estilo de la leyenda del Gran Inquisidor...

Lógicamente, para el que hace los Ejercicios el tema de la pobreza es crucial: indiferencia a pobreza-riqueza, a honor-deshonor [EE 23]; pedir al Eterno Señor de todas las cosas el imitarlo *en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual* [EE 98]; pedir ser recibido debajo de la bandera de Jesús en suma pobreza, oprobios e injusticias [EE 147]; el desear *más pobreza con Cristo pobre que riquezas, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente de este mundo* [EE 167]. Con una finura psicológica y espiritual notable, Ignacio hace que el ejercitante, si se siente movido a conservar oficios y beneficios, se afecte a lo contrario [EE 16]; y en la meditación de los Binarios propone que *entre tanto quiere hacer cuenta que todo lo dexa en affecto* [EE 155].

### **3. Del magis al minus**

Podemos decir que la clave kenótica es condición de posibilidad de una genuina lectura de los Ejercicios, ya que es la clave de la elección. La dinámica del *magis* ignaciano, que Hugo Rahner ha convertido en clásica, debe completarse con la dinámica del *minus*: pobreza, deshonor, locura por Cristo. Este es el *desde donde*, desde el cual debe realizarse la elección y la lectura del evangelio, el *lugar teológico* que Ignacio ha escogido para situarse ante Dios y ante la historia. Es una postura que

enlaza con la del peregrino que busca la voluntad de Dios en pobreza, en medio de desprecio y de burlas. Es el tema de los locos *por Cristo* de la espiritualidad oriental, pero con la diferencia de que en los Ejercicios se convierte en actitud universal para poder buscar la voluntad de Dios.

Esta clave kenótica necesita hoy ser reactualizada por lo menos en dos dimensiones: la primera sería la reducción del tema del honor al tema de la pobreza, y la segunda, la asimilación del tema del Cristo pobre al tema del Cristo pobre en los pobres.

En cuanto a lo primero hay que afirmar que el Ignacio medieval concedía al tema del honor la importancia típica de la época, y en cambio era menos sensible, quizás, a la relación profunda que hoy vemos existe entre valores económicos y el tema del honor.

Pero sobre todo, la actualización de la pobreza de Cristo pobre postula, para ser real, la mediación de los pobres, como ha señalado J. Alfaro. En los pobres se nos hace presente Cristo. La identificación con Cristo lleva a una identificación con los pobres, oprimidos injustamente y a un compromiso para liberarlos de su situación injusta.

#### **4. Estructuras injustas**

Por otra parte el tema de los *pobres* debe ser hoy estudiado a nivel estructural: estructuras de injusticia, clases oprimidas injustamente, países en situación de dependencia, situaciones globales de falta de libertad, etc. El tema pobreza-riqueza es clave en la historia del mundo de hoy, y por tanto también del cristiano y de la Iglesia. Y esto no es más que la concreción del tema ignaciano de las Dos Banderas, del tema agustiniano de las Dos Ciudades y del tema paulino de la lucha de la carne y el espíritu. Y en esta lucha no es posible la neutralidad.

Así como la clave heurística impedía una lectura de los Ejercicios meramente devota y piadosa, del mismo modo la clave kenótica nos impide una lectura neutral de los Ejercicios, y con mayor razón una interpretación según la cual el Reino de Dios se identifique con el prestigio, el poder, el dinero, la gloria y el honor, aunque esto se haga bajo el título de la *gloria de Dios*. La gloria de Dios, el *magis* ignaciano, se realiza en el *minus* de la opción por los pobres.

Si los centroeuropeos han sido sensibles a las dimensiones existenciales de los Ejercicios (elección, libertad, lógica existencial, etc.), los latinoamericanos lo han sido a estas dimensiones kenóticas. Los diferentes ensayos teológicos y prácticos de una lectura de los Ejercicios desde la teología de la liberación son fruto de esta preocupación<sup>6</sup>.

La clave kenótica legitima estas interpretaciones como válidas y no sólo como una de tantas formas de interpretar los Ejercicios, o como una especie de *test* de genuinidad: desconocer la clave kenótica es interpretar mal los Ejercicios. El ver las formas concretas que esta clave deba asumir en la historia de la Iglesia, supondrá una tarea ulterior, un fruto del discernimiento. Pero las virtualidades de esta clave para una hermenéutica de los Ejercicios teórica y para su misma praxis son hoy inmensas. Y evidentemente

---

<sup>6</sup> En estos últimos años la clave kenótica en perspectiva liberadora ha sido ampliamente trabajada sobre todo en América Latina: Jon Sobrino, Néstor Jaén, Javier Osuna, Carlos Cabarrús, Ricardo Antoncich, Benjamín González Buelta, João B. Libanio...

el que siga esta interpretación será tenido *por vano y loco por Cristo* (167). El aceptar esta clave kenótica es ya un fruto de los mismos Ejercicios. Estamos en pleno *círculo hermenéutico*: es decir, sólo el que ha *hecho* los Ejercicios puede guiar a otros.

#### IV. CONCLUSIÓN

Hemos partido al comenzar este trabajo del hecho de la pluralidad de interpretaciones de los Ejercicios y nos hemos preguntado por su legitimidad y acerca de la posibilidad de hallar claves hermenéuticas para su lectura correcta. Podemos ahora resumir brevemente el camino recorrido y recoger las consecuencias del estudio.

Hemos descubierto tres niveles o estratos, cada uno de los cuales contenía sus claves hermenéuticas: nivel histórico (clave pre-tridentina y medieval), nivel meta-histórico (clave patrística y primitivo-ecuménica), nivel tipológico (clave heurística y kenótica).

El nivel histórico nos sitúa en el presente ignaciano y nos exige una gran fidelidad a la historia de su tiempo. Es el nivel más literal, semejante a la letra de la exégesis escriturística. Todos los pacientes trabajos de historiadores y filósofos se sitúan en este campo y cumplen una labor inapreciable. Pero permanecer en este nivel sería caer en el arqueologismo, lo mismo que el pasarlo por alto puede conducir a un anacronismo peligroso. Las claves pre-tridentinas y medievales nos ayudan a precisar esta lectura histórica de los Ejercicios, corrigiendo nuestras tendencias de modernidad. Precisamente este nivel histórico y sus claves correspondientes nos pueden ayudar a relativizar muchos elementos de los Ejercicios. El nivel histórico es el punto de partida indispensable, pero es al mismo tiempo el que debe ser trascendido con mayor frecuencia. Este ha sido el nivel más estudiado tradicionalmente y por esto mismo el que en este trabajo hemos dado más por supuesto.

El nivel meta-histórico nos introduce en la tradición, pero en una tradición que no es sólo pasado sino perenne presente de la Iglesia. Más aún, penetramos en el misterio de la Iglesia indivisa, misterio que espera todavía su plenitud. La clave patrística, cabalgando entre la historia y la meta-historia, nos abre a un mundo de sintonías y coherencias que de ordinario nos pasa desapercibido. La clave patrística-ecuménica nos da la dimensión de la presencia permanente del Espíritu en la Iglesia y en sus santos, más allá de los límites del tiempo y de la cultura. Más allá incluso de las divisiones eclesiales y teológicas. Permanecer en el nivel histórico sin adentrarse en el meta-histórico es empobrecer la lectura de los Ejercicios y reducirla a una época, que por rica que sea, siempre es parcial y caduca. El nivel meta-histórico nos hace pasar de la *letra* al *espíritu*. Olvidar este nivel, o pasarlo por alto, para llegar rápidamente al nivel tipológico, puede desembocar en una superficialidad notable, pues sólo desde la meta-historia es inteligible la novedad típicamente ignaciana. Los Ejercicios son una novedad precisamente desde sus raíces en la tradición. Este nivel es en general el menos estudiado, el que nos puede descubrir aún mayores sorpresas. Por esto mismo el nivel meta-histórico es el que hemos descrito con mayor amplitud.

El nivel tipológico se arraiga en los anteriores y concretamente en el metahistórico. De lo contrario sería como una flor sin raíces. Este nivel, ampliamente estudiado sobre todo en los estudios más recientes, nos abre al futuro. La clave heurística es siempre dinámica y nos permite ir buscando siempre lo que Dios quiere de nosotros. Es lo típicamente propio de los Ejercicios. Gracias a ella los Ejercicios pueden ser

continuamente utilizados como camino y método para buscar a Dios y sus planes sobre la historia y los individuos. Pero la clave kenótica es condición de posibilidad de la anterior. Sin ella la búsqueda es engañosa. Este nivel tipológico correspondería a la que hemos visto que los Padres llamaban la *tropología*, que evidentemente se abre hacia una escatología, activa, en el caso ignaciano.

Establecidos estos tres niveles y sus claves correspondientes podemos afirmar que será legítima la lectura de los Ejercicios que respete y armonice estos diferentes niveles y sus claves. Tanto más fiel será la lectura de los Ejercicios cuanto mayor sea la fidelidad a los niveles y a las claves hermenéuticas descubiertas. La unilateralidad de algunas lecturas de los Ejercicios se debe al hecho de haber privilegiado algunas claves frente a otras. Si se diese el caso de haber prescindido totalmente de algunas de las claves, la hermenéutica sería deforme y en último término falsa.

Sin embargo, quedaría incompleto todo lo dicho hasta ahora si no añadiéramos que la hermenéutica de los Ejercicios presupone la oración y la luz del Espíritu Santo. Si los Ejercicios son ejercicios espirituales esto significa que sólo podrán entenderse a la luz del Espíritu que los inspiró. El mismo Espíritu que guió e iluminó a Ignacio en su experiencia y en su composición debe guiar al que da y al que hace los Ejercicios. La última clave hermenéutica de los Ejercicios está fuera de nosotros, o mejor en nosotros, pero trascendiéndonos. El Espíritu es el que nos ayuda a interpretar la Palabra y toda palabra en la Iglesia: *el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho* (Jn 14,26). Este Espíritu, derramado sobre la Iglesia y el mundo, es capaz de hacernos avanzar de forma armónica a través de estos diferentes niveles y claves, sin artificialidad ni dureza. Los diferentes niveles y claves no son más que diferentes modos de acceder al único Espíritu. *Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo* (1 Cor 12,4).

## 4. EXPERIENCIA ESPIRITUAL DESDE LOS POBRES

### I. PRESUPUESTOS

La espiritualidad cristiana nace del encuentro entre el evangelio y la historia. No es una teoría planificada desde bibliotecas, sino una vida que va surgiendo en las encrucijadas de la historia personal y social.

De ahí la importancia que tiene lo histórico en la espiritualidad. Por esto mismo cada situación histórica «segrega» una espiritualidad, una vida según el Espíritu. Por esta misma razón, nos cuesta sintonizar con estilos de espiritualidad que, aunque sean auténticamente cristianos, corresponden a otras coordenadas socio-culturales.

Así, escritos espirituales de K. Rahner de sólo hace treinta años, aunque continúen teniendo valor testimonial y teológico, puede ser que nos queden ya lejanos. Un ejemplo típico pueden ser estos fragmentos escritos en el año cincuenta y cinco sobre la celebración de la Navidad:

«Ten el valor de estar solo. Sólo si lo consigues realmente, sólo si lo llegas a saber hacer cristianamente, podrás también abrigar la esperanza de regalar un corazón navideño -un corazón, dulce, paciente, valientemente recogido, tierno sin melosidad- a aquellos de quienes te esfuerzas por amar (...). Este es el regalo que debes poner bajo el árbol de Navidad, y de lo contrario serían los demás regalos sólo gastos inútiles que también pueden hacerse de otras épocas del año. ¡Animo, pues!, y aguanta un rato a solas contigo. Quizá tengas, a pesar de todo, un cuarto donde puedas estar solo. O conozcas un camino solitario, una iglesia silenciosa. Ahora no hables ya, no hables siquiera contigo, ni con esos otros con los que disputamos y nos peleamos, aunque no estén presentes. Aguarda. Escucha (...). Quizá te sientas a ti mismo como un horroroso sentimiento de vacío y de muerte. ¡Sopórtate! Harás entonces la experiencia de cómo todo, todo lo que se presenta dentro de este silencio, está acogido por una lejanía sin nombre, está transido de algo que se deja sentir como el vacío. No es algo a lo que se pueda espantar. Ello mira a través de todo, lo abarca todo en sí, y uno, espantada y violentamente quisiera pasarlo por encima, pero no se consigue quitarlo de delante (...).

“Ello” es como un silencio cuyo callar grita, como el sentimiento enorme de ser mirado con fijeza, y uno no sabe desde dónde Hay que fijar la mirada en lo invisible y dejar hablar en el silencio a lo que calla. Haz eso. Y sé al mismo tiempo prudente.

No lo llares Dios. Pero esto es sólo el comienzo, la preparación de tu celebración de la Navidad La experiencia de dentro y el mensaje de fuera se encuentran el uno con la otra, y cuando el uno en la otra se entienden, acontece la celebración de la Navidad, porque la fe viene del oír y de la gracia que brota de la íntima médula del corazón. Y por eso también es así en la celebración de la Navidad (...). La lejanía de Dios es la incomprensibilidad de su cercanía omnipotente, dice el mensaje de Navidad»<sup>1</sup>.

La espiritualidad tiene una historia, evoluciona y a veces se polariza pendularmente. Así como en los años del postconcilio se hablaba mucho de compromiso y poco de experiencia espiritual, ahora sucede lo contrario, se habla mucho de experiencia espiritual y poco de compromiso. Tan unilateral es una postura como otra, pues el compromiso sin espiritualidad se reduce a una ética y una espiritualidad sin compromiso se convierte en estética<sup>2</sup>.

Formulado en términos más teológicos, Cristología sin Espíritu deriva **en una pura Jesusología y Pneumatología sin Cristo es una Gnosis**. Sólo una vida según el Espíritu de Jesús puede ser verdaderamente espiritual y cristiana.

**Hoy día, a pesar de las tendencias espiritualistas vigentes** en la Iglesia -y que no pueden desligarse del movimiento restauracionista e involutivo que se percibe por doquier- hay que afirmar que una espiritualidad cristiana auténtica no puede prescindir de la situación de injusticia y de hambre en la que vive la mayor parte de la humanidad. Esta preocupación se ha manifestado en expresiones eclesiales como «Iglesia de los pobres», «opción preferencial por los pobres», «integración de la fe y la justicia»<sup>3</sup>. Una consecuencia de ello es también, a nivel teológico, la preocupación actual por una espiritualidad que integre la justicia<sup>4</sup>.

Podemos preguntarnos en qué sectores eclesiales esta integración se va dando con mayor claridad. Sin querer hacer juicios de valor sobre personas, creo que se puede afirmar que esta integración espiritual se halla más en el Tercer Mundo que en el Primer Mundo, más en los sectores populares de la iglesia que en los estratos de cristianos ilustrados y adinerados, más entre los que han optado por los pobres que entre los que viven disfrutando los privilegios de su riqueza, ajenos

---

<sup>1</sup> K. Rahner, Sobre la teología de la celebración de la Navidad, *Escritos de Teología*, III Madrid 1961, 35-45; cita 35-39; el original es de 1955.

<sup>2</sup> V. Codina, De la ascética y mística a la vida según el Espíritu de Jesús en C. Floristán, J. J. Tamayo (Ed.), *El Vaticano II, 20 años después*. Madrid, 1985, 271-291.

<sup>3</sup> Y. Calvez, *Fe y justicia*. Santander, 1985.

<sup>4</sup> J. M. Rambla, Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia, en AA. W., *La justicia que brota de la fe*. Santander, 1983, 179-199.

J. Sobrino, *Liberación con Espíritu*. Santander, 1985.

a los problemas de la mayor parte de la humanidad. Esto es, por lo demás, coherente con la vida de Jesús y con sus opciones (Lc 4,18; LG 8).

Pensamos en las grandes mayorías cristianas de América Latina, en el pueblo pobre y sencillo de toda la Iglesia, en cristianos laicos, comprometidos en un cambio socio-estructural, en sacerdotes obreros, comunidades eclesiales de base, religiosos y religiosas insertos en medios populares, en movimientos cristianos populares, etc.

Esto supuesto veamos algunas características de la experiencia espiritual que se vive desde los pobres, es decir, de aquellos grupos populares que desean seguir a Jesús y de aquellos que se comprometen con ellos y los acompañan evangélicamente. Más que justificar la necesidad del compromiso, preferimos describir la experiencia espiritual de los pobres y de los que se han solidarizado con ellos.

Evidentemente, las experiencias y las formulaciones no son idénticas en el Tercer Mundo y en el Primer Mundo, sin embargo, se puede hablar de una cierta experiencia espiritual «análoga». El Espíritu es el mismo, aunque sus manifestaciones puedan diferir según los contextos culturales y sociales.

## **II. ELEMENTOS DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DESDE LOS POBRES**

Todo intento de sistematizar una experiencia vital es arriesgado, pues se corre el peligro de tematizar demasiado racionalmente, lo que en la vida diaria posee una riqueza inexhaustible. En nuestro caso existe el peligro de idealizar a los sectores populares. Además surge la cuestión de cuáles son las fuentes que se utilizan para esta descripción. No pretendemos aquí elaborar un estudio sociológico sobre la espiritualidad popular, sino más bien una descripción empírica, intuitiva y al mismo tiempo teológica de los rasgos que, con mayor o menor fuerza aparecen en esta espiritualidad.

- 1. Se experimenta la realidad del mundo de hoy como pecaminosa**, contraria al plan de Dios. Este es el punto de partida de esta espiritualidad, y la constatación que la diferencia radicalmente de espiritualidades que no parten de esta experiencia dolorosa, seguramente porque no sufren en su propia carne esta situación de injusticia. Esta situación de injusticia es captada por el mundo de los pobres como algo no casual, sino fruto de pecados personales y sociales, que llegan a cristalizar en estructuras de pecado.

Todo esto no es algo puramente nocional, sino experiencial, es la angustia de no poder dar de comer a sus hijos, la preocupación por no tener trabajo, es la impotencia para salir de esta situación, es la indignación al ver que muchas veces los responsables de esta injusticia son personas y países de tradición, cristiana, es el miedo a la represión, la falta de voz en el foro nacional e internacional... Dios no lo quiere, esto es pecado, es el infierno anticipado día a

día, es como la crónica de una muerte previamente anunciada, es «morir antes de tiempo» (Bartolomé de Las Casas).

Los que sin ser pobres, se han solidarizado con ellos, participan de esta angustia de alguna forma, y en algunos casos con mayor fuerza, pues todavía son más conscientes de no -deber- ser de esta situación, de las causas estructurales y de las posibilidades objetivas para poder superarlas.

2. **Experiencia de la oración como el amor a Dios**, desde el abismo, desde el Sheol, desde la angustia. La oración no es simple contemplación estética, ni racionalización filosófica, sino grito de socorro y petición de auxilio. Este clamor brota de la situación no sólo de miseria física y moral, inherente a la condición humana, sino sobre todo de la situación de injusticia en que se vive. Este clamor actualiza el clamor de la sangre de Abel, de los Israelitas en Egipto, de los exiliados de Babilonia, de Job, del Crucificado en la Cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?»<sup>5</sup>.

Es el *De Profundis* de la Humanidad oprimida y doliente. Son los gemidos de toda la creación que ansía liberarse de la esclavitud.

Esta sensación de impotencia es la que anima las mil formas de religiosidad popular (ritos, agua bendita, petición de bendiciones, procesiones) que resultan extrañas y sospechosas a quienes tienen otras formas de solucionar sus problemas, pero que expresan la desesperación y angustia del pueblo que sólo puede confiar en Dios<sup>6</sup>.

3. **Experiencia de Dios como Dios de la vida**, Dios de los pobres, Padre misericordioso, que jamás abandona a sus hijos en el sufrimiento. El Dios creador de toda vida, es el que hace pasar continuamente de la muerte a la vida (Rm 4,17), y el que vence a los dioses de la muerte. En medio del dolor y del sufrimiento surge la esperanza contra toda esperanza (Rm 4,18), que contrasta con la tentación de desesperanza e incluso de suicidio de sectores ricos ante las dificultades de la vida. No es una esperanza basada en motivos puramente humanos, sino teologales, aunque no se llegue a expresar explícitamente. La resurrección de Jesús es el fundamento de esta confianza en el Dios de la vida.

Cuando Juan Pablo II visitó Villa El Salvador, un «pueblo joven» de las afueras de Lima, el matrimonio Irene y Víctor Cheru le dirigen unas breves palabras que expresan bien esta vivencia de fe en el Dios de la vida:

«Santo Padre, tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor vemos que nuestras

---

<sup>5</sup> V. Codina, Teología del Clamor Popular, *Revista Latinoamericana de teología*, 1 (1984) 309-328. Aprender a orar desde los pobres, *Concilium* n. 179. Noviembre de 1982, 306-316, recogido en *De la Modernidad a la Solidaridad*. Lima, 1984. J. Comblin, *O clamor dos oprimidos*. Petrópolis, 1984.

<sup>6</sup> *Concilium*, n. 198, marzo 1985, La bendición como poder.

esposas están en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro.

Pero, a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la Vida, de la vida plena, de la naturaleza y de la gracia.

El vivir en los tugurios de los cerros o en los duros arenales, no disminuye nuestra fe y luchamos por esta vida contra la muerte.

La necesidad nos hizo de nuestros pueblos lejanos, trayendo una fe profunda en Dios, movidos por un anhelo de una vida más humana. En los pueblos jóvenes la común necesidad nos unió y nos organizó, nos hicimos solidarios en la lucha por la vida y la defensa de nuestros derechos.

Desde los inicios caminamos con la iglesia y en la iglesia. Y la iglesia camina en nosotros y con nosotros. Ella nos ayuda a reconocer y a vivir nuestra dignidad como hijos de Dios y hermanos de Cristo. Gracias a la fe que siempre hemos tenido, la labor pastoral en nuestro pueblo creyente y pobre, ha podido crear comunidades eclesiales con cristianos conscientes y comprometidos»<sup>7</sup>.

**4. Experiencia de la verdad del camino de Jesús.** El pueblo pobre y cristiano penetra perfectamente en sentido evangélico y del Reino, la verdad de la vida de Jesús, su predicación, sus opciones, su pasión y su muerte. La exultación mesiánica de Jesús ante el hecho de que a los pequeños y sencillos haya sido revelado el misterio del Reino, se constata cada día en el pueblo. Lo que resulta oscuro y sospechoso a los ricos y sabios de este mundo (Jn 12; Is 6-91), es evidente para los pobres. Las bienaventuranzas se comprenden y también el que haya que dar la vida, como Jesús, para que otros la tengan en abundancia. Las discusiones bizantinas de muchos foros eclesiales sobre quiénes son los pobres, o si basta tener pobreza de espíritu, son inconcebibles en los sectores populares. Que es difícil la salvación para los ricos, es también una evidencia inmediata desde los pobres. Y todo ello no por indoctrinación ideológica, sino por connaturalidad evangélica.

«La vida es para esto, para gastarla... por los demás» escribe Luis Espinal comentando su huelga de hambre, un año antes de su martirio<sup>8</sup>.

**5. Experiencia de que el sufrimiento, aun el injusto, no es absurdo,** sino fuente de vida y de perdón, que purifica y salva.

El pueblo pobre y oprimido personifica al Siervo de Yahvé:

«Es el pueblo descrito en el cuarto cántico (Is 52,13-53,12), el pueblo oprimido, sufriente, desfigurado, sin apariencia de gente y sin un mínimo de

---

<sup>7</sup> *Páginas* (Lima) X, n. 68, 1985, p 34.

<sup>8</sup> L. Espinal, *El grito de un pueblo*. Lima, 1984, p. 117.

condición humana, pueblo maltratado, sin gracia ni belleza, explotado y despreciado, lleno de sufrimientos, evitado por los demás, como si fuese un leproso, condenado como un criminal, sin juicio y sin defensa»<sup>9</sup>.

Pero este pueblo sufrido, paciente, callado, que perdona y carga con el pecado del mundo, es semilla de resurrección, e inicio de un Pueblo Nuevo, de una Tierra Nueva. Es la alternativa a la actual sociedad injusta.

**6. Experiencia de que en todo paso de la muerte a la vida, está el Señor presente,** es Pascua, es Liberación, es el Espíritu del Señor, el que actúa:

«Así como otrora Israel, el primer Pueblo experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas»<sup>10</sup>.

Cuando el pueblo se organiza y lucha, cuando obtiene no sólo mejores salarios, sino mayor respeto a su dignidad, cuando se solidariza con los que sufren, cuando comparte, experimenta la presencia del Señor. Nuestro Dios es un Dios con nosotros, Dios está aquí, Dios camina con su pueblo en la larga marcha hacia la plena liberación.

**7. Experiencia clara del Reino de Dios.** En el compartir los bienes, en la solidaridad, en la lucha contra la injusticia, en el amor al pobre, se anticipa no sólo el juicio escatológico de Dios (Mt 25), sino el mismo Reino de Dios. El Reino no sólo se comprende mejor desde la experiencia del Anti-reino, sino que se intuye como algo ya definitivo. Esta espiritualidad vive y experimenta lo que *Gaudium et Spes* afirmaba de forma más teórica:

« Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre, «el Reino eterno y universal, Reino de verdad de vida, Reino de santidad y gracia, Reino de justicia, de amor y de paz». El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección» (GS 39).

**8. Experiencia comunitaria de** la iglesia, como lugar privilegiado para vivir y celebrar la fe, construir el Reino y alimentar la esperanza. Esta experiencia se

---

<sup>9</sup> C. Mesters, *La misión del pueblo que sufre*. Bogotá, 1983, p. 83.

<sup>10</sup> Medellín, Introducción, n. 6.

entremezcla, muchas veces, con el dolor ante el pecado de la iglesia, ante su complicidad con situaciones de injusticia. Pero en América Latina, a diferencia de lo que ocurre en otros lugares del Primer Mundo, esta dolorosa experiencia eclesial, de ordinario, no llega a producir decepciones o crisis en el pueblo pobre y creyente. Es más bien un estímulo para actuar como fermento profético en la iglesia (comunidades de base), más que un deseo de abandonarla y vivir un «cristianismo sin iglesia». En el pueblo pobre el sentimiento comunitario es demasiado fuerte para dejarse llevar de la tentación de formar «una secta» de cátaros.

En este contexto eclesial, los sacramentos recobran un nuevo sentido. El pueblo que asistía a las celebraciones dominicales de Mons. Romero, no iba sólo por motivos sociopolíticos, sino porque sentía que su fe se alimentaba y crecía en la vivencia eclesial de la Palabra y en la Eucaristía compartida en la historia<sup>11</sup>.

9. **Experiencia de la esperanza del triunfo**, de la seguridad de la victoria escatológica, aunque el dolor sea grande y el sufrimiento no cese. Es la experiencia de los mártires y perseguidos, que se mantienen fieles en medio de la «noche oscura» de la injusticia estructural. Esta experiencia se expresa también en las fiestas populares, verdadera anticipación festiva y escatológica de la Utopía del Reino. El pueblo festeja rompiendo los esquemas puritanos del ahorro burgués, como protesta y desborde profético de una sociedad alternativa, que un día se impondrá.
10. **Experiencia de la gratuidad**, la vida es don de Dios, la naturaleza es obra de sus manos, todo avance liberador es el paso del Señor por nuestra historia, el Reino es el triunfo del Señor sobre la injusticia y el pecado, el Espíritu es el que gime en nosotros y nos hace clamar a Dios, llamándole Padre (Rm 8,15) y es el que nos libera de toda esclavitud y de toda muerte. Todo es gracia.

Por esto esta experiencia puede ser gozosa, festiva, alegre y desbordante de risa: es la bienaventuranza concedida a los que lloran, que se contraponen dialécticamente a la malaventuranza para quienes ríen en este mundo injusto. Esta experiencia es una actitud de «infancia espiritual y apertura al Señor», como afirma Medellín<sup>12</sup> y ha subrayado, con razón, Gustavo Gutiérrez<sup>13</sup>.

### III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Esta espiritualidad a diferencia de otras, no es elitista y aristocrática, sino popular; no es individualista, sino comunitaria, no es puramente intelectual, sino vital; no es metafísica, sino bíblica; no es esencialista, sino histórica; no es alienante, sino comprometida; no es meramente resignada, sino esperanzada; no es pasiva, sino

---

<sup>11</sup> J. R. Brockman, *La Palabra queda. Vida de Mons. Romero*. Lima, 1985

<sup>12</sup> Medellín, *Pobreza*, n. 4.

<sup>13</sup> G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. Lima, 1983, p. 188.

dinámica; no es triste, sino festiva; no se alimenta de fuentes extrínsecas, sino que «bebe en su propio pozo» (G. Gutiérrez); no es analítica, sino sintética; no es racionalista, sino simbólica.

Teológicamente se debe decir que la gracia sólo se puede captar como tal, no desde la opulencia del fariseo y del saduceo, sino desde la indigencia del publicano y del pobre. Pero esta indigencia no es sólo personal, sino colectiva; no es sólo humildad, sino solidaridad con los humillados. No es extraño que los pobres y los que intentan solidarizarse con ellos en su largo proceso histórico hacia el Reino, experimenten a Dios como Padre cercano y benévolo, a Cristo como fraterno y presente, y al Espíritu como fuente de su vida y su esperanza.

Pocos días antes de Navidad me llamaron para que bautizase de urgencia a un niño, gravemente enfermo. Los padres lloraban, el niño moría de simple desnutrición.

Lo bauticé, rezamos un Padre Nuestro, les di la bendición. Salieron afligidos pero sin desesperación, consolados en medio del dolor, sin odio ni amargura, con esperanza, dispuestos a seguir luchando por la vida de la familia, animados a trabajar para que el país salga de la terrible crisis actual y no haya más «recién nacidos que apenas vivan algunos días» (Is 65,20).

Esta familia, sin saber mucho de técnicas de oración ni de concentración, sin poseer gran cultura moderna, sintetizaba los rasgos de esta profunda espiritualidad del pueblo pobre y seguramente estaría más cerca del Señor que muchos cristianos, que tal vez recen y discuten sobre espiritualidad, pero que quizá han olvidado lo esencial: la justicia y la misericordia.

Los pobres no sólo son el «test» de toda auténtica espiritualidad cristiana, sino que nos evangelizan. Ellos nos enseñan cuál es el sentido auténtico de la Navidad y de la Pascua: Jesús viene a darnos vida en abundancia (Jn 10, 10).

## 5. LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

### 1. Una hipótesis de trabajo

Una primera impresión ante el texto y la práctica de los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio (EE) nos llevaría a la conclusión de que se dirigen prioritariamente a los sectores no populares de la sociedad y de la Iglesia, y que tanto su contenido como su estructura responden a una espiritualidad cultivada y casi elitista.

Esta impresión podría corroborarse con la Anotación 18 (EE. 18), donde se habla de acomodaciones de los EE. a personas rudas y sin letras, lo cual presupondría que los EE. requieren personas con ingenio y letras. Las mismas "Reglas para sentir con la Iglesia" (EE. 352-370), aunque evidentemente tratan de temas de religiosidad popular, tienen más bien una orientación apologética antierasmista y antiprottestante, más que directamente popular (1).

Sin embargo, cabe preguntarse si estos datos, por ciertos que sean, agotan el tema de la relación entre los EE. y "lo popular," y más concretamente entre los EE. y la religiosidad popular.

El hecho de que Ignacio, al redactar el núcleo básico de los EE. fuera un simple laico, sin especial preparación cultural o teológica, ya nos puede indicar que su trasfondo religioso no puede ser muy diverso del popular.

La afirmación de Jerónimo Nadal de que Ignacio era *populariter christianus*, un "cristiano popular", nos ofrece pistas para nuestro tema (2)

La *Autobiografía* nos relata abundantes rasgos de la religiosidad popular de Ignacio: la confesión con su compañero de armas antes de la batalla de Pamplona, su devoción sencilla a San Pedro y sobre todo a Nuestra Señora, que le llevará a gastar parte del dinero cobrado del duque de Nájera en restaurar una imagen de María "que estaba mal concertada," el deseo de imitar las proezas de santidad de Francisco y Domingo, la peregrinación a Jerusalén como objetivo primario de su nueva vida, la vigilia en Aránzazu y la vela de armas en Montserrat, su vestido de peregrino con el bordón y la calabacita, su devoción en Tierra Santa y sus deseos de ver las huellas de la ascensión en el monte Olivete, su propósito de permanecer para siempre en los Santos Lugares... Todos estos rasgos y otros que pudieran añadirse, son signos inequívocos de la religiosidad popular de la época, que, como han notado los historiadores ignacianos, tienen connotaciones franciscanas (3).

Por otra parte, la misma praxis de Ignacio de dar los EE. a gente sencilla, sobre todo en Alcalá y Salamanca, ¿no indica que existe una cierta connaturalidad entre el estilo de los EE. y la religiosidad popular? (4)

Entendemos por religiosidad popular la religión del pueblo, sobre todo del pueblo pobre y sencillo, tal como la Iglesia universal la entiende en sus recientes documentos (*Evangelii nuntiandi* 48; *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* 98) y la Iglesia latinoamericana ha plasmado en Medellín (6, Pastoral popular) y Puebla (444-469) (5)

Nuestra hipótesis de trabajo es que en los EE. deberá reflejarse, de algún modo, la religiosidad popular de Ignacio y de su tiempo. Para verificarlo examinaremos las posibles conexiones entre los EE. y la religiosidad popular a partir del mismo texto autógrafo de los EE (6).

## **2. Elementos de religiosidad popular presentes en los Ejercicios**

Podemos agrupar los elementos de la religiosidad popular presentes en los EE. en tres grandes capítulos: elementos doctrinales, elementos metodológicos y elementos ambientales.

### **2.1. Elementos doctrinales**

La teología subyacente a las exposiciones doctrinales de los EE. es prevalentemente popular. Corresponde a la fe del pueblo sencillo, sin sutilezas de erudición teológica académica. Refleja simplemente la piedad popular de Ignacio.

La *crístología* de los EE. es, según Hugo Rahner, escotista (7). Sin embargo, sin negar esta tesis, sino radicalizándola aún, más, podemos afirmar que la cristología básica y fundamental de los EE. es la típica franciscana, profundamente arraigada en el pueblo y concretamente en el ambiente religioso de Guipuzcoa y Castilla que vivió Ignacio en su familia, juventud y mocedades. Esto aparece sobre todo en la meditación del nacimiento:

“El primer preámbulo es la historia: y será aquí, cómo desde Nazaret salieron Nuestra Señora grávida quasi de nueve meses, como se puede meditar píamente, asentada en una asna, y Joseph y una ancila, llevando un buey para ir a Bethlém, a pagar el tributo que César echó en todas aquellas tierras” (EE. 111; véase también EE. 114).

Se puede decir que todos los misterios de la vida de Cristo están profundamente marcados por un acercamiento a la humanidad de Jesús, al Jesús de la historia, al Jesús histórico en formulación moderna. Este redescubrimiento de la humanidad de Jesús es típico de la religiosidad medieval, como reacción a una cristología oficial, un tanto hierática y desencarnada, ortodoxa pero alejada del pueblo (8). Este franciscanismo popular fue el que impulsó a Ignacio a imitar a San Francisco, a visitar Tierra Santa y a querer quedarse allá.

Esta humanidad de Jesús nunca es vista desde una mentalidad racionalista o moderna. Está siempre unida a la divinidad, aunque ésta se esconda en la pasión (EE.196). Por esto Jesús es el "Eterno Señor de todas las cosas" (EE. 98), "Cristo Nuestro Señor" (EE. 91, 95, ...), "El Criador y Señor" (EE. 15,16 ... (9).

Franciscano y popular es el coloquio de los pecados ante Cristo crucificado (EE. 53), lleno de realismo y dramatismo imaginativo. Popular es también la contemplación de Cristo resucitado a Nuestra Señora (EE. 218,219) defendida por Ignacio a pesar del silencio de los evangelios (EE. 299). También es popular la aparición de Jesús resucitado a José de Arimatea "como piamente se medita y se lee en la vida de los santos" (EE. 310).

La *escatología*, que juega un fuerte papel en toda la dinámica de los EE., es también popular (10). La visión del infierno, tan llena de realismo, reproduce sin duda la predicación tradicional de aquel tiempo (EE. 65-70). También corresponde a la visión popular la situación de "cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno" (EE. 52). El papel de la muerte y del juicio para decidir en una elección importante en la vida (EE. 186-187; 340-341) también corresponde al imaginario religioso popular, y seguramente tiene presente la práctica testamentaria de la época: en la hora de la muerte se reconocen errores y fallos, se pide perdón a la familia, se enderezan entuertos. La insistencia en el temor de Dios (EE. 65), no sólo en el temor filial, sino incluso el servil (EE. 370), también refleja un sentimiento religioso profundamente arraigado en el pueblo, muy alejado de las discusiones eruditas sobre "el puro amor de Dios"...

La *antropología teológica* de los EE. es también popular, con claros influjos platónicos, que siempre han sido más populares que las disquisiciones aristotélicas sobre materia y forma (11):

“Considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales” (EE. 47).

También es popular y elemental la *moral teológica*, fuertemente anclada en la antropología: el examen (EE. 32-42), el modo de orar sobre los mandamientos (EE. 238-243), pecados mortales (EE. 244), potencias del alma (EE. 246) y cinco sentidos corporales (EE. 247-248). Corresponden a la religiosidad elemental del pueblo y a la catequesis medieval. Ninguna sutileza sobre los dones del Espíritu ni sobre las bienaventuranzas. Estos exámenes y modos de orar, recomendados para los rudos y de poca capacidad (EE. 18), no se limitan a ellos, sino que deben ser enseñados a todos los ejercitantes.

Finalmente la *angelología* de todos los EE. es sumamente popular(12). Todos los EE. están atravesados por la lucha entre ángeles y demonios, entre buenos y malos espíritus que se disputan el campo del ejercitante (EE. 32 y sobre todo las reglas para discernir espíritus (EE. 313-327 y 328-336).

Desde el pecado de los ángeles (EE. 50) la humanidad se ve sometida a una lucha que hallará en la meditación de las dos banderas su expresión simbólica privilegiada de Babilonia y Jerusalén (EE. 136-148). El "enemigo" nos somete continuamente a sus astucias, nos tienta, nos lanza redes y cadenas, se transfigura *sub angelo lucis* (EE. 10, 12, 32, 314, 315, 318, 320, 325, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 345, 349, 350). Frente a él, Dios y sus ángeles nos atraen continuamente y mueven suavemente el

alma hacia el bien (EE. 314, 315, 316, 329, 331, 333, 335, 336) y nos soportan, guardan y ruegan por nosotros (EE. 60).

Esta visión dramática de ángeles y demonios, que la iconografía del románico y del gótico plasmó maravillosamente, es eminentemente popular, alejada no ya de los problemas modernos de la psicología profunda y de la exégesis crítica, sino incluso de las elucubraciones escolásticas de la época, de las que sólo se hallan algunos vestigios, seguramente fruto de los estudios posteriores de Ignacio en París (por ejemplo en EE. 330, 331).

Estos elementos doctrinales, a los que se podrían añadir algunos otros de menor importancia (el campo damaceno en el que fue creado Adán (EE. 51), el ejemplo de Joaquín y Ana al repartir sus bienes (EE. 344...), reflejan todo el mundo de la religiosidad popular que vivió Ignacio y que constituye el marco teológico en el cual se desarrollan los EE. El que las intuiciones espirituales y místicas de Ignacio desborden este marco y tengan una validez que va más allá de su conceptualización teológica no debe hacernos olvidar este sustrato básico de la religiosidad popular que impregna toda su exposición doctrinal.

Esclarecer y fundamentar históricamente cada una de estas afirmaciones desborda los límites de estas páginas, que se limitan a constatar el hecho y a descubrir las implicaciones teológicas y pastorales del mismo.

## **2.2. Elementos metodológicos**

Llamamos elementos metodológicos a las formas de exponer la doctrina y los temas espirituales, el modo y orden (EE. 2). Estas formas expresan muchas veces, más que los mismos contenidos doctrinales, su carácter popular.

La religiosidad popular se caracteriza, entre otras cosas, por una serie de notas formales, entre las que destacamos las siguientes (13): es una religiosidad muy ligada a los sentidos, a lo imaginativo y a todo el mundo somático y cósmico; su estilo es acentuadamente simbólico, procede por ejemplos, comparaciones y tipologías; sus expresiones devocionales se caracterizan por la exuberancia de los sentimientos que estallan en manifestaciones de júbilo o de dolor y se nutre de devociones afectivas; gusta de lo iterativo, del ritmo litánico y repetitivo. Veamos cómo estos elementos metodológicos son incorporados en los EE. ignacianos.

### **2.2.1. Religiosidad sensorial y cósmica**

Son tantos los elementos sensoriales y cósmicos en los EE. que la simple enumeración de sus diferentes tipos nos muestra su significación: la importancia que se da a la oración vocal (EE. 1,2 ... ); la especificación de las diversas posturas corporales: de rodillas, de pie, paseando, supino rostro arriba, la reverencia debida (EE. 2,75,76,252); la mención explícita de la penitencia externa (EE. 82-85); la atención a los "temporales buenos o adversos", oscuridad, claridad, frío, calor... (EE. 130...) la composición viendo el lugar, que varía según sea una contemplación visible o invisible (EE. 47) y que Ignacio va

especificando en cada caso (EE. 103, 112, 138, 140, 143, 151, 192, 202, 220, 232, cfr. 53); la aplicación de sentidos CEE. 65-70, 121-125); la estructuración tripartita de la contemplación: ver las personas, escuchar las palabras que dicen, mirar lo que hacen (EE. 106-108; 114-116; 194); la importancia dada al ordenarse en el comer (EE. 210-217).

Todos estos elementos sensoriales y cósmicos son introducidos en el texto, de forma que no hay página de los EE. que no esté impregnada de esta religiosidad que busca ver, sentir, gustar, tocar. La misma experiencia espiritual de los EE. es formulada en términos sensoriales: "el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE. 2).

### **2.2.2. Estilo simbólico y tipológico**

Resulta sorprendente en una lectura atenta de los EE. la cantidad enorme de comparaciones y ejemplos que se proponen tanto al que los da como al ejercitante. Enumeremos algunos de ellos: tanto el que da los EE. como el que los recibe deben estar indiferentes como el fiel de la balanza, "como un peso" (EE. 15,179); el coloquio debe hacerse como un amigo habla a otro, o como un siervo a su señor (EE. 53); en la meditación de los pecados propios se habla de disminuirse por ejemplo, comparándose con todos los hombres, con los ángeles y santos, con Dios, mirándose como llaga y postema (EE. 58), comparando los atributos de Dios con los propios (EE. 59); en la segunda adición de la primera semana, el ejercitante se ha de poner ejemplos como el caballero avergonzado ante el rey o como los encarcelados ante el juez (EE. 74); el llamamiento del rey temporal es un ejemplo que ayuda a contemplar el rey eterno (EE. 91-97); Cristo nos da ejemplo tanto para el estado de custodia de los mandamientos como para el de perfección evangélica (EE. 135); el resucitado consuela, como unos amigos consuelan a otros (EE. 224); todos los bienes descienden de arriba así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas (EE. 237); el enemigo actúa como mujer (EE. 325), como vano enamorado (FE. 326), como un caudillo (EE. 327); el ángel bueno, en los que proceden de bien en mejor, toca al alma suavemente como gota de agua en una esponja, mientras que el ángel malo toca con sonido como cuando la gota de agua cae sobre la piedra (EE. 335); el escrupuloso cree ser pecado lo que no es, como acaece cuando uno pisa accidentalmente una cruz de paja y cree que ha pecado (EE. 346).

Añadamos a esta enumeración de ejemplos la preocupación ignaciana por tipificar situaciones y problemas. El caso más clásico lo constituyen las meditaciones de las dos banderas (EE. 136), la de tres binarios (EE. 150) y las tres maneras de humildad (EE. 164). Las alusiones a los santos y a sus vidas, como tipos de vida cristiana ejemplar (EE. 100), refuerzan esta tendencia ejemplificadora de Ignacio.

Pero hay otros ejemplos de este deseo de Ignacio de concretar temas: el examen particular y cotidiano con sus adiciones: poner la mano en el pecho ante cada caída, doliéndose de ello y el anotar las faltas cometidas en unas líneas previamente establecidas (EE. 24-3 l); el examen de conciencia centrado en pensamiento, palabra y obra (EE. 33-42); el mirar la casa donde he vivido, la conversación que he tenido con otros, el oficio ejercitado, para recordar los pecados personales (EE. 56); el primer modo

de orar sobre los mandamientos, los siete pecados capitales, las tres potencias del alma, los cinco sentidos corporales (EE. 238-247).

Este deseo de concreción y plasticidad llega a extremos notables, como en el de la meditación de la encarnación donde nos presenta un tríptico que parece un auténtico retablo gótico: las tres personas divinas que miran la redondez de la tierra, los hombres que descienden al infierno, y el ángel S. Gabriel que es enviado a Nuestra Señora (EE. 102).

### **2.2.3. Exuberancia afectiva**

En los EE. existe un notable clima afectivo que contrasta con las acusaciones de racionalismo e intelectualismo que se han lanzado contra el método ignaciano: lágrimas de dolor por los pecados, de gozo, de compasión por el Cristo doloroso o de exultación pascual (EE. 55, 87, 89, 195, 221, 316); "exclamación admirativa con crecido afecto" ante el hecho asombroso de que Dios y sus creaturas me hayan dejado con vida después del pecado (EE. 60); se recomiendan oraciones tradicionales (*Pater, Ave, Credo*) pero también otras populares llenas de devoción y afecto, como el *Anima Christi* (EE. 147, 63, 253, 258) y la *Salve Regina* (EE. 253-258); el mismo uso de penitencias externas (EE. 82-87) supone un clima de entusiasmo religioso y de afecto poco común en la vida ordinaria.

¿Quién no recuerda, al leer los textos ignacianos, el fervor medieval de las procesiones de penitentes y de flagelantes, o las peregrinaciones y romerías a santuarios de santos o de Nuestra Señora, la devoción a las devotas imágenes de la Piedad o el canto solemne de las secuencias litúrgicas?

### **2.2.4. Repetición y ritmo**

Dentro de la metodología popular llama la atención la importancia que Ignacio da las repeticiones (EE. 62, 99, 118, 120, 132, 148...) y resúmenes (EE. 64) para interiorizar más los sentimientos y profundizar en ellos.

El método de oración por anhelitos o por compás (EE. 258) incita a rezar al ritmo de la respiración. Es conocida en la espiritualidad tradicional el impacto popular de estas repeticiones acompasadas, que está en la base no sólo de la oración hesicasta, sino de la más popular de jaculatorias y letanías.<sup>14</sup> La misma oración del *Anima Christi*, a la que tan aficionado es Ignacio, es en el fondo una letanía cristocéntrica.

Resumiendo todo lo visto podemos concluir que el modo de exponer los diferentes temas de los EE. asume elementos típicos de la religiosidad popular, no sólo de la época de Ignacio, sino de todos los tiempos. Una comparación con otros tratados de oración de la época nos confirmaría que el estilo de los EE. es mucho más popular, sencillo y sensorial que, por ejemplo, el de la mística flamenca y renana, mucho más especulativo y metafísico.

## **2.3. Elementos ambientales**

A lo largo de los EE. van apareciendo, como de paso, alusiones a prácticas religiosas populares: alusión a la tendencia a hacer votos y promesas (EE. 14 cf. 15); referencia a bulas de cruzadas e indulgencias (EE. 42); citas de oraciones populares, sobre todo, como ya hemos visto el *Anima Christi* y la *Salve Regina*; mención de la penitencia externa "trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose" (EE. 85); recomendación de libros como la *Imitación de Cristo* y las vidas de santos (EE. 100); referencia a las siete palabras de Cristo en la cruz (EE. 297) que sin duda alude a los sermones del tiempo de pasión.

Pero sin duda alguna, las "Reglas para sentir con la Iglesia" (EE. 352-370) constituyen el documento más rico en alusiones a la religiosidad popular. Evidentemente la perspectiva es antierasmista y antiprottestante, como hemos indicado al comienzo, pero refleja una gran simpatía, para con estas expresiones de la religiosidad popular que fueron practicadas en parte por el mismo Ignacio. No nos detendremos en los elementos que podríamos llamar oficiales de piedad (sacramentos, horas canónicas, estado religioso), sino en los más populares: cantos y largas oraciones (EE. 355); reliquias de santos, estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas, candelas encendidas (EE. 358); ayunos, penitencias internas y externas, abstinencias (EE. 359); ornamentos, edificios, imágenes (EE. 360); comparaciones entre santos, que sin duda nacían del fervor de sus devotos cofrades, pero que degeneraban en disputas (EE. 364).

Finalmente, como luego veremos, se habla explícitamente de "la gente menuda" (EE. 362), del "pueblo menudo" (EE. 367) del "pueblo" (EE. 368).

Hay, pues, una constante referencia a la religiosidad popular del tiempo, verdadero marco teológico y espiritual en el cual se encuadran los EE. El paisaje religioso y espiritual que está en el fondo de los EE. es el de la religiosidad popular. Esto parece innegable, cualquiera que sean sus causas e intenciones o las interpretaciones que podamos dar del hecho.

### **3.3. Postura ignaciana frente a la religiosidad popular**

¿Cómo actúa Ignacio frente a esta religiosidad popular ambiental? ¿La asume sin añadiduras? ¿La defiende?

Podríamos afirmar que la postura ignaciana es muy matizada y, como todas las suyas, muy ponderada. Asume religiosidad popular, incluso la alaba ("alabar candelas encendidas"), pero al mismo tiempo la purifica, la profundiza, la orienta, de algún modo la transforma. No cae en el sentimentalismo ni cede a la verborrea, sino que se mantiene siempre en una gran sobriedad (EE. 2).

La piedad medieval hacia la humanidad de Jesús es asumida, pero con una orientación que trasciende la *Devotio moderna* y se encamina hacia el seguimiento. La meditación del Reino tipifica este modo de proceder.

Las meditaciones de la vida de Cristo se enriquecen con las presentaciones bíblicas de los "misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor" (EE. 261-312) con abundantes citas textuales del evangelio.

La oración vocal y los mismos exámenes de conciencia conducen a una verdadera interiorización, purificación e integración espiritual. La imaginación y los sentidos en meditaciones como la aplicación de sentidos conducen a una profundización incluso mística de los sentidos espirituales, hasta llegar a oler y gustar "la infinita suavidad y dulzura de la divinidad" (EE. 124). Los elementos populares de la psicología y antropología religiosas y de la angelología tradicional se articulan para iniciar en una verdadera discreción de espíritus y en una elección realmente evangélica. También los datos de la escatología popular son asumidos en orden a una conversión auténtica y a una iniciación en el discernimiento espiritual.

Las dimensiones somáticas y cósmicas, todas las mediaciones creaturales son finamente reguladas en adiciones y anotaciones al servicio de la oración y de la elección. Un caso típico es el de la penitencia externa aflictiva. Esta praxis de origen claramente medieval (la penitencia de la Iglesia primitiva y de la monástica primera es más bien de abstinencia), conducía a ambiguos entusiasmos, a unos fervores casi masoquistas y en todo caso necesitados de discernimiento. Ignacio en su célebre adición 10 profundiza esta praxis, insistiendo en sus motivaciones espirituales, moderando sus excesos, interiorizando sus efectos (EE. 82-87).

Todo el rico mundo de la sensibilidad, de los afectos, emociones y sentimientos, es asumido, orientado, interiorizado, purificado. Ignacio sabe que el hombre se mueve por el corazón y el sentimiento. Lo que hace es ordenarlo, no destruirlo.

Las meditaciones y contemplaciones buscan un compromiso (vg. EE. 53), un reflejar para sacar provecho (vg. EE. 107, 108...). Toda la forma y estructura (EE. 1, 4, 12, 72, 73, 90...), que podría parecer casi un rígido ritual, se acomoda y adapta a cada persona y caso (EE. 2, 4, 8, 9, 10, 17...).

Por todo ello las "Reglas para sentir con la Iglesia" son mucho más que una defensa coyuntural de la religiosidad popular en unos momentos en que el protestantismo naciente la atacaba. Son una defensa intrínseca de los valores de la religiosidad popular, con la convicción de que en ella se contiene el *sensus fidelium*, el sentido de la fe del pueblo de Dios. También le preocupa no escandalizar ni turbar la fe sencilla del "pueblo menudo." Ello responde a una convicción evangélica: a ellos han sido revelados los misterios del reino (Mt. 11,25) y ¡ay de quien les escandalice! (Mt. 18,1-6). En el fondo hay un sentido de fe profundo de que Cristo y la Iglesia, su esposa, están unidos por el mismo Espíritu (EE. 365).

En Ignacio hay sensibilidad para lo popular no sólo porque corresponde a su propia religiosidad de cristiano popular, sino quizás por una profunda intuición de que el mundo popular ha mantenido, más que otros sectores, un sentido antropológico integral, una fe encarnada en las mediaciones creaturales y un profundo sentido de Dios. El mundo que se estructura a partir del siglo XVI y al cual pertenece por origen el protestantismo, es mucho

más racionalista e individualista y mucho menos sensible a las mediaciones (Y a algunos mediadores...). De ahí brota una cierta dificultad del mundo moderno y secular para entrar dentro de la cosmovisión de los EE. de Ignacio.

Podemos acabar esta reflexión con un texto de Pablo VI en *Evangelii muntiandi* sobre la piedad popular:

“Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un sentido hondo de los atributos divinos: la paternidad de Dios, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en que no poseen esta religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente "piedad popular," es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad” (EN 48).

#### **4. Conclusiones e interrogantes**

Después de este rápido recorrido por todo el texto de los EE. para descubrir los diversos elementos de la religiosidad popular presentes en él, ¿qué conclusiones podemos sacar?

Parece evidente que la religiosidad popular invade continuamente el itinerario de los EE., tanto en sus aspectos doctrinales como metodológicos y ambientales. ¿Lo hizo Ignacio conscientemente o más bien reflejó su propio mundo religioso? Nos inclinamos a esto último. Ignacio era un hombre medieval, que vivía intensamente la religión del pueblo, como consta a través de su *Autobiografía* y de los modernos estudios históricos ignacianos (Leturia, Wolter, H. Rahner, Dalmases, Villoslada, Dumeige, Tellechea...). Los textos menos populares de los EE. son los que corresponden a épocas posteriores y reflejan preocupaciones diferentes y un estilo más académico y conceptual: principio y fundamento, reglas para la elección, contemplación para alcanzar amor, reglas para sentir con la Iglesia.

Pero como hemos intentado demostrar, este trasfondo popular es orientado hábilmente por Ignacio para sus fines específicos: quitar las aficiones desordenadas, buscar la voluntad de Dios, elegir lo que más conduce al seguimiento del rey eternal. Para esto realiza un trabajo de profundización, interiorización, purificación e integración, que puede servir de modelo para todos cuantos desean asumir, angelizar y purificar la religiosidad popular en nuestros días.

Añadamos a esto la preocupación de Ignacio por respetar el "pueblo menudo," no escandalizarlo, no turbarlo.

La conclusión de todo ello es que los EE. no constituyen un prototipo de espiritualidad culta, académica y erudita, sino más bien un modelo de espiritualidad fuertemente anclada en lo popular. Este es el material básico sobre el que Ignacio estructurará su propia metodología espiritual.

De aquí surgen algunos interrogantes teóricos y prácticos. ¿No habrá habido, en el correr de los siglos, un deslizamiento lento, pero cierto de este trasfondo popular de los EE. hacia una orientación más aristocrática y elitista de los EE., tanto en su concepción como en su praxis pastoral? ¿No habrá sido este cambio paralelo al que ha sucedido el irse propiciando con el tiempo una concepción cada vez menos afectiva y mística de los EE. y cada vez más voluntarista y racionalista? ¿No habrá sido ahogada esta vivencia más sencilla y popular de los EE. por una exégesis del texto desde categorías más modernas, técnicas y críticas?

Estas cuestiones tienen consecuencias prácticas. ¿No habremos abandonado con demasiada facilidad los EE. a los sectores populares, por creerlos incapaces de ellos, limitándonos a sectores más cultivados y elevados, espiritual, teológica y, a menudo, económicamente? ¿Muchas "adaptaciones" de los EE. a sectores populares no olvidan que, en su origen, lo popular ya está presente en los EE.? ¿No se debería, tal vez, partir hoy de la religiosidad popular de los sectores populares, para desde esta base iniciar el itinerario ignaciano espiritual?

Evidentemente el mismo Ignacio supone, como hemos visto al comienzo, que un mínimo de capacidad humana y de formación cristiana es requerida para entrar en EE. (EE. 18), pero ¿no hay una mayor sintonía con los EE. en muchos sectores populares que en sectores del mundo más "moderno," culto y acomodado, pero que ha perdido muchas dimensiones humanas y evangélicas, todavía presentes en sectores populares? No será la falta de cultura, sino la falta de *subjecto* lo que limita el uso de los EE.

La religiosidad popular, en último término, forma parte del *sensus fidelium* del pueblo de Dios (LG. 12) y posee un innegable "potencial evangelizador" (Puebla 1147). Tenerlo presente y aprovecharlo, forma parte de la sabiduría evangélica. Y las experiencias ya existentes de una praxis de los EE. en sectores populares en América Latina indica que el camino está ya abierto.

Concluamos con una reflexión coyuntural. Se ha notado que existe una connaturalidad entre los grandes temas e inspiración de la teología de la liberación y los de los EE.: partir de la realidad y en concreto de la realidad del pecado, la exigencia de conversión, el tema del reino, el seguimiento, la necesidad de optar, la contemplación en la acción, la importancia del Jesús histórico, la acentuación de la pobreza, etc. Ahora podemos añadir que en estos temas se puede incluir otro: la preocupación por la religión del pueblo pobre y sencillo.

## NOTAS

1. Remitimos a los siguientes estudios de M. de Franca Miranda Sentir com a Igreja, *Perspectiva teológica*, 1986, 18, 315-342; F. Segura, Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia, *Manresa*, 1986, 58, 199-208; y a la obra conjunta Sentire cum Ecclesia, *CIS*, Roma, 1986, donde se hallará ulterior bibliografía.
2. "Nadal define la ejecutoria religiosa de Iñigo con una expresión de gran modernidad: *populariter christianus*. Hoy, tras unos ramalazos puritanos y de gabinete contra la religiosidad popular, comenzamos a descubrir valores ocultos bajo la hojarasca, sentido

- hondo debajo de la exterioridad," J. I. Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Madrid, 1986, 90.
3. P. de Leturia, *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*, Barcelona, 1949; H. Rahner, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, 1955; C. de Dalmases, *El padre maestro Ignacio de Loyola*, Madrid, 1980; J. I. Tellechea, "También data de entonces el asentamiento de indudables vetas franciscanas en el espíritu de Iñigo," o.c., 55.
  4. I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola en vida de su autor, Vol. I*, Roma, 1943.
  5. La bibliografía sobre este tema es inmensa. Citemos tan sólo algunas obras significativas: Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976; J.M.R. Tillard, *Foi populaire, foi savante*, París, 1976; S. Galilea, *Catolicismo popular*, Sao Paulo, 1979; D. Irranázaval, "Medellín y Puebla: religiosidad popular," *Páginas*, 1979, 4, 19-49; H. E. Groenen, "Povo, religiao do povo e papel da Igreja," *REB*, 1979, 39, 435-465; V. Codina, "La religiosidad popular a debate," *Actualidad bibliográfica*, 1977, 28, 321-332; La religiosidad popular," *Concilium*, 1986, 206; L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985.
  6. Este trabajo complementa mis otros estudios anteriores: Claves para una hermenéutica de los Ejercicios, *Manresa*, 1976, 48, 51-72; Estructura iniciática de los Ejercicios, *Manresa*, 1977, 49, 291-307. Esto nos permite dar por supuestos algunos temas allí ya tratados (vg. la clave medieval y pretridentina de Ignacio, las dimensiones simbólicas de la iniciación, etc.).
  7. H. Rahner, Die Christologie der Exerzitien, en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, 251-311.
  8. J. Leclercq; F. Vandembroucke; L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age*, París, 1961, 345-381. L. Boff, S. *Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander, 1985.
  9. M. Giuliani, Dieu Notre Créateur et Rédempteur, *Christus*, 1959, 6, 329-344. Cfr. también Claves para una hermenéutica de los Ejercicios, l.c. 62-64.
  10. J. B. Libanio y M. C. Bingemer, *Escatología cristiana*, Buenos Aires, 1985.
  11. J. Comblin, *Tiempo de acción*, Lima, 1986; y *Antropología Cristiana*, Buenos Aires, 1985.
  12. J. Martín Velasco; J. R. Busto; X. Pikaza, *Ángeles y demonios*, Madrid, 1984.
  13. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975; V. Codina, Una teología más simbólica y popular, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1986, 8, 159-179.
  14. Recordemos la importancia de las jaculatorias en el monacato primitivo y la tradición oriental de la oración de Jesús recogida en el *Relato de un peregrino ruso*. Veáanse los estudios clásicos de I. Hausherr, *Noms du Christ el vois d'oraison*, Roma, 1960, y *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, especialmente las páginas 134-153.

## 6. ENVIADOS A LA VIÑA DEL SEÑOR

### 1. Introducción

Pablo VI, el 28 de abril de 1967, hablando a los miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos, confesó abiertamente: «El Papa, lo sabemos muy bien, es el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo»<sup>1</sup> A esto se añade la constatación de que para muchas sectas el Papa es el Anticristo.

Todo esto nos puede servir de introducción a nuestro tema, pues precisamente con el Papa, el mayor obstáculo para el ecumenismo, tiene la Compañía una especial vinculación, como consecuencia del cuarto voto de obediencia al Papa *circa misiones*.

De ahí surge ya la pregunta: ¿constituye el cuarto voto de la Compañía un real obstáculo para su trabajo ecuménico?

Naturalmente es posible responder a esta cuestión de forma superficial y fácil, relativizando el sentido del cuarto voto. Así, se podría decir que el cuarto voto es algo puramente arqueológico, residuo de un pasado ya superado. En efecto, aunque al principio de la Compañía el Papa envió a algunos jesuitas a misiones concretas, con el tiempo estos envíos se, hicieron cada vez más raros y en la práctica casi inviábiles. Ya Ignacio tuvo que pedir al Papa la facultad de poder enviar él, como general de la Compañía, a misiones, primero entre fieles y luego incluso entre infieles<sup>2</sup>. Por esto, ya en la parte VII de las Constituciones, al capítulo sobre las misiones del Papa (Const. 603-617) se añaden otros tres: sobre las misiones del general (Const. 618-632), sobre el moverse por sí a una parte o a otra (Const. 633-635) y sobre los que residen en casas y colegios (Const. 636-654).

Por otra parte, tampoco es uniforme la fundamentación del cuarto voto. Así, en la Fórmula de 1540, se motiva por la mayor humildad, mortificación y abnegación de la voluntad, (Const. 1, 27), mientras que en la Fórmula de 1550 se añade, además, la devoción a la Sede Apostólica y la mayor certeza de ser dirigidos por el Espíritu Santo (Const. 1, 377), y en las Constituciones se dice que el voto nació del deseo de «no errar *in via Domini*» (Const. 605).

Se afirma, con razón, que los presupuestos del cuarto voto están condicionados por la mentalidad eclesiológica ignaciana, típicamente de Cristiandad medieval, hoy superada por la eclesiología del Vaticano II.

---

<sup>1</sup>Texto en Documentation Catholique 64, (1967) p 870, ctado por J.M.R. Tillard, *El obispo de Roma*, Santabndeer 1986

<sup>2</sup> Congregación General 32, D. 1, nota 5.

Más aún, para conocer la mayor necesidad de nuestro mundo, escribe un autor, más que consultar a la Iglesia jerárquica habría que dirigirse, como Jesús, a aquellos que son víctimas de la pobreza e injusticia y que no tienen la tentación de agarrarse a criterios intemporales. Si Ignacio se dirige al Papa, es por su cristología, que ve en él al Vicario de Cristo<sup>3</sup>.

Supuesto el conjunto de dificultades que surgen en torno al cuarto voto, parecería que la solución más fácil sería la de relativizarlo, relegándolo al pasado de una tradición gloriosa, pero alejada de nuestra realidad histórica de hoy.

Sin embargo, como en la exégesis y la crítica textual, también en este punto la solución más fácil no es la mejor ni la más verdadera.

## **2. Nuestro principio y principal fundamento**

La original novedad de la Compañía no consiste en tener actividades apostólicas (otras órdenes como los Premostratenses o los mendicantes ya tenían apostolado), sino en la universalidad de su apostolado y en la orientación de toda la vida del jesuita hacia la ayuda de los prójimos<sup>4</sup>. Votos, oración, comunidad, formación y gobierno tienen en la Compañía una orientación apostólica. Su centro no es el coro, sino el discernimiento apostólico; su espiritualidad es el buscar y hallar a Dios en todo. En formulación del P. Arrupe, la misión apostólica es la clave del carisma ignaciano, la clave de lectura de las Constituciones, de nuestra lectura del Evangelio, de nuestra lectura del mundo de hoy, de la vida del jesuita, de la vida comunitaria ignaciana y del buen ser de toda la Compañía<sup>5</sup>.

Esta misión está estrechamente ligada a la experiencia mística ignaciana de Manresa (meditaciones del Reino y Dos Banderas) y a la visión de La Storta, cuando Ignacio sintió y vio claramente que «Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo» (Autobiografía 96). Un texto del Diario espiritual de Ignacio, del 11 de febrero de 1544, expresa claramente el sentido místico y trinitario de la misión:

«en esto viniéndome otras inteligencias, es a saber, cómo el Hijo envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo dando su espíritu los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando al Espíritu Santo, todas tres Personas confirmaron la tal misión (Const. I, 90-91).

Las Constituciones son el texto matriz de esta orientación apostólica y misionera de la Compañía, donde el espíritu de los Ejercicios se concentra históricamente y se complementa con la experiencia comunitaria de un grupo de hombres que, siguiendo a Ignacio, desea ayudar apostólicamente al prójimo, trabajando en la viña del Señor.

---

<sup>3</sup> J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 11-2, Madrid, 1982, p. 769.

<sup>4</sup> J. Stierli, *Das Ignatianische Gebet*, en F. Wulf, *Ignatius von Loyola*, Würzburg, 1956, p. 153.

<sup>5</sup> P. Arrupe, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander, 1981, . 105-124

No es éste el lugar de describir todas las vicisitudes y etapas de la génesis de las Constituciones<sup>6</sup>, pero sí queremos señalar que son el resultado de un discernimiento comunitario entre Ignacio y sus primeros compañeros, y entre éstos y la segunda generación jesuítica (Polanco, Nadal...).

El centro de las Constituciones lo constituye la parte VII («De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor»), de modo que se puede decir que las Constituciones son una progresiva incorporación a este cuerpo apostólico (partes I-VI) y una forma de ayudar a que este cuerpo misionero se mantenga unido y progrese (partes VIII-X). La parte VII, la más antigua, que tiene su origen en las Constituciones sobre las misiones de 1544-1547<sup>7</sup>, se ubica en el centro, como proyecto histórico para el futuro, verdadera meta utópica con la que debe confrontarse continuamente la Compañía.

En este marco se ubican los conocidos criterios para la misión. Predomina el principio de la universalidad -«porque el bien cuanto más universal es más divino» (Const. 622)-, expresión apostólica del *magis* ignaciano. Pero esta universalidad que conduce a aprovechar a personas que «siendo aprovechadas son causa de que se extienda el bien a muchos otros» (Const. 622), se contrapesa dialécticamente con el *minus* de la *kénosis* de Jesús: donde haya mayor necesidad, miseria, enfermedad y peligro de los prójimos (Const. 622), y donde el enemigo de Cristo haya sembrado más cizaña (Const. 622). La mayor gloria de Dios pasa por la pobreza y la cruz, pues el Espíritu Santo confirma la misión de Cristo en pobreza y a los pobres. El bien más universal debe ser discernido histórica y evangélicamente.

Esta universalidad de trabajo «en la viña tan espaciosa de Cristo nuestro Señor» (Const. 622) hace de la Compañía una orden de frontera, abierta a todo, sin tener más ministerios específicos que lo más urgente y necesario, sea entre fieles o infieles, en la India, Grecia, Alemania o el Nuevo Mundo recién descubierto...

En este marco de universalidad se sitúa el cuarto voto de obediencia al Papa *circa misiones*. Reseñar brevemente la génesis de este voto nos será útil para mejor comprender su significado<sup>8</sup>.

El origen de este voto se encuentra ya en Montmartre, en 1534, cuando Ignacio y sus compañeros deciden ofrecerse al Papa en caso de que no pudiesen ir a Jerusalén o no pudiesen quedarse allá, como era su propósito (Autobiografía 85). Se acude al Papa para mejor acertar en su apostolado.

---

<sup>6</sup> Pueden verse, por ejemplo, D. Bertrand, *Un corps pour l'Esprit*, París, 1974, p. 46 s.; A. M. de Aldama, *La composición de las Constituciones*, AHSI, 42 (1973), 201-245.

<sup>7</sup> I. Salvat, *Servir en misión*, Roma, 1972; A. M. de Aldama, *Repartiéndose en la viña de Cristo*, Roma, 1973.

<sup>8</sup> Pueden verse, entre otros, B. Schneider, *Zum Historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes*, AHSI 25 (1956), 487-5134; J. G. Gerhartz, *Insuper promitto*, Roma, 1966.

En las Constituciones sobre las misiones (1544-1545) se explica más detalladamente el sentido de este voto de acudir al Papa:

«Porque como fuésemos de diversos reinos y provincias, no sabiendo en qué regiones andar, o parar entre fieles o infieles, por no errar *in via Domini* y por no ser seguros adonde Dios nuestro Señor más podríamos servir y alabar mediante su gracia divina, hicimos la tal promesa y voto, para que su Santidad hiciese nuestra división o misión a mayor gloria de Dios nuestro Señor, conforme a nuestra promesa e intención de discurrir por el mundo» (Const. 1, 160).

Ante la imposibilidad de viajar a Jerusalén y pasado ya el plazo fijado, deciden presentarse al Papa. Primero Ignacio tiene una entrevista personal con Paulo III en Frascati (1538), en la que informa al Papa de sus propósitos e intenciones y también de los procesos y dificultades sufridas por cuestión doctrinal en España, París y Roma, y de sus prisiones en Alcalá y Salamanca. Para Ignacio era muy importante que el Papa tuviera información directa de todo ello, pues no quería que su grupo fuera considerado sospechoso por su doctrina o costumbres (Epp. Ig. I, 140-141).

En la segunda quincena de noviembre de 1538 todo el grupo se presenta al Papa para hacer su ofrecimiento, conforme a lo prometido en Montmartre, para que el Papa les dijese adónde tenían que ir. Fabro, en una carta del 23 de noviembre de 1538 a Diego de Gouvea, le explica esta oblación:

«Nosotros, cuantos coligados en esta Compañía estamos, nos hemos ofrecido al Sumo Pontífice, por cuanto es el señor de toda la mies de Cristo, y en esta oblación le significamos estar preparados a todo cuanto de nosotros en Cristo dispusiere (... ). La causa de esta nuestra resolución, que nos sujeta a su juicio y voluntad, fue entender que él tiene mayor conocimiento de lo que conviene al universo cristianismo» (Epp. Ig. I, 132-134).

El Papa, en lugar de designarles una parcela para el trabajo, los toma a su servicio: «Buena y verdadera Jerusalén es Italia, si deseáis hacer fruto en la Iglesia de Dios» (FN III, 327). También es Fabro quien en su Memorial nos describe con entusiasmo este acontecimiento de que el Papa les haya aceptado a su servicio:

«Por lo cual siempre estaré obligado, y los demás también, a dar gracias al mismo Señor de la mies de la Iglesia católica universal, esto es a Jesucristo nuestro Señor, que se dignó declarar por la voz de su Vicario en la tierra (lo cual es una clarísima vocación), quiso, digo, indicarnos que le gustaría que le sirviéramos a él y que quería usar de nosotros para siempre» (FN I, 42).

Todo cuanto seguirá en el futuro de la Compañía es consecuencia de este ofrecimiento al Papa y de su aceptación. La Deliberación de los Padres, de 1539,

discernirá si este grupo misionero bajo las órdenes del Papa deberá mantenerse unido y en obediencia a uno de ellos (Const. I, 7s). La *Prima Societatis Instituti Summa*, de 1539, aprobada de viva voz por Paulo III en Tívoli el 3 de septiembre del mismo año 1539, habla ya de este voto al Papa, «sea que nos envíe a los turcos, o al Nuevo Mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera infieles o fieles» (Const. I, 17). De ahí pasará a las Fórmulas de 1540 y 1550 como cuarto voto, aunque para Ignacio era el primero y principal. Por esto Ignacio en las Constituciones sobre las misiones llama esta promesa al Papa «nuestro principio y principal fundamento» (Const. I, 162).

Toda esta larga experiencia histórica y espiritual quedará definitivamente plasmada en la parte VII de las Constituciones, donde la motivación última del cuarto voto aparece así:

«La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar *in via Domini* hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas» (Const. 605).

De este modo el cuarto voto de la Compañía, como otros cuartos votos de la historia de la vida religiosa, no sólo afecta a los demás votos, sino que constituye como la identidad específica del Instituto. Forma parte de la esencia de la Compañía y no se puede comprender la historia de los jesuitas con sus luces y sus sombras, sus éxitos y persecuciones, al margen de este cuarto voto. Gracias a él la Compañía tiene una actividad misionera universal, tanto geográfica como apostólica, expresando así el *magis* ignaciano.

No se puede, pues, relativizar este voto de obediencia al Papa. Más bien habrá que seguir profundizando en su sentido.

### **3. La parábola de la viña**

¿Cuál es la fundamentación más repetida en los textos de la Compañía primitiva sobre el origen y sentido del cuarto voto?

Parece que la motivación más constante es la de constituir una ayuda para el discernimiento apostólico, aunque, por circunstancias históricas y coyunturales, este motivo se colorea con otras connotaciones (abnegación, humildad, devoción a la Sede Apostólica). Se podría decir que su sentido es eminentemente

pragmático: es un medio útil para mejor acertar en la misión, un instrumento en orden al discernimiento apostólico<sup>9</sup>.

Frente a los que creen que este voto tenía un sentido apologético del papado, Leturia afirma que Ignacio, en Montmartre, no piensa en ayudar al papado, sino en ayudarse del papado para una duda de conciencia y de apostolado<sup>10</sup>.

Sin embargo, esta explicación meramente utilitarista del cuarto voto no agota su significado, aun reconociendo que seguramente este motivo pragmático desempeñó un papel importante en su origen. Ignacio, que tuvo que hacer pasar este voto del primero al cuarto lugar, que tuvo que pedir al Papa que el mismo general pudiese enviar a misiones, insiste en la importancia de esta obediencia al Papa con una terquedad sorprendente.

Ignacio no es fácil de interpretar, ni en sus gestos ni en sus escritos. En las Constituciones, la estructura genética, relacional y dialéctica señalada por Roustang<sup>11</sup> se entrecruza con elementos místicos y simbólicos, típicos de Ignacio.

Curiosamente en las Constituciones se habla muy poco de la Iglesia. Casi siempre la palabra «iglesia» se refiere a los templos (24 veces), y las pocas veces que se refiere a la comunidad cristiana parece hacer mención sobre todo de la dimensión de la autoridad y del magisterio jerárquico (9 veces). Sólo dos veces trata de la Iglesia universal (Const. 136, 638). Tampoco habla del Reino, ya que las pocas veces que aparece esta palabra (en plural) se refiere a las diversas nacionalidades (Const. 604, 674). Una vez se habla de la mies (Const. 624), y tres del «agro domínico» (Const. 30, 659, 674). La expresión eclesiológica más usada es, con mucho, la de «la viña de Cristo nuestro Señor».

De hecho el tema de la viña aparece ya en el título de la parte VII («repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor» Const. 603), y varios comentarios a esta parte aluden a esta expresión<sup>12</sup>. D. Bertrand cree que la parte VII es como una exégesis teológica y espiritual de esta parábola bíblica, exégesis que tal vez haga sonreír a algunos especialistas<sup>13</sup>, pero que tiene la profundidad de los místicos y de los santos. Los santos poseen intuiciones que van más allá de sus condicionamientos teológicos e históricos.

La parábola -o alegoría- de la viña tiene profunda raigambre bíblica, y el mismo Vaticano II hace alusión a ella al hablar del misterio de la Iglesia (LG 6, con citas de Is 5 y Mt 20). La viña, signo de vida y esperanza, simboliza las promesas de Dios para con su pueblo y es imagen de los tiempos mesiánicos (Mq 4,4; Zc 3,10) y del misterio del amor (Cant 6,11; 7,13). Pero esta viña, que es en el Antiguo

---

<sup>9</sup> D. Bertrand, *op. cit.*, p. 139.

<sup>10</sup> P. de Leturia, *Estudios ignacianos, I*, Roma, 1957, p. 244.

<sup>11</sup> F. Roustang, *Saint Ignace: Constitutions de la Compagnie de Jésus, II*, París, 1967, pp. 122-138.

<sup>12</sup> A. M. de Aldama, *Repartiéndose en la viña de Cristo*, Roma, 1973; H. de la Costa, *Los trabajadores de la viña de Cristo*, Roma, 1973.

<sup>13</sup> D. Bertrand, *op. cit.*, p. 229.

Testamento Israel, ha dado frutos agraces. Dios esperaba de su viña frutos de justicia y sólo escucha el clamor de los oprimidos que sube al cielo Os 5,7). Se ha convertido en viña estéril (Jr 2,2 1; Ez 19,10-14), que será arrancada y pisoteada (Jr 5,10). Un día el Señor hará que la viña pueda dar frutos buenos (Is 27,2).

En el Nuevo Testamento este tema reaparece en las parábolas de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12) y de los obreros de la viña (Mt 20,1-16). Los viñadores maltrataron a los profetas (Mc 12,1-5) y matan al Hijo fuera de la viña (Mc 12,6). Estos viñadores serán castigados y la viña será confiada a otras manos (Mc 12,9). La piedra desechada se convierte en piedra angular (Mc 12,10 citando Sal 118,22-23). En la parábola de los trabajadores de la viña aparecen los diversos grupos de obreros (los de la hora tercia, sexta, nona y undécima) que son enviados a trabajar por el dueño de la viña, pero todos reciben el mismo salario (Mt 20,1-16). Parábola del Reino, donde se requiere trabajo, pero donde los últimos son los primeros (Mt 20,16), pues todo es gracia. El tema de la viña, finalmente, se profundiza en la alegoría joannea de la vid (Jn 15,1-17), donde Jesús es la vid, su Padre el viñador y los discípulos los sarmientos que sólo pueden dar fruto si permanecen en él. En última instancia el tema de la viña tiene resonancias eucarísticas y anticipa el banquete escatológico del Reino (Lc 22,17-18).

La viña simboliza la comunión y la misión, Israel, la Iglesia y el Reino, Cristo y los discípulos, la responsabilidad del trabajo y la gracia, la fidelidad y la infidelidad al plan de Dios, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la gratuidad de la elección y la responsabilidad de la libertad humana, la eucaristía y la misión. Como todo símbolo, la parábola de la viña posee una pluralidad de significados que se entrecruzan.

En este contexto Ignacio habla de la viña. Para él, la viña es la Iglesia y el mundo, la eucaristía y el Reino, el ministerio presbiterial y la misión universal. A esta espaciosa viña Ignacio se siente enviado a trabajar, a última hora, con sus compañeros. Se trata de responder a esta invitación, de no ser sordo a este llamado del Rey eterno. Esta viña es del Señor, de Cristo nuestro Señor. Esta constante alusión a que Jesús es el Señor y Dueño de la viña tiene un profundo sentido para Ignacio. Este Señor, rechazado por los viñadores homicidas, es la piedra angular de todo el edificio. Pero esta viña, después de Pascua, ha sido encomendada a otros trabajadores, se ha pasado de Israel a la Iglesia. La piedra angular es Jesús, pero hay una roca que es punto de referencia en el tiempo postpascual: Pedro. Ahora Pedro y sus sucesores son quienes continúan llamando y enviando obreros a la viña del Señor. Es verdad que Pedro es, a la vez, roca y piedra de escándalo (Mt 16,18-23); sin embargo las fuerzas del infierno no prevalecerán sobre esta roca (Mt 16,18). La viña no se traspasará ya a otros viñadores, porque Jesús está con ella y en ella hasta el final de los tiempos (Mt 28,20).

Ignacio de algún modo actualiza esta parábola en la historia de su tiempo. La espaciosa viña de Cristo se halla en un momento difícil, con grandes urgencias y

expectativas misioneras. En esta encrucijada histórica, el Papa, buen conocedor de la viña y su responsable último en este mundo es quien mejor puede enviar a la misión. Ignacio, que se siente llamado a trabajar en todo el mundo, cree que nadie mejor que el sucesor de Pedro puede darle una misión universal en la viña del Señor.

Con todo, detrás de este interés más pragmático de acudir al Papa en orden a un discernimiento apostólico, está sin duda el deseo de Ignacio de expresar algo más profundo, que se puede resumir en la frase que continuamente repite: «por no errar *in via Domini*» (Constituciones sobre las misiones 1; Const. 605). Sabe Ignacio que sólo Jesús es el Señor de la viña, pero cree que el Papa posee en la Iglesia el carisma de presidir la comunión y la misión universal. Y por esto desea insertar el carisma apostólico de aquel puñado de hombres en el tejido de la Iglesia universal, de la cual el Papa es símbolo y garantía. Ignacio, que vive todavía inmerso en muchos aspectos en el universo simbólico patrístico y medieval, cree que el Papa concentra de forma simbólica, aunque no exclusiva, la responsabilidad de la viña del Señor.

Nada mejor que acudir a él para expresar el paso de la imitación del Jesús histórico en Palestina al servicio del Señor en la Iglesia universal, en la viña de Cristo nuestro Señor. Y precisamente porque la viña no es sólo la Iglesia sino todo el mundo, el carisma petrino da a la misión la garantía de eclesialidad. No es cualquier trabajo el que se emprende; es una misión eclesial, bajo la guía del sucesor de Pedro. La tensión entre la Iglesia y el Reino sólo será evangélica si se vive en misión eclesial. Una Iglesia sin misión universal se convierte en secta, pero un trabajo apostólico al margen de la Iglesia visible puede conducir a «errar *in via Domini*». Ignacio desea mantener la tensión entre fidelidad eclesial y misión universal, y tal vez su carisma consista en poner en evidencia la necesaria relación entre comunión y misión.

Por todo ello el cuarto voto de la Compañía al Papa no es simplemente *circa doctrinam* o *circa observantiam*, sino *circa misiones*. Más allá de las misiones concretas que los papas puedan dar a la Compañía a lo largo de la historia<sup>14</sup>, el cuarto voto simboliza la universalidad misionera y eclesial de la Compañía.

Ignacio no desconoce que esta vinculación especial con el papado puede ser fuente de contradicciones y tensiones. Su relación con Paulo IV fue sumamente difícil y crucificante. Pero Ignacio lo asume desde la fe y muere pidiendo la bendición al Papa Caraffa, su antiguo enemigo personal, pero ahora responsable de la viña del Señor. La Compañía no nace de la eficacia de un genial estratega, sino de la noche oscura eclesial de un místico que cree que el Espíritu del Señor guía su Iglesia<sup>15</sup>. Permanecer en comunión con Pedro es signo y garantía de comunión en la Iglesia, y permanecer en comunión y misión eclesial es

---

<sup>14</sup> Pablo VI le dio la misión de luchar contra el ateísmo en la CG 31, y Juan Pablo II la de contribuir eficazmente a la puesta en práctica del Vaticano II, en la CG 33.

<sup>15</sup> V. Codina, San Ignacio y Pablo IV, en «*Teología y experiencia espiritual*», Santander, 1977, pp. 77-107.

permanecer en comunión con el Señor, sin el cual nada podemos hacer (Jn 15,5). La lógica científica tiende a separar y distinguir, el simbolismo de los místicos tiende a unir y concentrar. El cuarto voto, en resumen, es un símbolo de la eclesialidad misionera en la viña del Señor. Así, a través de esta inserción en la Iglesia santa y pecadora, roca y piedra de escándalo, se participa en la misión trinitaria del Hijo y del Espíritu. Ignacio sabe bien que todo fiel cristiano debe tener esta obediencia al Papa (Fórmula de Julio III), pero él desea, por el cuarto voto de la Compañía, expresarla simbólicamente.

#### 4. Relectura teológica actual

Toda esta meditación ignaciana sobre la viña, cuyo contenido nos hemos atrevido a desentrañar, es expresada por Ignacio en categorías eclesiológicas medievales que corresponden a la Iglesia de Cristiandad. La concepción ignaciana del Papa como Vicario de Cristo, su visión universalista del papado, ¿no son tributarias de un «cristomonismo» muy poco pneumatológico, de una eclesiología más piramidal que comunitaria, poco sensible a los postulados de la Iglesia local y ajena a la colegialidad episcopal? Más aún, ¿no ha sido con frecuencia interpretado el cuarto voto de forma excesivamente unilateral, fundamentalista, apologética e incluso ultramontana? ¿Cómo traducir estas intuiciones ignacianas en el lenguaje teológico y eclesiológico del Vaticano II?

El Vaticano II ha puesto, efectivamente, las bases para una eclesiología de comunión. La raíz de esta dimensión comunitaria de la Iglesia es trinitaria. La Iglesia es, dice el Vaticano II citando a Cipriano, «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). El Espíritu es quien unifica la Iglesia en la comunión (LG 4), haciendo de ella la *communio sanctorum* cuyo sacramento visible es la eucaristía. La Iglesia, nacida en Pentecostés, se expresa simbólicamente en la eucaristía y se realiza en la comunión. La Iglesia local, el gran redescubrimiento del Vaticano II, es el *hic et nunc* de la Iglesia; en ella está presente la Iglesia católica de Cristo (LG 26). En la eclesiología de comunión se da una primacía de la Iglesia local, reunida en torno al obispo y celebrando el Memorial del Señor. No es pura casualidad que el Vaticano II afirmase claramente en este contexto la sacramentalidad del episcopado (LG 21). Cada Iglesia local debe sentir la solicitud de todas las Iglesias (CID 3), con las que se siente vinculada en estrecha comunión. La Iglesia es comunidad de Iglesias locales, «Iglesia de Iglesias»<sup>16</sup>, «icono de la Trinidad»<sup>17</sup>, *koinonía*.

En este contexto debe ubicarse el Papa. El Papa no es un «superobispo», ni un obispo universal<sup>18</sup>. El papado no es un sacramento ni la plenitud del sacramento del orden. Tampoco puede ser aplicado al Papa en exclusividad el título de Vicario de Cristo, que el Vaticano II aplica también a cada obispo (LG 21, 27, 37) y que,

---

<sup>16</sup> V. Codina, San Ignacio y Pablo IV, en «*Teología y experiencia espiritual*», Santander, 1977, pp. 77-107.

<sup>17</sup> B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia, 1983.

<sup>18</sup> R. Minnerath, *Le papa, évêque universel ou premier des évêques?*, París, 1978. Para toda esta cuestión nos remitimos a las obras ya citadas de J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma y Eglise d'Eglises*. Véase también Y. Congar, Títulos dados al papa, «*Concilium*» 108 (1975), 194-208.

por otra parte, la Iglesia primitiva reservaba más bien al Espíritu Santo, que hace las veces de Cristo.

Tampoco pertenecen a la esencia del papado atribuciones que la historia ha ido sobreañadiendo, como la de ser patriarca de Occidente y mucho menos la de ser el jefe del Estado Vaticano.

El Vaticano II ha «recibido» las afirmaciones del Vaticano I sobre el papado dentro de un contexto eclesiológico de comunión, de colegialidad episcopal y de Iglesia local. El Papa es el obispo de una Iglesia local, Roma, que preside en la caridad<sup>19</sup> la comunión de las Iglesias locales repartidas por todo el mundo. Roma es una Iglesia local cuyo obispo, «siervo de los siervos de Dios» (Gregorio Magno), tiene una especial responsabilidad respecto a la comunión de las Iglesias en la fe, el testimonio y el servicio. La primacía del obispo de Roma deriva de la primacía de su Iglesia local. Es la primacía de la sede romana la que confiere a su obispo la primacía en el colegio episcopal y en la comunión de las Iglesias locales. Esta primacía, lejos de anular o suplantarse la autoridad y autonomía de las Iglesias locales, la refuerza y sostiene (LG 27).

La primacía de la sede romana, sin duda condicionada por el ser cabeza del Imperio, no tiene en este hecho político la explicación última sino que la primacía de la sede romana, su *potentior principalitas*<sup>20</sup> tiene un origen apostólico. Roma ha sido fundada por el testimonio supremo -el martirio- de Pedro y Pablo. El Papa, como obispo de Roma, es el sucesor de Pedro, su vicario, y a través de él habla Pedro. Pedro realiza a través de su vicario la función primacial que la fue asignada por Jesús y que ha quedado atestiguada en el Nuevo Testamento (1 Cor 15,5; Lc 24,33-34; Jn 20,3-10; Mt 16,18s; Hch 2,38...). La primacía de Pedro en el colegio apostólico ha sellado la sede romana y ha sido transferida al obispo de Roma. Así lo ha creído la tradición eclesial (por lo menos desde el siglo III), viendo en este hecho histórico contingente (el martirio de Pedro y Pablo en Roma) algo providencial, situado dentro de la economía del Espíritu, que lleva a término en la historia el proyecto de Jesús. Una visión excesivamente escriturística de la Revelación impediría comprender este hecho eclesial, así como la mutua implicación existente entre historia y Escritura en el primado de Pedro. La historia eclesial forma parte de la exégesis de un texto. La economía del Espíritu lleva a término la obra de Jesús en la historia. La primacía de la sede romana ha surgido en la historia, pero interpreta y expresa lo que el Nuevo Testamento afirma sobre Pedro<sup>21</sup>.

Pero la sede romana está ligada también a Pablo, que la regó con su sangre. El Papa es sólo sucesor de Pedro, pero su sede participa del carisma paulino. Pedro es la tradición, Pablo la misión a los gentiles. Pedro es el creyente que niega a Jesús, Pablo es el perseguidor convertido en apóstol. Pedro simboliza la unidad

---

<sup>19</sup> Ignacio de Antioquía, Rm 4, 1-3.

<sup>20</sup> Ireneo, Adv. Haer. III, 3, 1-2.

<sup>21</sup> J. M. R. Tillard, *Eglise d'Eglises*, p. 37.

en la comunión, Pablo la apertura. Pedro mantiene el recuerdo de la Nueva Alianza, Pablo recuerda la libertad del Espíritu. Pedro es la roca, Pablo el mar abierto a lo universal. La sede romana mantiene en comunión estas dos perspectivas. Su obispo, el Papa, es el símbolo real de esta unidad entre comunión y misión, el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y comunión (LG 18, 23).

Así la relectura del cuarto voto desde la perspectiva de la comunión se completa con la de la misión. La Iglesia no es una secta ni puede encerrarse en el ámbito de la comunión intraeclesial. La Iglesia nace en Pentecostés y -gracias a Pablo- se abre a los gentiles y al mundo. La Iglesia surge para los demás, es una comunidad *ad extra*. No se puede pensar primero en la Iglesia y luego en su misión; la misión es la que da identidad y sentido a la Iglesia. Y esta misión es la evangelización (*Evangelii nuntiandi* 14), es decir, «llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad» (EN 18). Dicho con otras palabras, la misión de la Iglesia es no sólo anunciar el Reino de Dios, sino construirlo, con la ayuda del Espíritu del Señor. La Iglesia debe convertirse continuamente al Reino, ser semilla del Reino (LG 5), para así ser fiel a su misión.

De todo esto podemos sacar ya alguna conclusión para el tema del cuarto voto de la Compañía. Las afirmaciones de las Constituciones pueden y deben releerse en este contexto de eclesiología de comunión y de misión, y, al hacerlo, lejos de perder contenido, quedan todavía reforzadas. Los jesuitas, sus provincias, trabajan en las diversas Iglesias locales y se encarnan en las diversas culturas y regiones. Pero no quedan encerrados en ellas, ni se pueden limitar a una perspectiva meramente local. El cuarto voto liga la Compañía a la dimensión universal y misionera, en una continua tensión entre Iglesia local e Iglesia universal, entre Iglesia y Reino, entre Pedro y Pablo, entre fidelidad y misión, entre tradición y frontera. Por algo el cuarto voto es *circa missiones*, para mejor trabajar en la viña del Señor. De este modo, una forma apostólica de vida religiosa, un carisma del Espíritu, se inserta en la misión universal de la Iglesia a través de su especial conexión con el sucesor de Pedro. Ignacio fue un hombre de Iglesia y la Compañía debe seguir siendo misionera y eclesial.

Difícil dialéctica que puede desembocar en un centralismo abstracto y desencarnado, bajo capa de universalismo, o en un estrecho parroquialismo, bajo el eslogan de la Iglesia local. Puede derivar en una apertura sin contenido o en sectarismo conservador. Pero esta tensión es vivificante y es la que a lo largo de la historia de la Compañía ha producido frutos como Javier, las reducciones del Paraguay y Ricci, en el pasado, y Rahner, Teilhard, Bea y los mártires latinoamericanos de la fe y la justicia, en el presente.

## **5. Conclusiones y desafíos**

Formulemos brevemente, a modo de conclusión, algunas consecuencias de todo lo dicho hasta ahora.

1. La misión de la Compañía y su cuarto voto no deben interpretarse de forma apologética, antiprotestante o ultramontana, sino como expresión simbólica de una ardiente pasión por el Reino, como un deseo de proseguir la obra de Jesús en el mundo, en comunión con la misión de la Iglesia. Y creemos que es precisamente la perspectiva de la misión universal la que permite realizar ecuménicamente este trabajo en la viña del Señor
2. Como en tiempos de Isaías, de la viña del Señor también hoy sube al cielo el clamor de los inocentes oprimidos y la sangre de los muertos prematuramente (Is 5,7). La gran tragedia de nuestro tiempo, vista desde América Latina y desde los pobres del mundo, no es sólo ni principalmente la división dogmática entre las diferentes Iglesias del Señor, sino el que los países y sectores ricos -la mayoría de confesión cristiana- sean cada vez más ricos y que los pobres sean cada día más pobres. La gran división de nuestro tiempo es más social y económica que confesional.
3. En el plano confesional, desde América Latina, la gran preocupación y escándalo lo constituyen hoy día las sectas, que proliferan ciertamente gracias al apoyo de los sectores más conservadores de los países ricos, pero que constituyen también un toque de alarma para las Iglesias históricas (católica, luterana, anglicana...). ¿Cumplen las Iglesias históricas su misión evangelizadora en el pueblo, de modo que puedan responder realmente a sus demandas religiosas y humanas?
4. En este contexto, el verdadero ecumenismo de la Compañía debería realizarse en la línea de la fe y la justicia, con una especial opción por los sectores pobres, que son los que más sufren tanto de la injusticia como del escándalo de las divisiones eclesiales y de las sectas. Esta es la misión más urgente y más necesaria en nuestro tiempo. Los pobres continúan siendo el «test» escatológico de todo discernimiento (Mt 25,31-45).
5. El cuarto voto *circa misiones*, entendido en este contexto eclesial y social, lejos de ser un impedimento para el verdadero ecumenismo, nos lanza a la misión universal y nos remite a la Iglesia de Jesús, que tiene en el carisma petrino el símbolo visible de comunión y misión.
6. Para nosotros el cuarto voto es como piedra de toque «para no errar *in via Domini*»; piedra a veces de escándalo, pero también roca firme que participa de la solidez de la piedra angular.
7. Eliminar el cuarto voto, o relativizarlo, bajo pretexto de ecumenismo, sería privar a la Compañía de su principio y principal fundamento, con el riesgo de convertirla en una especie de secta eclesiástica, piadosa o revolucionaria, pero alejada de la Compañía que Ignacio fundó.

8. Finalmente, más que la reflexión teológica, ha de ser nuestra praxis evangélica al servicio de la fe y la justicia en el mundo de hoy la que haga creíble y eficaz el sentido ecuménico del cuarto voto. La mejor exégesis del cuarto voto circa *missiones* la constituye nuestro trabajo concreto, a favor de la fe y la justicia, en la viña del Señor.

## 7. LA NOCHE OSCURA DEL P. ARRUPE.

### Una carta autógrafa inédita

#### INTRODUCCIÓN

Durante mi -ya lejana- época de estudios de teología, investigué un poco sobre las relaciones de S. Ignacio con el Papa Paulo IV. Este trabajo realizado bajo el asesoramiento del P. Cándido de Dalmases en S. Cugat (Barcelona) y completado luego con algunas sugerencias del P. Hugo Rahner en Innsbruck (Austria), fue publicado en la revista *Manresa* el año 68 (V. Codina, *San Ignacio y Paulo IV. Notas para una teología del carisma*, *Manresa* 40 (1968) 337-362. Aparecieron amplios resúmenes en alemán, *Ignatius von Loyola und Paul IV*, en la revista de Viena *Der grosse Entschluss*, 2 (1969) 448-455, y en francés en *Christus*, de París, *Espérant contre toute espérance*, n. 65, 17 (1970) 99-107. Más tarde el original castellano fue incluido en mi libro *Teología y experiencia espiritual*, Sal Terrae, Santander 1977, 77-107).

En aquel trabajo estudiaba la situación de incertidumbre e incluso de angustia que Ignacio vivió al morir Julio III en 1555. Ignacio entonces hizo oración para que, siendo igual servicio de Dios, no saliese Papa quien mudase la Compañía, pues se temía que algunos papables la mudarían. En concreto Ignacio teme al Cardenal Teatino, Juan Pedro Caraffa, por la cuestión del coro (L. Gonçalves da Cámara, *Memorial*, FN I, 712).

Ignacio respiró tranquilo cuando fue elegido Papa Marcelo Cervini, Marcelo II, gran amigo de la Compañía. Pero el breve pontificado del Papa Marcelo -23 días- volvió a sumir a Ignacio en la perplejidad. La elección de Juan Pedro Caraffa como Papa, Paulo IV, provocó en Ignacio un estremecimiento de todos sus huesos. Pero después de un rato de oración, al poco, «salió tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy a su gusto» (FN I, 581-582).

Recorría en dicho estudio las viejas discrepancias entre Ignacio y Caraffa, desde que en 1536 se encontraron en Venecia por primera vez el napolitano Caraffa, ya obispo y cofundador de los Teatinos y el vasco todavía estudiante de teología. Ambos deseaban la reforma de la Iglesia, pero sus métodos no coincidían. La perspectiva de Caraffa era más tradicional y espiritualista, la de Ignacio más revolucionaria e integral. Los antiguos roces, se intensificaron una vez Caraffa fue elevado a la sede de Pedro. Comienza para Ignacio una «noche oscura». El Papa se niega a confirmar la suma de dinero que Julio III había prometido para el Colegio Romano, lo cual le crea a Ignacio una situación sumamente difícil para poder alimentar a los 115 estudiantes. También el Colegio Germánico estaba al borde del abismo, pues tampoco Paulo IV pagaba los subsidios prometidos por su predecesor. Ignacio se encuentra literalmente «con el agua al cuello», pero a pesar de ello «esperando contra toda esperanza» (MI, Epp. IX, 534).

Pero estas dificultades económicas no eran las que más preocupaban a Ignacio. Este se siente cada día más débil y enfermo, y sin duda prevé la proximidad de su muerte. El 30 de julio llama a Polanco para que vaya a S. Pedro a pedir la bendición del Papa. Polanco difiere el encargo hasta el día siguiente, pues no juzgaba el médico el caso de gravedad y le urgía el correo para España... Cuando al amanecer del 31 de julio Polanco ve a Ignacio in extremis, va a toda prisa a S. Pedro, y el Papa bendice amorosamente a Ignacio moribundo. Cuando Polanco regresa, Ignacio ya había muerto.

En una reflexión teológico-espiritual destacaba en dicho artículo cómo Dios había purificado a Ignacio al final de su vida a través de una «noche oscura», la noche oscura del apóstol. Durante toda su vida había buscado Ignacio la voluntad divina, y ésta se le había concretado en la fundación de la Compañía de Jesús, obligada por el 4º voto a una especial obediencia apostólica respecto a las misiones que el Papa pudiera confiar a la Compañía. Y al final de su vida Ignacio experimenta dolorosamente que el Papa, al que debe especial sumisión, ni es demasiado favorable a la Compañía, ni llega a captar la intuición ignaciana. Tensión crucificante. Ignacio muere en pura fe, poniendo en mano de Dios su obra, sometiendo su carisma a la institución de la Iglesia y, como Abrahán, esperando contra toda esperanza.

Lo que sucedió inmediatamente después de la muerte de Ignacio prueba que sus miedos no eran infundados. Paulo IV dijo que Ignacio había gobernado tiránicamente a la Compañía, mandó que le fueran entregadas las Constituciones y Bulas de su aprobación, impuso a la Congregación General que acababa de elegir a Laynez como General, el generalato trienal y el coro. El Teatino mudaba la Compañía...

Sin embargo, al final de sus días Paulo IV parece haber cambiado su modo de actuar. Se mostró propicio a la Compañía y ésta creció y prosperó notablemente en su pontificado.

Estas eran las líneas de fondo del estudio sobre Ignacio y Paulo IV. Esta introducción era necesaria para comprender cuanto sigue.

### **La carta autógrafa**

Al aparecer este artículo en Manresa envié una separata al P. Arrupe con esta dedicatoria:

«Al P. General para que le sirva de consuelo en sus---noches oscuras---. Con todo afecto».

No recibí contestación alguna, lo cual no me sorprendió dada la inmensa correspondencia que diariamente llegaba al P. General. La sorpresa fue cuando, al cabo de siete años, recibí la siguiente carta autógrafa:

Roma 28-3-75

«Querido P. Codina:

P. C.

Le extrañará recibir una carta mía... A lo mejor le extraña aún más cuando vea la razón.

Tal vez aún se acuerde Vd. de un artículo, que hace unos años (exactamente en 1968), escribió Vd. en Manresa, cuya "separata" tuvo la amabilidad de enviarme con la dedicatoria "Al P. General para que le sirva de consuelo en sus noches oscuras. Con todo afecto".

Pues creo que es un deber decirle que ya entonces fue un consuelo, pero que durante la Congregación general lo releí y me consoló mucho en la "noche oscura", no sé si tan oscura como la de S. Ignacio, pero ciertamente "oscura".

He creído, pues, un deber decírselo y agradecerse, para que vea que el esfuerzo que hizo en escribir el artículo y la delicadeza en enviármelo han tenido muy buen efecto, al menos "iluminando la noche oscura" del P. General.

Estoy seguro de que todo ello han de seguirse muy buenos efectos para la Compañía. Ha sido, como decían los Padres de la C.G., una "experiencia única".

Gracias pues, querido P. Codina, que el Señor le pague en caridad. Pida por este "consolado hermano" en Cristo.

Pedro Arrupe S.J.»

De la simple lectura de esta carta se deduce que el P. Arrupe atravesó por una «noche oscura» en la Congregación General 32, tan oscura que se sintió movido a confrontarla con la de Ignacio ante Paulo IV: «no sé si tan oscura como la de S. Ignacio, pero ciertamente "oscura".»

El ejemplo de Ignacio confortó al P. Arrupe: « iluminando la "noche oscura" del P. General» y con optimismo no puramente psicológico, sino cristiano y espiritual, espera que esta «noche oscura» dará frutos para la Compañía: «Estoy seguro de que todo ello han de seguirse muy buenos efectos para toda la Compañía.»

### **La «noche oscura» del 75**

Me he ayudado de la colaboración amistosa de uno de los testigos de aquel momento, el P. Ignacio Iglesias, a quien pertenecen las siguientes líneas de aproximación a los hechos que fueron trasfondo histórico del documento que estamos comentando.

El estudio de la distinción de grados en la Compañía había ocupado y «preocupado» ya a la Congregación General XXXI (1964-65), que en su decreto 5º encargó al P. Arrupe instituir una Comisión:

«cuya finalidad sea estudiar a fondo, bajo el aspecto jurídico y práctico todo el problema de la supresión de Coadjutores Espirituales ... » La Congregación General, además «recomienda que la Comisión que ha de investigar todo el problema de la distinción de grados, extienda esta investigación al estudio de las ventajas y desventajas de conceder a los Hermanos la profesión solemne.»

Antes de la deliberación en Congregación sobre el tema, el P. Arrupe había planteado en un breve discurso el clima espiritual de discernimiento en el que debería ser abordado, remitiendo como ejemplo, a la Deliberación de los primeros Padres (1539). De sus palabras se deduce que un cierto cansancio y ansiedad se notaba en los congregados, explicable en parte por lo prolongado de las dos sesiones de la Congregación General 31 y en parte por lo arduo de este tema en particular. No excluye Arrupe, como posibilidad, el volver a convocar, si así pareciera a la Congregación, una nueva Congregación:

«Esta Congregación quedará como modelo de diligencia e incansable laboriosidad. Pero quiero que conste esto: que la asiduidad de la Congregación es digna de hombres muy solícitos por el bien de la Compañía. Este será el verdadero fundamento de la confianza de la Compañía en nosotros: el que nos vea emplearnos con todas nuestras fuerzas en nuestros trabajos y dejar abierto ancho camino en la preparación de la C.G. XXXII para aquellas cuestiones que no pudimos resolver ahora. « ... En cuanto a mí tened por cierto que procuraré con todo empeño que enseguida después de la Congregación, se constituya la Comisión conforme a la mente de la Congregación y que sus trabajos se lleven con paso firme y constante a feliz término.»

Los trabajos de esta Comisión, en efecto, más el peso de numerosos postulados provenientes de toda la Compañía, más los resultados de un Congreso de Hermanos (1970), el primero en la historia de la Compañía, y de cuatro grupos de trabajos, desembocan diez años más tarde en la Congregación General XXXII. Casi la mitad de las Congregaciones Provinciales piden la extensión del cuarto voto a todos los jesuitas, lo que en la práctica conlleva la supresión de la distinción de grados o, al menos, su profunda transformación.

Así las cosas, Arrupe presenta el 21 de noviembre de 1974 a su Santidad un resumen de los postulados, de todo lo trabajado sobre este y otros temas, que pudieran tocar la *Formula Instituti*, y el estado de los diversos estudios indicándole la necesidad de tiempo para esclarecer las implicaciones de algunas de estas propuestas, antes de discernir la oportunidad o no de solicitar su aprobación para tratarlos y eventualmente presentarle los resultados para su necesaria aprobación. El Papa le manifiesta su voluntad, por lo que hace al tema del cuarto voto, de ponderarlo más largamente.

El 3 de diciembre de 1974 en su cordial, y a la vez dramática, alocución a los miembros de la C.G. XXXII, Pablo VI, recordándoles la cuádruple nota caracterizante de la Compañía, religiosos-apóstoles-sacerdotes «unidos con el Papa por un voto especial», y

«... sin olvidar, por ello, la antigua y legítima tradición de los beneméritos Hermanos, los cuales, aun sin estar revestidos del Orden sagrado, han tenido siempre un papel honroso y eficiente en la Compañía», afirma: «... pero Nos, como Vicario de Cristo, que debe confirmar en la fe a sus hermanos (Lc. 22, 23), y vosotros también, que tenéis la grave responsabilidad de representar conscientemente las aspiraciones de vuestros Hermanos en religión, debemos velar todos para que la adaptación necesaria no se realice a expensas de la identidad fundamental, de lo que es esencial, en la figura del jesuita, tal cual se describe en la *Formula Instituti*, como la

proponen la historia y la espiritualidad propia de la Orden y como parece reclamar todavía hoy la interpretación auténtica de las necesidades mismas de los tiempos.»

Su exhortación a «una sana, equilibrada, justa actualización con fidelidad sustancial a la fisonomía específica de la Compañía, con respeto al carisma del Fundador» desemboca en orientaciones al discernimiento, a la elección de fondo entre las varias solicitudes apostólicas y a la disponibilidad en la obediencia como «rasgo fisionómico de la Compañía».

«No ignoramos ciertamente que si la obediencia es muy exigente para cuantos obedecen, ella no lo es menos para cuantos ejercen la autoridad; a ellos les pide escuchar sin parcialidad las voces de todos sus hijos; rodearse de consejeros prudentes para sopesar lealmente las situaciones, elegir ante Dios lo que corresponde mejor con su voluntad e intervenir con firmeza cuando haya habido desviaciones.».

En la misma fecha, 3 de diciembre, el Cardenal Villot, secretario de Estado, comunica en carta al P. Arrupe el deseo del Santo Padre de que la Compañía persevere fiel a las notas esenciales expresadas en la *Formula Instituti* y deja entrever, respecto a una eventual extensión del 4º voto a los no-sacerdotes, la existencia de fuertes dificultades que impedirían la necesaria aprobación de parte de la Santa Sede.

La Congregación inicia sus trabajos y a mediados de enero 1975 aborda el tratamiento del tema, sobre el que dispone de abundantísimo material de Postulados y estudios previos, en clima, y con procedimientos extraordinarios, de oración, discernimiento, reflexión, deliberación en grupos, votaciones previas e indicativas, siempre desde el principio iluminador que venía presidiendo todos los trabajos en la materia ya desde la Congregación General XXXI:

«Toda acomodación del Instituto debe tender a esto, a que siempre se determine lo que, bien ponderadas las cosas, ha de contribuir más al conocimiento, amor, alabanza, servicio de Dios y a la salvación de las almas» (C.G. XXXI dto. 4º, dto. 14,5).

Con práctica unanimidad moral la Congregación decide en votación previa tratar sobre todos los temas planteados, incluidos aquellos que pueden requerir intervención de la Santa Sede, en orden a clarificarse sobre una posible y respetuosa representación a ésta, antes de tratarlos a fondo y de pronunciarse sobre ellos. Reiteradamente explicitan los congregados su fidelidad al espíritu ignaciano y su inteligencia de la mente del Santo Padre y argumentan desde su obediencia responsable en orden a una eventual representación, semejante a la seguida diez años antes en el tema de la pobreza, que algunos consideran no sin conexión con el presente.

Dos largos días de numerosas intervenciones llenas de sentido de responsabilidad desembocan primero en un resumen hecho por Arrupe, de lo oído y vivido, y en una apremiante exhortación a expresar en espíritu de fe y de oración la fidelidad al Santo Padre, que unos interpretan ha de ser de respetuoso silencio y aquiescencia y otros de

respetuosa representación; y finalmente en una votación indicativa, matizada y diferenciada, ampliamente elocuente en el sentido de esta última forma de fidelidad.

Dos días después es recibida una nota de la Secretaría de Estado que reafirma taxativamente la mente del Santo Padre manifestada al comienzo de la Congregación y expresa su extrañeza por el procedimiento seguido por la Congregación paralizándolo *sine die*. Arrupe, visiblemente afectado por lo que interpreta como dolor involuntariamente infligido al Santo Padre, invita a los congregados a la oración y al acatamiento humilde y convoca una especial celebración eucarística para pedir la gracia del crecimiento en la fidelidad al Santo Padre.

Su personal lectura cristiana de este episodio gira en torno al «vuestrs pensamientos no son mis pensamientos» y exhorta conmovido a una aceptación «total y gozosa» de la voluntad de Dios manifestada por la mediación de esta intervención de la Santa Sede.

Tal es, en breve, el trasfondo histórico de la experiencia personal de Arrupe que dos meses después da origen a esta inesperada carta personal.

### **Una noche todavía más oscura...**

Sin embargo, Pedro Arrupe no imaginaba el 75 que esta noche oscura no hacía sino comenzar.

La secuencia de los hechos últimos es conocida: el P. Arrupe desea renunciar al Generalato en una Congregación General que se debía convocar para el 80. El Papa Juan Pablo II no se lo permite, pues cree que la Compañía necesita mayor preparación. El 7 de agosto de 1981, Arrupe sufre un ataque cerebral a su regreso de Filipinas y nombra Vicario General al P. Vicent O'Keefe. El 6 de octubre del 81 recibe una carta del Papa en la que se le comunica que ha nombrado Delegado personal suyo al P. Paolo Dezza. El 2 de septiembre del 83 comienza en Roma la 33 Congregación General, y el 3 de septiembre la Congregación acepta la dimisión del P. Pedro Arrupe. El 13 es elegido General el P. Peter-Hans Kolvenbach. El P. Arrupe continúa su servicio de sufrimiento por el mundo, en silencio, largo ya de casi nueve años, en la enfermería de la casa generalicia de Roma.

La «noche oscura» de Arrupe es una actualización de la noche oscura ignaciana, un caso más de la tensión carisma-institución en la Iglesia, conflicto siempre doloroso y crucificante, pero mucho más cuando es causado por aquellos a los que se debe la máxima obediencia y se venera, en espíritu y en verdad, con mayor amor.

Como en el caso de Caraffa, también ahora no se trata de mala voluntad, sino de diferentes formas de concebir la renovación eclesial. Como entonces, también ahora, la Iglesia vive profundos cambios postconciliares y es lógico que las posiciones se enfrenten. Pero dejando a historiadores futuros la narración de estos hechos todavía recientes, vale la pena destacar la profundidad de fe y la entrega filial a Dios con la que Arrupe ha vivido estos acontecimientos, con un sentido ignaciano de sumisión y de obediencia ejemplar. Su noche oscura le ha conducido al despojo total de su persona, a la oblación de su vida al Señor, por el bien de la Iglesia.

Por otra parte, esta noche oscura que va a caracterizar los últimos años de la vida de Arrupe, no es independiente de los sucesos del 75. La CG 32, con su opción por la promoción de la fe y de la justicia, debía provocar en la sociedad y en la Iglesia muchas contradicciones. La CG 32 lo había previsto lúcidamente: «No trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero este trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida» (CG 32, D 4, n. 46).

La noche oscura de Arrupe es la noche oscura de una fe que se compromete con la justicia, es el precio de la promoción de la justicia.

Los frutos de esta noche oscura, de los que Arrupe estaba ya en 1975 tan seguro, no dejarán de darse, se están dando de hecho, si se han de medir por la sangre derramada («nadie ama más», Jn, 15, 13): treinta y nueve miembros de la Compañía la han derramado por entero, durante estos últimos 25 años, víctimas de una violencia a la que estorba el Evangelio. Pero ya desde ahora agradecemos al Señor que el P. Arrupe nos haya podido dar estos ejemplos de fidelidad y de esperanza contra toda esperanza. Arrupe ha gobernado ignacianamente la Compañía con palabra y sobre todo con el ejemplo de su vida. Ha sido no sólo un fiel hijo de Ignacio, sino un seguidor fiel de Jesús y un testigo de su resurrección.

Gracias a esta «noche oscura» de la fe comprometida con la justicia, el anuncio del Evangelio se ha hecho más significativo y su acogida más gozosa.

## 8. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

### 1. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

Uno de los grandes méritos de la teología de la liberación es el haber afirmado taxativamente que la raíz de toda teología es la espiritualidad. Sin verdadera espiritualidad no hay teología. Las diferentes teologías nacen de diferentes espiritualidades, de diferentes experiencias del misterio de Dios y de Cristo, a lo largo de la historia<sup>1</sup>. Ordinariamente a una experiencia espiritual, a un encuentro con el Señor, seguirá una reflexión teológica<sup>2</sup>. Así, a la experiencia salvífica del pueblo de Israel en Egipto corresponde no sólo el Éxodo, sino todo el Antiguo Testamento; de la experiencia de Jesús de Nazaret nacerá todo el Nuevo Testamento. Detrás de la teología patristica se halla la experiencia de la Iglesia misterio de comunión, típica de los primeros siglos. Lo mismo se puede decir de las grandes síntesis teológicas medievales, modernas y contemporáneas<sup>3</sup>.

Esta constatación se verifica también en la teología de la liberación. Frente a quienes sólo ven en dicha teología peligrosas ideologías, los teólogos de la liberación han afirmado que su origen es profundamente espiritual, que su metodología es la espiritualidad<sup>4</sup>, y han mostrado desde sus comienzos un gran interés por la espiritualidad<sup>5</sup>.

¿Cómo caracterizar esta espiritualidad? Es difícil formularlo en pocas palabras, pero es una espiritualidad mezcla de conversión al pobre y de solidaridad con él, de eficacia y gratuidad, de

---

<sup>1</sup> Gustavo Gutiérrez hace suya una afirmación de Chenu: "El hecho es que en definitiva los sistemas teológicos no son sino la expresión de la espiritualidad. Aquí está su interés y su grandeza. Si hubiera que asombrarse por las divergencias teológicas dentro de la unidad del dogma, habría que sorprenderse al ver una misma fe cristiana suscitar semejante variedad de espiritualidades. La grandeza y la verdad del agustinismo buenaventuriano o escotista están enteramente en la experiencia espiritual de S. Francisco, que fue el alma de sus hijos; la grandeza y la verdad del molinismo están en la experiencia espiritual de los "Ejercicios" de San Ignacio" M. D. Chenu, *Le Saulchoir in a scuola di Teologia*, Casale Monferrato 1982, p. 59 original francés de 1937. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983, pág. 59, nota 2.

<sup>2</sup> "A una perspectiva espiritual le sigue una reflexión sobre la fe -una teología- tal como es vivida en aquélla. La experiencia histórica de todas las grandes espiritualidades así lo demuestra", G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima, 1983, pág. 35.

<sup>3</sup> -"En el punto de partida de toda espiritualidad hay una experiencia personal del Señor. Una espiritualidad no es la aplicación de una teología. Sucede más bien que a una línea espiritual le sigue una reflexión sobre la fe tal como es vivida en esa perspectiva, una teología" G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, *Concilium* n. 179, noviembre 1982, p. 355.

<sup>4</sup> "Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad, *Beber en su propio pozo*, Lima 1983, pág. 204 (en adelante lo citaremos como *Beber*).

<sup>5</sup> "Desde los primeros pasos de la teología de la liberación, la cuestión de la espiritualidad (precisamente el seguimiento de Jesús) constituyó una profunda preocupación", *Beber*, pág. 11.

alegría en medio del sufrimiento, de infancia espiritual y de pobreza real, de comunidad y al mismo tiempo de soledad. Es "ser libres para amar"<sup>6</sup>.

O formulado con otras palabras: se experimenta la realidad del mundo como pecaminosa, se experimenta la oración como el clamor a Dios desde el abismo, se experimenta a Dios como el Dios de la vida, se experimenta la verdad del camino escogido por Jesús, se experimenta que el sufrimiento, aun el injusto, no es absurdo, se experimenta que en todo paso de la muerte a la vida está el Señor Resucitado presente, se experimenta a la Iglesia como comunidad, se experimenta la esperanza del triunfo aun contra toda esperanza, se experimenta el don de la gratuidad<sup>7</sup>.

## 2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y DIFERENTES ESPIRITUALIDADES

Pero en caso de la teología de la liberación, llama la atención que ésta halle eco y raíces en diferentes espiritualidades. Los teólogos de la liberación encuentran inspiración espiritual en las grandes tradiciones espirituales de la Iglesia. Sin ánimo de ser exhaustivos enumeremos algunas de las espiritualidades que aparecen presentes en las reflexiones teológicas de la liberación:

- espiritualidad franciscana, destacando el intento de Francisco de seguir al Jesús pobre, formar fraternidades Pobres que anticipan lo que hoy son las CEBs, hacer que la Iglesia vuelva a la pobreza, sencillez y humildad de los “menores”<sup>8</sup>.
- espiritualidad carmelitana, subrayando que ya el profeta Elías vivió su experiencia profética en íntima conexión con la pasión por la liberación y la justicia de su pueblo (C. Mesters, P. Casaldáliga), o afirmando el carácter profundamente innovador y liberador de los místicos carmelitanos, en un momento en que ya no hay caminos (G. Gutiérrez, C. Maccise), o la dimensión de infancia espiritual de Teresa de Lisieux (G. Gutiérrez, M. Valdeavellano).
- espiritualidad agustiniana, que retoma algunos temas agustinianos (caridad social, caridad y justicia, la conversión y el cambio de estructuras, el escándalo de la dependencia, el ser condiscípulos de Cristo, la inculturación) para responder a los desafíos librades de América Latina<sup>9</sup>.

Otras espiritualidades han entrado y fecundado la teología de la liberación desde diversas experiencias, religiosas, sacerdotales, laicales y ecuménicas. Desde la dominicana (A. Nolan, Frei Betto); desde Foucauld (S. Galilea); desde la espiritualidad claretiana (P. Casaldáliga, T. Cabestrero, M. Cerezo); desde la de los Sagrados Corazones (R. Muñoz); desde la alfonsiana (F. Moreno Rejón); desde la de los siervos de María (C. Boff); R. Almeida de Acunha es salesiano; N. Zevallos de La Salle; D. Irrázaval de la Santa Cruz; hay algunos ligados al espíritu de Maryknoll, otros a la vida benedictina (M. Barros), o incluso con raíces trapenses (E. Cardenal). Hay un buen número de sacerdotes diocesanos (G. Gutiérrez, J. Comblin, S. Torres, V. Elizondo...) que viven la espiritualidad del ministerio al servicio del pueblo pobre. Existen laicos (E. Dussel) y algunas

---

<sup>6</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, págs. 139-202.

<sup>7</sup> V. Codina, *Experiencia espiritual desde los pobres*, *Manresa*, núm.58 (1986) 277-284.

<sup>8</sup> L. Boff, *Francisco de Asís ternura y vigor*, Santander 1982.

<sup>9</sup> *San Agustín y la liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*, CEP, Lima 1985.

mujeres (como María Clara L. Bingemer o Ivonne Gebara) que trabajan teológicamente desde su vocación y espiritualidad cristiana femenina. Capítulo aparte y sumamente significativo, merecerían otros autores cristianos no católicos, como J. de Santa Ana, J. Pixley, Míguez Bonino, Elsa Támez, R. Alvez, etc. que aportan la experiencia espiritual de sus Iglesias respectivas.

Esto supuesto, podemos ahora preguntarnos: ¿existe alguna conexión entre teología de la liberación y espiritualidad ignaciana?

### 3. ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y TEOLOGÍA

H. Urs von Balthasar, al constatar la triste división que se ha dado en la historia entre dogma y espiritualidad, cree que Ignacio de Loyola, generó una escuela de santidad, pero no fue capaz de integrar una teología a su espiritualidad. Más aún, según von Balthasar, tampoco los discípulos de Ignacio han extraído de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana una verdadera teología<sup>10</sup>.

No todos los autores están de acuerdo con esta radical afirmación del teólogo suizo. Así, G. Gutiérrez, comentando que la teología viene siempre después de la espiritualidad, escribe:

---

<sup>10</sup> "Sin querer inaugurar en lo más mínimo una "teología nueva" -para ello no se sentía llamado ni capacitado- Ignacio se insertó directamente en el puesto joánico en que saber y vida tienen que hacerse idénticos. Los *Ejercicios* persiguen una "elección" tomada desde la plenitud de la contemplación de la vida del Señor, una existencia desde la plenitud de la idea cristiana. Con ello se convirtieron en la gran escuela de santidad para los siglos siguientes. Restauraron aquel concepto simple, cristiano, de la verdad, que es la unidad de inteligencia y acción. Así como el dominico Tomás de Aquino se convirtió en el Patrón de todas las escuelas cristianas, cualesquiera que fuese la Orden a que pertenecieran, así el libro de los *Ejercicios* pasó a ser la escuela práctica de santidad de todas las Ordenes.

Una cosa no consiguió Ignacio, sin embargo: impedir el incipiente alejamiento entre dogmática y santidad. Ni lo consiguió él, ni tampoco lo consiguieron sus discípulos. Es un hecho extraño, pero que justamente por ello hay que señalar, el que ninguno de los muchos comentaristas antiguos consiguiera hacer de la actitud especial del libro de *los Ejercicios* el principio estructurador de una dogmática. Ya fuera porque los puntos de arranque que para ello se encuentran en los *Ejercicios* no estuviesen suficientemente claros para todos - ha sido precisa la aguda mirada de un Erich Przywara, de un Karl Rahner, de un Gaston Fessard, para prolongar y esclarecer esos puntos de arranque y hacer con ellos una profunda "Teología de los Ejercicios"-; ya fuera porque la época barroca no era favorable a esta tarea, por razón de su depuración y formalización de los problemas, de su racionalismo teológico, que se mostró en la disputa ininterrumpida sin llegar a una solución acerca de predestinación y libertad; ya fuera porque la división del pensamiento cristiano en dogmática de una parte, y ascética y mística de otra, se aceptase ya como un hecho, y la mayoría de los teólogos que comentaban y enseñaban la *Summa* de Santo Tomás no sintiesen ya como tarea propia el ponerse a tender un puente, lo cierto es que no se llevó a cabo lo que antes indicamos". H. Urs. von Balthasar, Teología y santidad, Ensayos teológicos I. *Verbum Caro*, Madrid 1964, pág. 244-245. Original en *Wort und Wahrheit* 1948.

"Ese es también el caso de Ignacio de Loyola (1491-1556) que encuentra en sus primeros discípulos Diego Laynez (1512-1565) y Jerónimo Nadal (1507-1589), por ejemplo, teólogos distinguidos, quienes retoman y reflexionan sistemáticamente sobre sus intuiciones espirituales (a decir verdad, el mismo Ignacio lo había hecho de algún modo)"<sup>11</sup>.

Llaman poderosamente la atención, por otra parte, las continuas alusiones que G. Gutiérrez hace a la espiritualidad ignaciana en sus obras<sup>12</sup>. Y esto no parece casual.

Por otra parte, y fuera de América Latina, el biblista vasco Rafael Aguirre, escribe estas palabras, comentando un Congreso teológico celebrado en Madrid, en 1982, sobre esperanza de los pobres y esperanza cristiana:

"Extremando la osadía y aprovechando que no pertenezco a la Compañía de Jesús, quiero subrayar la enorme influencia de la espiritualidad ignaciana en el Congreso y en la corriente cristiana que en él se expresaba. Más aún: creo que la teología de la liberación tiene un indudable marchamo ignaciano (no exclusivo). Lo resumiría en: 1) la centralidad de la concepción del Reino de Dios en la historia; 2) la consideración teológica y oracional del Jesús histórico; 3) la acentuación del valor de la acción humana (...). La espiritualidad ignaciana de la que hablo es perfectamente separable del "jesuitismo" entendido como una estrategia apostólica de poder, basada en la adaptabilidad a las circunstancias y en un concepto militarista de la obediencia. Y es que en Ignacio el elemento moderno y genial de la espiritualidad activa del seguimiento de Jesús está adobado con un resto medieval y militar del "caballero cristiano"<sup>13</sup>.

De hecho, son numerosos los jesuitas que trabajan desde esta perspectiva liberadora. A ello hay que añadir los ya abundantes ensayos de una relectura liberadora de los Ejercicios Espirituales<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, pág. 84.

<sup>12</sup> G. Gutiérrez. *Praxis de liberación y fe cristiana*, Madrid 1984, pág. 29; *Teología de la liberación*, Salamanca 1972. pág. 28; *Beber en su propio pozo*, *Concilium* n. 179, 1982, pág. 355 y nota 4; *Beber en su propio pozo*, Lima 1983, págs. 46; 34 nota 21; 83. nota 29; 132; 141, nota 4; 149 nota 15; 161-162; 163; 166; 170 nota 52; 29 nota 17;

<sup>13</sup> R. Aguirre, El reto de los pobres y el reto de la modernidad, *Razón y fe*, no. 1012, noviembre 1982. págs. 331-341, cita pág. 336.

<sup>14</sup> R. Antoncich, *Ejercicios y liberación del hombre*, Lima 1982; J. Magaña, *Jesús Liberador*, México 1985; J. Sobrino *Cristología desde América latina*, CRT, México 1976, 303-326; N. Jaén, *Hacia una espiritualidad de la liberación*, Santander 1987; J.I. Gonzalez Faus, Notas sobre la experiencia espiritual de los Ejercicios de San Ignacio, en *Este es el hombre*, Santander 1980, 219-248; M. Díaz Mateos, *El Dios que libera*, CEP, Lima 1985. Queremos citar también el estudio crítico de la cristología de los EE de J.L. Segundo en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 11-2, Madrid 1982, 671-784. En este estimulante estudio, Segundo contrapone la cristología estática y de la prueba, más propia de los EE, a otra cristología más dinámica y de proyecto histórico que correspondería a la vida posterior de Ignacio. Sin querer entrar en discusiones sobre el tema (por ejemplo interpreta como teología no Cristológica la del Creador-creatura, cuando creemos que para Ignacio Nuestro Creador y Señor es ordinariamente el mismo Cristo; radicaliza excesivamente el contraste

Todo esto nos lleva a buscar más concretamente puntos de convergencia entre la espiritualidad ignaciana y la teología liberadora.

#### **4. ELEMENTOS IGNACIANOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

No es posible hacer una lectura neutra y objetiva de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana. Siempre leemos desde alguna precomprensión del texto. En palabras de C. Mesters, el "texto" se lee siempre desde un "pre-texto" y desde un "contexto". No podemos escapar del círculo hermenéutico. Sin embargo, intentaremos fundamentar nuestras apreciaciones, para evitar todo excesivo subjetivismo.

##### **Dejarse configurar por la realidad:**

Para Ignacio tanto la creación como la historia no son realidades ajenas a Dios. La fe descubre en ellas la acción creadora de Dios Padre, la memoria de Jesús y la presencia misteriosa pero real del Espíritu. Para Ignacio la realidad no es profana y sería muy corta y pobre nuestra relación con Dios si sólo estuviéramos en contacto con Él a través de la oración explícita.

En el fondo se trata de seguir la actitud divina, que Ignacio plasma en la meditación de la encarnación en sus Ejercicios, de una forma a la vez popular y profunda. La Trinidad contempla el mundo desde su solio real, y al ver tanta diversidad de gentes y de situaciones ("unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo" EE 106), y su triste destino ("todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno" EE 106), decide que el Hijo se encame (EE 102).

Esta percepción ignaciana de la realidad no es simplemente intelectual, sino profundamente mística. Está en continuidad con sus experiencias espirituales de Manresa, en el tiempo de su "Iglesia primitiva", cuando un día, junto al río Cardoner, recibió una misteriosa iluminación que le hizo ver todo el mundo con ojos nuevos (Autobiografía n. 30). El mundo está estrechamente unido al designio de Dios, forma parte de la historia trinitaria de Dios. Sus exigencias, problemas, necesidades, son un llamado que hay que discernir.

Esta sensibilidad por la historia real, este dejarse afectar por ella, el desear transformarla para hacerla conforme a los planes del Señor, ha sido algo típico de la espiritualidad ignaciana y que en concreto ha marcado la historia de los jesuitas, con sus luces y sus sombras. Los defectos de los jesuitas, el jesuitismo, tan atacado por Pascal, es una deformación y una mundanización de esta tendencia radical a dejarse configurar por la realidad y encarnarse en ella.

Si hay algo típico de la teología de la liberación es este partir de la realidad, que en América Latina es realidad de pobreza e injusticia. La realidad determina las preguntas, el clamor del pobre interpela al teólogo, se intenta analizar esta realidad (mediaciones socio analíticas), se abre así un nuevo capítulo de la epistemología teológica.

---

entre ambas etapas de la vida ignaciana...), digamos que el estudio ofrece una serie de interesantes intuiciones, que recogeremos más tarde.

## **Dialéctica del pecado, como punto de partida**

En los Ejercicios ignacianos se comienza en la primera semana, por las meditaciones sobre el pecado. Esta intuición ignaciana que ha maravillado a muchos, considerando que era demasiado pesimista y negativa, posee una profunda verdad: estamos en un mundo de pecado y esta es la primera realidad que hay que aceptar y por la que hay que dejarse impactar. Lo negativo es para avanzar, hay que liberar el mundo del pecado para poderío hacer conforme al plan de Dios.

En Ignacio hay una convicción muy seria de la gravedad del pecado, de su influjo en la historia, de su terrible capacidad de muerte. Es algo que viene del pasado, afecta el presente y tiene una fuerza escatológica que alcanza al futuro. Este sería el sentido profundo de las meditaciones de EE sobre los pecados, que comienzan con una reflexión sobre la historia del pecado en el mundo (EE 45-54) y que acaban con la meditación del infierno, que sería la consideración de la dimensión escatológica del pecado, la muerte total (EE 65-72). El célebre coloquio con el Cristo crucificado, que Ignacio propone al acabar la primera meditación de los pecados (EE 53), expresa bien la realidad de fe de que sólo a la luz de la cruz y del Crucificado se puede comprender el misterio del pecado y su capacidad de muerte. En la cruz aparece que la sola forma de quitar el pecado del mundo es siguiendo el camino de Jesús.

Pero para los Ejercicios la última palabra no es la condenación, sino la misericordia. Dios no busca la condenación sino la salvación. Por esto hay posibilidad de conversión, de cambio de vida. Ignacio expresa su propia experiencia de pecador convertido y agraciado con el perdón de Dios.

Pero esta conversión no es instantánea. Requiere un esfuerzo largo para liberarse de tantos “afectos desordenado” que nos atan al mundo del pecado. Ignacio también aquí muestra el realismo de su experiencia personal y ajena.

La teología de la liberación es muy sensible al pecado, personal y social, histórico, que se incrusta y cristaliza en las estructuras de pecado y de injusticia. Esta visión la distingue de la teología más progresista moderna, que tiene una concepción demasiado optimista e ingenua del mundo, del progreso y de la persona. La teología de la liberación, al ver el mundo desde el reverso de la historia, desde los crucificados de este mundo, no se hace ilusiones. Nuestro mundo está en pecado, hay que quitar el pecado del mundo, el Tercer mundo no es simplemente una disfunción del progreso ascendente del mundo, como sostiene cierta teología creacionista, sino que es el infierno de la historia, el pecado en su forma más histórica y cruel. Es la cloaca de la historia, la versión nueva de Auschwitz, un inmenso campo de concentración, cercado por alambradas de deudas externas, dependencia, mortalidad infantil y muerte prematura o violenta. Son los infiernos de nuestro mundo. Pecado es, en afirmación de Monseñor Romero, lo que dio muerte al Hijo de Dios y que continúa dando muerte a los hijos de Dios. La tercera guerra mundial ya ha comenzado, sólo que en vez de soldados mueren niños y en vez de bombas hay cifras rojas en los bancos.

Y este proceso de liberación del pecado del mundo es doloroso, supone un enfrentamiento con los poderes de este mundo, contra el misterio de iniquidad. Aquí ya se apunta la dimensión de cruz del seguimiento de Jesús en América Latina.

## **El Reino como programa central de Jesús**

Llama la atención el constatar que Ignacio hace preceder a las contemplaciones de la vida de Jesús de la segunda, tercera y cuarta semana de Ejercicios, la contemplación del Reino (EE 91-100). Jesús aparece llamando a todos a seguir su plan de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, para así entrar en la gloria de su Padre (EE 95). Toda la vida de Jesús es vista como un llamado para realizar el Reino de Dios. El horizonte de los Ejercicios no es propiamente la Iglesia, sino el Reino, aunque luego Ignacio hable de sentir con la Iglesia (EE 352-370). Resulta sorprendente el ver cómo Ignacio, intuye algo que la moderna exégesis bíblica católica ha descubierto con mucho trabajo, y seguramente gracias a aportes de la exégesis protestante, esto es, que el horizonte de la predicación de Jesús no es la Iglesia sino el Reino de Dios.

Este es el horizonte de la teología de la liberación, que no teme afirmar que el Reino constituye el centro, el objeto formal de esta teología<sup>15</sup>.

Podemos afirmar que si la originalidad metodológica de la teología de la liberación proviene de su punto de partida -el clamor de los pobres-, su originalidad temática nace del horizonte del Reino. En esto la teología de la liberación se diferencia tanto de la teología tradicional, centrada casi exclusivamente en la persona, como de la teología más moderna, que tiene una dimensión predominantemente comunitaria y eclesial.

### **El Jesús histórico y la opción por la pobreza**

El redescubrimiento del Jesús histórico es otro de los puntos claves de la teología moderna y en concreto de la teología de la liberación<sup>16</sup>. No es cualquier concepto de Reino el que propugna la teología de la liberación, ni únicamente un concepto abstracto y formal (la salvación, la felicidad...) sino un concepto de Reino que se concreta como buena nueva precisamente para los pobres, pequeños, pecadores, marginados sociales y religiosos. Es a través del Jesús histórico y de sus opciones prevalentes como se descubre en concreto cuál es el contenido del Reino.

Es evidente que también aquí Ignacio coincide con los postulados de la teología de la liberación. Su origen medieval, el influjo de la espiritualidad franciscana que respiró en su familia, seguramente explican esta devoción ignaciana por el Jesús histórico que le llevó a peregrinar a Jerusalén y a desear, en una primera instancia, trabajar en Tierra Santa, imitando de cerca a Jesús y a los apóstoles. El mismo retraso de la celebración de su primera misa se debió al deseo de poderla celebrar en Palestina, y finalmente, cuando al fin la celebró en Roma, lo hizo en la basílica de Santa María la Mayor, donde, según la tradición, se conserva el pesebre de Belén.

Pero esta devoción al Jesús histórico, se concreta en una serie de temas típicamente ignacianos. Señalemos entre otros, la preocupación por la pobreza, no sólo espiritual sino real, como aparece en la meditación de las dos banderas (EE 136-147) y en la consideración de las tres maneras de humildad, donde por imitar más a Cristo, se elige más pobreza con Cristo pobre que riqueza (EE 167). La misma experiencia de la consolación sin causa precedente, que tanta importancia tiene en el proceso de las elecciones y del discernimiento de espíritus (EE 330), puede interpretarse de forma muy bíblica en el sentido de que es propio de Dios actuar de forma desproporcionada, sin relación a

---

<sup>15</sup> J. Sobrino, La centralidad del "reino de Dios" en la teología de la liberación, *Revista Latinoamericana de Teología*, N° 9 setiembre-dic. 1986, pág. 247-281.

<sup>16</sup> J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México 1976.

los medios humanos, pues es el Dios que libera a los esclavos de Egipto, hace que las estériles tengan hijos y que una Virgen conciba al Salvador<sup>17</sup>.

Así Ignacio, como Francisco, es un precursor de los modernos movimientos por la pobreza, aunque como veremos luego, su experiencia deba completarse con otros elementos.

### **La libertad situada en la historia**

Si el tema del Jesús histórico ligaba a Ignacio con la tradición espiritual del medioevo, la sensibilidad ignaciana por la libertad es típicamente moderna. En los Ejercicios se busca hallar la voluntad de Dios, convencidos de que hay una llamada para cada uno. Todo se orienta a las elecciones, momento álgido de los Ejercicios, donde se pide al Señor “quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer” (EE 180).

Pero esta elección no es algo meramente metafísico o ideológico, es seguir a Jesús, es realizar concretamente el Reino de Dios, siguiendo al Jesús pobre. La idea del seguimiento es clave en los Ejercicios, y concuerda plenamente con la importancia que la teología de la liberación concede a este tema<sup>18</sup>.

Para este proceso de elección en orden al seguimiento personal de Jesús, es de suma importancia el tema del discernimiento de espíritus. El discernimiento de espíritus, que enlaza con la espiritualidad bíblica y la monástica primitiva en Ignacio tiene una clara connotación práctica. Se ordena no sólo a discernir caminos de oración y “*logismoi*” sino a buscar lo que el Señor desea para mí en mi vida concreta. Seguir a Jesús no es simplemente imitar lo que él hizo, sino ir discerniendo en cada momento histórico lo que hay que hacer para ser fieles a Jesús hoy. El tema del discernimiento cada día es de mayor importancia para la vida eclesial, social y política de los cristianos, que deben caminar sin modelos previos hacia la realización del Reino de Dios. Por aquí ya no hay camino, repite el cristiano de hoy, siguiendo las palabras de Juan de la Cruz<sup>19</sup>.

### **La conflictividad y la cruz**

Para Ignacio el seguimiento de Jesús, que siempre se enfoca con la perspectiva cristiana de la cruz (cf EE 116), tiene en la tercera semana de EE. una clara orientación de seguimiento del crucificado. Ignacio es consciente que toda elección bien hecha pasa necesariamente por la cruz, y que la vida cristiana auténtica tiene su momento interno de pasión. Ignacio hace pedir al ejercitante dolor con

---

<sup>17</sup> D. Sánchez Gil, *Consolación sin causa precedente*, Roma 1971. Esta explicación me parece más coherente con el texto que la de Rahner sobre la experiencia a temática de la trascendencia de Dios, seguramente muy influenciada por la filosofía y teología trascendental del teólogo de Innsbruck (K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, 1963).

<sup>18</sup> J. Sobrino, Seguimiento, en *Conceptos fundamentales de teología pastoral*, Madrid 1983, 936-943. S. Galilea, *El seguimiento de Cristo*, Bogotá 1978.

<sup>19</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, p. 57s.; JB. Libanio, *Discernimiento y política*, Santander, I. Ellacuría, Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina, *Revista Latinoamericana de Teología*, N° 12, septiembre-diciembre. 1987, 241-263.

Cristo doloroso (EE 203) como algo esencial para seguir realmente al Señor. Pero la cruz no acaba en el sepulcro, sino que se abre a la gloria de la pascua. A la tercera semana sigue la cuarta, dedicada a la contemplación del Cristo resucitado. Al dolor sigue el gozo y la consolación que el Señor derrama sobre sus seguidores. Tan importante como el realismo de la cruz es la esperanza de la resurrección.

La experiencia mística de Ignacio en la Storta, capillita junto a Roma, fue la confirmación de su camino de seguimiento del crucificado. El Señor con su cruz a cuestas lo llama a su seguimiento y él siente que el Padre le pone con su Hijo (Autobiografía 96). Y en la Fórmula de la Compañía de Jesús se presenta como programa el militar bajo el estandarte de la cruz.

Este tema es especialmente actual para la teología de la liberación que reflexiona sobre un pueblo que vive en la pasión y el sufrimiento y sin embargo canta y espera en una Pascua y un mañana mejor. La pobreza, la inhumanidad de la vida, la muerte prematura o violenta, el martirio, dan a América Latina un aire de viernes santo colectivo, pero al mismo tiempo se vive en estado de esperanza. Los escritos de C. Mesters sobre el Siervo de Yahvé, de L. Boff sobre la pasión de Cristo y la pasión del mundo, los poemas de Casaldáliga sobre la angustia colectiva del huerto de Getsemaní, las páginas de G. Gutiérrez sobre cómo cantar en medio del sufrimiento o cómo releer el libro de Job desde el sufrimiento del pueblo, los frecuentes comentarios del apocalipsis releídos en las comunidades de base como un aliento para el momento de persecución ... son signos de la importancia de la pasión y la resurrección para un pueblo que vive crucificado.

Los mártires son modelos concretos de vida cristiana y de seguimiento de Jesús, como lo pudieron ser para la Iglesia primitiva. La Pascua confirma el camino de Jesús y las opciones del cristiano latinoamericano.

### **Una única historia de salvación**

Este tema que desde el comienzo ha sido propuesto por la teología de la liberación, no pretende negar el pecado ni la gratuidad de la salvación, sino afirmar que la salvación que se da en la historia, no tiene como dos niveles separados o yuxtapuestos, el profano y el sagrado, el histórico y el escatológico, el natural y el sobrenatural, sino que estamos desde la creación embarcados en una única historia, centrada en Cristo y que tiene en su resurrección el comienzo de su definitividad, pero que debe realizarse día a día. La división no se da entre historia natural e historia sobrenatural, sino entre historia que lleva a la vida e historia que conduce a la muerte, entre historia de salvación e historia de perdición.

Esta intuición atraviesa toda la espiritualidad ignaciana que ha sido llamada mundana (*Weltfreudigkeit*), en el sentido de vivir la fe en el mundo y desde el mundo, usando mediaciones mundanas y creaturales, sin creer que se doblan las rodillas a Baal, si respeta la autonomía del orden creacional (usando la regla del "tanto cuanto" EE 4).

Esta percepción ha hallado cauce en la contemplación para alcanzar amor (EE 230-237) y se ha plasmado en fórmulas como "contemplativos en la acción" o "buscar y hallar a Dios en todas las cosas". Los teólogos de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff...) han sido conscientes de que sus intuiciones encuentran en estas expresiones ignacianas una formulación que les entronca con la tradición espiritual de la Iglesia.

Así escribe G. Gutiérrez:

"De ahí que hace un tiempo se hablase, parafraseando al célebre "contemplativo en la acción" de la espiritualidad ignaciana, de "contemplativos en la acción política", "en la acción transformadora de la historia"<sup>20</sup>.

Y ya antes había dicho:

-"El pobre, el otro surge como revelador del totalmente Otro. De eso se trata, de una vida de presencia en el Señor en el interior mismo de una actividad política, a la que se reconoce todo lo que ella tiene de conflictual y de exigencia de racionalidad científica. Se trata de ser, parafraseando una expresión célebre, contemplativos en la acción política"<sup>21</sup>.

Esta es la gran cuestión de toda espiritualidad, ver cómo conciliar la presencia en el mundo y la presencia ante Dios<sup>22</sup>, y G. Gutiérrez cree que históricamente la respuesta ignaciana a esta cuestión es una síntesis novedosa:

"Paralelamente, se da en la *espiritualidad* cristiana una evolución significativa. En los primeros siglos, asistimos al primado -y casi a la exclusividad- de un cierto tipo de vida contemplativa, anacoreta, monástica, que se caracteriza por el alejamiento del mundo, y se presenta como el modelo del camino hacia la santidad. Alrededor del siglo XII se empieza a entrever la posibilidad de compartir la contemplación a través de la predicación y otras formas de vida apostólica; esta perspectiva se concreta en la vida mixta (contemplativa y activa) de las órdenes mendicantes, y se expresa en la fórmula: "*contemplata aliis tradere*" (transmitir a los demás lo contemplado, ST 2-2 q 188). Pero esta etapa, considerada desde un punto de vista histórico, se presenta como una transición a la espiritualidad ignaciana, que busca una difícil pero profunda síntesis entre contemplación y acción: "*in actione contemplativus*"<sup>23</sup>.

La consecuencia práctica es importante. A Dios no sólo se le halla en la oración o los sacramentos, sino también en la vida, en la acción, en la realización de la justicia, en lo social, técnico y político. Esto que puede ser considerado como una consecuencia de la centralidad del Reino tanto en la teología de la liberación como en la espiritualidad ignaciana, es fruto de una concepción unitaria de oración y salvación, ya que el Creador es el Salvador y el Espíritu Santo realiza la obra del Padre y de Jesús en el mundo. Un texto de M. Guiliani, especialista en espiritualidad ignaciana, puede resumir estas intuiciones de fondo.

---

<sup>20</sup> G. Gutiérrez, *Praxis de Liberación y fe cristiana*, en SL 24; Cfr. también L. Boff, "Contemplativus in liberatione" en *Espiritualidad de la liberación*, p. 119), citado en *Beber*. . . , pág. 170, nota 52.

<sup>21</sup> G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana*, Madrid 1974. p. 29; *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 28.

<sup>22</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, p. 34, nota 21.

<sup>23</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972 p. 28.

"Una mística del Dios puramente trascendente nos conduciría quizás a la oración como a un absoluto. Pero cuando dejándonos llevar del dinamismo (de Dios), experimentamos en la fe que el Creador quiere ser glorificado por su creatura en el espacio y el tiempo de su creación; que envía cada día su Espíritu para extender su Reino entre los suyos; que la obra redentora de Cristo continúa la obra creadora del Verbo de Dios; que ambas obras constituyen una única historia donde las Tres Personas divinas trabajan conjuntamente, y a la cual nos piden nuestra colaboración, entonces encontramos a Dios en la acción, pues la historia que construimos con nuestras manos no es más que esta Historia divina, fuera de la cual sólo existe el infierno"<sup>24</sup>.

### **La religiosidad popular**

Este punto, que he analizado ampliamente en otro lugar<sup>25</sup>, también señala una cierta convergencia entre la espiritualidad ignaciana y la teología de la liberación.

De Ignacio escribe Jerónimo Nadal que era *populariter christianus* y la autobiografía ignaciana está llena de episodios de devoción popular (votos, peregrinaciones, devoción a imágenes, vela de armas en Montserrat, romería a Tierra Santa. . .). Si reflexionamos sobre el contenido teológico de los Ejercicios, constatamos que corresponde al de la teología popular, tanto en su cristología franciscana medieval, su escatología un tanto tremendista, su antropología de un tinte platónico popular, su dramática angelología, etc. Si de los contenidos de los Ejercicios pasamos a su metodología, podemos advertir que hay gran abundancia de elementos populares, tanto en los símbolos, imágenes, ejemplos, parábolas (rey temporal, perverso caballero, banderas, binarios, vano enamorado, fiel de la balanza, esponja...) como en el ambiente sensorial, corporal y cósmico que se introduce en la marcha de los Ejercicios. Hay una exuberancia afectiva, y un uso continuo de oraciones vocales y populares. Por último en las Reglas para sentir con la Iglesia (EE 352-370) hay una clara postura de Ignacio frente a la religiosidad popular, que no nace simplemente de una actitud apologética antiprotestante, sino de un respeto profundo por el pueblo, por los pequeños y humildes a los que no hay que escandalizar sino ayudar evangélicamente.

El sólo hecho de que Ignacio comenzara dando los Ejercicios a la gente sencilla de Manresa, Alcalá y Salamanca, nos muestra una sensibilidad especial por el pueblo menudo y su religiosidad.

No creo que sea exagerado ver en esto otra coincidencia con la postura de la teología de la liberación latinoamericana. Frente a la actitud europea moderna y progresista, que durante muchos años ha sido muy crítica frente a la religión del pueblo, la postura latinoamericana ha sido mucho más generosa, como se ha demostrado en los documentos de Medellín y Puebla y en la práctica de la vida eclesial (comunidades de base, encuentros latinoamericanos), y en la teología de la liberación. El profundo respeto hacia el pueblo, lleva a valorar su fe, su piedad, su espiritualidad como un verdadero lugar teológico y espiritual. La bibliografía sobre este tema es ya inmensa. Citemos tan solo algunos nombres que han trabajado más este tema: P. Richard, D. Irarrázaval, S. Galilea, R. Vidales, J. L. González, J.L. Caravias, A. Marzal, X. Albó, R. Falla, O. Beozo, etc. Ignacio, como los teólogos de la liberación, evita tanto el entusiasmo acrítico como el desprecio sistemático. Se

---

<sup>24</sup> M. Guiliani, Trouver Dieu en toutes choses, *Christus*, 6 (1955) 172-194, cita pág. 193-4.

<sup>25</sup> V. Codina, La religiosidad popular en los ejercicios de San Ignacio, *Revista Latinoamericana de Teología* n°10, enero-abril 1987. pp. 89-99.

trata de partir de la fe del pueblo, para ir adentrándose luego a niveles más profundos de fe y de compromiso.

### **La tensión entre eficacia y gratuidad**

Pocos puntos tan indiscutibles en la espiritualidad ignaciana como la búsqueda de la eficacia. El "tanto cuanto" ha pasado a ser como una característica ignaciana, y su utilización indiscriminada e indiscreta ha llevado a abusos a lo largo de la historia, que pueden haber dado ocasión a las críticas de los que ven en ello una postura maquiavélica, o de que el fin justifica los medios.

J.L. Segundo llega a decir hablando del Ignacio de Roma que "si no se nos recordara a cada momento en sus cartas que se trata del reino de Dios, del proyecto de Cristo, casi podríamos decir que se ha apoderado de él el "demonio" de la historia"<sup>26</sup>.

Sin embargo esta búsqueda de eficacia debe comprenderse dialécticamente contrapuesta con la confianza sólo en Dios, con el ponerse totalmente en sus manos, sabiendo que los medios que unen con Dios son más importantes que los medios humanos (Constituciones 813). O debe completarse con la célebre formulación de Ribadeneira, de que Ignacio "en las cosas del servicio de Dios que emprendía, usaba de todos los medios humanos con tanto cuidado como si de ellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto".

Este texto, citado por G. Gutiérrez<sup>27</sup> como la fundamentación de la eficacia y de la gratuidad propias de la espiritualidad de la liberación, nos muestra de nuevo una convergencia entre ambas líneas espirituales y teológicas. Que la teología de la liberación busque la eficacia, es algo evidente y también ha sido caricaturizado como si fuera una teología de guerrillas y de metralletas. Es claro que la teología de la liberación, frente a otras teologías que sólo buscan el sentido, desea transformar el mundo y eliminar la pobreza. Para ello usa de mediaciones socioanalíticas y práxicas. Sin embargo hay que afirmar que la irrupción de Dios que invade hoy a América Latina le hace buscar con pasión la confianza en Dios, la gratuidad, la oración la contemplación, el canto, la liturgia, la fiesta. Los encuentros de comunidades de base pueden ser un ejemplo de esta búsqueda de una espiritualidad, ciertamente no alienante, sino verdadera vida en el Espíritu. El martirio sella y rubrica sangrientamente esta tensión entre eficacia y gratuidad: la sangre de mártires, aparentemente inútil y perdida, es semilla de vida cristiana, como en los primeros siglos de la Iglesia.

¿Es casual que haya sido el P. Arrupe, siendo General de la Compañía de Jesús, hombre amante de la oración y verdadero místico, quien haya abordado con criterio a la vez crítico y comprensivo, el tema del análisis marxista, y que su intervención haya sido valorada positivamente por los teólogos de la liberación?

### **Fidelidad eclesial y libertad del Espíritu**

Ignacio fue un hombre de Iglesia, que insertó su carisma místico en la comunidad eclesial, con una fidelidad semejante a la de los grandes santos de la historia de la Iglesia. Sus reglas para sentir con

---

<sup>26</sup> J.L. Segundo, 1.c. p. 784.

<sup>27</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, p. 163.

la Iglesia (EE 353-370), su cuarto voto de obediencia al Papa “*circa missiones*” precisamente en medio del vendaval de la reforma, son una prueba clara de ello.

Sin embargo esta fidelidad estaba unida a una gran libertad espiritual. Ignacio, que tuvo conflictos con la inquisición, sabe también defenderse frente a sus ataques y pide sentencia para que quede constancia de su inocencia. Ante la prohibición eclesiástica de predicar, cambia de lugar y decide irse a París (Autobiografía 71). Pero fue sin duda cuando fue elegido Papa el cardenal teatino Juan Pedro Caraffa, cuando apareció de modo evidente esta dialéctica entre la fidelidad eclesial y la libertad del Espíritu. Ignacio que siente que todos sus huesos se le conmueven al recibir la noticia de la elección de Caraffa, después de un rato de oración, queda tranquilo y en paz. Ignacio no permite que se ataque al Papa (“hablemos del Papa Marcelo” solía decir, para distraer la atención de Paulo IV), sabe también usar toda suerte de medios para conseguir que el Papa conceda ayuda al Colegio Romano. Cuando Paulo IV desea nombrar cardenal a Francisco de Borja, Ignacio ora y manda orar para evitarlo, pues está convencido de que el mismo Espíritu que mueve al Papa hacia ello, le puede mover a Ignacio a lo contrario<sup>28</sup>. Y el último gesto de Ignacio ya moribundo es enviar a Polanco para que pida la bendición del Papa<sup>29</sup>.

La teología de la liberación participa también de esta tensión entre fidelidad y libertad del Espíritu. Consciente de que, -en expresión de Leonardo Boff- “vale más ser cristiano en la Iglesia, que teólogo fuera de ella”. La teología de la liberación desea mantener al mismo tiempo su adhesión a la única Iglesia de Jesús y su libertad profética. La eclesiología de la liberación no es una eclesiología paralela, ni una eclesiología antinstitucional, sino una eclesiología del Pueblo de Dios, una eclesiología en la que toda la comunidad se convierte continuamente al Reino de Dios, una eclesiología desde y de los pobres, una eclesiogénesis nacida por la fuerza del Espíritu. Las comunidades de base son eclesiales, y viven su comunión con la Iglesia local y la Iglesia universal, presidida por el obispo de Roma, el Papa. Aunque se ha dicho que la teología de la liberación constituía un movimiento profético en la Iglesia tan poderoso como el de la reforma, no hay en América Latina peligros de cisma o de ruptura eclesial. Los cismas han venido más bien de la vieja Europa, y del sector conservador, representado por Lefèbvre.

Esta postura no está exenta de tensiones, sufrimientos, malos entendidos, sospechas, censuras<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Carta a Borja del 5.6.1552, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963, pp. 784-785.

<sup>29</sup> V. Codina, San Ignacio y Paulo IV, en *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, 77-107.

<sup>30</sup> “La sospecha a propósito de algo tan profundo en cada uno como es la honestidad personal y sobre todo la fe en el Señor, es dura de aceptar y atenta contra aquello que la vieja moral llamaba el “honor”, derecho elemental de toda persona. Pero aquélla puede además acarrear persecución, cárcel o muerte” G. Gutiérrez, *Beber*, p. 25. Estas palabras me recuerdan aquellas de Ignacio a Pedro Contarini: “Nunca andaremos inquietos mientras se nos llame indoctos, rudos, ignorantes del buen decir, y lo mismo si nos tachan de malos, engañadores, de inestables; pero nos dolíamos de que considerasen no sana la doctrina que predicamos o malo el camino que seguimos. Ninguno de los dos es nuestro, sino de Cristo y de su Iglesia% citado por I. Tellechea. *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Madrid 1986, p. 275.

La teología de la liberación, vivida por personas humanas limitadas y pecadoras, intenta vivir estos conflictos en una doble fidelidad a la Iglesia del Señor y al pueblo, convencida de que también a veces el Espíritu puede inspirar cosas diversas. Se repite de nuevo lo que sucedió en los años 50 con la *Nouvelle Théologie*, y la mayoría de los teólogos latinoamericanos mantiene posturas que recuerdan las de un Lubac, Rahner, Danielou, o Chenu. Tiempo de pasión, también a nivel teológico, tiempo de cruz, pero también semilla de pascua y de resurrección. G. Gutiérrez, al acabar su libro *Beber en su propio pozo*, cita las palabras de Teresa de Avila: "Al fin, Señor, muero hija de la Iglesia". Y añade: "En la Iglesia, sacramento del Reino de vida en la historia, viven -y mueren- los cristianos comprometidos de América Latina"<sup>31</sup>.

## 5. CONVERGENCIAS

Siempre es peligroso manipular la historia del pasado a favor de intereses del presente. Para que se vea que cuanto hemos dicho es coherente, veamos algunos datos de la historia de la Compañía convergentes con lo expuesto hasta ahora.

Indudablemente puede hacerse una historia de la Compañía desde la perspectiva del poder, del influjo y de la mundialización. Seguramente no es falsa esta perspectiva. Pero lo que queremos decir es que cuando los jesuitas han sido más fieles a sus orígenes carismáticos de los Ejercicios, Constituciones y del proyecto ignaciano, han realizado obras que sintonizan con la corriente liberadora actual. Citemos tan solo el ejemplo clásico de Laynez y Salmerón, teólogos de Tiento, viviendo en un hospital y enseñando catecismo a los niños, o toda la empresa misionera jesuítica, simbolizada por Juan Pablo II, el 27 de febrero del 82, en Francisco Xavier, Mateo Ricci y las reducciones del Paraguay.

La Congregación 32 de la Compañía de Jesús, en 1975, reformula el carisma ignaciano como "comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: "la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige" (Derecho 2,2). Si esta opción se pudo hacer, es porque seguramente había una cierta connaturalidad entre ambos términos, desde el carisma original. Y esta opción ha ocasionado para los jesuitas muchos problemas y persecuciones. Los mártires muertos desde entonces y los problemas intraeclesiales e internos dentro de la misma Compañía, que llegaron al nombramiento de un Delegado Pontificio, no son ajenos a esta opción. El compromiso por la justicia lleva consigo el pasar por una noche oscura.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Concluyamos brevemente con algunas observaciones sintéticas.

1. Hay una notable convergencia entre los grandes temas e inspiraciones de la teología de la liberación y la espiritualidad ignaciana, tomada en su conjunto. No se trata de decir que la teología de la liberación nace de los Ejercicios, sino que hay una sintonía profunda entre los elementos claves de la espiritualidad de Ignacio y los de la teología de la liberación, en parte tal vez corroborada por el mismo influjo de algunos jesuitas que se sitúan en esta corriente teológica. Pero no sólo no todos los jesuitas sintonizan con esta línea teológica, sino que incluso algunos se hallan en la lista de sus más acérrimos enemigos. Esto prueba que no basta una espiritualidad

---

<sup>31</sup> G. Gutiérrez, *Beber, p. 201*.

para aceptar una teología, sino que hay una serie de factores extra-teológicos que influyen en la asunción de una línea teológica. No hay conexión mecánica entre espiritualidad y teología.

2. Si no queremos caer en una especie de chauvinismo jesuítico, hemos de recordar cuanto antes dijimos sobre la relación entre teología de la liberación y otras espiritualidades y concluir que en el fondo nos hallamos en algo que trasciende lo ignaciano: la teología de la liberación entronca con la espiritualidad más tradicional de la Iglesia. Si resulta nueva es tal vez porque habíamos olvidado algunas verdades evangélicas, dejándonos contagiar por otros espíritus.
3. Pero al mismo tiempo la historia y el Espíritu no trabajan en vano. La espiritualidad ignaciana puede enriquecerse hoy de parte de la teología de la liberación en diversos puntos:
  - a. Sentido colectivo de los pobres: el tema de la pobreza no puede desligarse de los pobres reales, ni el tema de la humildad de los humillados de este mundo. La opción por el Cristo pobre debe llevar a comprometerse y solidarizarse con los pobres reales de nuestro mundo. Y el dolor con Cristo crucificado debe llevar a compadecerse de los crucificados de este mundo<sup>32</sup>. Algo de esto intuyó ya el mismo Ignacio cuando escribiendo a los jesuitas de Padua afirma que "la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno"<sup>33</sup>. Pero todo ello hoy puede y debe profundizarse mucho más en la línea de la opción por los pobres.
  - b. Mayor importancia en las dimensiones comunitarias del pecado, de la conversión, de la elección, de la cruz. Seguramente en tiempos de Ignacio no había la toma de conciencia de lo social y político como marco englobante de nuestra vida. Hoy esto es claro. El pecado es personal y social, la conversión es personal y social. G. Gutiérrez recuerda a este propósito unas formulaciones precisas del P. Arrupe: "el mundo será para lo social, lo que la concupiscencia es para lo individual"<sup>34</sup> y "no se puede separar conversión personal y reforma de estructuras"<sup>35</sup>. El célebre coloquio de la meditación del pecado ("lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" EE 53), se traduce ahora en qué hago, y qué debo hacer por los crucificados de este mundo, víctimas del pecado personal y social. La elección, que en los EE mantiene un cierto carácter individual y subjetivo, debe enriquecerse con otras dimensiones más comunitarias y objetivas, con un discernimiento más comunitario y con captación de hechos exteriores a uno mismo. El dejarse configurar por la realidad, debe tomarse en serio.
  - c. Mayor insistencia de lo histórico, tal como se insinúa ya en etapas posteriores de la vida de Ignacio, cuando va pasando de lo interior al discernimiento de los signos de los tiempos en la historia, verdaderas mediaciones para captar la voluntad divina. El servicio de Dios en la Iglesia debe encarnarse en la geografía y la historia. En esto la teología de la liberación puede aportar mucho a una espiritualidad que todavía está anclada en una visión más medieval de la sociedad. Aquí pueden ser útiles los aportes de J.L. Segundo.

---

<sup>32</sup> V. Codina, Claves para una hermenéutica de los Ejercicios, en *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, 109-142, especialmente la clave kenótica.

<sup>33</sup> *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963, p. 701.

<sup>34</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, p. 29, nota 17.

<sup>35</sup> G. Gutiérrez, *Beber*, p. 149, nota 15.

K. Rahner, poco antes de morir, el 16 de marzo de 1984, escribió al Cardenal Landázuri de Lima defendiendo la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Esta carta, que viene a ser como su testamento espiritual y como el paso de la antorcha teológica al Tercer mundo, es, tal vez también, fruto de una cierta connaturalidad entre la espiritualidad ignaciana y la teología de la liberación.

## 9. LA PARADOJA IGNACIANA

### 1. INTRODUCCIÓN

El carisma ignaciano es difícil de captar y más aún de vivir. Se presta a numerosas interpretaciones, parcializaciones y polarizaciones, como de hecho ha sucedido en la historia.

Es un carisma que sorprende por su universalidad -la mayor gloria de Dios- y por su falta de concreción: todo depende de la misión y del discernimiento.

Esto puede conducir a la tentación de buscar fáciles concreciones prácticas ante la angustia de tener que vivir siempre en continua tensión y en perpetuo discernimiento.

Resulta difícil en la práctica vivir buscando siempre la mayor gloria de Dios y el "bien de las almas".

Sería más fácil reducirlo a una actividad más definida, como sucede en otras órdenes y congregaciones religiosas: cuidar enfermos, enseñar a niños, predicar misiones, celebrar los sacramentos, llevar parroquias, dirigir retiros espirituales, dedicarse a la exégesis bíblica y a la teología, promover el desarrollo social, estar presente en foros internacionales, profundizar en las ciencias, dedicarse al arte, especializarse en medios de comunicación, dirigir universidades y observatorios, ser sacerdote obrero, ir a las misiones...

Sin embargo, aunque todos estos trabajos pueden ser asumidos por jesuitas, ninguno es propio y específico de la Compañía de Jesús.

Podríamos calificar el carisma ignaciano de paradójico, antinómico, dialéctico. Su lógica es la de la paradoja. No es esto o aquello, sino esto y aquello también. Su definición es no poderse definir. Lo que dice Nadal del apostolado de la Compañía, que es algo indefinido (*indefinite*), se podría aplicar al mismo carisma ignaciano en general.

Esta tensión y falta de definición es tan molesta que puede conducir a la tentación de querer eliminar uno de los extremos, para convertir el carisma en algo más lógico. Pero esto sería destruir la esencia del mismo carisma ignaciano. Lo que para algunos representa una falta de identidad constituye, en el fondo, la identidad más profunda del carisma ignaciano.

### 2. PARADOJAS DE LA VIDA DE IGNACIO

La vida de Ignacio está llena de paradojas y aparentes contradicciones.

Podríamos expresarlo gráficamente afirmando, como ha escrito J.L. Idígoras, que existe una tensión permanente entre Iñigo e Ignacio.

Iñigo representa al vasco medieval, al hombre del saco, al místico que peregrina, hace penitencias extremas, vive de limosna plenamente confiado en la Providencia, imprudente, loco por Cristo y tenido como un hombre "sin seso", un carismático que tiene visiones e iluminaciones, despierta sospechas de alumbrado y es juzgado y encarcelado por la Inquisición, que predica sin haber estudiado, que -siendo laico- se permite reformar conventos de monjas y dar consejos a obispos sobre cómo deben actuar en su vida personal y pastoral.

Es el Iñigo mendicante, devoto, que vive la religiosidad popular de su tiempo, casi franciscano, o hermanito de Foucauld "avant la lettre", que recorre Europa "solo y a pie", durante mucho tiempo sin planes de futuro ni proyectos definidos, viviendo la "dinámica de lo provisional", que se aloja en hospitales y desearía vivir en Palestina para imitar más literalmente al Señor.

Ignacio es el estudiante del París renacentista y reformista, el hombre con capacidad de introspección y de captar el tiempo interior, el jefe de sus compañeros, el fundador de una nueva orden al servicio de la Iglesia y del Papa, el hombre prudente, organizador, estratega genial, que busca los medios más aptos para obtener sus fines, calculador racional y frío, que reprime su devoción por miedo a que las lágrimas continuas debiliten sus ojos y perjudiquen su vista, que considera necesaria para su trabajo apostólico.

Es el Ignacio General de la Compañía, el que desde sus "camerette" romanas escribe miles de cartas y envía misioneros a todo el mundo, el que busca recomendaciones de príncipes y obispos a favor de la Compañía cuando el Papa Paulo IV se niega a continuar ayudando al Colegio Romano, el que muere sin recibir los últimos sacramentos, y que poco antes de morir da órdenes en torno a la compra de una casa nueva en la plaza Margana, en Roma.

En realidad existe una tensión entre Iñigo e Ignacio. Sin Iñigo, el carisma ignaciano degenera en maquiavelismo, en el jesuitismo sinónimo de hipocresía y doblez. Pero sin Ignacio, la Compañía de Jesús no sería lo que es, no tendría alma, no sería el grupo de hombres, pecadores, pero llamados a ser compañeros de Jesús, al servicio del Reino, en la Iglesia.

Pero la tensión no sólo se da entre dos momentos de la vida de Ignacio, sino que continúa durante toda su vida, de modo que como escribió Hugo Rahner y ha sido retomado por Gaston Fessard y por Maurice Guliani, sólo podemos hablar de Ignacio en oposiciones dialécticas: firmeza y ternura, pasión por lo universal y capacidad escrupulosa de concretarse en el menor detalle, búsqueda casi obsesiva por la voluntad de Dios y certeza inamovible cuando ya se ha conocido, observación atenta de la realidad presente pero desentrañando en ella el futuro escondido, realismo en el conocimiento humano y capacidad de fiarse de los demás, presencia del pensamiento de la muerte sin que esto le haga perder el gusto por la vida y el deseo de disfrutar de ella, cercanía y distancia frente a las personas, palabra y silencio en continua tensión, dejarse configurar por la realidad y verla como llamada a su transformación. El Ignacio que trata con dureza a Laínez y Nadal,

es comprensivo con los "enfants terribles" de la Compañía primitiva, Rodríguez, Bobadilla y Ribadeneyra.

### **3. LAS PARADOJAS DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA**

La espiritualidad ignaciana, sobre todo tal y como se presenta en los Ejercicios, es paradójica. Dejando aparte la visión dialéctica de los Ejercicios de Fessard, discutible según muchos por demasiado hegeliana, veamos otras tensiones menos discutibles:

- Se insiste en que Dios se comunica inmediatamente al ejercitante, al alma devota, debiéndose respetar al máximo esta inmediatez, y por otra parte se presupone que hay alguien que da los Ejercicios, que debe ayudar a discernir y enseñar las reglas de discernimiento, sin las cuales el ejercitante puede caer en los mayores engaños.
- Hay una tensión constante entre la actitud, expresada en una serie de objetivos y adverbios superlativos (el mayor servicio, la mayor gloria de Dios, lo que más conduce, el "magis" que Hugo Rahner destacó ya hace años), y la línea kenótica del tercer grado de humildad, el deseo de parecerse más actualmente a Cristo (el "minus", que se concretará en la "mínima" Compañía).
- Se exige indiferencia, como condición necesaria para buscar y hallar la voluntad de Dios, pero esta elección aparece como un don y gracia de Dios, que mueve la propia voluntad.
- Se habla del Reino de Cristo y de su proyecto de conquistar el mundo, pero al mismo tiempo se pide pasar injurias, vituperios y pobreza en seguimiento de Jesús pobre y humillado.
- Se habla de desear ser tenidos por vanos y locos por Cristo, más que sabios y prudentes en este mundo, de desear vestir la librea de Cristo, en coherencia con toda la tradición cristiana, (sobre todo oriental, como ha desarrollado P.H. Kolvenbach), pero por otro lado se exige la discreción, la discreta caridad.
- En toda la dinámica de los Ejercicios se habla del Reino, no de la Iglesia, pero las reglas para sentir con la Iglesia marcan el ámbito y el signo claramente eclesial del discernimiento en el trabajo por el Reino.
- Se confía plenamente en el Espíritu en las elecciones y se prioriza el primer tiempo, cuando no se duda ni se puede dudar de que es Dios quien mueve el alma, pero simultáneamente se ve necesario confirmarlo con los otros dos tiempos más tranquilos, donde entran la razón y el discernimiento de mociones internas.
- El misterio de Dios aparece como algo trascendente, lejano, la Divina Majestad del Principio y Fundamento y de la primera semana, y por otra parte se vive la familiaridad ingenua de las contemplaciones de la infancia, "como si presente me hallase", "haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno".

- El método de orar de la primera semana, tres potencias, contrasta no sólo con el contemplativo de las restantes semanas de Ejercicios, sino también con los métodos más sencillos y populares de la oración vocal y de la oración por anhélitos.
- Aparece una espiritualidad tan arraigada en la tradición espiritual de la Iglesia, que incluso autores como H. Bacht han hablado de sus raíces monásticas, pero existe una novedad innegable tanto en la espiritualidad ignaciana como en su concepción de vida religiosa.
- Por un lado aparece una espiritualidad mística, y a veces incluso monástica, sin embargo, abierta al mundo y al compromiso en la historia, a la alegría en el mundo, "Weltfreudigkeit", en expresión de Karl Rahner.
- Se proclama el amor a Dios como realidad única, la Divina Majestad y el amor a todas las criaturas, todas las cosas creadas sobre la haz de la tierra, no como dos amores concurrentes, sino como dos polos dialécticos de un mismo amor, que crecen proporcionalmente, no a la inversa, sin competencias posibles.
- Contemplación en la acción, o en formulación ignaciana, familiaridad con Dios, buscar y hallar a Dios en todas las cosas, lo cual no niega la oración formal, pero la relativiza y en cambio potencia la importancia del discernimiento, del examen en lenguaje ignaciano.

Estas tensiones a veces aparecen como insoportables, imposibles de mantener. Se prefiere quedarse con un sólo extremo, ordinariamente el más fácil: todo es contemplación, todo es oración, alegría en el mundo, Reino desvinculante de la Iglesia, mayor gloria de Dios sin el "minus" kenótico del Jesús pobre, racionalidad sin contemplación, elección en pros y contras sin discernimiento de mociones, discernimiento sin locura por Cristo, relación inmediata con Dios sin el contraste con el que da los Ejercicios...

Resulta curioso que la Compañía primitiva tuviese que defender la espiritualidad de los Ejercicios de las acusaciones de quietismo, iluminismo y misticismo, mientras que la moderna es acusada de voluntarista, racionalista, eficientista.

#### **4. PARADOJAS DE LA VIDA DE LA COMPAÑÍA**

La vida de la Compañía, su Fórmula, sus Constituciones, están plagadas de tensiones paradójicas. Enumeremos algunas, sin pretensiones de exhaustividad:

- Ignacio confía plenamente en que la Divina Providencia es la que debe llevar adelante la Compañía, como se dignó comenzarla, y está seguro de que lo más importante es la ley interior de la caridad que el Espíritu escribe en los corazones y, sin embargo, considera necesario escribir Constituciones. Es un cuerpo para el Espíritu, como ha señalado Dominique Bertrand.

- La Iglesia es prudente y concreta, sin embargo, deja una gran apertura y ductibilidad en su aplicación, según circunstancias de lugares, tiempos y personas, según la discreta caridad y la moción del Espíritu; incluso se habla de moderación y mediocridad.
- Cuando Ignacio da normas a sus compañeros, deja que el buen sentido del responsable último decida lo que hay que hacer según vea conveniente en el Señor y según la suave moción del Espíritu le dicte.
- Las Constituciones han sido fruto de oración y madura reflexión, sin embargo, Ignacio las deja abiertas para que sus compañeros y los que han de venir las aprueben o modifiquen, según el Espíritu les dé a entender.
- Ignacio juega un papel central como Padre y Fundador de la Compañía, pero la Compañía está formada por un grupo de compañeros y en última instancia, la Compañía no es de Ignacio sino de Jesús.
- Es una comunidad de amigos en el Señor, pero llamada a la misión y a la dispersión, como ya sucede con los primeros compañeros de Ignacio que son enviados a trabajar por todo el mundo.
- La Compañía es comunidad universal, "el cuerpo de la compañía", pero se basa en las comunidades locales.
- La formación intenta la máxima calidad e incluso academicidad -clérigos instruidos y doctores por París- pero en pobreza.
- Hay una confianza total en Dios y una búsqueda de eficacia, todo como si dependiera de Dios, todo como si dependiera de nosotros.
- Existe una gran unidad en el cuerpo de la Compañía, pero pluralidad de funciones, y de grados: profesos, coadjutores espirituales y temporales; esta pluralidad se manifestará en la gran diversidad de apostolados, de universidades a sacerdotes obreros, de teólogos a escuelas con niños, de ejercitadores a párrocos, de ecumenistas a promotores sociales...
- Se exige obediencia y fidelidad a la Iglesia y al Papa "circa misiones", simbólicamente expresada en el cuarto voto, pero se conserva una gran libertad de Espíritu, como aparece ya en las relaciones de Ignacio con Paulo IV y se ha mantenido a lo largo de toda la Compañía hasta Arrupe.
- La obediencia al superior es total, pero existe un gran respeto por la conciencia, se habla de representación, y la obediencia se mantiene en medio del discernimiento personal y comunitario.
- Existe un régimen de pobreza diferenciada, la pobreza estricta de las casas profesas y la de los colegios, que pueden tener rentas.

- La gloria de Dios y la oración no se identifican con el régimen de coro, tradicional en la vida religiosa de aquel tiempo; esto provocará muchas incomprendiones y explica las presiones de diversos Papas para que la Compañía introdujera el oficio divino rezado en el coro.
- La Compañía nace con una preocupación misionera, la propagación de la fe, pero también, dado el momento histórico de la reforma y la contrarreforma, la Compañía se orienta a la defensa de la fe. Las dos alas de la Compañía, repetirá Nadal, son las Indias y Alemania.
- En la Compañía es importante la dimensión profética de la Palabra y la vida testimonial en seguimiento de Jesús. Sin embargo, Ignacio acabó siendo sacerdote y en la Compañía el sacerdocio es un elemento integral: lo sacramental se articula con la Palabra y la Palabra culmina en la eucaristía. Ignacio y sus compañeros primeros son doctores por París y clérigos que viven y predicán en pobreza.
- La fe y la Palabra tienen primacía, sin embargo, se aceptan como necesarias mediaciones para la predicación y vida cristiana: en el siglo XVI se comienzan los colegios, como mediación cultural de la fe (dialéctica, fe y cultura); en el siglo XIX se busca la mediación de la razón y de las ciencias (dialéctica, razón y fe); y actualmente se ha visto necesario asumir la mediación de la justicia (dialéctica, fe y justicia). Ninguna mediación suprime las anteriores, pero las subsume y completa.
- Hay una misión universal, "nuestra parroquia es el mundo" dirá Nadal, pero al mismo tiempo se da un gran esfuerzo de encarnación e inculturación, como ejemplifican las figuras de Ricci, Nobili y Valignano.
- Hay una tensión constante entre los criterios para elegir ministerios, buscando atender a aquellos que pueden más influir en la sociedad, y al mismo tiempo una preocupación por atender a los más rudos y pobres, como se expresa en la misma fórmula de profesión. Laínez y Salmerón simultanean las sesiones de Trento con la vida en hospitales y la catequesis a los niños.
- La misma disposición del orden de capítulos en las Constituciones refleja la mentalidad dialéctica de Ignacio diferente de la más orgánica y lógica, propia de Polanco, como ya señaló F. Roustang. Un ejemplo típico de ello es que después de hablar de los que ingresan en la Compañía y son admitidos a probación (Parte I) se trata de los que dejan la Compañía, del despedir a no idóneos (Parte II); después de hablar de los dispersos en la viña del Señor (Parte VII) se aborda el tema de la unión entre sí y con la cabeza de los que están repartidos (Parte VIII); aparece continuamente una relación dialéctica entre individuo y cuerpo de la Compañía, entre unión y dispersión, entre virtud y letras, entre lo interior y lo exterior.

¿Podrá extrañar que esta tensión también se evite y muchas veces haya dominado la visión más fácil y lógica: la uniformidad, la dedicación a la defensa de la fe sin tensión misionera (sacramentalismo, parroquias no de frontera), la eficiencia sin confianza mística

en Dios, la obediencia verticalista sin atención al discernimiento personal y comunitario, la dedicación a los influyentes de arriba sin preocupación por los rudos, la actitud profética (ciencia, educación, justicia, promoción social) pero sin tensión con lo eclesial-sacramental, etc.?

¿Podrá extrañar que la misma Jerarquía tienda a veces a servirse del carisma ignaciano no en aquello que es más específico de él, (lo profético y misionero) sino en su dimensión más utilitaria y pragmática (suplir la falta de clero diocesano en parroquias...)?

En realidad los jesuitas ni son sacerdotes diocesanos que viven en común, ni monjes que se dedican a la investigación y a la oración, ni frailes conventuales, ni hermanitos de Foucauld, ni miembros de un Instituto secular.

Cuando esta paradoja se vive con fuerza, surge una mística y un estilo peculiar de orar, de pensar y de vivir, "nuestro modo de proceder". No es casual que en las célebres controversias "de auxiliis", la Compañía defendiera la libertad humana, ni que muchos teólogos modernos de América latina se alineen en las filas de la Teología de la liberación.

## 5. RAÍCES MÍSTICAS

La explicación última de esta paradoja ignaciana no es simplemente cultural, ni psicológica, ni histórica, sino mística. Sólo desde la mística ignaciana es de algún modo comprensible y posible este carisma. Su lógica es una lógica Trinitaria y encarnatoria, que va más allá de la lógica humana.

Es la mística del Cardoner, cuando Ignacio ve todas las cosas nuevas, él mismo se experimenta como un hombre nuevo, deja de ser ciego, todo lo ve con una luz diferente, con ojos nuevos. Ve unidos y hermanados el mundo de la naturaleza y de la gracia, el Creador y el Redentor, y recibe el don del discernimiento, que no es la simple prudencia natural sino un carisma del Espíritu.

Ignacio recibe una como sabiduría arquitectónica que le hace ver todas las cosas desde su Principio y Fundamento, experimentando que todo viene de Dios, de arriba, como el agua de la fuente y la luz del sol. Desde entonces comienza su vida apostólica, en la que halla a Dios en todas las cosas, con facilidad y gusto.

Es la mística de la Storta, cuando Ignacio, después de haberlo pedido durante mucho tiempo a María, siente que el Padre le pone con su Hijo, pero un Hijo crucificado, que le llama a su servicio en la Iglesia universal y a la vez concreta de su tiempo, bajo las órdenes del Papa, que es el que tiene mayor conocimiento de la misión universal, por ser el jefe de toda la viña del Señor.

Ignacio no lo acaba de entender, siempre toda experiencia de Dios se da en medio de la nube caliginosa, pero su alma se siente confirmada en su línea de servicio al Reino. Se le articulan dialécticamente Reino e Iglesia, Jerusalén y Roma, Creador y Redentor, acción y contemplación gozosa en fe, Espíritu y encarnación, carisma e institución, confianza y trabajo, silencio y palabra.

Es la mística trinitaria del diario espiritual, mística a raíz de una cuestión de pobreza económica, de rentas de los templos de las casas profesas. Una cuestión económica y aparentemente prosaica, se convierte en ocasión de altas gracias místicas, de "locuelas", gemidos, devoción rúbea, lágrimas, sollozos, ser atraído por el Padre, ser puesto con Jesús. No es mística nupcial, ni estética, ni metafísica, ni de quietud, sino de acción, de misión apostólica, de servicio, de amor en el mundo. Y todo ello no de modo abstracto sino concreto y evangélico: deseando seguir al Jesús pobre, se siente inclinado a no tener rentas, a "no nada".

A través de estas experiencias Ignacio adquiere la vivencia de que Cristo es el Criador y Señor, el Omnipotente hecho impotente en su vida mortal, el Pantocrátor convertido en Siervo de Yahvé.

Ignacio experimenta la unidad de la historia de salvación, siente que la naturaleza y la gracia (lo que posteriormente se llamará sobrenatural) están profundamente unidas, que creación y redención no se oponen, sino que se incluyen desde la cruz, que Dios quiere ser glorificado como Señor de la naturaleza y de la gracia, y que no es doblar la rodilla a Baal el poner todos los medios humanos y buscar las mediaciones humanas. Nada es puramente natural, sino que todo está bañado por la sangre de Cristo. Todo es santo, excepto el pecado. El discernimiento nos ayuda a ver las cosas bajo la luz de Dios, que no es la luz de la prudencia carnal y mundana. Dios quiere ser glorificado por sus creaturas en todo, y fuera de la Trinidad sólo hay la nada y el infierno. El hombre es llamado a colaborar en la obra de la Trinidad, en la creación redentora, en la construcción del Reino, con Cristo, por el Espíritu y en la Iglesia.

Ignacio siente que no hay contradicción entre una misión universal al servicio del Reino y su obediencia al Papa. Es la relación y tensión permanente en la Iglesia entre lo paulino (carisma profético de misión universal) y lo petrino (obediencia al Papa en la Iglesia, expresada por el cuarto voto "circa misiones"). El Papa es garantía de la universalidad de la misión y de su eclesialidad.

Es la relación misteriosa pero real entre Cristología y Pneumatología, entre el orden de lo visible y el orden de lo interior, entre sacramento y profecía, entre historia y escatología, entre Iglesia y Reino, entre encarnación, cruz y pascua, entre acción y contemplación, entre obediencia y libertad, entre cruz y resurrección, entre las diferentes semanas de Ejercicios. Es la gloria de la cruz, la gloria de Dios que se revela en la locura de la cruz. Es una mística de encarnación, que une lo divino y lo humano, la creación y la cruz, el amor trinitario del Padre y el don pascual del Espíritu desde Jesús, el Sol que todo lo ilumina. Es la dialéctica de Calcedonia, unión sin confusión, pero sin separación, ni división, pero vivida desde la mística del servicio y de la cruz.

En el emblema de la Compañía, en el centro está el anagrama de Jesús, IHS, Jesús Salvador de los hombres, rodeado de un resplandor glorioso. Pero están presentes los tres clavos de la pasión.

La paradoja ignaciana es la paradoja del amor loco de Dios por la humanidad, del misterio de la creación y de la encarnación, de la cruz, la resurrección y la efusión del Espíritu en la Iglesia, del Reino y de la escatología. Esta es la raíz más profunda del carisma ignaciano y de su identidad en la Iglesia.

## 6. LAS LECCIONES DE LA HISTORIA

La historia nos enseña lo difícil que es mantener esta tensión paradójica con todo vigor, sin mutilar nada, sin inclinarse de forma exclusiva hacia un lado o al otro.

La Compañía, en sus orígenes, seguramente por la misma cercanía de su Fundador, mantuvo viva esta tensión, evitando tanto los misticismos peligrosos de corrientes, -las auspiciadas por Oviedo- como las tentaciones mundanas del renacimiento. Sin embargo ya en el Generalato de Borja se insinúa una cierta parcialización espiritualista, compensada finalmente por un fuerte impulso misionero.

Pero no siempre se mantuvo la tensión de forma equilibrada. La extinción de la Compañía, más allá de los intereses políticos de los Borbones y del anticlericalismo de sus consejeros enciclopédicos, presupone también de parte de los jesuitas un cierto decantamiento hacia el lado mundano del poder y del influjo con príncipes y reyes a través de la educación y la confesión, una cierta relajación unida al prestigio y riqueza, cierto moralismo laxo y un orgullo colectivo, reconocido por enemigos y por los mismos jesuitas de la época, como el historiador Giulio Césare Cordara, cuya opinión recordará el mismo P. JB Janssens.

La restitución de la Compañía a comienzos del siglo XIX, por el contrario, marca una etapa de acentuación del polo espiritual: fidelidad a la Iglesia jerárquica, sacramentalismo, ortodoxia, pero seguramente con pérdida de elementos más proféticos, misioneros y carismáticos. Este es uno de los momentos en que la Compañía recibe mayores alabanzas y goza de mayor aceptación tanto de parte de la sociedad como de la Iglesia restauracionista de la época. Los teólogos jesuitas juegan un papel importante en la preparación y realización del Vaticano I.

La época del Vaticano II, precedida por una serie de movimientos renovadores dentro de la Iglesia, alentados en parte por jesuitas como De Lubac, K. Rahner, Teilhard, Murray, Bea, Lonergan, Jungman, abre una nueva época para la Compañía de Jesús. La figura profética y carismática de Pedro Arrupe, llevará a la Compañía a una recuperación de la tensión paradójica de los orígenes y en cierto sentido se puede decir que "refunda" la Compañía. Ellacuría ha escrito que lo que fue Juan XXIII para la Iglesia del Vaticano II, fue Arrupe para la Compañía moderna. Esta Compañía renovada hallará su expresión simbólica en la opción por la fe y la promoción de la justicia, aprobada por la Congregación General 32.

Pero esta vuelta a la paradoja ignaciana tendrá sus consecuencias. Surgen grandes tensiones en el seno de la Compañía y con sectores de la Iglesia, incluso con el Papado. Juan Pablo II nombrará un Delegado Pontificio para la Compañía en 1981.

Simultáneamente, crece el número de mártires por la fe y la justicia en el Tercer Mundo, sobre todo en América latina: Rutilio Grande (El Salvador), Joao Bosco Penido Burnier (Brasil), Sergio Restrepo (Colombia), que trabajan todos ellos en una pastoral parroquial concientizadora; Luis Espinal (Bolivia) que usa los Medios de Comunicación Social para denunciar las injusticias y la corrupción; el teólogo de la liberación Ignacio Ellacuría y sus cinco compañeros de El Salvador, que defienden al pueblo desde la universidad y la educación.

Y el mismo Pedro Arrupe muere en 1991, después de diez años de silencio, en una misteriosa noche oscura y martirial, dejándose plenamente conducir por el Señor.

Esta capacidad de suscitar contradicciones, ¿no será una constante de la genuina espiritualidad ignaciana?

## **7. VOLVER A LA PARADOJA**

Si todo lo dicho hasta ahora es correcto, se puede deducir que únicamente la Compañía podrá ser fiel a su misión y a sus orígenes carismáticos ignacianos, si vive esta paradoja, que es la misma paradoja del evangelio, de Jesús, Hijo de Dios e hijo de María, crucificado y resucitado, salvador universal pero desde la opción concreta por los pobres de su tiempo, el Cristo ungido por el Espíritu y el Nazareno que vivió en un lugar de donde nada bueno se podía esperar.

La especificidad y novedad del carisma ignaciano en la Iglesia es mantener viva la paradoja de la encarnación de Jesús.

Si no se mantiene esta tensión se cae en el Jesuitismo o en mixtificaciones ajenas al carisma ignaciano.

Los momentos de mayor plenitud de la Compañía están siempre marcados por esta dimensión paradójica.

Juan Pablo II, en febrero de 1982, señalaba tres momentos ejemplares de la historia de la Compañía: las misiones de Francisco Xavier, las reducciones de Paraguay y la inculturación de Ricci en China. Se trata en todos los casos de empresas misioneras, fuera de Europa, donde se mantiene la paradoja de la fe y la apertura a otras religiones, a otros pueblos, a otras culturas, de trabajo de promoción social y defensa de los más pobres, en una tensión entre encarnación-inculturación y espiritualidad mística. Y curiosamente en todos estos casos hubo también contradicciones y críticas.

Carisma difícil, enigmático, tanto de comprender como de vivir. Pero su savia estriba en mantener unidas las aparentes contradicciones. Si se pierde la dimensión dialéctica de la paradoja ignaciana, es como la sal que pierde su sabor.

En nuestro mundo de hoy la tensión entre fe y justicia resulta para muchos tan insoportable, que desearían romperla por algún lado: o trabajo en el puro campo de la fe (olvidando la dimensión social), o trabajo sólo en el campo social (olvidando que la justicia

brotar de la fe). Pero mantener esta antinomia en toda su fuerza es condición de fidelidad al carisma ignaciano en el mundo de hoy.

Es bueno recordar que siempre que este carisma se ha vivido con plenitud, no han faltado persecuciones. El caso reciente de Arrupe y de nuestros mártires es un ejemplo claro.

Debemos también tener presente que sólo desde la mística es comprensible y vivible este carisma. Pero también cabe añadir que esta tensión paradójica es la que posibilita vivir dentro de la mística ignaciana.

Por esto nuestros compañeros santos son los mejores jesuitas. Si no se llega a la dimensión de algún modo mística, el carisma resulta incomprensible y extraño, y se buscan compensaciones, incluso espirituales y apostólicas, ajenas al propio carisma.

Podemos preguntarnos si el entusiasmo que algunos sienten por movimientos y tendencias espirituales y carismáticos no será en el fondo una cierta compensación frente a un carisma que, despojado de su dimensión antinómica, ha ido perdiendo dinamismo espiritual y capacidad mística.

Querer reducir el apostolado jesuítico a la pura predicación de la Palabra (*ministerium Verbi*) o a las parroquias, es tan contrario al carisma ignaciano como el convertir la Compañía en una empresa multinacional al servicio de la promoción o en una simple organización de sabios científicos y universitarios.

Esto significa, en última instancia, que este carisma, como todo carisma, es gracia y don del Espíritu, que trasciende todas nuestras posibilidades humanas y que se debe pedir humildemente. Pero esto no nos exime de trabajar con responsabilidad para que este carisma se mantenga vivo en el mundo de hoy. De nuevo estamos ante la paradoja ignaciana.

Finalmente, el aporte de América Latina y de todo el Tercer Mundo al carisma ignaciano de hoy es lanzar una voz de alerta para que en este carisma paradójico se escuche siempre el clamor de los pobres en busca de justicia, que no se olviden la kénosis y la cruz de Jesús, que no se deje de lado la pobreza y la humildad del "minus" y de la "mínima" Compañía de Jesús. Y que tampoco se sepulte el testimonio de nuestros recientes mártires.

## 10. ¿QUIÉN FUE REALMENTE IGNACIO DE LOYOLA?

### 1. Ignacio de Loyola, el General

La imagen que ha prevalecido de Ignacio es la del General de la Compañía de Jesús. El mismo nombre de General tiene clara resonancia militar y parece evocar la vida castrense de Iñigo antes de su conversión. Ignacio aparece como el gran estratega de la Mayor Gloria de Dios, hombre de acción, apóstol al servicio de la Iglesia militante.

La imaginería ignaciana ha sido, durante siglos, predominantemente barroca y triunfalista. Ignacio aparece rodeado de ángeles, su casulla movida por un invisible viento huracanado, mientras en sus manos sostiene el libro de las Constituciones con las siglas AMDG (Ad maiorem Dei gloriam), o un lábaro con el anagrama de Jesús: JHS. A veces la figura de Ignacio aparece rodeada de los monstruos de la herejía luterana, a los que Ignacio vence como adalid de la Contrarreforma. Otras veces, para destacar que Ignacio fundó una orden misionera, en torno al Fundador están representados negros, indios e indígenas a los que los hijos de Ignacio bautizan, salvándolos del paganismo.

Estas expresiones artísticas de Ignacio reflejan la mentalidad que se formulaba en su hagiografía: Ignacio, el hombre providencial llamado por Dios para combatir a Lutero y salvar a la Iglesia en la crisis de la Reforma; Ignacio, el fiel vasallo del Papa, cuando la Cristiandad europea se desgajaba; Ignacio, el gran político y organizador de las misiones de la Iglesia; Ignacio, el gran político eclesiástico, una especie de Maquiavelo a lo divino, fríamente calculador, elitista y distante.

Es el Ignacio al que, en *El Divino Impaciente*, Pemán hace decir, ante la fragancia de la primavera romana que inunda su estancia, que cierren las ventanas, porque las flores desmayan las voluntades...

Bajo esta misma óptica, el libro de los Ejercicios es exaltado como escuela para forjar la voluntad, como método psicológico y racional, perfectamente estructurado, donde se exponen las verdades eternas en orden a una conversión y cambio de vida.

El mismo clásico himno a San Ignacio, desde sus primeras estrofas, refleja bien este espíritu:

“Fundador sois Ignacio y General de la Compañía real que Jesús con su nombre distinguió”...

Seguramente, esta imagen medio caricaturesca de Ignacio nadie la sostiene hoy. Pero su impacto todavía está presente en el imaginario religioso y social de muchos cristianos. De ahí que Ignacio no sólo no sea un santo popular, sino que incluso su imagen provoque un rechazo inconsciente en muchos, o la sonrisa benévola de quien recuerda cosas del pasado.

Recordemos la crítica contraposición que Unamuno establece entre el Ignacio de Roma, burócrata y organizador de una vasta empresa para la Iglesia divina, y el Iñigo vasco y aventurero libre de la gloria de Dios, un Quijote alocado tras su espiritual Dulcinea, que se deja guiar por el impulso de una mula...

Ciertamente, esta imagen triunfalista de Ignacio ha sido revisada críticamente por los historiadores. Los biógrafos modernos nos ofrecen una imagen muy diferente, menos sesgada y unilateral de Ignacio, de su obra y de sus escritos.

## **2. Redescubrir a Iñigo**

Ignacio en París cambió su nombre de pila; Iñigo, por el de Ignacio, el mártir antioqueno.

Hoy día se tiende a redescubrir, tras el Ignacio Fundador, al Iñigo medieval. Aunque Ignacio tenga rasgos renacentistas y modernos, su origen, su formación y, seguramente, lo más profundo de su experiencia humana y espiritual son todavía medievales.

Nace en tiempos de los llamados Reyes Católicos (1491), su fe es típicamente medieval y popular. Era un cristiano popular, nos dice uno de sus biógrafos primitivos, y su vida moral y religiosa corresponde al ambiente medieval de la época.

La fe profunda que mamó en su familia y tierra vasca se manifiesta más en lo devocional que en una vida honesta y consecuente. Su conversión se realiza a través de la religiosidad popular: vidas de santos y biografías populares de Cristo. Sus deseos de imitar a los santos tradicionales (Francisco, Domingo), su devoción a San Pedro, sus deseos de peregrinar a Jerusalén, el cambio de traje y la vela de armas en Montserrat, su devoción a María, sus penitencias en Manresa, las imágenes que plasma en los Ejercicios (Rey temporal, Dos banderas ... ), son típicamente medievales. La espiritualidad que marcó más las primeras etapas de su vida fue la franciscana, también de origen medieval.

Frente al Ignacio estratega y eficiente, se descubre hoy su dimensión mística. Los Ejercicios son las notas de su experiencia espiritual y de sus iluminaciones en Manresa y constituyen una verdadera mistagogía, iniciación a la experiencia espiritual.

Toda la vida de Ignacio está marcada por su profunda experiencia de Dios, Nuestro Criador y Señor, la Divina Majestad. Ignacio experimenta que Dios Padre le pone con su Hijo, cargado con la Cruz, y le pide que les sirva. Mística Trinitaria, vivida en la Iglesia y en la eucaristía, pero que transforma toda su vida en un servicio amoroso al Señor. Ignacio se siente enviado a trabajar en la viña del Señor, y de este envío el Vicario de Cristo es garante y símbolo de universalidad eclesial.

Estamos muy lejos del maquiavelismo que se atribuye a Ignacio. Es el Padre quien le envía a trabajar en la viña del Hijo, con la fuerza del Espíritu.

Ignacio fue y se llamó "el peregrino". Peregrinación geográfica, solo y a pie, por tierras de España, Palestina, Francia, Flandes, Inglaterra e Italia, hasta recalar en Roma. Pero peregrinación, sobre todo, interior, en búsqueda constante de la voluntad de Dios, perpetuamente desinstalado, perpetuamente disponible, siempre preguntándose por lo que Dios quería de él. Y en esta peregrinación geográfica e interna, Ignacio vive plenamente colgado de la Providencia divina, mendigo que pide limosna por amor de Dios, y mendigo espiritual de la gracia y el amor de Dios.

Ignacio, el prudente, dio muestras claras de gran imprudencia humana, en su salud y en sus excesivas penitencias, en la libertad con que decía lo que sentía, sufriendo por ello acusaciones y cárceles de parte de la Inquisición. Predica sin haber estudiado, da ejercicios sin conocer la moral, reforma conventos de monjas, corrige abusos de marineros, da consejos a obispos siendo un simple laico, deja que le sigan algunas mujeres jóvenes y de buen parecer, y agrupa a compañeros que abusarán de su buena fe.

El Ignacio antiluterano tiene en su espiritualidad y en su experiencia existencial más de un rasgo común con Lutero: su vivo sentido de la divina Majestad, la experiencia del pecado y de la necesidad de la conversión, el cristocentrismo, la dimensión existencial del "por mí", la seguridad de que "sólo el amor y la gracia" bastan.

El ilustre Fundador de la Compañía nunca pensó en fundar una orden, sino que fueron las circunstancias y el discernimiento continuo los que le fueron llevando adonde él no sabía.

El apóstol activo y organizador era un contemplativo que se pasaba horas en oración, lloraba celebrando la eucaristía y se pasaba largos ratos mirando las estrellas del cielo romano desde las estrechas habitaciones de su curia generalicia.

El asceta duro lloraba cuando escuchaba cantar los salmos del oficio divino, gozaba cuando oía cantos de su tierra natal, o disfrutaba cuando le ofrecían castañas asadas al estilo vasco.

El hombre frío y distante era capaz de caminar a pie kilómetros para visitar a un compañero enfermo, de agarrarse al cuello de un joven pidiéndole que no abandonase su vocación y de escribir a sus compañeros de la India preguntándoles cuántas pulgas les picaban cada día.

El fiel soldado del Papa pidió a Dios que no eligieran Papa al Cardenal Caraffa, antiguo enemigo suyo, con el que había tenido varias discrepancias. Y cuando éste fue elegido para la sede romana, con el nombre de Paulo IV, Ignacio sintió cómo se le estremecían todos sus huesos.

### **3. ¿Ignacio o Iñigo?**

Nos encontramos, pues, ante una aparente contradicción entre el Iñigo vasco, popular, peregrino con saco y bordón, mendigo, medieval, profeta, místico, imprudente, sospechoso para la Inquisición..., y el Ignacio clerical, eclesiástico, romano, que busca la

protección de príncipes y reyes, político, diplomático, acuciado por el demonio de la historia y de la eficacia, que escribe cartas sobre economía.

¿Hay dos Ignacios? ¿Hemos de quedarnos con el fundador Ignacio o hemos de rescatar al Iñigo primitivo? El Iñigo primitivo ¿es una etapa superada o una constante ignaciana? Pero, si nos quedamos sólo con el Iñigo primitivo, ciertamente más simpático y popular que el Ignacio fundador, ¿hacemos plena justicia a la personalidad ignaciana, con toda su complejidad?

Porque tan unilateral sería reducir a Ignacio al Fundador y genial estratega como convertirlo en un mendicante o en un hermanito de Foucauld, por más respeto que merezcan estos admirables carismas.

Aquí yace la originalidad de Ignacio y la dificultad que presenta para una comprensión adecuada a su personalidad espiritual. La genialidad de Ignacio estriba en esta misteriosa, dialéctica y paradójica unión de elementos que parecen irreconciliables.

Une la contemplación con la acción, la eficacia con la gratuidad, la fidelidad y obediencia a la Iglesia con la libertad del Espíritu; la universalidad de la misión con la atención a los pequeños y rudos; la defensa de la fe con su propagación misionera en las nuevas fronteras que se abren; el "más" ("magis", "mayor gloria") con el "menos" ("minus") del seguimiento del Jesús pobre; la eficacia con el predicar en pobreza; el usar todos los medios como si todo dependiese de nosotros con el confiar en Dios como si todo dependiera sólo de él; la devoción al Jesús histórico con la obediencia al Vicario de Cristo; el cultivo de las letras con la pobreza; la constancia en realizar lo decidido con la apertura para buscar lo que Dios desea en cada momento...

Por esto Ignacio, incluso en su época romana de fundador, se preocupa de las prostitutas y funda un hogar para ellas; o encarga que Laínez y Salmerón, teólogos de Trento, se hospeden en los hospitales de pobres, o al mismo tiempo que escribe a príncipes pidiéndoles recomendaciones ante el Papa, está dispuesto a que su obra se deshaga como la sal en el agua y dice que le bastaría un cuarto de hora de oración para quedarse tranquilo, si esto sucediera.

Esta complejidad del carisma ignaciano explica tanto las incomprensiones de que ha sido objeto durante la misma vida de Ignacio como después, a lo largo de la historia. Muchos de los que al comienzo se entusiasmaron con el peregrino luego lo abandonaron, decepcionados; y al revés, algunos de sus más acérrimos enemigos luego fueron sus grandes admiradores.

Esta permanente paradoja del carisma ignaciano explica también la dificultad de ser vivido de forma coherente. La Compañía de Jesús, que desea vivir este carisma, también ha participado tanto de las dificultades internas como de las incomprensiones y persecuciones externas.

Los errores y pecados de la Compañía de Jesús en la historia nacen de haber absolutizado de forma unilateral uno de los aspectos del carisma ignaciano,

ordinariamente el del "magis", el triunfalista y mundano. Esto puede explicar las críticas que ha recibido de muchos sectores de la Iglesia y de la sociedad; críticas a veces justificadas, otras veces inmerecidas, fruto más bien de la misma complejidad del carisma ignaciano y de su nada fácil captación.

#### **4. El corazón de Ignacio**

¿Dónde reside, en última instancia, esta complejidad paradójica de Ignacio? ¿Es un fenómeno psicológico, debido a su rica personalidad vasca? ¿Es un hecho cultural, dado que Ignacio cabalga entre la Edad Media y la Moderna, entre la época medieval y el renacimiento? ¿Es un dato histórico que refleja la rica experiencia biográfica de Ignacio, sus múltiples relaciones humanas y situacionales?

Seguramente todo este substrato influyó en su rica personalidad espiritual. Pero esta explicación todavía sería insuficiente si no se apela a la dimensión del Espíritu, a su experiencia espiritual.

Y la experiencia espiritual de Ignacio, a lo largo de su vida (Loyola, Manresa, Roma ...), es una experiencia integral, holística, si se quiere usar este neologismo.

Dios es el Creador y Señor, Nuestro Creador y Señor, para Ignacio. Pero este Creador y Señor es Cristo, Jesús de Nazaret, el nacido en Belén, el que llama al Reino, invita a seguir su bandera de pobreza y humillaciones, muere por nuestros pecados y resucita.

Este cristocentrismo permite a Ignacio ver el orden de la creación y de la redención profundamente unidos, la naturaleza y la gracia integradas, la creación bañada por la sangre de Cristo. No es, pues, "doblar las rodillas ante Baal", como alguien le objetó, el buscar medios humanos para solucionar los problemas, con tal de que la confianza se ponga en el Dios Creador y Señor. La obra de la creación debe ser completada en la historia, y para ello Dios cuenta con nosotros, sus creaturas. Al hacerlo estamos realizando el plan de la Trinidad. Nada es profano, sólo lo que el hombre profana con el pecado. Todo es gracia.

Buscar un orden social nuevo, luchar por la justicia, cultivar las ciencias, anunciar la Palabra, hacer teología, enseñar a los niños, cuidar enfermos, trabajar en medios de comunicación social, promover la agricultura, celebrar la eucaristía..., todo puede ser objeto de un trabajo cristiano, todo puede convertirse en contemplación, si se hace debidamente: en todo se puede amar y servir.

A lo largo de los siglos, miles de personas, no sólo jesuitas, han tomado el carisma de Ignacio como inspiración de sus vidas: laicos, sacerdotes, religiosas, religiosos... Todas sus realizaciones son diversas, pero en su misma multiformidad mantienen un cierto aire de familia.

El carisma ignaciano es un carisma abierto, que en cada momento busca realizar la mayor gloria de Dios en la historia concreta.

En nuestros días el carisma ignaciano se ha concretado en la lucha por la fe y la justicia, ha inspirado una reflexión teológica liberadora y ha llevado a algunos a entregar su vida como mártires de la fe y la justicia. No es oportunismo ni moda pasajera. Forma parte de esta peculiar herencia ignaciana y de su capacidad de continua adaptación.

Ignacio, como los grandes carismas y santos de la Iglesia, no es patrimonio de un grupo en exclusividad; es de la Iglesia y de la humanidad, un don del Espíritu que trasciende las coordenadas de la geografía y de la historia.

\*\*\*

Cuenta una leyenda, recogida en el *Flos Sanctorum* que leyó Iñigo en Loyola, que cuando los verdugos abrieron el corazón del mártir Ignacio de Antioquía, hallaron, en letras de oro, el anagrama del nombre de Jesús: JHS.

Algunos historiadores creen que quizás esto motivó el cambio de nombre de Iñigo por el de Ignacio, y que quizá de ahí naciera el futuro anagrama de la Compañía de Jesús, JHS.

En todo caso, lo que sí es cierto es que en el corazón de Ignacio de Loyola estaba grabado con fuego el nombre de Jesús. Este es el secreto último de la personalidad ignaciana, de lo paradójico de su carisma y de su fecunda capacidad de encarnación, Este es el verdadero corazón de Ignacio de Loyola.

## **11."CONFORME A NUESTRA PROFESIÓN DE HUMILDAD Y BAJEZA"**

### **INTRODUCCIÓN**

Al leer este título muchos, no conocedores de la espiritualidad ignaciana, seguramente creerían que nos estamos refiriendo a los franciscanos, a los mínimos o a los hermanitos de Foucauld.

La imagen que la Compañía de Jesús ha presentado, a lo largo de la historia en sus largos cuatro siglos de existencia, no parece haber reflejado demasiado una "profesión de humildad y bajeza". Más bien los jesuitas hemos sido tildados, a lo largo de la historia, de ambiciosos, poderosos, maquiavélicos e incluso de hipócritas.

En todo caso, no parecen haber sido la bajeza y humildad las características más típicas de la identidad de los jesuitas. Si algo ha caracterizado positivamente a la Compañía de Jesús ha sido su carácter misionero, su celo apostólico, su espíritu paulino, su dimensión evangelizadora, para usar un lenguaje más moderno.

Dentro de este horizonte misionero y apostólico se sitúan la vida espiritual y comunitaria, la formación y la actividad, tanto ministerial como institucional, de los hijos de Ignacio de Loyola. La vida y misión de la Compañía es un servicio apostólico a la Iglesia, "servir en misión", ayudar a los prójimos, "ayudar a las ánimas", buscando la mayor gloria de Dios"... El servicio a la Iglesia universal, simbolizado en el 4º voto, también se enmarca dentro de esta perspectiva misionera apostólica.

La misma espiritualidad ignaciana de servicio se contrapone, ordinariamente, a una mística más nupcial o de pura contemplación monástica. En la Compañía, la espiritualidad y contemplación son apostólicas, contemplativos en la acción apostólica, buscando a Dios en todo.

Sin embargo, es conveniente resaltar que, según las Constituciones, el estilo peculiar de dicho servicio misionero, el modo nuestro de proceder, nuestra vía concreta de servir al Señor y a su Iglesia, el cómo de nuestro trabajo de enviados y repartidos en la viña del Señor, ha de ser, según la parte X de las Constituciones, "conforme a nuestra profesión de humildad y bajeza" (817).

Estamos ordinariamente tan lejos de este ideal que incluso corremos el riesgo de pensar que lo de "nuestra profesión de humildad y bajeza" está tan condicionado por el contexto histórico del tiempo de Ignacio y de la primera Compañía, muy diverso del nuestro, que es algo hoy ya superado. Todo lo más sería algo propio de los Ejercicios Espirituales, pero que luego ya habría sido dejado de lado en las Constituciones, cuando Ignacio y sus primeros compañeros se sienten inmersos en la fiebre de la acción y de la eficacia apostólica.

Pero una lectura atenta de las Constituciones nos revela que se trata de algo no accidental y exclusivo de otras épocas, sino de profundas raíces evangélicas, aunque naturalmente hoy deba ser contextualizado en otro marco histórico y cultural diferente.

Presentar esta dimensión de las Constituciones, buscar su fundamentación e intentar reformularla para nuestros días, es el objeto de estas páginas.

## **II. ALGUNOS RASGOS DEL COMPAÑERO DE JESÚS EN LAS CONSTITUCIONES**

No pretendemos hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, sino lanzar algunos sondeos que nos permitan calar en la imagen que las Constituciones nos presentan del jesuita.

### **1. Vestir la librea de Cristo**

Ya en el Examen General al candidato a la Compañía, se le presenta con claridad y fuerza, el estilo de vida que se le ofrece y su motivación última:

"Aborrecer en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado" (101)

Y se explica en qué consiste esta oposición. Los mundanos aman y buscan honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, mientras que los que siguen de veras a Cristo desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos, por desear parecer e imitar a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea, para imitarle y seguirle, "como sea la vía que lleva los hombres a la vida" (101).

El candidato es interrogado si se halla en tales deseos (101), o si por lo menos se halla con deseos de hallarse en estos deseos (102). La intención primera de los que se juntaron en la Compañía era recibir en ella a «personas ya desechas del mundo" (53).

Este texto, transmitido luego en la famosa Regla 11, es uno de los que mejor expresa la radicalidad evangélica del modo de proceder de la Compañía.

### **2. Servir**

La palabra servicio y servir tiene una amplia gama de matices en las Constituciones.

Ordinariamente se refiere al mayor servicio divino, equivaliendo a la mayor alabanza y gloria de Dios (4, 8, 13, 18, 30, 51, 59, 79, 82, 98, 114, 117, 119, 121, 133, 134, 138, 142, 143, 147, 148, 149, 152, 156, 176, 177, 187, 193, 204, 205, 208, 212, 236, 243, 244, 245, 254, 258, 260, 266, 273, 276, 283, 288, 291, 292, 296, 328, 338, 542, 555, 603, 608, 609, 611, 612, 614, 615, 616, 618, 622, 623, 624, 625, 629, 680, 694, 753, 823...). También se utiliza para expresar el servicio a la Sede apostólica (609, 611, 612, 824), el servicio a la Compañía (111, 132, 213, 802) y el servir en esta Compañía a su divina y suma Majestad (197).

Pero también aparece como servir a los prójimos: a los enfermos en los hospitales (66, 74, 650), servir a los pobres de Cristo en los hospitales (240), servir en cosas exteriores (150), servir en cosas espirituales (153), servicio a las personas (163), servir en los colegios (398), servir a todos (593), servir a las ánimas (817).

En todas estas acepciones se encierra no sólo la dimensión apostólica sino también la actitud humilde del servidor, del siervo. Tal vez detrás de todo este lenguaje haya reminiscencias del mundo todavía feudal y medieval, de nobles y siervos, que Ignacio había vivido en la corte de Castilla. Pero hay algo más profundo: la actitud de fe, de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" (EE 23), de acatamiento ante la soberanía del Señor, ante la Divina Majestad, de buscar la gloria de Dios. Más aún, hay toda una dimensión pasiva del servicio que conviene rescatar: "para que su divina y suma Majestad se sirva desta mínima Compañía de Jesús" (190 cf 49, 595, 670, 824). Y este servicio divino se realiza en el servicio a los próximos, en la ayuda a los prójimos. Sirviendo a los hermanos se sirve al Señor de todos.

### **3. Ayudar a los prójimos.**

Aunque en las Constituciones se habla de la misión de la Compañía como de trabajar en la viña del Señor (107, 149, 243, 308, 573, 603, 659 in agro dominico), seguramente la expresión más común es la de ayudar a los prójimos: este es el fin de la Compañía, ya desde el tiempo de los estudios (189, 307, 308, 398, 400, 446, 547, 636, 650).

¿Por qué se habla de "ayudar" a las almas de los prójimos en vez de, por ejemplo "salvar" almas? Parece que hay un deseo humilde de ofrecer ayuda, no de imponer o de considerarse salvador o redentor. Sólo Cristo es Nuestro Criador y Señor, nosotros sólo somos "los flacos instrumentos desta mínima Compañía" (638, cf 30, 813, 814). Las mismas Constituciones, desde su Proemio son presentadas simplemente como una "ayuda", "para mejor proceder, conforme a nuestro Instituto, en la vía comenzada del divino servicio" (134).

Hay también un sentido muy grande de respeto de la libertad humana, de no querer entrometerse, dejando que el Creador obre inmediatamente con su criatura (Exerc 15).

### **4. Mínima Compañía**

Ignacio habla con frecuencia de la mínima Congregación (1), de la mínima Compañía de Jesús (134, 190, 638), de nuestra mínima profesión (318).

Estos adjetivos no se deben solamente a la etapa de los comienzos cuando el número de jesuitas era muy exiguo. Ignacio tiene conciencia muy clara de la pequeñez de su obra frente a la gran tarea en la viña del Señor, de sus limitaciones y de la total desproporción entre la empresa y los medios. De ahí nace el resaltar la importancia de los medios que unen al instrumento con Dios (813, 814). Somos instrumentos flacos (638) pero en manos de Dios.

## 5. La pobreza, firme muro de la religión (553)

Desde el Examen se advierte al candidato que "su comer, beber, vestir, calzar y dormir, si a la Compañía le place seguir, será como cosa propia de pobres (81).

Para mantener esta pobreza, los profesos harán un voto especial de no alterarla, si no fuese para estrecharla más (553, 554).

No puede haber rentas en las casas o Iglesias de la Compañía, ni aun para la sacristía o fábrica, confiando en que el Señor nuestro, a quien ella sirve, mandará proveer en todo (555). Tampoco pueden tener posesiones las casas o iglesias de la Compañía (561).

Sabemos que detrás de estas breves normas jurídicas, se esconde la ardiente mística ignaciana, recogida en su Diario espiritual.

A este propósito, K. Rahner pone en boca de Ignacio estas palabras dirigidas a los jesuitas de hoy:

"Tú sabes perfectamente cómo tuve yo que orar y debatirme durante semanas a propósito de aparentes menudencias del estatuto de pobreza de la Orden, con objeto de defender por medio de unas reglas el espíritu de Jesús pobre y humilde; menudencias que probablemente vosotros habríais despachado en un par de horas de sensatas discusiones racionalistas"<sup>1</sup>.

La gratuidad de ministerios se sitúa dentro de este mismo contexto. Es propio de nuestra profesión no aceptar premio temporal por los ministerios espirituales en ayuda de los próximos, dar gratis lo que gratis hemos recibido (398), para así proceder con más libertad y edificación de los prójimos (565), convencidos de que nuestro premio ha de ser sólo Cristo nuestro Señor, "*qui est merces nostra magna nimis*" (cf Gn 15, 1) (471).

En la parte X se vuelve a recordar toda esta normativa, al hablar de lo que toca a la conservación y aumento de la Compañía: para alejar toda fama de avaricia, no se pueden admitir rentas o posesiones, o salarios por leer, predicar o por misas y sacramentos (816).

## 6. Bajeza y humildad

El binomio "bajeza y humildad", se repite con frecuencia en las Constituciones (63, 577), con diferentes matices: "oficios bajos y humildes" (13, 68, 83, 111, 114, 118, 132, cf 87, 265, 580) "abajarse y humillarse" (66). Se es consciente de que esto es "al contrario del común sentir humano" (82). Igualmente "los más doctos procuren los ínfimos lugares"

---

<sup>1</sup> K. Rahner. *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, 1978, pp 17-18.

(478). En resumen, en la Compañía lo que se pretende es "obedecer, humillarse y ganar la vida eterna" (102), "conforme a nuestra profesión de bajeza y humildad" (817).

Estos trabajos bajos y humildes son, según la mentalidad de la época, algunos trabajos domésticos, como la cocina, el trabajo en hospitales sirviendo a los enfermos, el enseñar a gente ruda, etc.

### **7. Rudos y niños**

Entre las pruebas del que entra en la Compañía está el explicar el catecismo a muchachos y a personas rudas (69 cf 410, 483). También los profesos hacen la promesa de enseñar a niños y a personas rudas (527, 532) y se declara que se explicita en la fórmula de los votos este ministerio para que se tenga por más recomendado y se haga con más devoción por el singular servicio que en él se hace a Dios nuestro Señor y "porque tiene más peligro de ser puesto en olvido y dejado de usar que otros más aparentes, como son el predicar, etc." (528).

### **8. No aceptar dignidades eclesiásticas**

Para cerrar la puerta a toda ambición, madre de todos los males, todos los profesos harán un voto especial de no pretender jamás y descubrir a quien pretenda alguna dignidad dentro de la Compañía (817) y también harán voto de no pretender fuera de la Compañía ninguna dignidad o prelatuza, ni consentir a la elección de su persona para tal cargo, si no fuesen forzados por obediencia bajo pecado (817 cf 818, 756, 771, 772).

Y el motivo que da es éste: "mirando cada uno de servir a las ánimas conforme a nuestra profesión de humildad y bajeza y a no deshacerse la Compañía de las personas que para el fin suyo son necesarias" (817).

Comenta este punto K. Rahner, en su texto ya citado:

“En mi tiempo traté de evitar (y lo conseguí) el que los míos fueran promovidos a cargos episcopales y cosas por el estilo. Y no por temor a verme privado de los mejores elementos de mi pequeño grupo. Actualmente cuando un jesuita es nombrado obispo o cardenal, no véis en ello nada extraño; en el fondo, os parece normal que suceda y, de hecho, ha habido épocas en las que la figura de un jesuita cardenal de la curia ha sido un fenómeno casi constante. (...) Deberíais preguntaros dónde están hoy los puestos, cargos, centros de decisión, etc. a los cuales, para ser fieles a mi espíritu, deberíais renunciar resueltamente, con el fin de servir a los hombres por medio de la Iglesia, pero sin poder, confiando simplemente en la fuerza del Espíritu y la locura de Cristo”<sup>2</sup>.

Si recogemos todos estos datos, hemos de reconocer que nos encontramos en los antípodas de la imagen triunfalista y gloriosa que muchas veces los jesuitas hemos ofrecido a la Iglesia y al mundo.

---

<sup>2</sup> K. Rahner, l.c. p. 16

El "magis" ignaciano, la mayor gloria divina, lo más universal y divino del trabajo misionero, se contrapone dialécticamente con el "minus" de la bajeza y humildad de la mínima Compañía. Es la paradoja ignaciana.

### III. FUNDAMENTACIÓN

Toda esta perspectiva no es algo exclusivo de las Constituciones, sino que está en continuidad vital con la experiencia espiritual ignaciana, de la que es como una ulterior concreción para el grupo apostólico de la Compañía de Jesús.

Son temas tan conocidos que solamente evocaremos algunos puntos más salientes.

Basta recordar lo que fue la vida del Ignacio peregrino, recogida en su Autobiografía, precisamente como relato "del peregrino". El caminar ignaciano supone un espíritu de pobreza y desprendimiento, de continua confianza en Dios. Por esto al novicio se le hace peregrinar, "porque se pueda avezar a mal comer y mal dormir; asimismo porque dejando toda su esperanza que podría tener en dineros o en otras cosas criadas, la ponga enteramente con verdadera fe y amor intenso, en su Criador y Señor" (67). Este estilo para Ignacio está muy ligado a la misión apostólica: es la forma de unir la ayuda de las almas con la necesidad de andar por el mundo "a la manera de los apóstoles"<sup>3</sup>.

Es importante "rescatar a Iñigo", siempre presente bajo la pluma del fundador y legislador Ignacio de Loyola<sup>4</sup>. En el corazón de las Constituciones están los Ejercicios, el seguimiento del Jesús pobre y humilde, las dos banderas, las tres maneras de humildad...<sup>5</sup>. La discreción permitirá elegir lo que en cada caso sea más útil al servicio divino, pero siempre desde la actitud de los Ejercicios.

Detrás de las Constituciones está la mística del *Diario espiritual*, que precisamente intenta dilucidar un asunto aparentemente prosaico y trivial como es el de las rentas de la sacristía del templo. Detrás de palabras aparentemente neutras como "instrumentos", "servicio", "ayudar", "bajeza", se esconde toda una corriente mística que va de Loyola a Roma, pasando por Manresa, Jerusalén y la Storta. No se trata de un moralismo o de un casuismo legalista, sino de un estilo de vida que nace de "haber sido puestos con el Hijo". Es una experiencia del Espíritu que se convierte en texto, son lágrimas y ardor contemplativo traducidos en la aparente sequedad de unas palabras toscas y frías. Es la mística Trinitaria, la mística del servicio a la Divina Majestad, del servicio de Nuestro Criador y Señor que es Jesús, el Jesús pobre y humilde que resucitó y tiene el oficio de consolador. Es la mística del seguimiento de Jesús histórico de Nazaret.

---

<sup>3</sup> P. H. Kolvenbach, *Vía quaedam ad Deum*, conferencia en el CIS de Roma (29.1.91). *Información S. J.*, (25) n.º 38, julio-agosto, 1993, 112-126.

<sup>4</sup> J. L. Idígoras, *Rescatar a Iñigo*, *Revista Teológica Limense*, 24 (1990), 9-32.

<sup>5</sup> El binomio «bajarse y humillarse» aparece varias veces en los EE: en las maneras de humildad (Exerc 165) y en las reglas de discernimiento para el que está consolado (Exerc 324).

Esta postura ignaciana es profundamente bíblica. Es la actitud del Siervo de Yahvé, enviado por Dios no sólo a hablar sino a actuar, a abrir los ojos de los ciegos y sacar los cautivos de la prisión, en una perfecta concordancia entre su palabra y sus obras (Is 42, 1-9). Es el Siervo que, en medio de las dificultades, siente que el Señor está con él y le confirma en su misión universal: "te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra" (Is 49, 1-6). Es el Siervo que comienza a soportar la persecución (Is 50, 4-9) y que finalmente sufre en silencio por la salvación de su pueblo (Is 52, 13-53, 12).<sup>6</sup>

Es el estilo y el mensaje de Jesús en sus bienaventuranzas y en toda su vida hasta la Cruz: el que ha venido no a ser servido sino a servir (Mc 10,45), el que lavó los pies a sus discípulos (Jn 13)<sup>7</sup>. Es el mensaje de los evangelios y de las cartas paulinas, es el camino de los apóstoles. Es la ley del seguimiento de Jesús: "el que quiera venir conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga" (Mc 8,34)<sup>8</sup>.

Vestir la vestidura y librea de Jesús no es más que seguirle desde las bienaventuranzas y hasta la cruz, es iniciar el camino pascual que lleva a la gloria.

Lo único que Ignacio añade en las Constituciones es asegurar unos mínimos, pasar de la doctrina evangélica ortodoxa a la praxis evangélica, para evitar que toda la espiritualidad de los EE quede en mera teoría: no tener rentas, renunciar a dignidades eclesiásticas, actuar gratuitamente en los ministerios, enseñar a niños y rudos, servir en hospitales, peregrinar... Todo esto ayuda a mantener esta actitud de siervo: servir, ayudar, saberse instrumento flaco en manos de Dios, sentirse mínima Compañía, seguir el camino de Jesús, confiar más en Dios que en nuestras fuerzas, tener a Jesús por única recompensa.

#### IV. ACTUALIZACIÓN

Ciertamente el contexto cultural y religioso del tiempo de Ignacio era muy diferente del nuestro. Ignacio se mueve entre el final de la Edad Media y el comienzo del Renacimiento, entre el feudalismo y el comienzo de los absolutismos, en un mundo donde el honor, la nobleza, las dignidades, son la máxima aspiración de todo el mundo. En aquel mundo, ayudar al cocinero o ir a comprar al mercado, era la expresión máxima de la bajeza y humildad. Tampoco su contexto teológico y eclesial era el nuestro. Ignacio, a pesar de ser

---

<sup>6</sup> Dolores Aleixandre. Sus heridas nos curaron. Itinerario esperanzado de los seguidores del Siervo, *Sal Terrae*, 81 (1993) n 954, 125-137.

<sup>7</sup> En los EE, cuando Ignacio propone los puntos para meditar la última Cena, escribe: "Lavó los pies de los discípulos, hasta los de Judas, comenzando por San Pedro, el cual, considerando la majestad del Señor y su propia bajeza, no queriendo consentir, decía: Señor, ¿tú me lavas a mis los pies?; mas San Pedro no sabía que en aquello daba ejemplo de humildad y por eso dijo: "Yo os he dado ejemplo, para que hagáis como yo hice" (Exerc 289).

<sup>8</sup> B. González Buelta. *El que quiera venir conmigo...* La cruz en el seguimiento de Jesús. *Sal Terrae*, 81 (1993), n. 954, 113-123

él personalmente un hombre de la Reforma católica, está en el paso de la iglesia de Cristiandad a la de Contrarreforma.

No es que Ignacio no haya intuido la importancia de lo económico. La prueba es que intenta amarrar bien todo lo que puede hacer tambalear este firme muro de la religión. Sabe muy bien que hoy la pobreza supone vivir como los pobres. Pero el contexto de su época no podía comprender toda la complejidad socioeconómica del problema de la pobreza ni su relación con la injusticia estructural.

Por todo ello, si no queremos quedarnos en un literalismo arqueológico, que a la larga acaba dejando de lado todo el espíritu encerrado en el texto, hemos de intentar buscar alguna traducción dinámica de estos textos para nuestro mundo. Tampoco esta traducción puede ser igual para cada contexto de nuestro mundo de hoy. Vivimos en mundos muy diferentes, a pesar de ser todos coetáneos. Mis sugerencias están sin duda marcadas por el contexto concreto donde trabajo, uno de los países más pobres de toda América Latina. Pero esto tal vez pueda ayudar a dar al texto el realismo del "reverso de la historia".

Nos limitaremos a hacer algunas formulaciones aproximativas, a título de simples sugerencias, abiertas a siempre nuevas reformulaciones.

### **1. De la pobreza a la opción por los pobres**

La pobreza no es simplemente una cuestión de humildad espiritual ni de austeridad de vida, por más que estos aspectos deban incluirse en ella. En la pobreza hay un referente objetivo exterior a nosotros: los pobres, que no son personas aisladas, mendigos o ancianos, sino sectores sociales, clases sociales, los pueblos del Sur, la mayor parte de la humanidad, víctimas del pecado de injusticia estructural. La pobreza pasa hoy por una opción solidaria por los pobres, por una defensa de sus derechos, por una opción por la vida, por la lucha contra la injusticia y la desigualdad<sup>9</sup>.

### **2. De la humillación a la solidaridad con los humillados**

La humillación no puede ser solamente una postura espiritual personal, sino que la humildad ante Dios y ante los demás debe convertirse en solidaridad con los humillados de nuestro mundo: con las culturas despreciadas de los pueblos del Sur (indígenas, africanos...), con las minorías étnicas (gitanos, bosnios, emigrantes, refugiados ... ), con las mujeres siempre y en todas partes humilladas, con todos los marginados del llamado 4º mundo: alcohólicos, enfermos del sida, drogadictos, ancianos solitarios...

### **3. Del servicio a los prójimos a la diakonía de la fe y la justicia**

Esta fue la formulación de la congregación General 32, en sus Decretos 2 y 4, ratificada luego por la CG 33, cuyas implicaciones comenzamos ahora recién a vislumbrar y que

---

<sup>9</sup> El término "opción por los pobres", convertido ya en clásico, no deja de ser ambiguo, pues los únicos que pueden optar por los pobres son los no pobres.

todavía dista mucho de haberse agotado como tarea, por más que deba completarse con otros aspectos.

#### **4. Del abajarse a bajar al encuentro con Dios**

El abajamiento no es una mera dimensión de moral individual sino la actitud espiritual y apostólica que permite hallar a Dios entre los pequeños y oprimidos. Hay que bajar al encuentro con Dios (en feliz formulación de Benjamín González Buelta) en los hermanos pobres de este mundo. Al Señor no se le halla sólo ni principalmente subiendo al Tabor de la transfiguración, sino descendiendo a los infiernos de nuestro mundo: de esta oscuridad de noche y de muerte resurge el Señor Resucitado y transfigurado, liberando a los cautivos de la muerte.

#### **5. De la ayuda a los prójimos a la colaboración con laicos y al diálogo ecuménico**

En este momento eclesial de protagonismo de los laicos, no sólo ni principalmente por falta de efectivos en el ministerio sacerdotal sino por desarrollo de la dignidad bautismal, la Compañía tiene que resituar su acción apostólica frente a los laicos, en una colaboración fraterna que puede hacernos pasar de ser nosotros los que pidamos la colaboración a los laicos a colaborar con ellos en sus propias iniciativas.

Esta actitud de ayuda incluye hoy de forma muy especial el diálogo ecuménico con otras iglesias y religiones. El hecho religioso, que parecía haber quedado relegado al olvido en los fervores de la primera secularización, reaparece hoy con fuerza e incluso con fanatismo. Dentro de este diálogo, la relación con los demás cristianos bautizados, miembros de otras Iglesias, aparece como urgente y necesario si no queremos que las divisiones del pasado se eternicen en un mundo que ansía unidad y requiere el esfuerzo de todos en la defensa de la justicia y la salvaguardia de la creación.

#### **6. Del enseñar catecismo a niños y a rudos a ser evangelizados por los sencillos y pequeños**

Enseñar a niños y rudos no puede ser una mera fórmula, ni algo episódico, sino una exhortación a estar en contacto con el mundo de los pequeños y sencillos, a quienes han sido revelados los misterios del Reino. El paso de evangelizar a ser evangelizados es necesario si no queremos convertirnos en unos académicos ilustrados, aunque sea de la segunda Ilustración. Las posibilidades de cercanía con este mundo son múltiples y variadas: desde la vivienda y el trabajo con ellos, al encuentro periódico por ejemplo con comunidades de base, a pasar algún tiempo de formación permanente viviendo en un barrio suburbano marginal, en un campamento de refugiados o en medio de grupos indígenas.

#### **7. De la renuncia a las dignidades eclesiásticas al profetismo en la Iglesia**

Este profetismo era el que Ignacio pretendía con esta renuncia, aunque fuera de forma discreta y sencilla. Hoy el profetismo en la Iglesia se ha convertido al mismo tiempo en algo necesario y difícil. Sabemos de los problemas intraeclesiales que este profetismo ha

originado en la Compañía, no sólo en los últimos años. Citemos de nuevo a K. Rahner, que hace hablar a Ignacio hoy:

“En suma, fui y seguí siendo siempre una persona con sentido eclesial y papal; pero también fui perseguido y encarcelado por eclesiásticos dotados oficialmente de autoridad. Recordarás que, por lo general, esa síntesis de servicio obediente y distancia crítica con respecto al estamento oficial de la Iglesia, síntesis que hay que realizar a lo largo de la historia de un modo siempre nuevo, sin que exista una regla válida para siempre y capaz de resolverlo, pero que se realiza una y otra vez, ha estado siempre preñada de conflictos. Hay que mirar las cosas con detenimiento antes de interpretar el sentido eclesial y papal de la historia de la Orden como algo digno de elogio o de reproche”<sup>10</sup>.

Es realmente un desafío saber juntar el amor y la fidelidad a la Iglesia, a sus pastores y a la Sede apostólica y la libertad profética del espíritu.

### **8. De la gratuidad de los ministerios a una actitud contracultural frente al mundo del mercado**

El mundo del mercado nos invade no sólo con productos de todo tipo sino con una serie de valores materialistas de consumo, ansia de seguridad material, competitividad, eficacia, cerrazón a los valores de la fraternidad y filiación.

La gratuidad de ministerios, en sus formulaciones más diversas, debería ser un toque de atención para no quedar sumergidos en este mundo moderno tan asfixiante y reductor. Hay que proclamar que hay valores que no se pueden comprar ni vender en el gran mercado de este mundo y que son sin embargo los más importantes: fe, amor, fidelidad, perdón, entrega, solidaridad, oración...

### **9. De vestir la librea de Cristo a estar con los crucificados de la historia**

La locura de la Cruz, el ser tenido y estimado por loco, no es algo meramente interior. Al Señor le tienen por loco por sus acciones y opciones en su vida pública y por esto mismo es llevado a la cruz. En nuestro mundo donde la mayor parte de la humanidad sufre hambre, falta de vivienda, de escuela y de atención médica, de respeto a sus derechos humanos y a sus culturas, los pobres son condenados a muerte prematura, son los crucificados de este mundo.

El vestir la librea del Señor, en solidaridad con los pobres, conduce a cargar la cruz de los crucificados de este mundo y a ayudarles a bajar de ella. Tarea dura y difícil, que ha conducido a muchos de nuestros hermanos al martirio<sup>11</sup>. El siervo de Yahvé, es el pueblo

---

<sup>10</sup> K. Rahner, 1 c.p. 21

<sup>11</sup> J. Sobrino. *Compañeros de Jesús. El asesinato- martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander 1990.

crucificado, es el Señor presente en los crucificados de este mundo. Seguir al Señor es seguirle con los crucificados. Es estar dispuesto al martirio. La vestidura y librea del Señor es roja, está teñida de sangre.

## **CONCLUSIÓN**

Si queremos ser fieles a Ignacio y al espíritu de las Constituciones, al Espíritu de la Compañía, hemos de recuperar el sentido profundo de que nuestra profesión es en humildad y bajeza.

Es redescubrir el "minus", que nos recuerda cuál es la forma evangélica de realizar el "magis" de la Gloria de Dios. Es recuperar lo más profundo de la expresión de nuestra minoridad, nuestra condición de mínima Compañía, pequeñez no sólo numérica sino cualitativa y valorativa.

No se trata de moralismo, ni menos de masoquismo, ni de cerrazón a los signos de los tiempos, ni de convertirnos en algo diferente de lo que Ignacio quiso. Se trata de redescubrir la dimensión cristología, nazarena, de nuestra profesión.

Hemos descubierto que somos un cuerpo apostólico, una Compañía siempre dispuesta a ir a los lugares de frontera, presente en los lugares de vanguardia de la Iglesia y del mundo. Somos eficaces, modernos, estructurados, estamos organizados, tenemos instituciones que funcionan. Todo esto seguramente es necesario. Pero no suficiente.

Conviene no olvidar que nuestro modo de proceder, nuestra profesión es de humildad y bajeza. Es decir, que no somos una empresa, ni siquiera una empresa apostólica, ni una simple organización no gubernamental, ni una multinacional que hace propaganda del evangelio, sino un grupo de Compañeros de Jesús. El ser Compañía "de Jesús", no es un simple sobreañadido jurídico o un título de honra, sino algo teologal, que implica un estilo de vida evangélico que ha de marcar toda nuestra existencia y trascender toda nuestra actividad: es nuestra forma de seguimiento del Jesús pobre y humilde, loco y crucificado.

Por lo menos deberíamos tener deseos de seguirle de esta forma.

## 12. LOS EJERCICIOS EN LA VIDA DEL PUEBLO LATINOAMERICANO

:

### ENFOQUE DEL TEMA

Todos sabemos que la práctica de los Ejercicios Espirituales (=EE) en la vida ordinaria, según la anotación 19(1) de los Ejercicios de Ignacio de Loyola, ha abierto muchas posibilidades a la pastoral de los EE y ha permitido hacer los EE a muchos sectores que, por falta de tiempo y de posibilidades económicas, hasta ahora no habían tenido acceso a los mismos.(2)

Pero no voy a tratar directamente de cómo se pueden dar los EE en la vida ordinaria, según la anotación 19, al pueblo sencillo, que es sin duda uno de los sectores que más se puede beneficiar de esta nueva praxis pastoral.

Tampoco voy a referirme al tema de la importante presencia de la religiosidad popular en el texto ignaciano de los EE y sus consecuencias pastorales. Lo doy por conocido (3).

Voy a tratar de algo que es como más elemental pero, por lo mismo, más desafiante y paradójico. En el fondo la idea surgió en el Congreso Internacional de Ejercicios, celebrado en Loyola en 1991(4). Su formulación en bruto, sin ulteriores matices, podría ser ésta: el pueblo sencillo, sin hacer los EE, vive muchas veces las grandes actitudes y experiencias de los EE. Dicho de otro modo, en una formulación impactante de Jon Sobrino en dicho Congreso de Loyola: *3.000 millones de personas de nuestro mundo "son puestos con el Hijo", sin haber hecho jamás el coloquio de las Banderas...* Mi propósito es sencillo, aunque un tanto ambicioso: señalar cómo en la vida ordinaria del pueblo, sin pretenderlo expresamente y sin formulaciones precisas, se van cumpliendo las diversas etapas del proceso de EE.

Indudablemente esta afirmación se debería concretar más. Cuando hablo de pueblo me refiero al pueblo sencillo, a los sectores populares, pobres y ordinariamente marginados de la sociedad. Concretamente pienso en el pueblo de América Latina, de tradición cristiana y más concretamente en el de Bolivia, desde donde escribo, aunque creo que algunas de estas afirmaciones son extensibles a los sectores populares de otros países y de otros continentes.

Tampoco quiero magnificar al pueblo, haciéndolo, por el sólo hecho de serlo, portador mítico de la espiritualidad cristiana, en una especie de transposición mesiánica y eclesial del proletariado marxista. Sabemos que el pueblo tiene, como todos los mortales, sus propios defectos, sus vicios y pecados. Sólo deseo descubrir en medio de estas impurezas reales la rica veta espiritual que muchas veces se oculta. Indudablemente todo lo que diremos es mucho más verdadero con cuanta mayor profundidad el pueblo viva su fe cristiana. Muchas de las experiencias que luego describiré las he captado del contacto con comunidades cristianas de base.

No pretendo con ello desvalorizar la práctica de los Ejercicios, ni tampoco sacar conclusiones prematuras. En un primer momento me limitaré simplemente a constatar y describir el hecho, aunque sea a grandes trazos y con pinceladas gruesas, para luego reflexionar sobre ello.

Sin duda, algunas afirmaciones podrán parecer demasiado genéricas o tal vez incluso exageradas. No es éste un trabajo de sociología religiosa, ni de antropología cultural, sino una aproximación espiritual, un acercamiento creyente al pueblo para poder escucharle, un deseo de captar el mensaje de parte de aquellos a quienes han sido revelados los misterios del Reino (Lc 10, 21; Mt 11, 25).

Huelga decir que cuando hablamos de las etapas de los EE no presuponemos que el pueblo las viva de forma ordenada, siguiendo la cronología de las cuatro semanas ignacianas. Sino que, a lo largo de toda su vida, el pueblo va experimentando e interiorizando estas vivencias espirituales. Pero nosotros, para proceder de lo conocido a lo desconocido, seguiremos el itinerario de los EE.

## **1. PRINCIPIO Y FUNDAMENTO**

Seguramente los sectores más sencillos apenas entenderían el Principio y Fundamento ignaciano en su versión actual [23]. Y sin embargo viven muchas de las actitudes que el Principio y Fundamento presupone:

- Una referencia constante a Dios, expresada de formas muy sencillas, desde el santiguarse al salir a la calle y cada vez que pasan por delante de una Iglesia, hasta el empleo de expresiones donde se concentra el meollo del Principio y Fundamento: "Si Dios quiere", "Dios primero", "Dios mediante", "alabado sea Dios", "Dios sabe que no miento", "con la ayuda de Dios", "a Dios gracias", "¿por qué me ha sucedido esto, Dios mío?"
- Esta referencia a Dios no sólo jalona el día, sino toda la vida del pueblo: nacimiento, madurez, trabajo, matrimonio, vida familiar, fiesta, enfermedad, muerte; Dios preside toda su vida, en una presencia viva, cálida y acompañante a lo largo de su vida, es el Dios de su vida y de la vida, sobre todo en el pueblo ligado a las culturas más originarias (5).
- En todos los momentos, aun en los más duros y conflictivos, el pueblo no desespera, no blasfema, no reniega, se siente en manos de Dios, confía en su bondad y providencia, se sabe conducido por El, "aunque pase por quebradas muy oscuras" (Sal 23, 4) de enfermedad, de falta de trabajo, de sufrimiento imprevisto, de muerte; no negamos que esta actitud a veces pueda conducir a cierta resignación pasiva, pero otras muchas están nutridas de una verdadera "indiferencia" ignaciana ante salud o enfermedad, vida larga o vida corta, pobreza o riqueza... [23]
- Llama la atención la constante actitud de acción de gracias y de alabanza al Señor del pueblo sencillo, que contrasta con la postura más pedigüeña de otros grupos sociales y eclesiales; precisamente porque el pueblo siente su vida amenazada, el poder llegar al final del día le parece un milagro de Dios: el pueblo da gracias a Dios de cada día, del trabajo, del pan, de la salud, de la vida, de la familia, del poder alabarle, de la comunidad cristiana... Su vida es como la tinaja de harina y la alcuza de aceite de la viuda de Sarepta, que sólo alcanza para el día (1 Re 17, 7-16).

- Esta alabanza, sobre todo en algunos sectores del pueblo ligados a culturas originarias, tiene una fuerte dimensión cósmica y telúrica: gracias a la tierra-madre por sus frutos, al agua y al sol, a las flores y al agua ... (6).
- A través de todo ello hay una fuerte percepción de que la vida es un don sagrado de Dios, que hay que defender y conservar, por el que hay que luchar; el tema de Ireneo sobre la vida humana como expresión de la gloria de Dios, está como muy presente en el pueblo.

Se ha dicho que el Principio y Fundamento nos coloca en una situación límite, en el punto cero de la existencia, donde nos encontramos solos frente a nosotros mismos y ante el Señor. Pues bien, el pueblo vive ordinariamente en esta situación límite, al borde de la existencia, entre la vida y la muerte. Por esto no es extraño que experimente de forma ordinaria muchas de estas actitudes fundamentales. Su vida cotidiana le hace vivir con frecuencia estas experiencias fundantes que nosotros postulamos en la meditación del Principio y Fundamento.

## **2. PRIMERA SEMANA**

No vamos a recorrer uno por uno todos los ejercicios de la Primera semana para mostrar cómo el pueblo los vive, sino recoger algunas de las actitudes más típicas de esta etapa.

Ya hemos dicho que no se podía mitificar al pueblo. El pueblo es pecador, cae con frecuencia en graves pecados: infidelidades, violencia, abusos, borracheras, corrupción, divisiones, odios...

Precisamente por esto el pueblo tiene conciencia de su propio pecado, se siente pecador, hace suyos los sentimientos del publicano de la parábola evangélica (Lc 18, 9-14). Su actitud rara vez es la del fariseo. Se siente indigno, no se atreve a comulgar sin previa confesión, pues está convencido que la eucaristía requiere una pureza de vida que él no posee.

A veces este sentimiento de su propia culpa va unido al miedo al castigo, con un temor tal vez poco filial. Pero tampoco es ajeno al sentido de misericordia y cree que en última instancia el Señor, que es bueno, le perdonará.

También para el pueblo sencillo, la figura de María, como para Ignacio y para los EE [63], actúa como intercesora y mediadora, madre de bondad y misericordia ante Cristo, el justo Juez. Seguramente para muchos María representa el rostro materno de Dios, quizás como consecuencia de una evangelización deficiente, que ofreció una imagen de Dios ligada al juicio y al castigo (7).

Otras veces el pueblo se siente movido a pedir perdón a través de ritos penitenciales populares, más sensibles y ligados a su cultura. La ceniza del comienzo de Cuaresma es un rito penitencial bien popular, que nadie olvida. (8) También en las culturas originarias existen ritos de penitencia: subir a los cerros llevando pesadas piedras que simbolizan sus pecados, que son lanzados luego al llegar a la cumbre, O sacrificios de llamas, que recuerdan el sacrificio del cordero pascual. Otras veces existen ritos comunitarios de reconciliación, por ejemplo en el matrimonio, donde las familias y grupos se piden perdón y se perdonan mutuamente. En algunas ocasiones, por ejemplo

en Semana Santa, realizan penitencias por sus pecados, cargan pesadas cruces, arrastran cadenas, caminan descalzos...

De alguna manera el pueblo intuye que el pecado tiene un efecto pernicioso que va más allá de la persona y contamina la sociedad. Por esto en muchas comunidades campesinas, ante una enfermedad o una sequía, la primera pregunta es saber quién ha pecado. Y algunos sectores más conscientes se dan cuenta que su pobreza y opresión no es querida por Dios, sino consecuencia del pecado social o estructural, contra el que hay que luchar.

El pueblo nada sabe del coloquio de misericordia ante el Crucificado [53], ni de los tres coloquios de la repetición de los pecados [63]. Pero vive en continua actitud de vergüenza y confusión por sus muchos pecados [48], de arrepentimiento [55], de gratitud por haber sido dejado en vida y no haber sido castigado por Dios [60].

### **3. SEGUNDA SEMANA**

El pueblo no sabe mucho del Reino de Dios, ni de la llamada del Rey eternal, ni de la oblación de mayor estima y momento [97]. Pero intuye que Dios quiere un mundo mejor, donde haya justicia y fraternidad entre todos. Su lucha por la vida, por el trabajo, por una vivienda digna, por la salud y la educación, por los derechos humanos, es una lucha por los valores del Reino. La solidaridad y el sentimiento de comunidad son valores del Reino, profundamente arraigados en el pueblo. Muchas de sus actitudes no están lejos del Reino de Dios.

Hay grupos cristianos que empiezan a leer la Palabra de Dios y comienzan a saborear el evangelio, a veces a pesar de su poca facilidad de lectura. A través de esta lectura popular de la Biblia, van adquiriendo conocimiento interno, amor y deseos de seguir al Señor [104] en su vida de cada día.

Pero para la gran mayoría del pueblo, el conocimiento y seguimiento del Señor encarnado se realiza a lo largo de las fiestas de los misterios de la vida de Cristo que la Iglesia celebra cada año, como ya notó Santo Tomás (9).

Por Navidad el pueblo canta villancicos, baila, adora al Niño, hace sus pesebres, escenifica la búsqueda de posada por José y María (las posadas mexicanas), celebra su novena con oraciones especiales incluso en la calle y en los comercios, reparte chocolate y juguetes a los niños, visita a los ancianos, se reúne en familia... En Bolivia al comenzar la Navidad, las familias llevan la imagen del Niño a la Iglesia, para que, después de haber recibido la bendición, sea venerada en la casa durante las fiestas de Navidad. Por Reyes, otra vez llevan la imagen al templo, antes de guardarla hasta el año siguiente. Nadie les obliga a ello, el pueblo recuerda cada año lo que debe hacer para cumplir su tradición. A pesar de todo el impacto del consumismo moderno, el pueblo pobre es el que más se alegra por Navidad, intuyendo que aunque los ricos de este mundo hayan intentado secuestrar esta fiesta, Navidad es la fiesta de los pequeños y pobres. Un poema de un niño de una comunidad campesina de Puno, Perú, expresa bien esta relación entre Navidad y los pobres:

Ha nacido el niño / ya hay alegría / porque ha nacido, / todo cambiará.  
A la luz ya salen todas las personas / presos y enfermos / y no sufrirán.

Ya serán unidos todos los hermanos / ni el costo de vida ya nos matará.  
El lobo ya no come a la ovejita / ni la culebra pica / en todo el mundo hay  
paz.  
De un tronco seco saldrá una rama / y también nosotros damos frutos ya.  
El niño ha nacido / Gloria a Jesús / ha nacido pobre / como una luz (10).

Las fiestas de María en sus diversas advocaciones populares, con rostro y geografía propia, alimentan la devoción a la Madre de Jesús. Y aunque muchas veces se mezcla una actitud milagrera o supersticiosa, en muchos se mantiene una devoción sencilla y llena de confianza. A través de María, se perciben actitudes evangélicas como la fe, la entrega al Señor, la disponibilidad, la confianza, el servicio a los demás...

También las fiestas de los santos, de los patronos populares, tienen gran arraigo en la fe de los sencillos. A veces su jerarquía no coincide con la oficial: en algunos lugares S. Silvestre o S. Judas Tadeo, ocupan un rango que no corresponde exactamente al de la liturgia. A través de los santos hay una cierta comprensión de las actitudes evangélicas del amor y seguimiento. Son el equivalente popular de las vidas de santos o de la Imitación de Cristo, que Ignacio recomienda para la Segunda semana de EE [100].

El pueblo no sabe nada sobre las Dos Banderas [136-147], ni sobre las tres maneras de humildad [165-167]. Sin embargo, ha sido elegido y recibido no sólo en pobreza espiritual sino en pobreza actual, pasando toda suerte de oprobios y vituperios [147]. Hay una identificación ontológica y existencial con la bandera de Jesús, con su camino de pobreza y humillación, con el Cristo pobre [167]. Ha sido "puesto con el Hijo", en la fuerte expresión de la mística ignaciana.

Y esta elección, aunque la gran mayoría no lo sepa ni lo valore, no deja de producir frutos del Reino de Dios, ya que el Reino se anuncia a los pobres (Lc 4, 18; Lc 7, 22) y de los pobres es el Reino (Mt 5,3; Lc 6,20). A los pobres y pequeños han sido revelados los misterios del Reino (Lc 10,21; Mt 11, 25).

¿En qué se traduce esta elección? ¿No parece estar en contradicción con tantos pecados del pueblo, con tanta ignorancia y ceguera?

El pueblo no conoce las reglas ignacianas para discernir espíritus, ni las normas y métodos sobre las elecciones, sin embargo el estar puesto con el Hijo, y haber sido recibido bajo su bandera le da una connaturalidad con los valores del Reino mucho mayor que la de los poderosos y ricos de este mundo, por más que muchos de ellos tengan mayor formación religiosa y sean más practicantes.

Existe una sabiduría popular y una profunda intuición cristiana, que lleva a opciones importantes y a veces difíciles, que demuestran un gran sentido evangélico: acoger a niños sin familia en una familia ya numerosa, cuidar a enfermos y ancianos durante años con una dedicación sacrificada, recibir al que viene de fuera en busca de trabajo, compartir lo poco que se tiene con los más necesitados, organizarse para defender sus derechos, protestar ante injusticias, la solidaridad con los compañeros del trabajo, la organización popular, las ollas comunes, esconder al perseguido.. Y sobre todo, la capacidad de resistir y aguantar.

No es exagerado decir que dentro del pueblo, las más pobres, las más humilladas y sufridas son las mujeres. Pero ellas son muchas veces las que viven y encarnan de forma más fuerte los valores evangélicos. ¿No sucedió algo semejante con las mujeres de Israel?

Desde esta postura existencial de configuración con la bandera de Jesús, el evangelio se comprende mejor, hay una simpatía y empatía con la vida de Jesús, de María y de los santos, se vive una crítica permanente de la Bandera de Lucifer en cuanto se experimentan sus efectos negativos en su propia carne.

No queremos negar con ello que haya mucha gente del pueblo que tenga introyectada la Bandera del mal caudillo y aspire a sus valores: tener, poseer, figurar, triunfar en la vida, disfrutar en la vida. O que viva la Bandera de Jesús con una resignación que nada tiene de cristiano. Pero es innegable que el pueblo nos sorprende continuamente con unas actitudes de gran profundidad evangélica.

Quisiera acabar este apartado con una anécdota reciente ocurrida en una comunidad de base. Leíamos y comentábamos la parábola de Lc 10, 5-13 sobre el hombre que está en su casa ya acostado con sus hijos y recibe la llamada, a medianoche, de un amigo que le pide ayuda; al final se levanta a abrirle para no que no le siga molestando.

Un hombre de la comunidad dijo que él no comprendía esta parábola, porque si él estuviera en su casa y alguien le llamase, aunque fuera a medianoche y estuviera ya en la cama, se levantaría enseguida a abrirle para atenderle...

#### **4. TERCERA SEMANA**

Si hay una semana que el pueblo vive de forma continua es la tercera semana. El pueblo está, permanentemente, en tiempo de pasión.

No pide dolor con Cristo doloroso, ni quebranto con Cristo quebrantado [203], ni considera cómo la divinidad se esconde [196]. El vive en su propia carne la pasión del Señor y el silencio de Dios.

Basta acercarse al pueblo latinoamericano para contemplar su pasión. Sufrimientos físicos y morales, hambre, desnutrición, falta de vivienda digna, falta de agua y de servicios higiénicos, falta de trabajo, falta de atención médica y sanitaria en sus enfermedades, despidos, marginación social por su color y su cultura, humillaciones continuas, violaciones de sus derechos humanos, sufrimientos de la prepotencia de los poderosos, abusos de los agentes de orden público, atropellos, apresamientos en los gobiernos de facto, maltratos en las celdas policiales, torturas, asesinatos, falta de justicia en sus juicios... Tanto el Documento de Puebla (31-39) como el de Santo Domingo (178-179) nos describen los rostros humillados de niños, ancianos, jóvenes, campesinos, indígenas... en los cuales se hace presente el Crucificado.

Es el misterio del Siervo de Yahvé que sufre. El pueblo es este Siervo que crece sin belleza, como un leproso, humillado, despreciado, varón de dolores, triturado, que carga con nuestro pecado, como oveja al matadero, por cuyas cicatrices nos sanamos (Is 53,1-6). Este Siervo que al final no habla ni profetiza, sino que calla, sufre, aguanta, enmudece, y sin embargo ilumina y tiene futuro (1s 53, 7-12)(11).

Existe una reflexión latinoamericana sobre el Siervo de Yahvé identificado con el pueblo pobre que sufre (12).

Pero esta identificación del pueblo con el Cristo paciente ha llegado en América Latina a su punto álgido en el martirio. El pueblo no sólo sufre sino que es crucificado, martirizado. Ellacuría escribió sobre el pueblo crucificado (13) y le tocó luego a él participar del misterio de la muerte de Jesús. La teología de la liberación se ha convertido en una teología del martirio.(14).

Muchos de estos mártires no son mártires de la Iglesia, ni han muerto por defender sus dogmas (la eucaristía, el primado de Pedro ... ), sino que son mártires del pueblo, mártires de la humanidad, del Reino, mártires muchas veces pasivos, en una santidad primera y elemental, como lo pudo ser la de los mártires inocentes que murieron asesinados por Herodes(15).

Es la consecuencia lógica y evangélica de haber sido puestos con Hijo, es el precio de la identificación ontológica y existencial con Cristo pobre: persecución, atropello, martirio.

El pueblo vive todo esto de forma más refleja en las fiestas de la Cruz y sobre todo en Cuaresma, asistiendo al Via Crucis, llevando la cruz, tomando parte de las procesiones de Semana Santa, subiendo a los calvarios, contemplando en silencio y con gran devoción la ceremonia de la "desclavada" o desclavamiento y descendimiento de la cruz que en muchos lugares se representa el Viernes Santo(16).

A veces, quienes no sufrimos como el pueblo, podemos tener la impresión de que el pueblo ha hecho de la cruz el centro de su vida y que no ha llegado a la fe pascual. Indudablemente, esta postura a veces puede derivar en resignación pasiva, dolorismo masoquista. Pero ordinariamente el pueblo no acude a la cruz para quedarse en ella sino para poder vencerla y superarla, para poder sobrevivir. El pueblo acude a la cruz para cobrar fuerza para soportar su propia cruz y las "pasividades"

La tercera semana de los EE confirma y da fuerza para llevar adelante la elección. El pueblo recibe fuerza en su tercera semana de pasión para poder seguir adelante en el lugar donde el Señor le ha puesto y le ha elegido.

Y misteriosamente, este pueblo pobre, sencillo, pecador, que sufre sin culpa los pecados de los otros, nuestros pecados, se ha convertido, como el Siervo de Yahvé, en fuente de luz y de salvación para toda la humanidad.

La Virgen dolorosa, acompaña al pueblo en su dolor y el pueblo acompaña a la Dolorosa en los pasos de su pasión. Las mujeres del pueblo, como la Dolorosa, aguantan y luchan, hasta la heroicidad: huelgas de hambre de mujeres mineras, marchas de mujeres embarazadas en defensa de sus tierras, mujeres indígenas que se organizan aun sabiendo que corren peligro ... La figura de Rigoberta Menchú puede ser un símbolo de estas sufridas mujeres del pueblo(17).

## **5. CUARTA SEMANA**

Parecería que el pueblo vive tan intensamente la Tercera semana que no llega a la cuarta. Parece que permanece en los infiernos de la soledad y la muerte y que no sale de ellos.

Ciertamente que no pide alegría y gozo de tanta alegría y gozo del Señor resucitado [221]. Sin embargo el pueblo intuye que la cruz no es la última palabra, ni que el verdugo vence definitivamente sobre la víctima. Hay una fe firme, que espera contra toda esperanza. Siempre sueña un mañana mejor, espera que Dios no le va a abandonar, no le puede abandonar, un día triunfará finalmente la justicia de Dios.

Es en sus fiestas donde el pueblo vive el gozo pascual, la victoria de la justicia sobre la injusticia, de la vida sobre la muerte. Sus fiestas son un anticipo de la utopía del Reino.

En la fiesta hay abundancia, compartir, gozo, color, música y baile, crítica implícita de la sociedad actual, donde sólo reina la mentira y la desigualdad. La fiesta es una señal de la tierra sin males a la cual camina en medio de tanto dolor.

Seguramente la dimensión más estrictamente pascual, eclesial y sacramental permanece muchas veces poco explicitada, muy latente, pero no está ausente. De esta fuente última el pueblo saca fuerza, paciencia, esperanza. Sin saberlo recibe la luz y la seguridad de que está en el lugar justo, con los de abajo, no con los vencedores de turno, que oprimen a sus hermanos.

Esta alegría pascual se manifiesta en forma de comunidad solidaria también con los muertos, en forma de comunión de los santos. Y en las celebraciones sacramentales de los sacramentos de las cuatro estaciones de la vida (bautismo, primera comunión, matrimonio, entierro), el pueblo participa del misterio pascual y vive su pertenencia eclesial. Sin saber nada de las Reglas para sentir con y en la Iglesia [352-370], el pueblo respeta al Papa, a sus obispos, a los sacerdotes y religiosas, llamadas cariñosamente "madrecitas".

Ciertamente el Espíritu acompaña el caminar del pueblo en todo este recorrido vital. Y sin conocer nada de la Contemplación para alcanzar amor [230-237] ni de los tres modos de orar [238-260], el pueblo, que intuye que el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras [230], reza, encuentra con facilidad a Dios en la vida de cada día y vive agradecido y confiado en Dios, esperando siempre un mañana mejor para sus hijos. La virtud de la esperanza, la más pequeña de las virtudes teologales pero la que más agrada a Dios, según Péguy, no le falta ciertamente al pueblo. Sólo de la resurrección del Señor puede brotar esta alegría y confianza.

## **REFLEXIONES FINALES**

### **¿Qué lecciones podemos sacar de todo lo expuesto hasta ahora?**

1. En primer lugar, no puede extrañar que haya convergencia entre la vida cristiana del pueblo sencillo y el proceso de los EE, dado que éstos son como un

concentrado de la vida cristiana, siguiendo el camino del Jesús histórico hacia la Pascua. Lo novedoso estriba en la toma de conciencia de esta realidad.

2. Se ha dicho que la Anotación 19ª confiere a los EE un tono de realismo por su confrontación cotidiana con la vida ordinaria, que evita el riesgo de irrealidad, siempre posible en una experiencia espiritual al margen de la vida cotidiana. Los EE vividos en la vida ordinaria por el pueblo, también dan a los EE un toque de realismo y veracidad.
3. Asombra constatar la riqueza de la vida cristiana del pueblo pobre, fruto sin duda de la connaturalidad entre los pobres y los valores del Reino. La identificación ontológica y existencial entre los pobres y el Jesús histórico, confiere a su vida una especial densidad evangélica, al margen de sus limitaciones morales personales. El pobre continúa siendo un lugar teológico y espiritual privilegiado para vivir y captar el evangelio del Reino. La bienaventuranza bíblica de los pobres continúa teniendo vigencia. Los pobres son punto de referencia obligado para la vida y espiritualidad cristiana y un criterio para todo discernimiento cristiano.

Esta riqueza de la vida cristiana del pueblo contrasta muchas veces con la mediocridad de tantos cristianos no populares que hacemos los EE con frecuencia y no pasamos más allá de buenos deseos, ni logramos realmente que los valores del Reino impregnen nuestra vida personal y social.

4. Existe una clara prioridad de la vida, de la historia, de la realidad sobre el texto, la reflexión, el método, el ejercicio y la teoría. En la formulación de C. Mesters, el "pre-texto" (la vida) antecede al mismo "texto". Esto obliga a desmitificar los mismos EE y a asumirlos con modestia, conciencia de sus límites y honradez.

Sería ridículo pensar que sólo los que han tenido acceso a una formación, reflexión y experimentación sistemática sobre la vida espiritual puedan llegar a la plenitud de esta vida. Es necesario hacer una crítica contra toda forma de elitismo espiritual. La vida ordinaria del pueblo nos prohíbe así cualquier absolutización de métodos, escuelas e instrumentos de espiritualidad. Los últimos son los primeros, las prostitutas y publicanos anteceden a los fariseos en el Reino (Mt 21, 28-32).

5. Esto no significa que los EE sean inútiles y que no puedan ayudarnos a todos a profundizar, purificar y clarificar muchas de las vivencias espirituales cristianas. Los EE pueden ser un buen instrumento para todo ello.

También para el pueblo cristiano sencillo los EE pueden ser una gran ayuda para poder vivir la "pobreza con Espíritu". Las continuas ambigüedades que hemos ido señalando en la vida del pueblo, necesitan de una continua clarificación. Sin un proceso de personalización y profundización personal el mismo pueblo degenera en un mito abstracto y colectivo.

En este sentido los EE según la anotación 19ª pueden ser un medio privilegiado para que el pueblo sencillo, sin dejar su trabajo, ni su familia, pueda profundizar

su experiencia del misterio pascual, aprenda a discernir los signos de los tiempos y halle la voluntad de Dios.

También aquí, contra toda forma de elitismo aristocrático, hay que afirmar que en los sectores populares se pueden hallar personas de mucho "sujeto" para hacer los EE y que, de hecho, muchos los hacen con gran fruto.

6. Por todo ello, si no queremos que los EE queden desvinculados de la acción del Espíritu, deberán continuamente referirse a la vida del pueblo. No sólo el pueblo es capaz de hacer los EE con profundidad, sino que el pueblo ayuda a la teoría y a la praxis de los EE. Desde el pueblo pobre se comprende mejor la vida de Jesús y el sentido de la espiritualidad cristiana. La vida del pueblo anterior al texto de los EE, ayuda a la comprensión de los EE. El "pre-texto" no sólo antecede cronológicamente al "texto", sino que ayuda a comprender mejor el "texto".

Por ejemplo la tercera semana no podrá entenderse correctamente al margen de la pasión del pueblo: desde los crucificados se comprende mejor al Crucificado, la historia ayuda a comprender la Cristología. La primera semana no puede vivirse sin considerar las consecuencias del pecado personal y social que el pueblo sufre. El sentido de esperanza y fiesta del pueblo ilumina la cuarta semana. La pobreza real del pueblo ayuda a comprender, "sub contrario", qué es el Reino y qué significa ser puestos con el Hijo bajo su bandera. Nuestra fe se ilumina desde la fe del pueblo, nuestra sabiduría carnal con su sabiduría humana y cristiana.

El pueblo da a los EE una densidad humana y cristiana que evita el riesgo de evasión espiritualista. En un mundo donde tres cuartas partes de la humanidad pasa hambre, las reglas para ordenarse en el comer [210-217] o para distribuir limosnas [337-344] deben ser profundamente reinterpretadas desde una perspectiva social nueva.

La elección, incluso la elección del estado de vida, puede hallar desde esta óptica una luz profunda. Toda la doctrina ignaciana del discernimiento se abre así a una dimensión histórica y social, sin la cual el discernimiento quedaría enclaustrado en la pura subjetividad. En el fondo la consolación no es sólo mi alegría y mi paz personal, sino todo aquello que lleve verdadera alegría al pueblo pobre y pequeño, es la alegría y la paz mesiánica anunciada por los ángeles a los pastores (Lc 2, 8-18). El fruto último de los EE ha de ser, en última instancia, aumentar el gozo y la alegría del pueblo.

7. De este modo se cierra el círculo hermenéutico entre el texto y su interpretación, entre el pueblo y el texto de los EE. Ignacio reflejó en los EE sus experiencias de laico bautizado, de cristiano popular, aunque iluminadas por sus gracias místicas personales de Loyola y Manresa. Del pueblo recibió Ignacio gran parte de su piedad. Es lógico ahora devolverle al pueblo lo que de él nació y enriquecerse con los aportes del pueblo de hoy. Hay una mutua circularidad: la vida del pueblo ayuda a comprender los EE y los EE ayudan al pueblo. Hay que devolver los EE al pueblo e integrar lo popular a los EE.

8. Si los Ejercicios se llaman espirituales es porque en ellos actúa el Espíritu, aunque Ignacio tema hablar del Espíritu por miedo a ser tenido por alumbrado o quietista. Pero el Espíritu no ha quedado cristalizado en un texto, sino que continúa actuando en la historia de la Iglesia y del mundo. Los EE son un texto "abierto". La hermenéutica del texto se ha de hacer a la luz del Espíritu, para lo cual el pueblo pobre es un lugar privilegiado. Del pueblo crucificado brota una luz que ilumina a todos. Así los EE desbordan el mundo eclesiástico e incluso eclesial y se abren a una historia donde el Reino está presente de formas ocultas y variadas.

Pedir ser puestos con el Hijo y ser recibidos bajo la bandera de Jesús, significa hoy pedir ser puestos con el pueblo pobre y crucificado. Para ayudarle a bajar de la cruz. Para que tenga vida en abundancia (Jn. 10, 10).

## NOTAS

1. La Anotación 19 ofrece la posibilidad de hacer los EE en la vida ordinaria a los que no pueden retirarse ni desembarazarse totalmente de sus ocupaciones. Estos pueden seguir el mismo método y ritmo de los EE, alargando el proceso y dedicando una hora y media a la oración cada día.
2. Remito a las obras, algunas de ellas ya clásicas, de G. Cusson, *Los Ejercicios espirituales en la vida corriente*, Santander 1976; M. Guiliani, *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*, Santander 1992; F. Riera, *Ejercicios espirituales en la vida ordinaria para comunidades de laicos*, Santander, 1990; J.M<sup>a</sup> Rambla, *Ejercicios en la vida corriente*, Barcelona, 1991.
3. Remito a mi artículo, La religiosidad popular en los Ejercicios de San Ignacio, *Revista Latinoamericana de Teología*, 4 (1987) n. 10, abril, 89-994.
4. J.M<sup>a</sup>. García Lomas (Ed.), *Ejercicios Espirituales y un mundo de hoy*. Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 20-26 (septbre. 1991), Bilbao-Santander 1992.
5. M. Marzal (coordinador), *El rostro indio de Dios*, Lima 1991.
6. V. Codina, *Teología simbólica de la tierra*, colección CLAR, Bogotá 1993.
7. Cf. V. Codina, Credo popular y credo oficial, *Revista Latinoamericana de Teología*, 9 (1992) n2 26, 243-253
8. V. Codina, Sacramentales, sacramentos de los pobres, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (1990) n. 20, 207-219
9. de quibus ecclesia festa facit, *De Veritate* q 14 a 11
10. D. Irarrázaval, Navidad en la tradición del pobre, en *Rito y pensar cristiano*, Lima (1993), pág 58
11. Dolores Aleixandre, Sus heridas nos curaron, *Sal Terrae*, 81 (1993) n. 954, pág 125-137. Todo el número está dedicado a este tema.

12. C. Mesters, *La misión del pueblo que sufre*, CLAR, Bogotá 1983; L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Bogotá 1978
13. I. Ellacuría, El pueblo crucificado. Ensayo de cristología histórica en Varios, Cruz y resurrección, México 1978, 49-82, retomado luego en *Mysterium liberationis*, I, Madrid 1990, 189-217
14. J. Sobrino, De una teología de la liberación a una teología del martirio, en J.Comblin, J.I. González Faus, J.Sobrino (Eds) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 101-121
15. J. Sobrino, l.c. pág 113-114
16. F. Damen, E. Judd Zanon, *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, Cusco-Quito, 1992
17. V Codina, *Rigoberta Menchú: Crucé la frontera*, Cuarto Intermedio, Cochabamba, nº 28, agosto 1993, págs 25-43

## **13. CONTEMPLAR A CRISTO EN LOS POBRES**

### **CONTEXTO EXISTENCIAL**

Estas líneas están escritas desde Bolivia, uno de los países más pobres de América Latina. El pobre no es solamente el mendigo que pide limosna a las puertas de los templos sino la inmensa mayoría de la sociedad. Es un país donde la pobreza es integral: pobreza social, económica, política, estructural, educacional, de salud, de vivienda, de infraestructura vial...

Pero, como en otros países de América Latina, la pobreza de Bolivia no se debe a falta de recursos naturales (hay petróleo, gas, oro, plata, estaño, litio, cultivos de todos los climas, ríos, pesca, gran riqueza forestal, ganadería...), sino a la injusta repartición precisamente de los bienes que están en manos de una minoría que es la que precisamente rige los destinos del país.

Tampoco falta riqueza cultural, fruto de civilizaciones ancestrales que conservan sus lenguas, sus costumbres y sus ritos, junto al mestizaje y la apertura al mundo moderno.

Esta situación de marginación, que tiene sus raíces en tiempos de la conquista española, se ha ido agravando sucesivamente por la dependencia de los centros económicos y políticos del Norte.

Actualmente sufre además las consecuencias de la deuda externa y sobre todo del reajuste estructural que el Neoliberalismo impone a todos los países del área. Aumenta el desempleo y el subempleo, la corrupción, el narcotráfico (para el consumo de los países ricos...), la economía sumergida, etc. Se vive en democracia, pero ésta está restringida por la dependencia económica y cultural del exterior y por la poca participación interna.

Esta situación, a veces angustiosa y desesperante, se ve compensada por la gran bondad del pueblo y su espíritu acogedor, festivo y religioso, que induce a creer y esperar contra toda esperanza con una fe abrahámica (Rm 4,18).

### **I. UN POCO DE HISTORIA**

#### **1. Tradición eclesial**

Siempre ha habido en la Iglesia una cierta sensibilidad hacia los pobres.

En el Antiguo Testamento los profetas denuncian la injusticia y reclaman una atención especial hacia una tríada: la viuda, el forastero y el huérfano, que son como el símbolo concreto del desamparo y desvalimiento. Para los pobres, Dios se constituye en Goel, en abogado defensor, protector y padrino. El grito del pobre llega a Dios y éste lo escucha. El grito de los pobres que sube de Egipto al cielo mueve a Dios a liberar al pueblo de Israel por medio de Moisés.

En el Nuevo Testamento la orientación a los pobres de Jesús es clara desde su anuncio programático de Nazaret (Lc 4,21), siguiendo la línea profética del Antiguo Testamento (Is 61 y el jubileo). La praxis de Jesús ha tenido como objeto prioritario a los pobres y marginados: viudas, endemoniados, leprosos, ciegos, sordos, niños, hambrientos, muertos, mujeres de mala vida, pecadores públicos.

El Reino que Jesús anuncia es un Reino de fraternidad y de igualdad, que exige atender prioritariamente a las víctimas del Anti-reino. Esta postura conflictiva con los poderes establecidos de la Teocracia judía y del Imperio romano fue lo que llevó a Jesús a la cruz. Pero el Padre al resucitarlo apostó por Jesús y por su vida: las opciones de Jesús eran correctas, la razón no estaba en Pilato o Caifás o Herodes sino en Jesús. El Padre confirmó el camino de Jesús y lo salvó de las garras de la muerte. El Espíritu prometido rehará el proceso de Jesús y convencerá al mundo de su pecado por haber matado al Justo, como los apóstoles predicarán en Pentecostés.

La comunidad primitiva de Jerusalén es descrita por Lucas con trazos fuertemente idealizados, cargados del proyecto utópico del Reino: "No había entre ellos ningún necesitado" (Hch 4, 32 cf 2,42-47). Estaban persuadidos de que la pobreza era un mal y que había que erradicarla gracias a la solidaridad de todos.

Esta sensibilidad hacia los pobres ha dado grandes frutos de caridad a lo largo de la historia de la Iglesia: hospitales, escuelas para niños pobres, asilos de ancianos, casas de acogida para jóvenes en peligro, atención a los cautivos hasta cambiar su suerte por la de ellos, preocupación por los emigrantes, por tribus indígenas marginadas, promoción de zonas subdesarrolladas, etc. La Madre Teresa de Calcuta podría ser el símbolo, frágil y fuerte a la vez, de este cuidado de la Iglesia por los pobres.

En la espiritualidad de la Iglesia también hallamos rasgos de este impacto de la pobreza. Seguramente el caso más paradigmático es el de Francisco de Asís, que se desposa con la pobreza por amor al Cristo pobre.

No menos exigente es Ignacio de Loyola en sus Ejercicios. Ya en el Principio y Fundamento insiste en la indiferencia entre pobreza y riqueza, pues sabe que la codicia de bienes es causa de grandes males (23).

Pero lo que llama más la atención es que en el coloquio de la contemplación del Rey eternal, se pide imitar al Señor en pasar "todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual" (98).

Desde estas premisas se comprende que la contemplación de la vida de Cristo en la Segunda semana insista en la pobreza del Señor (vg. 116 el nacimiento). Y es que la bandera de Jesús es bandera de pobreza, oprobios y humildad (146, 147), frente a la bandera del Caudillo que se basa en el ansia de riquezas, vano honor del mundo y soberbia (142). Pero la motivación más profunda para todo ello no aparece sino en la tercera manera de humildad, donde "por imitar y parecer más actualmente a Christo

nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza" (167).

Lo que llama la atención es que se hable de pobreza más que de pobres. No es la mera compasión hacia los pobres lo que mueve a aceptar la pobreza sino el deseo de seguir a Cristo pobre.

En realidad todo esto está condicionado tanto por el ambiente medieval que ha vivido Ignacio en su juventud como por el ambiente social en que se escriben los Ejercicios. No hay conciencia estructural. Sin embargo, la lógica de la tercera manera de humildad conducirá al ejercitante a elegir de hecho una vida más cercana a la de los pobres y a trabajar por ellos. Las reducciones jesuíticas en América Latina son un testimonio fehaciente de que los Ejercicios llevan a optar por los pobres, aunque no se halle en ellos esta expresión más moderna.

## 2. Una nueva visión social

Lo que decíamos de los Ejercicios nos induce ya a avanzar hacia adelante. Tanto en la sociedad como en la Iglesia se ha ganado en la sensibilidad hacia la pobreza en la línea de una mayor preocupación por la justicia social. Desde *Rerum novarum* de León XIII hasta *Centesimus annus* de Juan Pablo II, hay un amplio desarrollo de la doctrina social de la Iglesia que contempla la pobreza de forma estructural, investiga sus causas, busca transformar las estructuras y los sistemas económicos y sociales de nuestro mundo. Se pasa de la pobreza a los pobres y Juan XXIII, poco antes del Vaticano II, proclamó que uno de los frutos del concilio sería que la Iglesia adoptase el rostro de la Iglesia de los pobres (11.9.1962).

Los documentos del Vaticano II no hablan de la Iglesia de los pobres, pero hay alusiones al tema del seguimiento del Cristo pobre que ha venido a evangelizar a los pobres (LG 8) y a la sensibilidad de la Iglesia por los gozos, esperanzas, tristezas y angustias de la humanidad, sobre todo de los pobres (GS 1).

La herencia del concilio se desarrollará en tiempo de Pablo VI con la encíclica *Populorum progressio* (1967), el sínodo de la justicia (1971) donde se dice que la justicia forma parte integrante de la evangelización y con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), donde se habla de los elementos que unen estrechamente evangelización con liberación.

Pero seguramente este desarrollo estuvo influido por lo sucedido en América Latina, concretamente en Medellín (1968). Pablo VI quiso que el Vaticano II se aplicase en todos los continentes y por esto se tuvieron reuniones en África (1969, Kampala, Uganda), Asia (1970, Manila) y América Latina (1968, Medellín). El año 68 es bastante paradigmático, es el año de la llegada a luna, de la primavera de Praga, de las revueltas de mayo de los estudiantes de París y es el año de la muerte de Luther King... Hay como un despertar social en todo el mundo, un renacer de la utopía, un deseo de cambiar la sociedad.

Medellín hace mucho más que aplicar el Vaticano II a América Latina, lo relee desde una situación de pobreza y de injusticia, que considera estructural y pecado social. El tema de los pobres ocupa un lugar central. Lo que Juan XXIII había deseado para el Vaticano II, que la Iglesia llegase a ser la Iglesia de todos, pero especialmente de los pobres, comienza a ser una realidad incipiente en Medellín.

A Medellín siguió la III Conferencia de los obispos latinoamericanos en Puebla (1979) donde de forma clara y siguiendo la línea profética de Medellín, la Iglesia latinoamericana opta prioritariamente por los pobres (Puebla 1134-1165).

Pero estas opciones de la Iglesia Latinoamericana fueron acompañadas y seguidas de un verdadero renacimiento de iniciativas en la línea de los pobres: surgen y se fortalecen las comunidades eclesiales de Base, la vida religiosa inicia un verdadero éxodo hacia los pobres llevando una vida inserta en medio de ellos, surgen ministerios laicales de entre los mismos pobres, nuevas figuras de obispos cercanos a los pobres (Helder Cámara, Casaldáliga, Arns, Proaño, Méndez Arceo, Samuel Ruiz ... ), se inicia una lectura de la Biblia desde los pobres y con ellos, se revaloriza la religiosidad popular como expresión del credo del pueblo pobre, etc.

En este contexto nace la teología de la liberación como reflexión a partir de los pobres, que abarca a todos los ámbitos del campo teológico (Cristología, eclesiología, espiritualidad, Trinidad, sacramentos...). No faltaron conflictos en este caminar e incluso un notable número de mártires entre los que se cuentan no sólo obispos (Romero, Angelelli y más recientemente Gerardi), sacerdotes y religiosos (los mártires de la UCA de El Salvador), sino una gran cantidad de catequistas, agentes pastorales, mujeres, niños, familias. Es una verdadera eclesiogénesis la que surge en América latina en este ambiente de opción por los pobres.

Esta opción por los pobres ha dejado de ser exclusiva de una Iglesia local y ha pasado a la Iglesia universal. Juan Pablo II la hace suya en varios documentos (vg. *Laborem exercens* (8) y *últimamente* en *Tertio millenio adveniente* (51).

Nos encontramos en un claro avance respecto a etapas anteriores de la Iglesia. La pobreza tiene unas causas estructurales y unas víctimas que son los pobres. La pobreza evangélica implica luchar contra estas causas de injusticia y solidarizarse con los pobres, víctimas de esta situación. La misma espiritualidad cristiana debe asumir la mediación de los pobres para ser fiel al evangelio de Jesús leído hoy.

### **3. Un nuevo escenario**

Pero esta primavera social se ha estancado. Estamos en nuevo escenario muy diverso del de mayo del 68. El 89 cayó el comunismo oriental europeo, la dialéctica entre Occidente y el Este ha quedado transformada en el peso

hegemónico del Norte sobre el Sur. El capitalismo en su forma neoliberal de mercado es el único sistema que aparece en el horizonte y se constituye en el nuevo mesías salvador fuera del cual sólo hay caos y perdición. La globalización cultural, económica, científica se extiende por todas partes y hace de la humanidad una aldea global.

El pensamiento postmoderno se convierte en un crítico de la modernidad, tanto de la primera Ilustración (Kant) como de la segunda Ilustración (Marx). A las utopías y grandes relatos suceden los pequeños relatos de la cotidianidad, Narciso sustituye a Prometeo, los que antes vendían los escritos del Che ahora venden hierbas aromáticas y recetas macrobióticas, nace una nebulosa esotérica (New Age), la gente tiene pánico al fin del milenio y acude a los astrólogos y sus horóscopos, crecen movimientos religiosos nuevos y algunos, como los pentecostales, engrosan sus filas de masas que buscan una salvación inmediata. La ecología, el sexo, la salud corporal, la privacidad, el individualismo se convierten en los ídolos del final del milenio. A la "high tech" (tecnología) ha sustituido el "high touch" (experiencia de la subjetividad), a la sociología ha sucedido la psicología. Añadamos a todo esto el crecimiento del movimiento feminista, pacifista y de derechos humanos. La postmodernidad tiene mucho de feminismo.

En este clima de inseguridad y de búsqueda ansiosa de salvación ¿dónde quedan la Iglesia de los pobres, la teología de la liberación, las comunidades de base, la opción por los pobres?

#### **4. Necesidad de discernimiento**

En estos momentos de cambio de época, es preciso realizar un discernimiento.

Por una parte hay que reconocer que las cosas han cambiado y que ya no estamos en mayo del 68. Hay una serie de expresiones y formulaciones que ya están superadas, estamos en otro contexto y aferrarse al pasado es ingenuidad.

También es ingenuidad querer volver a la situación anterior al Vaticano II, volver a la cristiandad o a una nueva cristiandad. El Vaticano II ha marcado un giro decisivo en la historia de la Iglesia y no es posible volver al pasado preconciliar.

Tampoco podemos alegremente pasar a la postmodernidad y decir adiós a los pobres, a Medellín, a la liberación y a la Iglesia de los pobres. La postmodernidad no puede llevarnos a echar por la borda realidades irrenunciables.

Hay que comenzar por reconocer que existen realidades irrenunciables por ser evangélicas (seguimiento de Jesús, opción por los pobres, justicia y liberación, lucha contra la injusticia estructural, Iglesia de los pobres...).

Pero estas realidades se deben formular de nuevo, pues nos hallamos en otro contexto.

Mirando con ojos críticos al pasado hemos de reconocer que en el tema de los pobres tal vez hemos sido demasiado ingenuos, pensando que la fuerza teológica y espiritual de los pobres era ya ipso facto fuerza histórica y política. Se creía que una nueva era -socialista- estaba a la puerta, que la revolución estaba a la vuelta de la esquina. Fuimos sin duda excesivamente voluntaristas y mesiánicos, con un mesianismo excesivamente temporal y poco pascual, a veces con tintes incluso milenaristas.

Por otra parte hemos ido constatando que lo socioeconómico, con ser importante, no cubre toda la riqueza del ser humano ni del mismo ser pobre. El pobre tiene cultura, rostro, género, religión, esperanza, ilusiones y sueños. El análisis socioeconómico debe completarse con un análisis antropológico, cultural, etario, de género, ecológico, religioso, estético. No sólo de pan vive el hombre sino también de belleza, poesía, sueños, esperanzas, religión.

Esta apertura a otros escenarios es la que la IV Conferencia del episcopado latinoamericano inició en Santo Domingo (1992), donde la Iglesia por una parte refuerza la opción por los pobres de Medellín y Puebla (Santo Domingo 296, 302), pero se abre al tema de las culturas, la religión, la tierra, la mujer<sup>1</sup>.

Es importante retomar la opción por los pobres, pues éstos ahora en el sistema neoliberal han pasado de ser explotados a ser excluidos, masas sobrantes del sistema, pues no interesan al mercado ni al consumo. La situación se ha agravado en estos últimos años y los ricos son cada vez más ricos, mientras que los pobres son cada vez más pobres.

Pero debe ser entendida en términos de solidaridad y de apertura a los nuevos agentes del presente: grupos cívicos y sociales más que políticos, mujeres, indígenas y afroamericanos, jóvenes, ecologistas, defensores de derechos humanos, etc.

Para expresarlo de forma gráfica con un símbolo bíblico, hemos pasado del éxodo al exilio. El éxodo es momento de esclavitud en Egipto, de servidumbre bajo el faraón. Pero surge Moisés y hay un mar rojo que cruzar y una tierra prometida a la que caminar. El exilio es otro momento del pueblo de Israel donde la esclavitud no es menor, pero han cambiado las circunstancias: no hay un faraón concreto, sino un imperio de refinada cultura, no hay un Moisés que lleve al pueblo a cruzar el mar rojo, no hay una tierra de promisión a la expectativa. Sin embargo es tiempo de purificación para el pueblo, de volver a recuperar la tradición, de diálogo con las culturas y religiones, de espiritualidad fuerte (anawim, Siervo de Yahvé...) y de esperanza suscitada por el 2º Isaiás que anuncia un nuevo éxodo y una nueva Sión.

---

<sup>1</sup> Permítaseme una alusión significativa a la Compañía de Jesús. En 1974-5 en la Congregación General 32 hace la opción por la fe y la justicia; veinte años más tarde en la Congregación General 34 retorna la opción por la fe y la justicia, pero la amplía a las culturas y el diálogo interreligioso y añade un decreto sobre la mujer y otro sobre ecología.

Estamos en Babilonia, hemos pasado de las invectivas fuertes de Amós a las llamadas al corazón de Oseas; no es el tiempo en que Elías manda bajar fuego del cielo contra los profetas de Baal, sino el momento en que Elías descubre a Dios en la brisa suave y ayuda a la viuda de Sarepta con un poco de harina y un poco de aceite para la comida de cada día.

Se trata de volver al evangelio, a la experiencia original y fundante de toda vida cristiana, a las raíces, y al mismo tiempo abrirse a lo nuevo que está naciendo.

## **II. HACIA UNA NUEVA CONTEMPLACIÓN DE LOS POBRES**

Todo lo dicho nos lleva a postular una nueva experiencia espiritual de los pobres que no puede ser ya meramente de compasión y beneficencia, ni puede reducirse a lo estructural socioanalítico, sino que debe abrirse a las nuevas mediaciones que constituyen otros tantos signos de los tiempos.

Indudablemente es prerequisite previo tener una experiencia real con pobres, no sólo con pobres aislados, sino con los amplios sectores de la sociedad empobrecidos por la actual situación. En este sentido vivir en el Tercer mundo ofrece una ocasión privilegiada para tal experiencia, pues mientras en el Norte los pobres constituyen minorías, significativas pero minorías, en el Tercer mundo son la mayoría de la población. Lázaro no es una persona sino una gran multitud que pide migajas a los países ricos del Norte; el herido del camino al que atiende el buen samaritano no es algo puntual ni casual sino la consecuencia de unas estructuras que excluyen a la mayor parte de la humanidad.

Una experiencia es algo unitario y aglutinante, algo que sobrecoge y estremece, donde lo racional queda inscrito en una atmósfera plena y totalizante. No es objeto de laboratorio ni de mera lectura sino de contacto directo, donde el dato se impone con fuerza y a veces con brutalidad. Tal es la experiencia de los pobres.

Pero, esto supuesto, vamos a desglosar los elementos de esta experiencia contemplativa para que nos ayude a ver su profundidad y su riqueza. También para distinguir una verdadera experiencia de otras emociones superficiales que pueden ser llamativas pero que pronto se esfuman.

### **1. Los pobres como lo que no debería ser**

Lo peor que puede suceder ante los pobres es que ya no nos llamen la atención. Estamos tan bombardeados cada día por estadísticas, por imágenes televisivas sensacionalistas, que ya nada nos sorprende, nos hemos acostumbrado a todo, ya nos parece natural que haya gente que sufra hambre y miseria.

Y sin embargo, los pobres son lo que nunca debería haber sucedido, es el fracaso de la sociedad, el revés de la historia. Desde una visión

creyente que parte del proyecto amoroso de Dios que se llama Reino, los pobres son su negativo, el fruto del anti-Reino, son expresión del pecado del mundo.

Para meditar el pecado del mundo bastaría recorrer favelas, tugurios, villas miseria, chabolas, poblaciones, pueblos marginales, zonas campesinas, grupos indígenas, migrantes y refugiados, etc., para darnos cuenta de que todo esto no está conforme con el plan de Dios, es distorsión del proyecto de Dios, abuso de la creación, sobre la que el egoísmo humano ejerce violencia.

Hemos espiritualizado el pecado, lo hemos interiorizado tanto, que hemos perdido su dimensión corporal y concreta: todo pecado produce efectos negativos, la pobreza del mundo es consecuencia del pecado de egoísmo e insolidaridad de nuestro mundo. El llamado pecado mortal no sólo mata la vida de la gracia sino que llega a matar al hermano. Pecado es, en definición de Monseñor Romero, lo que mató al Hijo de Dios y lo que mata a los hijos de Dios.

En concreto el neoliberalismo que aparece como salvador es uno de los agentes principales de que esta situación se agrave cada día más. Ya no hay alternativas, no hay oposición, los intereses de unos pocos pueden medrar sin freno y sin referencias éticas. Sólo la ganancia constituye el móvil y el objetivo de las grandes empresas transnacionales, mientras que los sectores pobres sufren las consecuencias de la exclusión y marginación.

Por esto el ideal al que hemos de aspirar es construir un mundo en el que todos y todas quepan, que haya espacio para todos, en el que los pobres sean invitados a la mesa de la creación como primeros comensales.

## **2. Dios escucha el clamor del pobre**

El clamor del pueblo que sube a Dios es un dato bíblico irrenunciable que atraviesa toda la Escritura, desde la sangre de Abel que clama justicia al cielo (Gn 4, 10), hasta los segadores no pagados cuyas quejas suben a los oídos del Señor (Sant 5, 4-5). En medio está el clamor de los israelitas en Egipto (Ex 3, 7.10), el gemido de los salmos (Sal 130, 1-2), los gritos de los oprimidos que llega a Dios pidiendo justicia (Is 5,7). Añadamos los gritos de los pobres que piden a Jesús curación y ayuda (Mt 9,25; Mc 9,23-24; Mc 10,47; Mt 15,22...) y el grito del mismo Jesús en la cruz que resume el grito de toda la creación que pide ayuda a Dios (Mt 27,46; Mc 15,34; Lc 23, 46).

Y Dios escucha siempre este clamor, se conmueve ante el sufrimiento, se le estremecen sus entrañas ante las lágrimas de sus hijos y se pone de su parte, los ayuda, los salva del peligro, suscita salvadores, les promete el Reino definitivo. Las lágrimas del pobre, como las del pecador arrepentido, conmueven profundamente el corazón de Yahvé.

Nos hallamos ante el misterio de las lágrimas, una realidad teológica que nos revela la misericordia de Dios: el corazón de Yahvé se enternece irresistiblemente ante las lágrimas del que sufre, porque Dios es rico en misericordia, (Ef 2,4).

Formulado en términos más actuales, es Dios mismo el que en toda la historia de la salvación hace la opción por los pobres. Dicho de otro modo, la opción por los pobres no es fruto de una ideología ni de un oportunismo político, sino de la revelación de Dios.

Y esta opción de Dios, y en concreto de Jesús por los pobres, no se debe a que éstos sean necesariamente mejores que otros ni a su condición subjetiva, sino a la bondad de Dios que no sufre el verles marginados de esta forma. Dice Puebla en un texto clarividente:

“Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en la que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aún escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús”, (Puebla 1142).

El fundamento de la opción por los pobres no es antropológico (el pobre en sus méritos o bondad) sino teológico: la bondad y misericordia de Dios. Al hacer esta opción imitamos la misericordia de Dios, somos imagen de su bondad radical.

### **3. El pobre como identificado con Jesús**

El texto de Lc 9,48 (el que recibe a un niño recibe a Jesús), se profundiza y amplifica en el texto del juicio final (Mt 25, 31-46). Allí se da una identificación entre Jesús y los pobres de tal modo que lo que se hace al pobre se le hace a Jesús y lo que deja de hacerse al pobre deja de hacerse a Jesús. Es significativo, por otra parte, que la condenación venga causada no por la agresión directa a los pobres sino por el pecado de omisión ante ellos, como sucede en las otras dos parábolas del capítulo 25 de Mateo, la de las diez jóvenes que no se proveen de aceite (Mt 25, 1-13) y la del siervo que entierra su talento (Mt 14-30). ¿Qué habría que decir de los que con su riqueza son culpables de la pobreza de los pobres?, se preguntan algunos Santos Padres.

En este sentido ver al pobre es ver a Jesús, contemplar al pobre es contemplar a Jesús, el pobre es sacramento, símbolo real de Jesús, Jesús está presente en él en una presencia real, que no se contrapone a la presencia eucarística, sino más bien la complementa.

Y es tan fuerte esta identificación de Jesús con el pobre que constituye el examen escatológico definitivo para la salvación.

Más aún, los pobres se identifican con el crucificado, son los crucificados de este mundo, son el pueblo crucificado.

Existe una exégesis latinoamericana que prolonga los cánticos del Siervo de Yahvé en el pueblo: crecido ante Dios como un retoño, como raíz en tierra seca, sin gracia ni belleza, despreciado, tenido como basura, hombre de dolores y familiarizado con el sufrimiento, semejante a aquellos a los que se les vuelve la cara, despreciado (Is 53, 2-3).

Y sin embargo, este pueblo lleva misteriosamente nuestros pecados, como el Siervo de Yahvé: carga con nuestras culpas, tratado como culpable, maltratado, perseguido como oveja llevada al matadero, detenido, enjuiciado injustamente, sin que nadie se preocupara de él, sepultado junto a los malhechores (Is 53, 4-9).

Este pueblo crucificado ofrece su vida como sacrificio por el pecado, por eso verá su descendencia y tendrá vida larga, recibirá en herencia muchedumbre (Is 53, 10-12).

Es algo misterioso, pero el pueblo crucificado que prolonga en la historia la pasión del Señor, unido a él, es causa de salvación para el género humano. Participa de la cruz y de la resurrección. La salvación no está en los que le oprimen y le llevan a la muerte sino en los que se asocian a sus dolores y se solidarizan con él.

Bajar de la cruz a los crucificados es la versión latinoamericana (Ellacuría, Sobrino) de la opción por los pobres.

No estamos ante fácil literatura sino ante un realismo a veces cruel. La sangre de los mártires que han sido asesinados por la justicia, la de todos los aplastados por intereses económicos y políticos se une a la sangre de Cristo en un clamor martirial al Padre. La sangre de los niños se une a la de los mártires inocentes sacrificados por Herodes (Mt 2, 16). Y el llanto de Raquel se prolonga en el llanto de las madres que han visto a sus hijos desaparecidos por dictaduras o asesinados violentamente (Mt 2, 17-18).

#### **4. Los pobres, un grito con rostro**

Los pobres no son un grito anónimo e indiferenciado, tienen rostro, propio. Por ello Puebla, en un texto que se ha hecho famoso, identifica al Crucificado con los diversos rostros de pobres:

“La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor que nos cuestiona e interpela:

- rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y

muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

- rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y de ocupación;
- rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados como los más pobres entre los pobres;
- rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;
- rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;
- rostros de sub-empleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familias a fríos cálculos económicos;
- rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación y riqueza de otros sectores sociales;
- rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinden de los que no producen" (Puebla 31-39).

En 1992, en la Asamblea de Santo Domingo, la lista de rostros pobres todavía se alarga más:

"Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor (cf Mt 25, 31-46) es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial. En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de las injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada e incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente (cf CELAM, Documento de trabajo, 163)" (Santo Domingo, 178).

Los pobres tienen rostros, género, edad y cultura propia. No son un número de una fría estadística del Lumpen, tienen nombre y apellidos, familia, relaciones sociales. En cada rostro se hace presente el Señor.

Queremos destacar lo que se ha llamado la feminización de la pobreza: la pobreza tienen mayormente rostro femenino, son las mujeres las que cargan la mayor parte del peso de la pobreza de los pueblos, son doblemente oprimidas como pobres y como mujeres (Puebla 1134 nota).

## **5. Los pobres esperanza de resurrección**

Los pobres no sólo representan la imagen del Crucificado sino también, aunque parezca paradójica, del Resucitado.

Ya en el cántico del Siervo de Yahvé (Is 53, 10-12) se anunciaba la victoria final del siervo: verá a sus descendientes, tendrá larga vida, verá la luz, será colmado, justificará a muchos, recibirá en herencia multitudes y el premio de los vencedores.

En Israel sólo lentamente se accede al concepto de una escatología final. Durante siglos se creyó que la vida temporal era el premio o castigo de las obras realizadas. Después de la muerte se accede al Hades o Sheol, misterioso lugar de sombras donde se vive lejos de Dios y de su templo, sin vida. Job rompe los esquemas tradicionales y hace saltar la lógica de sus amigos teólogos: aunque sufra es inocente y confía ver un día al Redentor. Es en época tardía cuando en Dan 12, 1-3 y 2 Mac 7 aparecen los primeros indicios de resurrección de los muertos precisamente en tiempos de persecución.

Resultaría incomprensible que los que han sido martirizados por amor a la ley y a la justicia desaparecieran como el polvo. Por esto la revelación es firme: el Señor los resucitará de la muerte ignominiosa. Con esta esperanza los siete hermanos Macabeos y su madre van al combate final.

Todo esto tiene su cumplimiento en la resurrección de Jesús: el justo injustamente oprimido es resucitado por el Padre por la fuerza del Espíritu. Es el mensaje del kerigma primitivo que atraviesa todo el Nuevo Testamento. Dios no resucita cualquier cadáver sino el de un condenado a muerte en un patíbulo humillante. El Resucitado es el Crucificado como afirma con rotundidad Jon Sobrino. Dios no se olvidó del Crucificado, lo resucitó a una vida nueva.

Lo mismo vale para los pobres. En su humillación y pobreza no sólo llevan los rasgos del Crucificado sino que anticipan los rasgos del Resucitado, el Nuevo cielo y nueva Tierra (Is 65), de la vida eterna.

La resurrección no es la simple respuesta al deseo de supervivencia humana, sino ante todo una vindicación de la justicia divina hacia los pobres. Los humillados, los aterrorizados no lo serán perpetuamente, resucitarán gloriosos en Cristo el Señor.

Indudablemente esto puede leerse de forma alienante, como si no tuviéramos que preocuparnos por la pobreza, pues luego los pobres irán al

cielo. No es éste el sentido de la esperanza en la resurrección que anida en lo pobres. Al revés, la resurrección se convierte en acicate para luchar contra toda resignación y contra toda pobreza pues el final de la historia ya ha comenzado en la Pascua de Jesús, aunque todavía estemos en tiempo de pasión. La seguridad de la victoria final se convierte en fuente de energía para la lucha. Dios no quiere esta situación y apuesta por las víctimas. Desde las víctimas de la historia se anuncia la resurrección.

Puebla habla del "potencial evangelizador de los pobres" (Puebla 1147). Forma parte de este potencial evangelizador de los pobres el anunciar "sub contrario" y bajo la figura de la cruz, la esperanza de la resurrección y los nuevos cielos y la nueva tierra.

Esta esperanza quita fuerza al verdugo: ni Antíoco, ni Herodes, ni Caifás, ni Pilato, ni el neoliberalismo actual tienen la última palabra: la última palabra es del Señor y es vida para las víctimas de la injusticia. Los que llevan en su cuerpo los estigmas de la pasión participarán de la gloriosa resurrección.

Esta esperanza intuida oscuramente por los pobres les da resistencia en la lucha de cada día y esperanza para no desesperar. Contrariamente a lo que pareciera normal, los suicidios se dan más en el Primer mundo que en el Tercer mundo. Y aunque la opción por los pobres no se debe a sus virtudes morales, sin duda alguna hay entre los pobres una reserva de fe y de bondad que llama la atención a cuantos se acercan a ellos.

## **6. Los pobres como sujeto**

Lo que decíamos anteriormente nos lleva de la mano al tema de los pobres como sujetos activos. Los pobres no sólo tienen carencias, tienen elementos positivos: poseen género, cultura, religión, sueños y esperanzas, virtudes éticas y espirituales, religiosidad popular, etc. Son sujetos activos, son miembros activos en la construcción de un mundo mejor.

Por eso, como decíamos, el análisis socioanalítico debe completarse con mediaciones antropológicas, de género, culturales y religiosas. Contemplar al pobre implica contemplar su potencial humanizador, cultural, religioso, festivo, etc. El pobre es rico en muchas cosas, muchas de ellas que la sociedad desarrollada no tiene o ha perdido, como es la solidaridad. Indudablemente muchas de estas riquezas quedan afectadas por la pobreza inhumana que sufre, pero muchas veces superan y logran vencer la pesada carga de la pobreza.

## **7. El grito de los pobres como grito de la tierra**

El despertar de la conciencia ecológica ha llevado a unir el grito del pobre al grito de la tierra, devastada, herida, maltratada (L. Boff). El pobre es una víctima más de la depredación de la tierra y de la contaminación y al mismo tiempo la pobreza es la mayor degradación de la tierra.

Esta nueva conciencia lleva a leer Rm 8, 18-25 de forma ecológica y unitaria: toda la creación gime, lucha por liberarse de la esclavitud a la que ha sido sometida. El pobre es una voz alerta de esta creación que sufre violencia. El neoliberalismo oprime al pueblo y a la tierra, en aras del lucro de unos pocos. Estamos en los antípodas de una nueva tierra y unos nuevos cielos que todos anhelamos y el pobre el primero.

La lucha por una nueva tierra debe llevar a la liberación de la naturaleza y del pobre. Ambos aspectos son inseparables.

## **CONCLUSIÓN**

Tras el largo camino recorrido queda claro que la opción por los pobres es por una parte irrevocable y por otra debe reformularse en el contexto actual. La contemplación del pobre es una contemplación solidaria que lleva a solidarizarse con sus deseos de una nueva tierra y la búsqueda de estructuras más justas.

Y el motor de todo ello es el seguimiento de Jesús, la fe en el proyecto del Padre, la esperanza que nace de la resurrección. Pero es una esperanza unida al misterio de la cruz y al realismo de que seguir a Jesús significa "pobreza con Cristo pobre", como decía Ignacio.

En un mundo que aparta su mirada del pobre y lo aleja de su presencia, el cristianismo debe ser contracultural: mirar de cara al pobre, verlo como víctima de un sistema, pero al mismo tiempo como sujeto lleno de potencialidades y esperanzas. Estamos en tiempo de pasión, pero la luz de la pascua alumbrará nuestro esperar.

Contemplación solidaria del pobre (hombre, mujer, niño, anciano, campesino, migrante, indígena...) con sus carencias y sus riquezas, que siempre acaba por evangelizarnos porque a los pequeños y pobres han sido revelados los misterios del Reino de Dios. Por esto damos gracias al Padre y, como Jesús, exultamos en el Espíritu (Lc 10, 21).

## 14. SENTIRSE IGLESIA EN EL INVIERNO ECLESIAL

### I. Síntomas de un malestar

Cuando Ignacio de Loyola en sus Ejercicios dedica unas reglas para sentir en la Iglesia (EE 352-370) <sup>1</sup>, la Iglesia vivía los tiempos difíciles del paso de la Cristiandad medieval a la Modernidad y a la Reforma. No queremos, comparar aquellos tiempos con los nuestros, ni pretendemos reformular las reglas ignacianas para nuestros días<sup>2</sup>. Nos limitamos a preguntarnos cómo vivir la dimensión eclesial de nuestra fe cristiana en el contexto del mundo de hoy, en un momento de crisis eclesial.

Los que vivimos en la década de los 60 la primavera conciliar del Vaticano II no podemos menos de sorprendernos ante la actual situación eclesial, 40 años después del concilio. Al entusiasmo y euforia postconciliar ha sucedido ahora una atmósfera de desconcierto, perplejidad, crítica, rechazo, desánimo, miedo, autocensura, disidencia respecto al magisterio jerárquico, disminución de la práctica dominical y en general sacramental, el descenso vertiginoso de vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa, automarginación, abandono de la Iglesia, indiferencia. Muchos afirman: “Jesús sí, Iglesia no”. Se ha hablado de la existencia del cisma silencioso de los miles que abandonan hoy la Iglesia católica. Hay cristianos sin Iglesia, hay creencia sin pertenencia eclesial. Otros sectores eclesiales que no llegan a darse de baja de la Iglesia, viven un sentimiento de impotencia, rabia, dolor, miedo, silencio y tristeza eclesial. Las mujeres, en especial, se hallan en una situación límite en la Iglesia, con el riesgo de que la Iglesia que en siglos pasados perdió a los intelectuales y a los obreros, ahora pierda a las mujeres. Algunos afirman que “otra Iglesia es posible” y hay quienes postulan un concilio Vaticano III. Otros creen que esta situación ya no es sostenible por más tiempo, es explosiva y algún día reventará...

Es verdad que esta crisis eclesial no es uniforme: se constata sobre todo en el primer mundo, más fuertemente en Europa y de un modo especial en España<sup>3</sup>. Pero aun en el tercer mundo y más concretamente en América Latina, desde donde se escriben estas páginas, hay síntomas claros de que esta situación está también llegando tanto a sectores de cristianos conscientes como al mundo de los jóvenes. No podemos desconocer tampoco que muchos grupos populares de América Latina abandonan de hecho la Iglesia Católica para ir a las sectas, mientras que otros grupos se han alejado de la práctica de la Iglesia y viven un divorcio entre su fe y su vida<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> El texto autógrafa ignaciano habla de sentir “en” la Iglesia, mientras que la traducción latina (Vulgata) hecha por Frusio habla de sentir “con” la Iglesia. Sentir “en” la Iglesia acentúa la pertenencia a la Iglesia, mientras que el sentir “con” la Iglesia significa más bien estar de acuerdo con ideas y criterios. La primera expresión (“en”) es más profunda que la segunda (“con”), pues indica una mayor identificación con la Iglesia, como el sarmiento con la vid.

<sup>2</sup> Remitimos al magnífico comentario a las reglas ignacianas de J. Corella, Sentir la Iglesia, Colección Manresa, n 15, Bilbao-Santander.

<sup>3</sup> Es iluminador a este respecto el libro de JM<sup>a</sup> Mardones, La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?, Madrid, 2ª ed 2004. Más recientemente ha escrito sobre este tema JI. González Faus, Crisis de credibilidad en el cristianismo. España como síntoma, Concilium 311 (junio 2005)323-332. Para la situación europea, véase Sal Terrae n 1098, enero-febrero 2006, Iglesia y cristianismo en Europa

<sup>4</sup> Véase la referencia que se hace a estos temas en el Documento de participación, Hacia a V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, n 145-148.

La Iglesia se ha convertido en un problema, un escándalo, un impedimento para la fe, un signo de contradicción.

Estamos muy lejos de las triunfalistas palabras del Vaticano I que afirmaba que la Iglesia es un grande y perfecto signo de credibilidad (DS 3013-3014) También resulta lejana la afirmación de Romano Guardini a comienzos del siglo XX que la Iglesia se estaba despertando en nuestras almas<sup>5</sup>. Algunos teólogos pronosticaban que el siglo XX sería el siglo de la Iglesia<sup>6</sup>. Esta época que culminó con la dos constituciones del Vaticano II sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, parece hoy haberse clausurado.

## II. Diagnóstico de las causas de esta situación

### Problemas intraeclesiales

Hay que reconocer que los problemas intraeclesiales son los que más afectan a los cristianos un poco lúcidos de hoy. La lista de dificultades es larga y conocida<sup>7</sup>. Aunque los medios de comunicación social han difundido profusamente el escándalo de los abusos sexuales de sacerdotes y obispos, seguramente no es esto lo que escandaliza más al Pueblo de Dios. Escandaliza más el centralismo eclesial, el creciente debilitamiento de las Iglesias locales y de sus Conferencias episcopales, el poco respeto a los derechos humanos dentro de la Iglesia, la doctrina del magisterio sobre sexualidad y moral sexual (celibato, matrimonio, anticonceptivos, homosexualidad..) y bioética, el alejamiento de la comunión eucarística a los divorciados vueltos a casar, el proceso para el nombramiento de los obispos y para la elección del obispo de Roma, la exclusión de la mujer del ministerio y de muchos centros de decisión eclesial, el freno a las voces más proféticas (entre los teólogos, en la vida religiosa e incluso entre los obispos...), la obsesión por la ortodoxia y la falta de diálogo con el mundo de la ciencia, la búsqueda del poder y de la “seguridad eclesial”, el freno a la teología de la liberación, la forma actual del ejercicio del primado, el mantenimiento de estructuras de Cristiandad medieval ( Estado Vaticano, nuncios, cardenales..), el estancamiento del ecumenismo, el miedo al diálogo inter-religioso, la poca aceptación de la opinión pública y del “disenso” en la Iglesia, el escaso espacio concedido a los laicos, el cerrar el camino a otros tipos de ministerios incluso a la ordenación de hombres maduros casados (*viriprobat*), el alejamiento de la Iglesia de los pobres y el alineamiento de la jerarquía con gobiernos no sólo conservadores sino ultraconservadores y dictatoriales, el eclesiocentrismo de una Iglesia que se muestra más preocupada de sus derechos e intereses eclesiales que de los del pueblo y de los pobres, etc

Notemos ya desde ahora, que prácticamente todas estas dificultades tienen que ver con la jerarquía de la Iglesia, tanto romana como local. Más tarde volveremos a reflexionar sobre este aspecto.

---

<sup>5</sup> R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, 1923, p 1

<sup>6</sup> H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953, p 20

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, a nivel pastoral, el libro de C. González Vallés, *Querida Iglesia*, Madrid 1996. A nivel más teológico, JI, González Faus, *Para una reforma evangélica de la Iglesia*, *Revista Latinoamericana de Teología*, n 8, 1986, 133-157; *Cristianismo i justicia*, Cuaderno 91, *El tercer milenio como desafío para la Iglesia*, Barcelona 1999. La carta del obispo Casaldáliga a Juan Pablo II con motivo de su visita “ad limina” también ofrece un elenco de los problemas de hoy.

## ¿Cómo hemos llegado a esta situación?

En primer lugar, el Vaticano II, aunque estableció los grandes principios para una eclesiología de comunión, no logró en muchos casos llegar a concretar las decisiones para llevar a la práctica esta comunión eclesial. Pero además de ello, en la euforia de la primavera conciliar se cometieron excesos y abusos que asustaron a los dirigentes de la Iglesia. Era comprensible que tras siglos de cerrazón eclesial, la apertura de las ventanas de la Iglesia al Espíritu, produjera desconcierto y exageraciones. Es semejante a las avalanchas de nieve que suceden en la primavera en las cumbres montañosas, luego del duro invierno.

Comenzó entonces una atmósfera de miedo, ya en tiempos de Pablo VI y que ha perdurado hasta el final de pontificado de Juan Pablo II. Esto ha llevado a una postura de retraimiento que ha sido llamada involución eclesial (revista Concilium), restauración (GC Zízola), invierno eclesial (Rahner), vuelta a la gran disciplina (JB Libanio), noche oscura (JI González Faus)<sup>8</sup>. G.Alberigo, historiador del Vaticano II, afirma que pareciera como si la minoría que en el Vaticano II había quedado de algún modo marginada, ahora volviese a enarbolar las banderas de la tradición antimodernista, antiliberal, antiprotestante y anticomunista.

Es cierto que hacia el final de pontificado de Juan Pablo II se dieron algunos síntomas de distensión, como si el Papa al final de su vida se diera cuenta de que había que revertir esta situación y apuntar a un nuevo estilo de Iglesia. En 1986 se reunió en Asís con representantes de todas las religiones mundiales para dialogar a favor de la justicia y la paz. En el 2002, después del atentado terrorista del 11 de septiembre, volvió a convocar otra reunión con la misma finalidad. En su exhortación apostólica Ante el tercer milenio, 1994, pide a toda la Iglesia que vuelva al espíritu del Vaticano II (n 36) y renueve su opción por los pobres (n 51). En la carta encíclica Ut unum sint (1995) sobre el ecumenismo, Juan Pablo II pide a todas las Iglesias cristianas que repiensen juntamente con él la función del primado de Pedro en la Iglesia (n 95-96), lo cual significa que percibía que la actual forma del ejercicio del primado romano se ha convertido más en signo de división que de unidad entre los cristianos. En el año del jubileo, 2000, ante el asombro de muchos, el Papa pide perdón por los pecados de la Iglesia, en especial por los del segundo milenio.

## Causas extraeclesiales

Pero junto a estas causas más intraeclesiales hay otras extraeclesiales. La crisis eclesial actual debe situarse dentro del contexto más amplio de los profundos cambios socioculturales de nuestro tiempo<sup>9</sup>. La Iglesia que en el Vaticano II después de siglos de rechazo, se abrió tímidamente a la Modernidad, se encuentra hoy desconcertada ante los avances de la técnica, de la globalización y de la nueva mentalidad postmoderna.

En primer lugar, la toma de conciencia del pluralismo religioso y de la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, ya afirmada por el Vaticano II (NA 1; LG 16; AG 9; GS

---

<sup>8</sup> V.Codina, El Vaticano II, un concilio en proceso de recepción, Selecciones de Teología, n 177, 2006, 4-18.

<sup>9</sup> Véase el artículo de M.Kehl, La Iglesia en tierra extraña, resumido en Selecciones de teología, n 133, vol 34, (1995) 3-14

22.. ) ha creado una problemática nueva sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas, de sus fundadores y de sus escrituras, sobre el concepto y sentido de la evangelización, sobre la necesidad del diálogo inter-religioso, etc. Todo esto cuestiona y parece relativizar el sentido de la unicidad y centralidad de Cristo, de la necesidad y función de la Iglesia en la historia de salvación, su misión evangelizadora. Este es el punto más candente, el ojo del huracán de la teología actual, que parece desplazarse de América Latina a Asia, de la liberación al diálogo inter-religioso.

Más aún, la Modernidad secular cuestiona el mismo concepto de Dios, se habla de la muerte de Dios (Nietzsche), de eclipse de Dios (Buber), de crisis de Dios (Metz), de crisis epocal (Küng), de final del período axial que termina con 6000 años de creencia religiosa (Jaspers, Pánikker), de religiones sin Dios (Metz), de ausencia y silencio de Dios en la cultura de la inmanencia (Martín Velasco). JMR Tillard se pregunta si somos los últimos cristianos: los bancos de las iglesias están cada vez más vacíos, los que asisten a la iglesia cada vez tienen más cabellos blancos, los seminarios están desiertos<sup>10</sup>. Y K. Rahner predice que el cristiano del siglo XXI o será místico no será cristiano...

El Cardenal Walter Kasper ha expresado muy bien esta nueva situación al afirmar que el Vaticano II fue excesivamente eclesial, mientras que el problema de hoy es presentar los presupuestos humanos de la fe y los accesos a la fe en Dios<sup>11</sup>.

Todo esto nos hace ver que la crisis eclesial va mucho más allá de los problemas de la sexualidad o del nombramiento de los obispos, sino que nace del cuestionamiento del mismo sentido y concepto de Dios. La crisis eclesial, que no sólo es de cambio estructuras sino de fundamentación teológica.

Ante esta situación ¿tiene todavía sentido hablar de sentir con la Iglesia, de sentir en la Iglesia, de sentirse Iglesia?

### III. Buscando caminos: algunas verdades olvidadas

En esta crisis eclesial todo intento de solucionar los problemas simplemente invocando a la obediencia de los fieles, al silencio, a no criticar.. está condenado al fracaso. Es necesaria una nueva iluminación teológica, una nueva catequesis, una nueva iniciación a la experiencia eclesial fundante.

Sin ánimo de ser exhaustivos, propongamos algunas pistas que, aunque tradicionales, muchas veces han quedado olvidadas a lo largo de la historia de la Iglesia. Estas verdades olvidadas están mutuamente implicadas, pero para mayor claridad las expondremos por separado.

#### 1. Dios es mayor que la Iglesia.

No se puede comenzar hablando de la Iglesia, si antes no se habla de Dios. Si los santos y santas de la historia han sido hombres y mujeres de Iglesia, es porque ante todo eran

---

<sup>10</sup> JMR Tillard, Nosaltres, som els darrers cristians?, *Qüestions de vida cristiana* (Montserrat) 190 (1998)

<sup>11</sup> W.Kasper, El desafío permanente del Concilio Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones del Concilio, en *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, 414

hombres y mujeres de Dios, místicos que habían tenido una profunda experiencia de Dios.

Teresa de Jesús, que fue una gran mujer de la Iglesia en medio de sus dificultades con la institución eclesial, tiene la libertad de decir en su conocida estrofa que “sólo Dios basta” Este “sólo Dios basta” es la expresión de una experiencia profunda, mística, fundante, del misterio de Dios, que desborda todas las mediaciones históricas, de algún modo las relativiza, y es al mismo tiempo la que las puede dar sentido e integrar.

Tampoco Ignacio de Loyola propone sus reglas para sentir en la Iglesia al comienzo de sus Ejercicios, sino al final, cuando supone que el Criador y Señor se ha comunicado inmediatamente al ejercitante, abrazando su alma en su amor y alabanza (EE 15). Sólo habla de la Iglesia después de la experiencia fundante del Principio y Fundamento (EE 23), después de haber contemplado toda la vida de Cristo y después de la Contemplación para alcanzar amor (EE 230-237). Ésta concluye con la oración “Tomad, Señor y recibid”, cuyo final “dame vuestro amor y vuestra gracia, que ésta me basta” (EE 234) equivale al “sólo Dios basta” de Teresa. Sólo a partir de esta experiencia se puede comprender a Ignacio como hombre de Iglesia.

La Iglesia es ciertamente un misterio, es humana y divina, es una mediación hacia Dios, pero no es Dios, quien en su infinita soberanía y amor desborda todo límite humano. Dios es mayor que la Iglesia, que todas las instituciones y estructuras de la Iglesia peregrina. El Vaticano II lo afirma claramente en un texto del capítulo VII de la Lumen Gentium:

“Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra (cf 2 Petr 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, es espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf Rm 8, 19-22)” (LG 48).

Por esto mismo en el Credo Apostólico, la Iglesia no aparece como una especie de cuarta persona de la Trinidad a la que haya que adorar y ante la que haya que arrodillarse, sino que la Iglesia entra en el Credo unida su tercer artículo, a la profesión de fe en el Espíritu Santo. En realidad sólo el Dios Trinitario, Padre, Hijo y Espíritu, son objeto y término de nuestra fe, no directamente la Iglesia. En lo que creemos es en la presencia del Espíritu Santo que actúa de modo especial en la Iglesia, perdona los pecados, es el agente de la resurrección de la carne y nos da la vida eterna.<sup>12</sup> Más adelante volveremos sobre esta vinculación entre el Espíritu y la Iglesia. Aquí sólo queremos marcar la prioridad teologal y teológica de Dios sobre la Iglesia. Si la Iglesia es un misterio es porque forma parte del proyecto misterioso de Dios con el mundo.

### Necesidad de una mistagogía

Uniendo todo esto con lo que antes afirmábamos de la crisis actual de fe en el mundo secularizado, podemos deducir que sin una experiencia profunda de fe en el misterio de

---

<sup>12</sup> Aunque en castellano no distinguimos entre creer en Dios y creer en la Iglesia, en latín se distingue claramente el “credere in Deum” del “credere ecclesiam”, sin preposición. No son simples sutilezas de lenguaje sino diferencias teológicas importantes. Cf H. de Lubac, l.c. 21-36, donde hace una profunda explicación del sentido de esta distinción.

Dios, absoluto, inefable, inabarcable, abismo sin orillas, amor incondicionado, que se nos ha comunicado en Cristo como vida y salvación,... sin esta experiencia fundante, no podremos acceder a la Iglesia.

De ahí que la tarea más urgente de la Iglesia en nuestros días sea la de iniciar a esta experiencia personal e inmediata de Dios, facilitar el acceso a una mistagogía, sin la cual todas las demás mediaciones eclesiales carecen de base. No se pueden proponer dogmas o verdades de la Iglesia para creer, ni normas morales para cumplir, si no ha habido antes iniciación a una experiencia que nos lleve a “beber de nuestro propio pozo” (S.Bernardo, retomado por Gustavo Gutiérrez), a encontrar dentro de nosotros una fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna (Jn 4, 14).

Sin esta experiencia de fe, nuestra visión de la Iglesia se reduciría a la de una simple realidad intramundana más, una simple organización sociocultural, una especie de ONG, un organismo humanitario o cultural más, como la UNESCO, la ONU o la CRUZ ROJA. Esta es la visión de Iglesia que nos suelen ofrecer los medios de comunicación social y siempre tenemos el riesgo de quedarnos con esta percepción meramente exterior y sociológica.

## 2. Prioridad del Reino sobre la Iglesia

En estos últimos años la teología cristiana ha redescubierto la importancia de la escatología y dentro de ella la centralidad del Reino de Dios en la cristología.<sup>13</sup> El centro de la predicación de Jesús de Nazaret no fue la Iglesia sino el Reino (Mc 1,15). El Reino es el proyecto trinitario de Dios de comunicar al mundo, misericordiosamente, su propia vida, comenzando por salvar la vida humana de todo sufrimiento y de todo mal. Sus parábolas y milagros son signos del Reino que ya comienza a hacerse presente (Lc 11, 20).

La conocida frase del modernista A.Loisy, “Jesús predicó el Reino y vino la Iglesia” puede ser leída críticamente, como si la Iglesia hubiese acontecido no sólo al margen sino contra la intención de Jesús. Pero puede darse una lectura positiva, en el sentido que nos hace tomar conciencia de que el Reino es mayor que la Iglesia y la Iglesia ha de orientarse al Reino, es semilla del Reino (LG 5), su símbolo, su sacramento, un signo profético del Reino.

Hay pues una tensión entre Iglesia y Reino y en esta tensión acontece toda la historia de la Iglesia, con sus errores y pecados, pues es una Iglesia peregrina que camina hacia la escatología del Reino de Dios, pero no ha llegado a ella (LG VII).

Esto significa que la Iglesia no puede estar centrada en sí misma, no puede ser eclesiocéntrica, sino que su punto de mira ha de ir más allá de ella, hacia fuera. Consiguientemente la Iglesia no puede quedar encerrada en sus miembros, su doctrina, su liturgia, sus sacramentos, sus leyes, sino que debe ser una Iglesia servidora del mundo, preocupada no sólo de los derechos de sus hijos sino de todos los derechos humanos.

---

<sup>13</sup> G.Uribarri, La escatología cristiana en los albores del siglo XXI, *Estudios eclesiásticos*, 63/308 (2004) 3-28, resumido en *Selecciones de Teología*, 176, 2005,269-281

En el fondo no es más que seguir el camino de Jesús, que no vino a ser servido sino a servir (Mc 10,45). Y cuando Jesús lanza su programa misionero en Nazaret afirma que ha sido ungido por el Espíritu para anunciar la buena noticia a los pobres, la liberación de los cautivos, la vista a los ciegos y proclamar un año de gracia (Lc 4, 16-22). A sus discípulos también les envía para anunciar el Reino, curar enfermos y liberar endemoniados (Lc 9, 1-6). El Reino no es una bella y lejana utopía, abstracta y genérica, sino algo muy concreto, liberar del sufrimiento y de todo mal.

Por esto Jesús orienta su misión a dar vida, a liberar del sufrimiento y de la muerte, a anunciar el perdón y la gracia, especialmente a los pobres, marginados y excluidos de la sociedad: enfermos, pecadores, mujeres, niños, gente mal vista por los dirigentes de Israel.

Cuando surja la Iglesia después de Pascua y la venida del Espíritu, deberá seguir la línea de Jesús. Por esto no se limita a anunciar la Palabra (kerigma) ni a celebrar la eucaristía (liturgia), sino a servir a los pobres (diaconía), como ha recordado Benedicto XVI en su encíclica Dios es amor ( n 25).

### Del Pueblo de Dios al pueblo pobre

La teología se ha interesado más por la Iglesia como institución religiosa y Pueblo de Dios (laós) que por el pueblo pobre y marginado (óchlos) al cual Jesús hace milagros, alimenta, perdona, porque siente compasión de él<sup>14</sup>.

Esto significa que a lo largo de la historia la Iglesia ha ido centrándose en sí misma (laós) y relegando a un segundo lugar su orientación más amplia al Reino de Dios y a los pobres (óchlos). Cuando Juan XXIII diga poco antes del Concilio que la Iglesia tiene que ser ante todo la Iglesia de los pobres, no hará más que ser fiel al mensaje y vida de Jesús.

Más aún, a lo largo de la historia, la Iglesia se ha identificado muchas veces ella misma con el Reino de Dios, como si ella fuera ya el Reino de Dios presente en la tierra. Esto se ha puesto de manifiesto en el modo cómo la institución eclesial, sus ministros, sus estructuras se han ido sacralizando, olvidado su carácter simbólico del Reino. La Iglesia de Cristiandad, que ha durado dieciséis siglos, hasta el Vaticano II, es un ejemplo de esta tentación teocrática y davídica de la Iglesia.

Otra consecuencia de que el Reino es mayor que la Iglesia es que ella no es la poseedora en exclusiva de la salvación ni del Espíritu, que ha sido derramado sobre toda carne y actúa más allá de sus fronteras, no solo en las demás Iglesias cristianas sino en todas las religiones y culturas de la humanidad. La afirmación de que “fuera de la Iglesia no hay salvación” no es más que una expresión de esta triste identificación que se ha dado entre la Iglesia y el Reino de Dios.

En el fondo afirmar que el Reino es mayor que la Iglesia es una consecuencia de la afirmación anterior de que Dios es mayor que la Iglesia.

---

<sup>14</sup> Véase este punto más desarrollado en JM<sup>a</sup> Castillo, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, 3ª edición 2001 y en *Víctimas del pecado*, Madrid 2004

Esto no significa que la Iglesia no tenga sentido, ni que no deba anunciar el evangelio de Jesús a todas las gentes, bautizar y celebrar la eucaristía. Lo único que significa es que todo esto se orienta al Reino de Dios, del que la Iglesia es un signo profético, un signo “prognóstico” en expresión de Santo Tomás<sup>15</sup>, un sacramento en expresión del Vaticano II (LG 1; 9; 48).

### 3. La Iglesia es pecadora

Estamos tan acostumbrados a hablar y escuchar hablar de la “santa Iglesia” que nos puede resultar extraño escuchar que la Iglesia es pecadora.

Esto escandaliza a los sectores conservadores de la Iglesia para quienes la Iglesia es inmaculada, sin mancha ni arruga. Pero asombra también a los sectores progresistas, para quienes la Iglesia de Cristo debe ser fiel al evangelio y por tanto una Iglesia infiel al evangelio no sería la Iglesia de Cristo.

#### La tentación de puritanismo

A lo largo de la historia no han faltado grupos puritanos que pedían se expulsase a los pecadores de la Iglesia, que se escandalizaban de que la Iglesia perdonase pecados, que intentaban separarse de la gran Iglesia para formar una Iglesia de puros y santos, una Iglesia del Espíritu

Tertuliano, los montanistas, los novacianos, los donatistas, los cátaros y albigenses medievales, los espirituales de Joaquín de Fiore, los fraticelli franciscanos, los husitas, los mismos reformadores del siglo XVI, todos ellos criticaron duramente los pecados de la Iglesia e intentaron edificar una Iglesia realmente santa, al margen de la Iglesia corrompida de su tiempo.

Pero el evangelio nos habla de que sólo en la eternidad se separarán los malos de los buenos, mientras que ahora coexisten el trigo y la cizaña (Mt 13,24-30; 36-43), los peces malos y los buenos (Mt 13, 47-50). En la Iglesia hay pecadores, a los cuales siempre se les ofrece el perdón. Todas las exhortaciones sobre el juicio y el castigo final, expresadas en un estilo apocalíptico, lo único que pretenden es llamar a la conversión. Consiguientemente, la Iglesia que peregrina en la tierra no sólo contiene pecadores sino que ella misma es pecadora, pues la Iglesia no es un ideal abstracto, sino una realidad concreta.<sup>16</sup>

Hay como una tendencia puritana en todos que tiende a ocultar el pecado en la Iglesia. No deja de ser curioso que en la cúpula de S. Pedro del Vaticano se lean las palabras que Jesús dirige a Pedro, según el texto de Mateo: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”(Mt 16, 18), pero se omitan las duras palabras que a continuación, en el mismo evangelio, Jesús dirige a Pedro: “¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Escándalo eres para mí!” (Mt 16, 23). Es decir, Pedro es a la vez roca firme y piedra de escándalo. Si esto se puede afirmar del primer pastor de la Iglesia, ¿qué puede esperarse del resto de los fieles? Dios ha escogido para realizar su misión a hombres y mujeres frágiles y pecadores, lo débil y despreciable del mundo para que nadie se gloríe en la presencia de

---

<sup>15</sup> *Suma Teológica*, III, q 60, a 3

<sup>16</sup> K.Rahner, *Iglesia de los pecadores*, *Escritos de teología VI*, Madrid 1967, 295-313

Dios (1 Cor 1,26-29). El pecado de la Iglesia está ligado a la dimensión humana de la Iglesia.

### Casta prostituta

Por esto los Padres de la Iglesia, sensibles a este hecho doloroso y escandaloso para muchos, afirman que la Iglesia es “casta meretrix”, es decir “casta prostituta.”<sup>17</sup> Los Padres aplican a la Iglesia las figuras de las prostitutas del Antiguo Testamento: Rahab (Jos 2, 1-21; 6, 17-25), Tamar (Gen 38; Mt 1, 3), la mujer de Oseas (Os 2), Babilonia (Jr, 50-51; Apoc 17-19). No es Lutero el primero en decir que la Iglesia ha caído bajo la cautividad de Babilonia, sino que son los Obispos y escritores de la Iglesia primitiva quienes aplican a la Iglesia estas imágenes.

El Vaticano II, aunque evita el término de Iglesia pecadora, afirma claramente que la Iglesia abraza en su seno a los pecadores y necesita de una continua purificación, penitencia y conversión (LG 8), sólo María es sin mancha ni arruga (LG 65), los demás ofendemos continuamente al Señor y necesitamos continuamente pedir perdón (LG 40). En el decreto sobre el ecumenismo se dice que la Iglesia necesita no sólo purificación y renovación (UR 6), sino continua “reforma” (UR 8), usando la misma palabra que reivindicaban los Reformadores del siglo XVI. Y hablando del ateísmo moderno se afirma claramente que muchas veces los cristianos “han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19).

Por esto no podemos mirar a la Iglesia pecadora como algo exterior a nosotros, como si nosotros fuéramos limpios de pecado. La Iglesia pecadora carga con nuestros propios pecados, que oscurecen el rostro de la Iglesia y la hacen menos transparente al evangelio. Todos somos pecadores y necesitamos de la misericordia de Dios. No podemos escandalizarnos, como los fariseos de que Jesús coma con pecadores y perdone pecados. El que esté limpio de pecado, que tire la primera piedra...

Rahner, comentando el episodio de Jesús y la adúltera (Jn 8, 1-11) afirma que esta adúltera es la Iglesia, su esposa amada, la santa Iglesia.<sup>18</sup>

### 4. La Iglesia está bajo la fuerza del Espíritu.

La Iglesia primitiva fue muy consciente de que su origen y que su vida estaban ligadas al Espíritu. Este Espíritu, según el evangelista Juan, fue derramado ya el día de Pascua sobre los discípulos (Jn 20, 19-23). Lucas, con un esquema narrativo más histórico y pedagógico, sitúa la efusión del Espíritu en la fiesta de Pentecostés (Hch 2, 1-13), donde bajo los símbolos del viento impetuoso y las lenguas de fuego se expresa lo que será el Espíritu para la Iglesia del futuro: fuerza, vida, calor, amor, comunicación y comunión. El Espíritu presente en la creación (Gn 1-2) y en el Antiguo Testamento (patriarcas, jueces, reyes, profetas, sabios...), florece ahora en la Iglesia. Los Hechos de los Apóstoles son una descripción de cómo el Espíritu hace crecer la Iglesia en las diferentes culturas, en medio de grandes dificultades y persecuciones. Todo el Nuevo Testamento presupone esta acción dinámica del Espíritu en la Iglesia.

---

<sup>17</sup> Es clásico el estudio de HU. von Baltasar, *Casta meretrix*, en *Ensayos teológicos, Vol II, Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 239-254

<sup>18</sup> K.Rahner, *Iglesia de los pecadores*, l.c, p 313

De ahí nace la convicción de que la Iglesia es Templo del Espíritu (1 Cor, 3, 16) y por tanto sin mancha ni arruga, santa e inmaculada (Ef 5, 27). Y por esto, cuando la Iglesia es introducida en el Credo Apostólico, en conexión con el tercer artículo de la fe en el Espíritu, se afirma que la Iglesia es “santa”. También, como hemos visto, los Padres de la Iglesia proclaman la paradoja de que la Iglesia es, a la vez, santa y pecadora, “casta meretrix”.

Aunque desde el comienzo la Iglesia se siente estrechamente vinculada a Jesús, sin embargo tiene la convicción de que ha nacido no en Belén ni en Nazaret sino en Jerusalén, en Pascua y Pentecostés. Más adelante desarrollaremos el tema de la relación de la Iglesia con Jesús, pero ahora queremos destacar que la Iglesia no sólo está ligada a Cristo, sino también el Espíritu. Como afirma Ratzinger, una eclesiología que vincule exclusivamente la Iglesia a la encarnación, resulta demasiado terrena y tiene el peligro de mundanizarse y secularizarse<sup>19</sup>.

Hay pues dos principios constitutivos de la Iglesia, el cristológico y el pneumático o del Espíritu, que son como las dos manos con las que el Padre nos moldea a su imagen y semejanza, en expresión de Ireneo<sup>20</sup>.

### El olvido del Espíritu

Pues bien, a lo largo de los siglos, sobre todo a partir del segundo milenio, la mano del Espíritu ha quedado olvidada en la Iglesia, solamente se ha destacado la mano del Hijo y de este modo el Padre ha quedado como manco.<sup>21</sup> La teología ha olvidado, en gran parte, al Espíritu Santo.

En el segundo milenio la doctrina del Espíritu ha quedado como desplazada al ámbito de la vida devota de los fieles (por ejemplo en los himnos *Veni Creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus*) o a las especulaciones teológicas de la Trinidad, innacesibles a la mayoría del pueblo de Dios. Respecto a la Iglesia, pareciera que sólo la jerarquía poseyera el Espíritu Santo y lo comunica a los fieles por la predicación y los sacramentos.

De ahí se deduce que el pueblo se convierte en un elemento puramente pasivo en la Iglesia. En el segundo milenio no se habla de carismas, ni de participación del pueblo en la liturgia ni en la vida de la Iglesia (nombramiento de obispos, opinión pública en la Iglesia...). Lógicamente el laicado ha quedado totalmente postergado y marginado.

La Iglesia oriental ha acusado a la Iglesia latina occidental de “cristomonismo” es decir de apoyarse solamente en la acción de Cristo, olvidando la dimensión del Espíritu en la Iglesia. Un teólogo laico ortodoxo moderno que fue invitado al Concilio Vaticano II, Paul Evdokimov, comenta que este olvido del Espíritu por parte de Occidente ha llevado a la Iglesia a que la institución jerárquica de la Iglesia sustituyese a la libertad profética, a la divinización de la humanidad, a la dignidad del laicado y al nacimiento de la nueva criatura.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> J.Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1969, p 293

<sup>20</sup> Ireneo, *Adv Haer* V, 6, 1

<sup>21</sup> V.Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Santander 1994, sobre todo págs 31-50

<sup>22</sup> P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon, 1967, 146

Es decir, el olvido del Espíritu favorece una visión de la Iglesia prácticamente identificada con sus estructuras visibles y en concreto con la jerarquía. Más adelante volveremos sobre este tema, pero ahora queremos citar otro texto de un obispo oriental, el actual Patriarca Ignacio IV de Antioquia, pronunciado en 1968 en el Consejo ecuménico de las Iglesias en Upsala:

“Sin el Espíritu Santo, Dios está lejos, Cristo permanece en el pasado, el evangelio es letra muerta, la Iglesia una simple organización, la autoridad un dominio, la misión una propaganda, el culto un evocación y el actuar cristiano una moral de esclavos.

Pero en el Espíritu, y en una sinergia (o colaboración) indisociable, el cosmos es sostenido y gime en el alumbramiento del Reino, el hombre está en lucha contra la carne, Cristo resucitado está aquí, el evangelio es fuerza de vida, la Iglesia significa la comunión trinitaria, la autoridad es un servicio liberador, la misión es Pentecostés, la liturgia es memorial y anticipación, el actuar humano queda divinizado”<sup>23</sup>

De todo ello se deduce que el olvido del Espíritu reduce la vida del cristiano en la Iglesia a la sumisión y obediencia a la jerarquía, al ritualismo y al moralismo. ¿Es extraño que esta forma de entender y vivir la fe en la Iglesia haya entrado hoy en crisis?

Sin embargo, el Espíritu se mueve...

Sin embargo, a pesar del olvido del Espíritu por parte de la teología, el Espíritu no ha dejado de actuar en la Iglesia. Toda la historia de la Iglesia está llena de esta presencia misteriosa, muchas veces anónima, incluso desconcertante del Espíritu. Todos los movimientos proféticos que han surgido en la Iglesia son fruto del Espíritu: el martirio de los primeros siglos, el monacato cuando la Iglesia se vuelve oficial, los movimientos laicales medievales a favor de la pobreza, la Reforma tanto protestante (Lutero, Calvino, T. Müntzer...) como católica (Ignacio, Teresa, Juan de la Cruz...), los movimientos sociales modernos que reivindicaban una sociedad más igualitaria, fraterna y libre, los movimientos teológicos que precedieron al Vaticano II ( movimientos bíblico, patristico, litúrgico, ecuménico, pastoral, social...), los signos de los tiempos de nuestros días ( feminismo, ecología, pacifismo, respeto a las culturas y religiones, movimientos de liberación...), etc

La santidad de la Iglesia, sus mártires, sus misioneros, sus místicos y místicas, sus artistas y pensadores, el heroísmo de tanta gente anónima que vive la fe en el silencio de cada día, la fidelidad en el matrimonio y en la vida religiosa, la generosidad de tantas personas que trabajan por los pobres, la entrega de las madres y su preocupación por transmitir la fe a sus hijos, el entusiasmo de tantos jóvenes en las formas mas variadas de voluntariado, la espiritualidad de las diversas Iglesias cristianas, la vitalidad de todas las religiones... son fruto del Espíritu.

Incluso la Iglesia jerárquica que silenciaba al Espíritu en su doctrina, muchas veces se ha visto obligada a reconocerlo presente y a no extinguirlo (1 Tes 5, 19), aun cuando este Espíritu fuera una crítica a la misma estructura eclesial. Inocencio III, en la cumbre de la teocracia pontificia de la Cristiandad medieval, acaba aprobando el carisma de Francisco de Asís, que es una crítica implícita pero clara a la Iglesia de poder.

---

<sup>23</sup> Ignacio Hazim, *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut 1970 p 31.

Afortunadamente el Vaticano II ha vuelto a reconocer esta presencia del Espíritu en la Iglesia: es el que la vivifica, la guía a la plenitud, la enriquece de dones, la rejuvenece y la conduce a la unión consumada con el Señor (LG 4).

Hemos de relacionar con el Espíritu todo cuanto hemos dichos antes. El Espíritu es quien nos lleva a la fe en Dios y en Cristo, y es quien nos posibilita experimentar desde dentro el Misterio. El Espíritu es quien conduce la Iglesia a realizar el Reino de Dios, más allá de sus fronteras. El Espíritu es quien garantiza la santidad de la Iglesia más allá de su prostitución y su pecado, haciendo que el pecado no triunfe en la Iglesia, ni que las puertas del infierno prevalezcan sobre ella (Mt 16,18), ni que la Iglesia se convierta en una sinagoga estéril.

Evidentemente la Iglesia no tiene la exclusiva del Espíritu, pero el Espíritu reside de una forma peculiar en ella. Ireneo lo expresó diciendo que “donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu. Y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia”<sup>24</sup>. Hoy podríamos decir que la Iglesia es el sacramento del Espíritu.

En conclusión la cuestión que se le plantea al creyente de hoy que vive en medio de esta fuerte crisis eclesial, es la siguiente: ¿creemos que el Espíritu no sólo hizo nacer la Iglesia en el pasado sino que continúa guiando y acompañando a la Iglesia hoy, en medio de este nuestro mundo moderno, secularizado, globalizado y postmoderno...?. Si no creemos en esta presencia del Espíritu en la Iglesia concreta de hoy, nuestra pertenencia a la Iglesia y el sentirnos Iglesia, carecería de sentido.

##### 5. La Iglesia no se identifica simplemente con la jerarquía

Esta afirmación se deduce de todo lo que hemos visto, pero conviene explicitarla, pues es una de las raíces más profundas del malestar eclesial de hoy.

##### La Iglesia es apostólica

Para evitar malentendidos afirmemos claramente que la Iglesia es “apostólica”, está edificada sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo “(Ef 2, 20). Esta apostolicidad de la Iglesia que con el tiempo se estructurará en episcopado, presbiterado y diaconado, constituye lo que se conoce como la jerarquía de la Iglesia, que preside el Papa como obispo de Roma.

Pero para el Nuevo Testamento la cabeza de la Iglesia no es el Papa sino Cristo (Col 1,18). La misma designación del Papa como Vicario de Cristo es más medieval que primitiva, ya que para la Iglesia del tiempo de los Santos Padres, el Vicario de Cristo, es decir el que hace sus veces, es el Espíritu Santo (por ejemplo en Tertuliano) y los pobres son también llamados vicarios de Cristo<sup>25</sup>. El Papa, para la Iglesia primitiva, es el Vicario de Pedro, el que hace sus veces en la Iglesia: mantenerla unida en la fe y en la comunión.

---

<sup>24</sup> Ireneo, *Adv Haer* III, 24,1

<sup>25</sup> JI.González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana*, Madrid 1991

Los pastores de la Iglesia ciertamente no son simples delegados de la base, presiden la comunidad en nombre de Cristo, pero también en nombre de todo el pueblo (LG 10). Los pastores en su magisterio no enseñan su propia doctrina o teología sino la de Cristo, conservada en la tradición de la Iglesia. La misma infalibilidad que goza el Papa en ciertas ocasiones, según el Vaticano I, no hace sino expresar la infalibilidad que el Señor quiso que gozase toda la Iglesia (DS 3074). Por esto no se puede definir un nuevo dogma si no forma parte de la fe de toda la Iglesia.

Ignacio en sus reglas para sentir en la Iglesia habla de “tener el ánimo aparejado y pronto para obedecer a la vera sposa de Christo nuestro Señor que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárquica” (EE 353). Pero para Ignacio la Iglesia no se identifica con la jerarquía, sino que “jerárquica” es un adjetivo que califica a toda la Iglesia y equivale a “apostólica”.

Ningún católico puede dudar que hay que estar en comunión pastoral con el Papa, obispo de Roma y los demás obispos que son sucesores de los apóstoles, lo cual implica, entre otras cosas, la docilidad a su magisterio, aunque evidentemente en sana teología hay que distinguir el magisterio infalible del Papa y los obispos del magisterio no infalible, también llamado auténtico, frente al cual puede haber legítimas razones para disentir.

### El riesgo de la jerarcología

Pero lo que ha sucedido al correr de los siglos, sobre todo desde el segundo milenio, es que la llamada jerarquía se ha absolutizado y sacralizando de tal modo que ha llegado a identificarse con la totalidad de la Iglesia: la jerarquía “es” la Iglesia, la Iglesia “es” el Papa. Desaparecen las nociones de Pueblo de Dios, de comunidad, no digamos de laicado. Hay un abismo entre clérigos y laicos, el sacramento del orden divide a la Iglesia en dos sectores bien definidos y contrapuestos: los que tienen poder para enseñar administrar los sacramentos y mandar, y los que sólo tienen la misión de obedecer, callar y dejarse conducir como dócil rebaño. La Iglesia es una sociedad de desiguales (Pío X) De este modo, como denunció en su tiempo el futuro Cardenal Y. Congar, la eclesiología se convirtió en “jerarcología”.

### Trágicas consecuencias

Como hemos visto antes, esto es consecuencia de haber olvidado la dimensión del Espíritu como principio de la Iglesia, junto con Cristo, y de haber derivado en una visión unilateral y empobrecida de la Iglesia: institución, estructura visible, jerarquía.

Las consecuencias de este reduccionismo han sido muy graves a lo largo de toda la historia de la Iglesia, hasta nuestros días. En la forma habitual de hablar, no sólo de los Medios de Comunicación social, sino de los mismos católicos, la palabra “Iglesia” equivale a jerarquía, al Papa y a los obispos. Así solemos decir la Iglesia ha dicho, la Iglesia ha prohibido, la Iglesia ha condenado, la Iglesia ha criticado al gobierno, ... para referirnos a actuaciones del Papa o de una conferencia episcopal o incluso de un obispo local. Muchos escritores, teólogos e historiadores de la Iglesia caen en el mismo sofisma.

No negamos que la jerarquía pueda tener una representación eclesial y en cierto sentido pueda simbolizar a toda la Iglesia. Pero este lenguaje es ambiguo y lleva a la confusión, pues no podemos aceptar que la jerarquía sea identificada con la totalidad de la Iglesia, del mismo modo que la Iglesia es símbolo del Reino pero la Iglesia no puede identificarse con el Reino de Dios.

De ahí se comprende que las dificultades, críticas y reticencias de los fieles contra la jerarquía, se convierten ipso facto en dificultades contra “la” Iglesia de Cristo.

Pero afortunadamente la Iglesia es más amplia que la jerarquía, es toda la comunidad de bautizados, el Pueblo de Dios, como expresó el Vaticano II anteponiendo en la *Lumen Gentium* el capítulo del Pueblo de Dios (LG II) a los de la jerarquía (LG III), los laicos (LG IV) y la vida religiosa (LG VI).

### Algunos datos de la historia

G. Bernanos en su Carta a los ingleses tiene una feliz expresión de gran profundidad eclesiológica: “No son los mismos hombres los que Dios ha escogido para mantener su Palabra que los que ha escogido para realizarla”. Esto que ya se manifestó en el Antiguo Testamento, se continúa verificando en la historia de la Iglesia. Es la parábola del buen samaritano, donde el sacerdote y el levita pasan de largo junto al herido del camino para no contagiarse de impureza ni llegar tarde al templo (Lc 10,29-37).

La historia nos dice que muchísimas veces, no sólo en el pasado sino también en el presente, la jerarquía se ha convertido en signo de escándalo para la Iglesia. Y la Iglesia ha salido adelante gracias a los sectores no jerárquicos.

El cardenal Henry Newman, gran conocedor de la historia de la Iglesia, afirmaba que había quedado muy impresionado al descubrir que, en torno al siglo IV, muchos obispos cayeron en la herejía del arrianismo, mientras que el pueblo sencillo mantuvo la fe ortodoxa. También la historia de las misiones reconoce que, durante siglos, cristianos del Japón mantuvieron su fe sin tener sacerdotes en medio de ellos. Ya algunos Padres de la Iglesia, como Atanasio e Hilario, habían afirmado que “los oídos de los fieles son más santos que las bocas de los sacerdotes”, es decir que los fieles interpretan bien incluso enseñanzas no correctas del clero.

Con razón el Vaticano II ha reivindicado el valor de la fe del pueblo, el sentido de la fe (el *sensus fidelium*) e incluso llega a decir que esta fe es infalible cuando está en comunión con la tradición de toda la Iglesia (LG 12). Los mismos fieles gozan de los carismas del Espíritu (cf 1 Cor 12, 11; 12, 7) para el servicio de toda la Iglesia (LG 12). También el Vaticano II dirá que los laicos tienen el derecho e incluso el deber de manifestar su parecer sobre lo que toca al bien de la Iglesia, citando un texto de Pío XII que afirma que en las batallas decisivas, no rara vez las iniciativas más felices nacen del frente (LG 37, nota 7).

### La recepción

Más aún, la teología moderna (Congar, Grillmeier..) ha redescubierto la importancia que tenía para la Iglesia de los primeros siglos el que los fieles cristianos asimilasen vitalmente lo que la jerarquía les proponía. Esta “recepción” no es simplemente

obediencia sino un asentimiento de corazón, como el “amén” eclesial de la liturgia. Cuando se celebró el Concilio de Éfeso en 431, los fieles esperaban a las puertas de la basílica la salida de los obispos. Y cuando éstos les dijeron que habían definido que María era Madre de Dios, el pueblo rompió en aplausos, es decir “recibió” el dogma con alegría y satisfacción.

Muy diferente es la situación cuando el pueblo no “recibe” una doctrina, sino que la “contesta”, lo cual no necesariamente significa falta de obediencia, sino que en esta exposición doctrinal hay algo inasimilable, por incompleto, inmaduro, inoportuno o parcial. Pensemos en lo que sucedió cuando Pablo VI publicó la encíclica *Humanae vitae* sobre el control de natalidad...

La historia nos confirma que en los momentos más difíciles, ha sido el polo profético de la Iglesia, laicos y laicas, religiosos y religiosas, quienes han salvado a la Iglesia de situaciones de crisis: el monacato, los movimientos mendicantes medievales, la reforma de la época moderna, los movimientos sociales católicos, los movimientos teológicos en torno al Vaticano II, los que hoy propugnan que “otra Iglesia es posible”...

No es casual que el Vaticano II haya admitido todo esto, luego de haber reconocido, como hemos ya visto, que la toda Iglesia está bajo la fuerza y la inspiración del Espíritu Santo (LG 4). Sin Espíritu Santo, la Iglesia se reduce a una mera organización, una simple institución. La doctrina y praxis de la “recepción” implica que todo el cuerpo eclesial está animado por el Espíritu, es activo y participativo, no simplemente pasivo. Es el Espíritu el que convierte a la Iglesia en comunión trinitaria y en dinamismo profético al servicio del Reino

¿Por qué no reconocer la santidad tantas veces oculta y anónima de la fe de los pobres, de las viejitas que van a Misa a veces rezando solamente el rosario, de los curas de pueblo que mantienen la fe en medio de penurias económicas, de los mártires inocentes del pasado y del presente, de las familias auténticamente cristianas, etc.? Las canonizaciones oficiales romanas no recubren ni reconocen toda la santidad oculta de la Iglesia del Pueblo de Dios.

## 6. La Iglesia es la Iglesia del Jesús histórico y pobre de Nazaret

Todo lo dicho hasta ahora quedaría incompleto si no añadiéramos que la Iglesia está estrechamente ligada al Señor Jesús, a Jesucristo Resucitado, es la Iglesia de Cristo, se fundamenta en él (Ef 2, 10; Mt 21, 33-46).

Esto se comprende mejor si mostramos que la historia de salvación está atravesada por la ley de la encarnación. El Espíritu no se opone a Cristo sino que el Espíritu es el que hace posible la encarnación de Jesús y le guía en toda su vida. El Espíritu es el que hace nacer la Iglesia, que continúa la obra de Jesús en la historia.

Es decir, Dios no deja la creación abandonada a su suerte, sino que interviene en la historia, primero preparando al pueblo de Israel y luego por la encarnación de Jesús (LG 9).

Pero al nacer la Iglesia en Pascua-Pentecostés, tiene el riesgo de identificarse tanto con el Jesús glorioso y resucitado que olvide la encarnación y crea que ya ha llegado el

Reino de Dios. De hecho, en el mismo Nuevo Testamento hay algunos textos (en Hechos, Efesios y Colosenses) que podrían conducir a un cierto triunfalismo eclesial.

### Los peligros de la Iglesia de Cristiandad

Mientras la Iglesia fue perseguida por el Imperio romano y los cristianos morían mártires en las arenas del circo romano o en la hoguera, este peligro de triunfalismo no existía.

Pero con el reconocimiento de la Iglesia como religión oficial del imperio en tiempos de Teodosio (380), cuando la Iglesia deja la clandestinidad y las catacumbas, el peligro volvió a acechar. Eusebio de Cesarea, al describirnos el banquete que el emperador Constantino ofreció a los obispos reunidos en el Concilio de Nicea, en el año 325, cree ver ya presente el Reino de Cristo<sup>26</sup> Otros observadores más agudos que Eusebio de Cesarea, pronto se darán cuenta de la ambigüedad de la situación la Iglesia nacida con el Constantinismo y de los riesgos de esta estrecha unión entre la Iglesia y el Imperio.

Así S. Hilario dice acerca del emperador cristiano Constancio que “nos apuñala por la espalda, pero nos acaricia el vientre(..) consigue ser perseguidor sin hacer mártires”<sup>27</sup>

Una consecuencia de esta ambigua situación de Cristiandad es que la jerarquía de la Iglesia es la que primero se identifica con el Reino de Dios y se vuelve poderosa. Desde el poder no sólo económico sino también político, moral y religioso, la jerarquía condena a los herejes a la hoguera, promueve cruzadas, hace proselitismo, destruye culturas y religiones diciendo que son obra del demonio, se alía con los grandes de este mundo para que la defiendan, destituye príncipes, excomulga, confunde el honor de Dios y su gloria con “su” propio honor y gloria.

### Volver al evangelio

El riesgo es olvidar el misterio de la encarnación de Jesús, su vaciamiento o kénosis de la que nos habla S. Pablo (Fil 2, 1-11) y en general toda la vida del Jesús histórico transmitida por los evangelios: su nacimiento pobre en Belén, su vida durante treinta años de carpintero humilde, su predicación contra la riqueza y el poder, su opción por los marginados, su preocupación por aliviar el sufrimiento del pueblo (óchlos) del que se compadecía profundamente, su oposición a los poderosos y a cuantos utilizaban la religión para oprimir al pueblo, sus conflictos continuos con las autoridades religiosas de Israel, su muerte como blasfemo y malhechor desnudo en una cruz, entre dos subversivos.

La Iglesia tiende a olvidar continuamente que es la Iglesia del Jesús pobre de Nazaret, Iglesia del crucificado, que su mensaje no es el de la sabiduría este mundo, sino el de la cruz (1 Cor 1, 17-31). La misma resurrección de Jesús no permite desvincularle de su cruz: el resucitado es el crucificado, sus llagas permanecen frescas en su cuerpo glorioso ( Jn 20, 25-29) .

Se comprende que todos los movimientos proféticos que han surgido en la Iglesia a lo largo de la historia hayan pedido una vuelta a la Iglesia de los orígenes, fiel a la

---

<sup>26</sup> Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, 3, 15

<sup>27</sup> Hilario, *Contra Constantium imperatorem*, 4-4, PG 10, 580-581

Palabra, pobre, humilde, evangélica, comunitaria, acogedora, respetuosa, cercana al pueblo pobre, en fin, volver la Iglesia del crucificado.

Pero esto la propuesta profética de Juan XXII poco antes del Vaticano II, de que la Iglesia fuese sobre todo la Iglesia de los pobres, aunque a algunos les pudo parecer revolucionaria y sospechosa, en el fondo era sumamente evangélica, ligada a la tradición más genuina de la Iglesia.

Hay que confesar que esta idea de Juan XXIII no llegó a ser recogida en los textos conciliares, fuera de algunas alusiones esporádicas (LG 8; GS 1). Los obispos y teólogos más influyentes en el concilio pertenecían al mundo centroeuropeo y norteamericano, y estaban más preocupados de cómo dialogar con el mundo desarrollado y secular de la modernidad, que de los pobres del Tercer mundo.

### La interpelación de las Iglesias del Tercer mundo

Serán las Iglesias del Tercer mundo y muy concretamente la Iglesia latinoamericana, las que llevarán adelante la utopía del Papa Juan de una Iglesia especialmente de los pobres.

Las Iglesias del Primer mundo no pueden encerrarse en ellas mismas, ni creer que los únicos problemas de la Iglesia son los ligados con la modernidad ilustrada, muchas veces unida a la burguesía. La mayor parte de la humanidad y de la misma Iglesia universal vive en los países pobres del Sur, donde la vida de cada día no está asegurada sino amenazada, hay que luchar por la vida, por el pan de cada día: faltan viviendas, falta atención sanitaria, faltan escuelas, la esperanza de vida es corta, falta trabajo, hay gobiernos muchas veces dictatoriales y corruptos, se vive bajo la dependencia económica de los países ricos y de sus empresas multinacionales, las culturas originarias son marginadas, las mujeres son discriminadas y son las que más cargan con el peso de la pobreza, hay niños en la calle y bandas juveniles que buscan sobrevivir a veces con violencia, la naturaleza es explotada a favor de las compañías extranjeras, hay luchas tribales y violencia guerrillera...

Y sin embargo en estos países hay grandes valores humanos, culturales y religiosos y concretamente en América Latina, predomina la fe cristiana y la Iglesia católica ha vivido un tiempo de profunda erupción volcánica del Espíritu después del Vaticano II.

Sin caer en triunfalismos que nos apartarían de la Iglesia del Jesús de Nazaret, sí podemos testimoniar a las otras Iglesias lo que el Señor ha hecho en medio de la Iglesia latinoamericana<sup>28</sup>.

Se ha vuelto a la Iglesia del Jesús histórico y pobre de Nazaret, lo cual implica recuperar una serie de categorías: la centralidad del Reino de Dios en la predicación de Jesús, su opción por los que tienen la vida amenazada, su enfrentamiento con el sistema político (Pax Romana) y religioso (Teocracia judía) que lo condenan a muerte. La resurrección de Jesús significa que el Padre da la razón a las opciones de Jesús y se pone de parte de las víctimas. También se ha recuperado la importancia del seguimiento de Jesús, como categoría central del cristianismo.

---

<sup>28</sup> V.Codina, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella, 3ª ed 2000

En la práctica eclesial, las conferencias del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) han escuchado su clamor del pueblo oprimido y han hecho una opción profética preferencial por los pobres. En el episcopado han surgido figuras extraordinarias, verdaderos Santos Padres de la Iglesia latinoamericana y del Caribe, que sin ser teólogos profesionales, se han acercado al pueblo y han hecho opciones pastorales realmente evangélicas en defensa del pueblo marginado y excluido, denunciando la injusticia y la muerte, apostando por una sociedad nueva fraterna y justa. Estos Santos Padres de la Iglesia latinoamericana<sup>29</sup>, verdaderos Padres en la fe y verdaderamente santos, fueron acusados por muchos de marxistas e incomprensidos a veces por sus mismos hermanos en el episcopado y por Roma, pero fueron fieles al evangelio y a su pueblo hasta el final, incluso dando la vida por sus ovejas como Angelelli, Romero y Gerardi.

Junto a los obispos y en estrecha comunión con ellos, otros sectores de Iglesia latinoamericana han comenzado un estilo nuevo de ser cristianos y de ser Iglesia. Nacen las comunidades eclesiales de base entre los pobres, muchos laicos se comprometen desde su fe a la transformación de la sociedad con su presencia en lo social y político, otros hombres y sobre todo mujeres asumen responsabilidades en la pastoral de la Iglesia (agentes de la Palabra, catequistas..), muchos grupos de vida religiosa, sobre todo femenina, se insertan entre los más pobres en barrios marginales de la ciudad, en el campo, entre indígenas y afroamericanos, mineros, etc, muchos sacerdotes se acercan al pueblo y comparten su vida, entre todos ellos hay mártires por la justicia del Reino. La teología latinoamericana de la liberación acompaña estos procesos, reflexiona sobre ellos, devuelve la Biblia al pueblo y también sufre persecución e incluso martirio.

Ciertamente desde la década de los 90 las cosas han cambiado tanto social como eclesialmente. Pero lo vivido en los 70-90 constituye un signo esperanzador para toda la Iglesia de que es posible volver a los orígenes evangélicos de la Iglesia, al Jesús de Nazaret, a la Iglesia de los pobres. El Espíritu no deja de hacerse presente y actuar en la Iglesia.

### Conclusión

En conclusión de todo este largo recorrido por algunas verdades olvidadas, podemos afirmar que la Iglesia, ciertamente menor que Dios y que el Reino, humana y divina, santa y pecadora, que no se identifica sin más con la jerarquía, está bajo la fuerza del Espíritu y es la Iglesia del Jesús pobre de Nazaret. Es un misterio, que forma parte del proyecto de la Trinidad para con el mundo, (LG I), un sacramento de salvación universal (LG 1; 9; 48).

### IV Actitudes cristianas ante la Iglesia de hoy

Esta iluminación teológica tiene que ayudarnos a tomar actitudes prácticas en esta situación de invierno eclesial de hoy. No vamos a dar nuevas reglas para sentir en la Iglesia, pero podemos ofrecer algunas pistas que orienten nuestra realidad y tarea. El

---

<sup>29</sup> J.Comblin, Los Santos Padres de América Latina, *Revista Latinoamericana de Teología*, n 65, mayo-agosto 2005, 163-172

Espíritu del Señor nos ayudará a discernir en cada contexto cómo lo podemos concretar.

## 1. Gratitud y amor

No sería justo quedarnos solamente con los aspectos negativos de la Iglesia del pasado y del presente, sin reconocer todo lo que hemos recibido de la Iglesia, aun en medio de todas sus contradicciones e incoherencias.

Gracias a la Iglesia hemos recibido la fe cristiana, el evangelio, los sacramentos, desde el bautismo a la eucaristía, y de ella esperamos recibir también la unción de los enfermos. La Iglesia nos ha enseñado a orar, a perdonar y pedir perdón, a amar a todos en especial a los más necesitados, a tener confianza filial en el Padre, a buscar ante todo el Reino de Dios, a esperar en la resurrección final. Por medio de ella conocemos a Jesús, su vida, enseñanzas, su cruz y resurrección. Nos ha enseñado a rezar a María, a venerar a los santos, imitar sus virtudes. Ella da sentido a nuestra vida, al trabajo, al sufrimiento y a la misma muerte. Si tenemos una visión no mágica ni fatalista del mundo sino esperanzadora y si trabajamos por mejorarlo y hacer que sea más humano y justo, es debido en gran parte a la Iglesia. El amor, la solidaridad, el sentido de justicia, y de libertad, la búsqueda de la paz, la reconciliación y el perdón, la valoración de la razón, de la ciencia y de las culturas...se alimentan de la enseñanza evangélica que la Iglesia nos ha transmitido. La mayor parte de derechos humanos que profesamos (el derecho a la vida digna, a la libertad, al respeto de las minorías, el respeto a toda persona... ) tienen en la Iglesia su raíz última, aunque en el mundo secularizado de hoy muchos no lo reconozcan.

Una pequeña novela del Nobel ruso, Alexander Soljetnisyn, titulada La casa de Matriona, puede servirnos como de símbolo narrativo de lo que estamos diciendo.

En un pequeño pueblo ruso vive Matriona, una mujer mayor, pobre, que sólo tiene dos cabras. Pero Matriona ayuda a los más pobres del pueblo, enseña catecismo a los niños, aconseja a los matrimonios en crisis, cuando hay una boda ayuda a preparar el banquete de bodas, en caso de alguna defunción siempre está dispuesta a colaborar con la familia doliente, siempre está disponible para servir a todos.

Un día muere Matriona y entonces el pueblo se da cuenta de que Matriona era realmente el alma de la comunidad.

Soljetnisyn acaba aquí su pequeña historia. Pero podemos ver en ella como una parábola de la Iglesia. ¿Qué sería de la humanidad, de nosotros, sin la Iglesia?

## 2. Fidelidad crítica

Evidentemente se entendería mal todo lo dicho anteriormente si se sacase la conclusión de que nuestra misión en la Iglesia se reduce a obedecer, callar y alabar cuanto sucede en la Iglesia. La obediencia y fidelidad a los pastores y a su magisterio doctrinal es esencial para el cristiano. Siempre se ha insistido en ello. Pero esta fidelidad debe ser madura, crítica, incluso conflictiva.

Corresponde a la autoridad, también a la eclesial, mantener la tradición, el equilibrio de fuerzas, la armonía, la cohesión en el grupo, no precisamente abrir nuevos caminos.<sup>30</sup> La autoridad no desea cambios, prefiere mantener la situación presente. Por esto difícilmente los dinamismos de cambios nacen de la autoridad. Más aún, la autoridad frena los cambios, condena y culpabiliza a los disidentes, los acusa de desobedientes. Incluso presenta como intocables, cuestiones que en realidad son discutibles. Se debería tener más presente la afirmación del Vaticano II de que en muchas cuestiones, incluso graves, no esperen los fieles respuestas de sus pastores (GS 43)

### Los cristianos incómodos

La historia de la Iglesia enseña que muchos avances se han dado a partir de estas disidencias, transgresiones e incluso desobediencias. Muchos cristianos incómodos lograron avances en los diferentes campos de la teología y de la praxis cristiana. La forma personalizada de celebrar el sacramento de la penitencia, la llamada luego confesión individual, introducida por los monjes irlandeses, al principio fue totalmente rechazada por la autoridad eclesiástica que quería mantener la rigidez de la penitencia canónica primitiva, hasta que al cabo de un tiempo se propuso como modelo de celebración penitencia obligatoria para toda la Iglesia. Los ejemplos podrían multiplicarse.

La historia también enseña que muchas doctrinas enseñadas por el magisterio ordinario fueron luego retractadas. Pensemos por ejemplo en algunas declaraciones de la Comisión Bíblica, como la que enseñaba que el Pentateuco tenía por autor a Moisés, o en algunas afirmaciones del magisterio, como la que condenaba la vacuna como antinatural... Todo esto ya ha sido ampliamente estudiado<sup>31</sup>.

De todo ello se deduce que la fidelidad al magisterio puede e incluso debe ser crítica. Por esto el Cardenal Ratzinger, en la presentación de la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, no dudó en afirmar que “la teología no es, simple y exclusivamente una función auxiliar del magisterio; no debe limitarse a aportar argumentos a favor de lo que afirma el magisterio”, pues en dicho caso el magisterio y la teología se aproximarían a una ideología que lo único que pretende es el mantenimiento del poder<sup>32</sup>.

Estos cristianos incómodos no son disidentes “de” la Iglesia, ya que mantienen su fidelidad y comunión eclesial, sino “en” la Iglesia, en la cual en muchos temas no vinculantes puede darse libertad. Esta actuación forma parte de lo que en teología de la Iglesia se llama “recepción”, que puede manifestarse también como rechazo y disidencia. Este sentido crítico y de avanzada suele producir muchas tensiones y sufrimientos en la Iglesia., como lo han experimentado muchos santos y muchas personas proféticas que han abierto caminos en la Iglesia.

De este modo la autoridad del magisterio que mantiene la tradición de la Iglesia y la fidelidad crítica de algunos sectores más proféticos, no están en contradicción, sino que

---

<sup>30</sup> Recomendamos el excelente artículo de E. López Azpitarte, Entre la obediencia, el conflicto y la transgresión, *Sal Terrae*, nº1096, diciembre 2005, 975-987

<sup>31</sup> JI. González Faus, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Barcelona 1996

<sup>32</sup> Cita en E.López Azpitarte, l.c. pág 979

son dos funciones diferentes y complementarias en la Iglesia. Lo importante es mantener el diálogo y la comunión.

El gran eclesiólogo Y.Congar ha estudiado mucho el tema de las reformas en la Iglesia y ha establecido una serie de principios para que estas reformas sean verdaderas<sup>33</sup>: conocer bien la realidad, no dejarse llevar de slogans, sentirse uno mismo pecador, sentirse parte de la Iglesia, no criticar desde fuera ni desde arriba, mantener libertad y fidelidad, como Pablo ante Pedro (Gal 2, 11s), como S. Bernardo ante el Papa Eugenio III (al que le acusa de ser más sucesor de Constantino que de Pedro..), hacerlo desde un clima de diálogo con los responsables, creer que Espíritu está en la Iglesia y no la abandona, produce santos y no cesa de renovarla continuamente

Todo esto nos lleva a concluir que nuestra fidelidad a la Iglesia debe ser siempre madura, no infantil y muchas veces crítica e incluso conflictiva. El Espíritu hace avanzar así a la Iglesia. Pero esto supone muchas veces aceptar la cruz.

### 3. Esperar contra toda esperanza

La vida del cristiano en la Iglesia de hoy no es nada fácil. A muchos cristianos nos “duele la Iglesia”. En esta situación es preciso “esperar contra toda esperanza”, como Abrahán (Rm 4, 18), como el mismo Jesús que muere abandonado en la cruz, sin llegar a ver el fruto de su misión en la tierra. Hoy la pertenencia a la Iglesia, el sentirse Iglesia, pasa por la cruz.

Cuando Ignacio de Loyola escribió sus reglas para sentir en la Iglesia, no podía imaginar lo costoso que le iba a ser el vivir esta fidelidad eclesial. Paulo III no fue en su vida privada ningún modelo de perfección cristiana y sin embargo Ignacio pone a la Compañía de Jesús al servicio de él y de sus sucesores, con un cuarto voto acerca de las misiones que el Papa quiera confiarles. También Ignacio tuvo dificultades con el Cardenal Caraffa y cuando éste fue nombrado Papa con el nombre de Pulo IV, a Ignacio se le estremecieron todos sus huesos y se retiró a orar a la capilla, de la que luego salió sereno. Los últimos años de la vida de Ignacio fueron una auténtica noche oscura eclesial, pues debía obedecer a un hombre que nunca había mostrado cariño ni a Ignacio ni a Compañía, que no ayudó en nada al mantenimiento del Colegio Romano que estaba en gran necesidad y que luego de la muerte de Ignacio intentó introducir el coro en la Compañía y no dudó en calificar a Ignacio de “tirano”. Pues bien, la última voluntad de Ignacio enfermo de muerte fue pedir a su secretario Polanco que fuera al Vaticano a pedir la bendición del Papa Paulo IV, un hombre que si quería, podía deshacer la Compañía. Ignacio muere bajo la bendición de Paulo IV.<sup>34</sup>

Teresa de Jesús, que tuvo grandes conflictos con la jerarquía de su tiempo, nunca renegó de su pertenencia a la Iglesia y al final de su vida pudo exclamar: “por fin muero hija de la Iglesia”.

---

<sup>33</sup> Y.Congar, *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia*, Madrid 1953. Este libro, que hoy nos parece sumamente equilibrado y evangélico, en su tiempo fue mandado sacar de las bibliotecas de seminarios como peligroso para los jóvenes

<sup>34</sup> V.Codina, San Ignacio y Paulo IV. Notas para una teología del carisma, *Manresa*, 40 (1968) 337-362

En el siglo XX tenemos testimonios de grandes hombres, muchos de ellos teólogos, que sufrieron mucho en la Iglesia y por la Iglesia y se mantuvieron fieles hasta el final de sus vidas.

Henri de Lubac, destituido de su cátedra de teología de Lyon-Fourvière, en tiempo de Pío XII, luego de la encíclica Humani generis (1950), escribió en esta situación de sospecha y marginación eclesial su libro Meditación sobre la Iglesia, que es un testimonio de su fe y su amor a la Iglesia<sup>35</sup>. Luego fue teólogo del Vaticano II y más tarde nombrado Cardenal por Juan Pablo II.

Otro gran teólogo, el dominico Yves Congar, también destituido de su cátedra de Le Saulchoir-Paris, en las mismas circunstancias que de Lubac, nos ha dejado en su Diario el testimonio estremecedor de su sufrimiento al ser condenado por el Santo Oficio e incluso desterrado fuera de Francia:

“Me han destruido prácticamente. En la medida de su capacidad, me han destruido. Se me ha desprovisto de todo aquello en lo que he creído y a lo que me he entregado: ecumenismo (desde 1939 no he hecho nada o casi nada), enseñanza, conferencias, actividad con sacerdotes, colaboración en *Témoignage chrétien*, etc, participación en los grandes congresos (Intelectuales católicos, etc). No han tocado mi cuerpo; en principio no han tocado mi alma; nada se me ha pedido. Pero la persona de un hombre no se limita a su piel y a su alma. Sobre todo, cuando este hombre es un apóstol doctrinal, “es” su actividad, “es” sus amigos, sus relaciones, “es” su irradiación normal. Todo esto me ha sido retirado; se ha pisoteado todo ello, y así se me ha herido profundamente. Se me ha reducido a nada, y, consiguientemente, se me ha destruido. Cuando en ciertos momentos, repaso lo que había acariciado ser y hacer, lo que había empezado a realizar, soy presa de un inmenso desconsuelo”<sup>36</sup>.

Congar, no se deja llevar por el desánimo ni la amargura, continúa trabajando desde el exilio y una vez rehabilitado por Juan XXIII y nombrado perito conciliar, será uno de los grandes teólogos del Vaticano II, y al final de su vida acepta ser nombrado Cardenal por Juan Pablo II.

K.Rahner, que aunque no tuvo que renunciar a su cátedra de Innsbruck, tuvo grandes dificultades con Roma, que le impuso una censura previa a todos sus escritos, fue un gran hombre de Iglesia. Baste un testimonio de ello:

“La Iglesia a la que servimos, a la que hemos consagrado nuestra vida, por la que nos consumimos personalmente, es la Iglesia peregrinante, la Iglesia de los pecadores, la Iglesia que para mantenerse y conservarse en la verdad, en el amor y en la gracia de Dios, necesita el milagro cotidiano y extraordinario de esta misma gracia. Sólo viéndola así podremos amarla en la forma adecuada”<sup>37</sup>

Otro gran teólogo, el moralista redentorista Bernhard Häring, que padeció incontables dificultades con Roma, hasta afirmar que prefería los interrogatorios de los agentes de

---

<sup>35</sup> Ver nota 6

<sup>36</sup> Carta de Congar a su madre en su 80 aniversario del 10 de septiembre de 1956, desde su exilio de Cambridge, en Y.Congar, *Diario de un teólogo* (1946-1956), Madrid 2004, 473-474

<sup>37</sup> K.Rahner, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Barcelona, 1974, 258

Hitler a los de la Curia Romana, profesa hasta el final de su vida un gran amor a la Iglesia:

“Amo a la Iglesia porque Cristo la ama hasta en sus elementos más externos. La amo incluso allí donde descubro, con dolor, actitudes y estructuras que juzgo no están en armonía con el evangelio. La amo tal cual es, porque también Cristo me ama con toda mi imperfección, con todas mis sombras, y me das el empuje constante para llegar a ser lo que corresponde a su plan salvador. (...) Caminemos en esta línea y pensemos, agradecidos, en todo el bien que ha brotado y continúa brotando en la Iglesia.”<sup>38</sup> .

Finalmente, Pedro Arrupe, uno de los hombres de Iglesia más proféticos de los años del Vaticano II y más devotos del Papa, sufre al final de su vida una profunda noche oscura. Esta ya comenzó en tiempo de Pablo VI, pero se agravó con Juan Pablo II. Arrupe deseaba renunciar a su Generalato en la Compañía de Jesús y convocar una Congregación General para el año 1980, pero Juan Pablo II no se lo permitió. En agosto de 1981 Arrupe, a su regreso de Filipinas, sufre un ataque cerebral que le afecta al habla y nombra Vicario General al P. V.O’Keef. En octubre del mismo año recibe una carta del Papa en la que se le comunica que Juan Pablo II, en lugar del Vicario General nombrado por Arrupe, ha nombrado como Delegado Pontificio suyo para la Compañía al P. Paolo Dezza y que, de momento, se aplaza toda convocatoria de la Congregación General. Arrupe, sin poder hablar, recibe la noticia llorando. En el fondo se descalificaba el modo de gobierno de Arrupe y se intervenía la Compañía.

Tras dos años de calvario, por fin en 1983 se puede reunir la Congregación General en la que Arrupe dimite y es nombrado su sucesor el P. P.H Kolvenbach. Pedro Arrupe acaba sus días en 1991, en la enfermería de Roma, después de diez años de silencio y oración, siempre sonriente, ofreciendo su vida por la Iglesia<sup>39</sup>.

Hay que esperar contra toda esperanza. Esperamos que el desierto florecerá y que después del invierno renacerá la primavera (Cant 2, 11-13)

### Epílogo narrativo

El conocido pensador y filósofo francés Roger Garaudy cuenta en uno de sus libros este hecho histórico<sup>40</sup>. Él pertenecía, desde hacía años, al comité del partido comunista francés, de tendencia filorusa. En la primavera de 1968, cuando los tanques rusos aplastaron los intentos de liberación del pueblo checo, en la llamada “primavera de Praga”, Garaudy criticó públicamente la actuación del partido comunista ruso. A consecuencia de ello fue expulsado públicamente del partido comunista francés, noticia que los medios franceses transmitieron en directo.

Era al mediodía y Garaudy pensó adónde iría a comer. No le apetecía la idea de ir a comer, él solo, a uno de los muchos restaurantes parisinos. Tampoco le pareció bien volver, como de ordinario, a su casa con su segunda mujer con la que vivía hacía tiempo. Se le ocurrió entonces el ir a casa de su primera mujer, de la que se había separado hacía años y que vivía sola. Al llamar a la casa de esta su primera mujer y pasar al comedor, observó con sorpresa, que la mesa ya estaba dispuesta con dos platos

<sup>38</sup> B.Häring, *Mi experiencia de Iglesia*, Madrid 1989, 167-168

<sup>39</sup> V.Codina, *La noche oscura del P. Arrupe*, *Manresa*, 62 (abril junio 1990) 165-172

<sup>40</sup> R.Garaudy, *Parole d’homme* Paris 1974

preparados. Le preguntó a su primera mujer si esperaba a alguien a comer, pues él no quería estorbar. Ella le respondió:

-Te esperaba a ti, pues he escuchado esta mañana cómo te habían expulsado del partido comunista francés y he pensado que, en estos momentos, al único lugar al que podías venir a comer era a mi casa. Por esto puse dos platos en la mesa....

Hasta aquí la anécdota de Garaudy. ¿Pero no podría esta primera mujer, intuitiva, hospitalaria y fiel, que abre la puerta y coloca un plato en la mesa...simbolizar la Iglesia de Jesús, acogedora y fiel, siempre dispuesta a compartir lo que es y lo que tiene con nosotros...?

## 15. ANTE TODO, DIOS

### Carta de Ignacio a un joven.

Estimado joven:

Casi no me atrevo a escribirte. Yo, Ignacio, soy un viejo y tú eres joven. Yo viví en el tránsito de la edad media a la edad moderna, tú vives en plena modernidad y postmodernidad. Yo nací en el Viejo mundo europeo, tú en el Nuevo mundo de América Latina y el Caribe.

En mi tiempo se vivía una fe tradicional, un cristianismo que pasaba de padres a hijos. Y aunque nuestra vida, mi vida de joven, no estaba de acuerdo con la fe recibida, nunca dudábamos de la existencia de Dios. Ser cristiano era algo connatural, que no se discutía. Todos blasonábamos de la pureza de la fe y estábamos convencidos de que fuera de la Iglesia no había salvación. Era la época de Cristiandad, de las cruzadas, la inquisición y del proselitismo religioso. Yo estuve a punto de matar a un moro porque cuestionaba de la virginidad de María. Mi compañero Francisco Xavier recorrerá un día la India, las Molucas y el Japón para anunciar el evangelio, pues le angustiaba pensar que sus habitantes se condenarían si no se les bautizaba y entraban en la Iglesia.

Hoy todo es diferente. En el Viejo mundo europeo y en general en el llamado Primer mundo, se vive una profunda crisis religiosa: descristianización, gente que abandona silenciosamente la Iglesia, indiferencia religiosa, agnosticismo e incluso ateísmo, aunque tal vez no tan extenso ni militante como en años anteriores. Se habla de eclipse de Dios, de silencio de Dios, de noche oscura de la fe, de muerte de Dios. Por otra parte, el hecho que el Vaticano II afirmase que puede darse salvación también fuera de la Iglesia, ha llevado a muchos a creer que todas las religiones son iguales y que no es necesario anunciar el evangelio. Pero, aunque ciertamente se da una crisis de las instituciones religiosas, también de la Iglesia, sin embargo está surgiendo en muchos un interés creciente por la mística y por conocer las riquezas espirituales de las otras tradiciones religiosas. El corazón humano, en el fondo, no puede vivir sin un horizonte trascendente de sentido.

Tú me dirás que la situación en América Latina y el Caribe es diferente, que es un continente cristiano, de mayoría católica, con profundas raíces religiosas ligadas a las religiones ancestrales del pueblo, que la religiosidad popular está muy viva y se manifiesta en fiestas patronales, en peregrinaciones a santuarios de Cristo y de la Virgen, etc. El pueblo se santigua al pasar delante de una iglesia, dice “si Dios quiere”, “Dios primero”, “Dios mediante” “alabado se Dios”, “con la ayuda de Dios”, “gracias a Dios”...

Todo esto es verdad, América Latina y el Caribe no viven del mismo modo la secularización que en el Primer mundo. Pero has de reconocer también que las cosas están cambiando rápidamente. Vivimos en un mundo globalizado, donde no hay islas culturales ni religiosas, los medios de comunicación nos hacen llegar los problemas y dificultades de todo el mundo moderno secularizado. En América Latina y el Caribe, numerosos grupos de católicos pasan a las llamadas “sectas”, cada vez es mayor el número de los católicos que no son practicantes, crece el número de los indiferentes, surgen muchos cuestionamientos sobre la Iglesia, la fe y el mismo Dios, sobre todo

entre los jóvenes. Muchos se preguntan ¿no será todo esto de la fe y de la religión un engaño, una tradición que no resiste a la crítica de la modernidad ilustrada? ¿no será la religión una droga para adormecernos y nos resignemos a la situación de la pobreza, esperando un cielo futuro? ¿qué decir de los escándalos de la Iglesia, los del pasado y los del presente? ¿por qué Dios calla ante tanta injusticia y permite calamidades como los terremotos, tsunamis, huracanes...? ¿por qué la religión, en lugar de ser fuente de paz, se convierte actualmente en raíz de conflictos, de fanatismos, fundamentalismos y de terrorismo, como el del 11 de septiembre? ¿qué pensar de las diferentes religiones?

Pero muchos ni siquiera se plantean estas cuestiones, sino que viven tan abocados a la lucha por la vida de cada día, que casi no se interrogan sobre el sentido de la vida ni sobre cuestiones de fondo. Concretamente, muchos jóvenes están tan preocupados por el estudio y el trabajo que no piensan en el futuro, ni en el más allá. De momento están interesados solamente en pasarlo bien, en disfrutar de la vida mientras son jóvenes: el vértigo del fin de semana, la atracción de la noche, el entusiasmo por los conciertos de rock que llenan los estadios, la bebida, el sport, la última moda del calzado y del vestido, las chicas, los aretes y los tatuajes, el deseo de vivir el estilo de vida norteamericano que nos presentan la TV, los DVD, internet...

En este contexto, a muchos jóvenes no les interesa oír hablar de Dios porque les parece una cosa del pasado, de viejos, algo moralizante y lleno de prohibiciones, que coarta la libertad. Prefieren vivir la vida al día, manteniendo todo lo más algunos ritos y costumbres tradicionales, más como folklore que como una vivencia religiosa que transforme realmente su vida. Algunos buscan la respuesta a sus interrogantes en la nebulosa esotérica de la New Age...

¿En cuál de estos grupos te sientes reflejado tú?

Cuando veo a los jóvenes de hoy, me acuerdo de mi compañero Francisco Xavier que en París sólo pensaba en ser famoso en el deporte, en los estudios, buscar honores y llevar una vida placentera. Yo le recordaba aquello del evangelio que de qué sirve ganar el mundo si uno se pierde a si mismo. Pero él no me escuchaba...

Pero antes de hablar de Xavier, quiero hablarte de mi mismo. Yo, de joven, llevaba una vida totalmente mundana y disipada, incoherente con mi fe, sólo buscaba pasarlo bien, tener honores y triunfar en la vida de la corte y de la política. Pero, de repente, un hecho inesperado cambió mi vida.

Fue una herida en la pierna mientras luchaba en Pamplona contra los franceses, luego una larga y dolorosa operación sin anestesia, una forzada convalecencia en Loyola mi tierra natal y unas lecturas ocasionales sobre la vida de Cristo y de los santos, las que transformaron el rumbo de mi vida. De pronto, en medio de mi situación de debilidad, de mi experiencia de finitud y de pecado, se me abrieron los ojos y descubrí otra dimensión en la vida.

Es difícil que te lo pueda expresar con palabras, pues las experiencias profundas no se pueden comunicar, son inefables. Me abrí a un horizonte antes desconocido por mí, experimenté que la realidad tenía una dimensión profunda, me hallé ante el Misterio, un Misterio absoluto y sin orillas, que me envolvía completamente, pero que desbordaba mi vida entera, del nacimiento a la muerte, abarcaba toda la historia de la humanidad y

de la misma creación cósmica. Este Misterio, fascinante y tremendo, se me manifestaba como un hogar, como una casa paterna, como un seno maternal, un espacio de acogida benevolente, un abrazo amoroso, como luz y fuego que me iluminaba y calentaba, una guía que daba sentido a mi vida. No me sentía perdido, ni náufrago en medio de los oleajes un mundo absurdo, sino amado, querido, perdonado, llamado a orientar mi vida a este Misterio último, que experimentaba como principio y fin de mi vida y de todo cuanto existe. A este Misterio me entregué totalmente.

Este Misterio fontal de toda vida y de la existencia es lo que llamamos Dios. Cada religión le da su nombre peculiar, pero en el fondo todas las religiones coinciden en esta experiencia espiritual común del Misterio insondable.

Para mí y para todos los cristianos, esta experiencia espiritual está estrechamente vinculada a la persona de Jesús de Nazaret, a su vida, muerte y resurrección. Jesús, precisamente, nos revela que este Misterio absoluto no es simplemente el Ser Supremo o la Causa de todo, sino su Padre y nuestro Padre y que es su Espíritu es quien nos comunica vida y su amor. Desde esta experiencia fundante comprendí que lo que dicen los evangelios y las Escrituras, lo que recitamos en el Credo, no son simples verdades abstractas, sino vida, experiencia, luz y fuego que quema el alma. Por esto yo decía que aunque desapareciesen las Escrituras, yo no dejaría de creer...

Toda mi vida se alimentó de esta honda experiencia que fue creciendo con el tiempo: de Loyola a Manresa, de Manresa a Jerusalén, de Jerusalén a Barcelona, de Barcelona a Alcalá, de Alcalá a Salamanca, de Salamanca a París, de París a Roma. Este Misterio lo fui viviendo desde una mística trinitaria, como una profunda comunión con el Padre de Jesús, en el Espíritu. Jesús me daba acceso al Padre y el Padre me ponía con su Hijo. La celebración de la eucaristía era, al final de mi vida, el momento fuerte de esta vivencia mística espiritual. Casi pierdo la vista de tantas lágrimas...

Pero esta experiencia profunda del Misterio no me encerró en mí mismo, ni derivó en una mística de ojos cerrados, sino que me abrió a toda la creación y a toda la historia, porque toda ella estaba llena de la presencia de este Misterio. Dios es a vez lo más íntimo y lo más trascendente. Por esto desde el comienzo comencé a comunicar a otros esta experiencia de Dios y a formar un grupo de amigos en el Señor que quisiesen ayudar a los demás y buscar la mayor gloria de Dios. Al principio el grupo no cuajó, pero en París, al encontrarme con Francisco Xavier y Pedro Fabro, surgió el núcleo de la futura Compañía de Jesús. A este núcleo se fueron añadiendo luego otros compañeros. El fuego interior que quemaba mis entrañas comenzó a incendiarlo todo, buscando extender la gloria de Dios.

Cuando miraba el discurrir hondo de un río en Manresa, cuando servía a los enfermos en Alcalá, cuando estaba en la cárcel de Salamanca, cuando viajaba a solo y a pie por toda Europa, cuando en Roma contemplaba las estrellas desde mi azotea, enviaba a mis compañeros a todas las partes del mundo, acompañaba a las prostitutas por las calles de Roma, cuando escribía las Constituciones de la Compañía... experimentaba la presencia de este Misterio, que se hacía carne e historia en mi vida. Contemplaba a Dios en todas las cosas.

Por esto cuando escribí los Ejercicios Espirituales comencé diciendo que el Principio y fundamento de todo es sólo Dios. Y acabé diciendo que Dios trabaja en todas las cosas,

que toda nuestra vida debe consistir en amar y servir a Dios y que nos basta su amor y su gracia.

Y cuando redacté el proyecto o Fórmula de la Compañía de Jesús, dije que los miembros de la Compañía debían procurar tener ante los ojos mientras viviesen, “ante todo, Dios”. Por esto toda la Compañía se orienta a la mayor gloria de Dios.

Quizás todo esto te parezca lejano o abstracto. En realidad es algo muy concreto, la mística se abre al servicio, la gloria de Dios consiste en que todos tengan vida y vida en abundancia, en ayudar a los demás. La Compañía de Jesús ha ido reformulando su misión a través de los siglos en lenguajes más contextualizados. Hoy esta pasión por la gloria de Dios se traduce en la lucha por la fe y la justicia, en la relación entre fe y culturas y en el diálogo inter-religioso. Pero en el fondo no son más que actualizaciones históricas de una experiencia que está en el origen de todo: la experiencia de Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, experiencia de la Divina Majestad, del Creador y Señor. Por ser fieles a esta experiencia y pasión por Dios, los jesuitas han entregado su vida a Dios en el pasado y en el presente, muchos de ellos hasta derramar su sangre. Sin esta experiencia la vida de la Compañía no tiene sentido. La Compañía de Jesús se convertiría en una multinacional o en una mera organización empresarial, como la Coca Cola o la Toyota, si le faltase esta experiencia fundamental del Dios.

Volvamos a ti y a tu situación en América Latina y el Caribe. Ha dicho hace algún tiempo un jesuita de Europa que los cristianos del siglo XXI o serán místicos o no serán cristianos. Podríamos añadir que en América Latina y el Caribe, un continente marcado por una pobreza que es fruto de la injusticia estructural, los cristianos o serán místicos y profetas o no serán cristianos. Pero esta profecía se nutre de la mística: “ante todo, Dios”.

Sólo desde esta experiencia se podrán superar las dificultades que asaltan hoy también, sobre todo a los jóvenes, en América Latina y el Caribe. Dios no es un simple problema o un enigma o un interrogante, es un Misterio incomprensible, mayor que la técnica y el progreso, mayor que la creación, mayor que la historia, mayor que la Iglesia.

La tarea más importante de la Iglesia en el mundo de hoy es la de suscitar y fomentar esta experiencia profunda del Misterio de Dios. Esto es más importante que enseñar dogmas o dar normas de moral. Si no hay esta experiencia, ni el dogma ni la moral se sostienen. Lo que los jóvenes esperan de la Iglesia, aunque no lo sepan formular, es que les proporcione una experiencia del Dios de la vida.

Si se da esta experiencia profunda del Misterio de Dios, las dificultades que nos presentan el mundo moderno secularizado y consumista, el mal del mundo o los escándalos de la Iglesia, aunque no desaparecen, ciertamente se relativizan y encuentran un camino de solución. Dios se convierte en fuente inagotable de vida, la Iglesia en un acontecimiento de comunión y la misión en un verdadero Pentecostés.

Desde esta experiencia, la lucha por la justicia no será simple ideología, ni el diálogo con las culturas y religiones derivará en prepotencia o en relativismo. En América Latina y el Caribe el diálogo interreligioso no es sólo con las grandes religiones del Oriente, sino sobre todo con las religiones indígenas y afroamericanas de nuestros pueblos. Antes de discutir teológicamente con las otras religiones es preciso comunicar

nuestra experiencia espiritual cristiana y enriquecernos con todo lo que el Espíritu del Señor ha hecho suscitar en otras culturas y religiones. A través del diálogo hemos de ponernos de acuerdo en que todas las religiones deben contribuir a la paz del mundo, a la defensa de los derechos humanos y a la salvaguardia de la creación. El Dios de todas las religiones es el Dios de la vida, no de la muerte y destrucción..

Yo te invito a que busques y pidas al Espíritu el poder llegar a esta experiencia profunda del Misterio de Dios, que es la única que dará sentido a tu vida, la que te hará feliz, con una alegría desbordante que viene de arriba y nunca se acaba. Bebe de tu propio pozo interior, contempla la creación y la historia, conoce la historia de las religiones, lee las Escrituras, profundiza en los místicos cristianos de la Iglesia de Occidente y de Oriente y ante todo, haz oración al Padre para que te conceda el Espíritu de Jesús.

Yo, modestamente, te sugiero que hagas la experiencia de los Ejercicios Espirituales, en sus diversas formas, pero, eso sí, siempre con la ayuda de alguien más experimentado que te pueda iniciar en este itinerario. Gracias a la experiencia de los Ejercicios en París, Francisco Javier se convirtió de joven mundano en el gran apóstol y evangelizador del Oriente y Pedro Fabro encontró la paz y el sentido de su vida y llegó a ser, con el tiempo, un maestro de discernimiento y de diálogo espiritual.

Yo, que ya he pasado de esta vida terrena a la vida definitiva y ahora contemplo gozoso y sin velos el Misterio absoluto de la gloria de Dios, te puedo garantizar que todo esto que te he dicho es verdad y que vale la pena gastar la vida al servicio de un Señor que nunca muere. Reflexiona, ora y déjate llevar adonde el Espíritu te conduzca. “Ante todo, Dios”

Pobre en bondad,

Ignacio de Loyola.

## 16. JESUCRISTO

El gentilhomme Íñigo de Loyola fue un creyente con una fe ortodoxa, un catolicismo popular y una moral muy laxa. Su fe es la tradicional en el medioevo popular, centrada en el Credo y por tanto cristocéntrica. Su espiritualidad, herencia de Loyola, era más bien franciscana, con devoción a la humanidad de Jesús y a la pasión. Pero Jesús no era el centro vital de su vida, sino una norma de conducta, una ley, el Juez supremo de la historia. Esta incoherencia entre la fe y la vida era común a su tiempo en la España de los Reyes Católicos.

Esta incoherencia se comienza a derrumbar cuando en Loyola Ignacio enfermo lee la *Vita Christi* y el Flos sanctorum. Algo pasa en su interior y los primeros indicios de discernimiento de espíritus indican que siente consolación al leer y pensar en la vida de Cristo y de los santos. Éstos aparecen como caballeros fieles al Rey eternal, cosa que encaja perfectamente con el ideal caballeresco del Ignacio mundano y medieval.

La conversión de Ignacio en Loyola- “Aquí Ignacio se entregó a Dios”-marca el comienzo de una nueva vida en la que Jesús aparece como el gran perdonador. El coloquio de la meditación de los pecados en la Primera semana, ante Cristo crucificado (Ej 53) expresa seguramente lo que Ignacio sintió en Loyola: junto a una gran vergüenza y confusión, una inmensa gratitud y un ánimo generoso de entrega, aunque no supiese en qué se había de concretar. Los deseos de emular a Francisco y Domingo y su preocupación por la vida de la Cartuja, muestran que Ignacio algo urdía en su interior. La devoción por ir a Tierra Santa, que ya aparece a los comienzos de su conversión, indica que su piedad se vuelve cristocéntrica y que desea ir en busca de las huellas del Jesús histórico para imitarle y seguirle lo más fielmente posible.

Pero en Manresa serán sus experiencias místicas de Cristo que se le aparece como un sol (Au 29,41,44,48,99) y la ilustración del Cardoner las que marcarán definitivamente la cristología de Ignacio. Todo ello se refleja en los Ejercicios.

En una lectura rápida de los Ejercicios pareciera que sólo al final del ejercicio de los pecados, en el coloquio aparece explícitamente por vez primera la figura de Cristo.

Pero los estudios sobre la cristología de Ignacio demuestran que el “Dios nuestro Señor” del Principio y Fundamento (Ej 23) hace referencia a Cristo Nuestro Señor (M.Giuliani, D. Mollat, G. Dumeige)

Ignacio que ya en Manresa tuvo ilustraciones trinitarias, ve a Cristo como el camino hacia la Trinidad, como el acceso al Padre y al Espíritu Santo, como nuestro Creador y Redentor, como Señor. Ignacio posee un sentido muy vivo de la divinidad de Jesús, el Hijo encarnado, al que considera como Divina Majestad, Sabiduría infinita, Misericordia infinita, Soberana bondad, Dios altísimo, Eterno Señor de todas las cosas, Todopoderoso. y sempiterno Dios.

Pero será en el coloquio de los pecados donde enfrentará al ejercitante con Cristo Crucificado, que de Creador es venido a hacerse criatura y así morir por mis pecados (Ej 53)

De este coloquio, donde como hemos visto se refleja la actitud del mismo Ignacio en su conversión, brota un inmenso sentimiento de gratitud por haber sido liberado de la condenación eterna y haber sido conservado en vida. Esta gratitud es fuente de generosidad futura. Más tarde en los tres coloquios acude a los mediadores, a María mediación a Cristo y a éste como mediación al Padre. Cristo es camino al Padre (Ej 63)

Pero la cristología de la Primera semana sólo se entiende a la luz de la Segunda semana y en concreto de la meditación del Reino que es el pórtico y proemio a las restantes semanas.

El concepto de Reino, clave en los sinópticos, se había oscurecido a lo largo de la historia de la Iglesia, hasta reducirse a una referencia al Reino escatológico del mas allá, a una concentración en Jesús (*autobasileia*) o a una ambigua identificación con la Iglesia (Sobrino).

Ignacio centra de nuevo el Reino en el proyecto de Jesús, horizonte de su vida y sueño del Padre: conquistar todos los enemigos. Su parábola del Rey temporal, que debe mucho a su concepción de caballería y de cruzada medieval y seguramente a sus experiencias de Arévalo y Nájera (Tellechea) es sólo un medio para ilustrar el Rey eternal y la generosidad de la respuesta (Ej 91-100).

Ignacio a pesar de vivir inmerso en la corriente de la Devotio moderna, de la cual participó sin duda leyendo el *Exercitatorio* de García de Cisneros en Montserrat (Melloni), introduce un elemento nuevo en la meditación del Reino. Cristo tiene un proyecto que es la vez una llamada al seguimiento. Los Ejercicios no se limitan a una contemplación devota de los misterios de la vida de Cristo, sino que se orientan a la elección y reforma de vida. Es decir se orientan al seguimiento de Jesús en la historia presente, historia llena de conflictos y peligros. El Rey invita a seguirle en la pena para poder luego seguirle en la gloria. La elección es una forma de incorporarse existencialmente al proyecto de Cristo Rey. La oblación del final de la contemplación del Reino es una respuesta al qué he de hacer por Cristo de la Primera semana. Y esta oblación se dirige al Eterno Señor de todas las cosas, delante de su Madre gloriosa, lo cual prueba que el Eterno Señor de todas las cosas es Cristo..

Pero esta oblación comienza a mencionar algo que hasta ahora no había aparecido: "Imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como spiritual"(Ej 98).

Cristo aparece como el Cristo humillado y pobre. Frente al ardor del ejercitante que podría caer en un cierto triunfalismo en el seguimiento de Cristo Rey, Ignacio le recuerda que se trata de imitar al Cristo pobre y humillado. El "conmigo" (Ej 95) es una asimilación vital con el Cristo pobre y humilde, para después poder participar de la gloria. Esto se clarificará todavía más en la meditación de las dos banderas donde se oponen la bandera de Cristo a la del mal caudillo, Jerusalén se enfrenta a Babilonia.

Acabada la contemplación del Reino, Ignacio propone la de la encarnación. Las tres personas divinas miran la redondez de la tierra viendo cómo todos descendían al infierno y se decide la encarnación de la segunda persona (Ej 102). Esta perspectiva de

la encarnación para redimir el pecado no es nada escotista (en contra de lo que afirma Hugo Rahner) sino tradicional.

La petición típica de la Segunda semana es demandar conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga (Ej 104). De nuevo aparece aquí el seguimiento como leitmotiv de todos los Ejercicios. Estamos lejos de la Devotio moderna. Llama la atención que el coloquio final se dirija a las tres personas divinas, o al Verbo encarnado o a Nuestra Señora (Ej 109). Para Ignacio Jesús es el Verbo encarnado.

La contemplación del nacimiento, llena de ternura, exhorta al ejercitante a hacerse un pobrecito o esclavito indigno sirviendo al Niño Jesús en todas sus necesidades (Ej 114). Pero aparece claramente la perspectiva del Reino y la orientación hacia la cruz: el Señor nace en suma pobreza y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz (Ej 116). La oblación del Rey eternal de seguirle en la pena para luego seguirle en la gloria, se va concretando más.

Siguen las contemplaciones de la presentación en el templo, la huida a Egipto, la obediencia a sus padres en Nazaret y la pérdida y hallazgo del Niño en el templo.

Notemos ya aquí algo que será característico de todos los Ejercicios. La cristología de Ignacio es una cristología de los misterios de la vida de Jesús, del Jesús histórico y por tanto profundamente bíblica. El Ignacio, futuro estudiante universitario en Alcalá, Salamanca, París y Venecia, no cambiará luego esta perspectiva típica de Manresa. No encontramos en Ignacio disquisiciones teológicas, ni fórmulas conciliares, aunque su cristología sea perfectamente ortodoxa y admita en Cristo una persona divina y dos naturalezas, humana y divina. Su vocabulario es preciso, sin hacer gala de erudición. Por esto la cristología de Ignacio es a la vez popular y moderna, ya que se adapta tanto a la piedad popular como a los requerimientos de los modernos estudios exegéticos sobre el Jesús histórico que se enraízan en la biblia.

Por esto en la Segunda semana Ignacio recomienda la lectura de la *Imitación de Cristo*, de los evangelios y de vidas de santos (Ej 261), que son diversas aproximaciones bíblicas a la vida de Cristo, con influjo de la Vita Christi de Ludolfo de Sajonia que leyó el Loyola. La vida de Cristo es misterio, es decir sacramento, fuente de gracia y de santidad oculta bajo la humilde envoltura de la letra del evangelio. Acercarse a ella, contemplarla, es llenarse de gracia y de vida divina,

Nada más opuesto a la mentalidad de Ignacio que considerar los Ejercicios como un conjunto de meditaciones sobre verdades eternas. Son ante todo contemplaciones de la vida de Cristo Nuestro Señor.

La tercera manera de humildad es la cumbre del amor y acercamiento a Cristo: por amor a él se prefiere más pobreza con Cristo pobre que riqueza, injurias y ser tenido por loco por Cristo que primero fue tratado así. (Ej 167). Un gran realismo evangélico envuelven estas líneas de los Ejercicios.

La Tercera semana mantiene la lógica del Reino. Es la identificación con Cristo doloroso. Como nota Kolvenbach, la pasión según S. Ignacio tiene características propias: llama a Cristo no con nombres gloriosos sino como Jesús Nazareno, el Galileo,

se oculta la divinidad (Ej 196) y aparece la naturaleza humana humillada y en kénosis, que padece “crudelísimamente” (Ej 196); Jesús no hace sino que padece, los verbos están en pasiva: es apresado, es llevado a Pilato, es entregado, es azotado, es condenado, es crucificado. El es el Siervo de Yahvé sufriente, es tiempo de pasión. Ignacio más que hablar de los padecimientos de Cristo habla del Cristo que padece, del Cristo doloroso y quebrantado.

Pero esta cristología de la pasión es relacional: “por mis pecados” (Ej 197), por mí. De nuevo pasamos de una cristología teórica a una cristología práctica y existencial. A Ignacio no le interesan las meras teorías sino la aplicación pastoral y concreta a los sujetos. La cristología de los Ejercicios es una cristología, una mistagogía a la experiencia de Cristo (Rambla)

En la Tercera semana coloca Ignacio las reglas para ordenarse en el comer (Ej 210). La regla 5ª propone que la persona mientras come considere a Cristo comiendo y bebiendo (Ej 214). Cristo es nuevo objeto de imitación y seguimiento.

La Cuarta semana prosigue la dimensión unitiva de configuración con Cristo, ahora glorioso. La petición nos exhorta a pedir gracia “para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Christo nuestro Señor” (Ej 221). Ahora aparece la divinidad, ocultada en la pasión (Ej 223). Y Cristo trae el oficio de consolador (Ej 224). Es la dinámica del Reino que ha entrado en la fase de la gloria. Se confirma el camino de Jesús, se convalidan su elección en las tentaciones, se desenmascaran los engaños del caudillo enemigo de la naturaleza humana (Ej 136).

La Contemplación para alcanzar amor presenta como primer preámbulo la composición de lugar que es verse “delante de Dios nuestro Señor” (Ej 232), de los ángeles y santos interpelantes. Este Dios nuestro Señor es Jesucristo con toda seguridad. También se refiere a Cristo el primer punto de la contemplación, cuando se refiere Ignacio a traer a la memoria todo cuanto Dios nuestro Señor ha hecho por mí (Ej 234) y a Cristo se refiere el ofrecimiento del “Tomad Señor y recibid” (Ej 234).

En las Reglas para sentir en la Iglesia (Ej 352-370) Ignacio mantiene una estrecha relación entre Cristo Esposo y la Iglesia esposa (Ej 365). Es de las pocas veces que Ignacio usa un lenguaje nupcial

Toda esta mística de estar con Cristo, de amor a Cristo hasta ser tenido por loco, llevará a Ignacio a peregrinar a Tierra Santa. Pero la autoridad eclesiástica le prohíbe quedarse allá, como Ignacio había deseado (Au 46). Todavía vuelve atrás para ver las pisadas de Jesús impresas en el monte Olivete (Au 47). Y tiene una visión de Cristo (Au 48)

Ignacio se pregunta qué hacer y para poder ayudar a las almas decide comenzar estudios en Barcelona y luego en Alcalá, Salamanca y París. Y yendo a Roma, rogando a la Virgen que le quisiera poner con su Hijo, en la Storta “vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo” (Au 96). Se trata de una experiencia de mística cristológica. Y precisamente camino de Roma.

La primera misa de Ignacio en Sta María la Mayor, junto al pesebre de Jesús le hace revivir el misterio del nacimiento en Belén (Leturia). A la Jerusalén del Cristo histórico

sucede ahora Roma, centro de la Iglesia, El Rey eterno le va llevando a Ignacio por caminos insospechados. De la conversión de Loyola a la búsqueda de compañeros hay un largo camino. Pero siempre se mantiene vivo el deseo de servir a Dios siguiendo el camino de Jesús, estando con Él. Así nacerá la Compañía de Jesús, que no tomará el nombre de Ignacio, sino el de Jesús, su cabeza

Las Constituciones se ven jalonadas por numerosas referencias cristológicas: Cristo nuestro Señor (75x), viña de Cristo (14x), Vicario de Cristo (10x), teniendo el lugar de Cristo (18x), Jesús (11x). Pero a estos números se suman otras denominaciones teológicas que para Ignacio tienen con toda seguridad sentido cristológico: el Señor (400x), Dios nuestro Señor (225x), la divina majestad (24x), la divina bondad (10x), el Creador (32x), la soberana sabiduría(10x), el autor de todo don (1x).

En el capítulo IV del Examen en las Constituciones hay una propuesta del camino de Jesús a los candidatos (Co 53-103), donde se expone una doctrina que corresponde a la Tercera manera de humildad: vestirse de la librea del Señor (Co 101).

Más que una cristología desarrollada, las Constituciones nos ofrecen la práctica de la cristología de los Ejercicios aplicada al cuerpo de la Compañía. La Iglesia es la viña de Cristo (Co 274, 407, 478), Cristo ausente se hace presente por sus representantes, sus vicarios. El voto de la Compañía al Vicario de Cristo se debe a que él es el que mejor conoce la Iglesia universal (Co 603). En la Compañía el superior es el que ocupa el lugar de Cristo (Co 263, 547, 619,765). La obediencia al cocinero debe ser como a Cristo (Co 85). La bandera de Cristo se actualiza en la Iglesia

Lo mismo vale para la correspondencia de Ignacio. En vano buscaremos en ella una cristología explícita. Pero el misterio de Nuestro Señor Jesucristo aparece constantemente presente en las cartas: Cristo nuestro Señor, Jesucristo, la paz de Cristo, Jesucristo nuestro Señor, Cristo Jesús, Nuestro Dios y Señor Jesucristo, la sangre de Cristo, en Cristo nuestro Señor, en Jesucristo y otras denominaciones teológicas que seguramente tienen sentido cristológico: Dios nuestro Señor, el Creador y Señor, la Divina majestad, la Providencia, la Sabiduría, el Autor y dispensador de todo bien, la Soberana bondad, la Divina bondad, la Infinita bondad, la Clemencia, la Misericordia, etc.

Tanto la introducción de las cartas como su conclusión son un pequeño tesoro de cristología práctica. “En Jesucristo nuestro Señor” será una expresión de profunda unión con Cristo.

Discrepamos pues de la hipótesis de JL. Segundo según la cual, Ignacio, a medida que se centra en la fundación y gobierno de la Compañía, se aleja de la cristología de los Ejercicios y se deja llevar más por el “demonio” de la historia, No creemos que haya cesura entre el Íñigode Manresa y el Ignacio de Roma, sino continuidad dialéctica y explicitación histórica en contextos diferentes. El hecho de que a los candidatos a su orden les pida por lo menos deseos de deseos de la Tercera manera de humildad, muestra que Ignacio no ha renunciado a la cristología del Jesús pobre y humilde. Lo mismo vale para su epistolario.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para JL Segundo la cristología de los EE no logra superar la cristología de la prueba para pasar a la cristología del proyecto, y es demasiado una cristología desde arriba. Véase JL Segundo, El Cristo de los

La prueba más fehaciente de ello es la consideración del Diario Espiritual

El Diario Espiritual recoge las anotaciones ignacianas durante el tiempo en que discierne una cosa tan concreta y práctica como el saber si las sacristías de las casas profesas pueden tener renta. Todas las ilustraciones tienen lugar en el contexto litúrgico de la eucaristía. Es en este clima del sacramento central de la fe que se desarrolla la mística ignaciana, una mística más de servicio que de unión nupcial (De Guibert)

Hay las mismas mediaciones de la Madre y del Hijo ante el Padre que en los Ejercicios. Es un proceso de elección en que siguiendo las reglas de elección de los Ejercicios, Ignacio se va inclinando a no tener renta (“a no nada”) y busca la confirmación divina.

Es en este cuadro que suceden las grandes experiencias de mística trinitaria, que conectan con semejantes experiencias en Manresa. Devoción, lágrimas, sollozos, consolación y otras gracias del Señor aparecen continuamente en las páginas del Diario.

Lo que en los Ejercicios se realiza en el retiro y la soledad, aquí Ignacio lo experimenta en la eucaristía diaria, pero en el marco de una vida ordinaria, en medio del gobierno de cada día de la Compañía, de visitas y cartas. Y lo que mueve a Ignacio a “no nada” es “viendo cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre, el Hijo enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron tal misión”(De 10, 11 febrero 1544)

También le mueve a ello el considerar que Jesús es la cabeza de la Compañía y este es el mayor argumento “para ir en toda pobreza” y recuerda “cuando el Padre me puso con el Hijo” (De 22, 23 febrero). Hay continuidad entre Manresa, la Storta y Roma.

Y este 23 de febrero comienza lo que se ha llamado el tiempo de Jesús (Thomas). Las menciones de Jesús se multiplican: “en estos tiempos era en mí tanto amor, sentir o ver a Jesús, que me parecía que adelante no podía venir cosa que me pudiese apartar del, ni hacerme dudar cerca las gracias o confirmación recibida (De 23, 24 febrero). Ignacio experimenta que Jesús no es la humanidad sola “mas ser todo mi Dios”( De 26, 27 de febrero). Ignacio se dirige a Jesús para que le lleve a la Trinidad (De 31, 3 marzo). Pero el 4 de marzo Ignacio tiene la impresión de que Jesús desaparece como en la ascensión. Desde entonces todo termina en la Trinidad y menos en Jesús. No hay más que Dios. Desde entonces Cristo aparece como el Creador y Señor. Cristo es el nombre humano de Dios. Nuestro Señor se refiere a Cristo. Pero Jesús sigue siendo guía: “Siguiendoos, mi Señor, no me podré perder”(De 33, 5 marzo). Pero desaparece el nombre de Jesús y aparece el Hijo en un clima trinitario, Jesús es el Hijo.

De este modo llegamos al final de la vida de Ignacio, con la misma devoción y entrega a Jesús: “Más aún, siempre creciendo en devoción, esto es en facilidad para encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba. Y que aun ahora tenía muchas visiones, máxime aquellas de las que arriba se dijo, de ver Cristo como sol, etc” (Au 99).

Cristo es el sol que ilumina y da calor a la vida de Ignacio, Y a través de Él llega a la Trinidad. Sin este amor apasionado a Jesús no se comprende la vida de Ignacio, ni la fundación de la Compañía. Su vida es un servicio al Señor en la Iglesia y este Señor es el Creador y Redentor, Jesucristo, el Verbo encarnado. Su grupo será la Compañía de Jesús, Ignacio ha sido puesto por el Padre con el Hijo, para ser compañero de Jesús.

Como dijo de Ignacio un monje de Montserrat, “aquel peregrino era loco por nuestro Señor Jesucristo “(FN III, 205)

### Bibliografía

M.Giuliani, Dieu notre Créateur et Rédempteur, *Christus* n 23,VI (1959)329-344

P.H.Kolvenbach, *Decir al Indecible*, Bilbao-Santander 1999

D.Mollat, Le Christ dans l'expérience spirituelle d'Ignace, *Christus* 1 (1954)23-47

H. Rahner, *Zur Christologie des Exerzitien des Hl. Ignatius*, Wurzburg 1962

JM. Rambla, Nuestra vida escondida con Cristo en Dios, en *De “Proyecto de hermano “ a Agradecimiento de hermanos, Simposion con J. I. González Faus, CCJ, Barcelona 91-114*

JL. Segundo, El Cristo de los Ejercicios espirituales en El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, II/2, Madrid 1982, 61-784

J.Sobrino, El Cristo de los Ejercicios de S. Ignacio, en *Cristología desde América Latina*, México 1977,339-344

J. Sobrino, El seguimiento de Jesús pobre y humilde, en *Ejercicios y mundo de hoy*, Bilbao-Santander 1992, 77-94

J.Thomas, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, París 1981

## 17. “DOS BANDERAS” COMO LUGAR TEOLÓGICO

### I. Enfoque y perspectiva para estudiar Dos Banderas.

No pretendo presentar un comentario exégetico-espiritual del texto ignaciano de la Meditación de dos Banderas (EE 136-148), texto que doy por supuesto que el lector conoce y ha meditado largamente.

Tampoco deseo establecer la conexión que se puede establecer entre Dos Banderas (control intelectual) y las meditaciones de tres binarios (control del aspecto volitivo) y las tres maneras de humildad (dimensión cordial y afectiva).

No voy a estudiar la relación ascético-espiritual que aparece en Dos Banderas entre los tres escalones que propone el mal caudillo, el tener (la codicia de riquezas), el parecer (el vano honor del mundo) y el ser (la soberbia) (EE 142) y los contrarios escalones del sermón de Cristo Nuestro Señor: pobreza, deseo de oprobios y humildad (EE 146). Ya otros lo han estudiado de forma competente<sup>1</sup>. Eso sería un trabajo más propio de la teología espiritual y de la historia de la espiritualidad.

No me propongo estudiar la génesis histórica del texto de Dos Banderas, sus fuentes históricas, por ejemplo el influjo del libro *Flos sanctorum* que Ignacio leyó en Loyola, donde se cita la tradición agustiniana sobre la lucha entre los dos amores, entre las dos ciudades, Babilonia y Jerusalén<sup>2</sup>. Esto pertenece más bien a la historia de los Ejercicios.

No pretendo tampoco primariamente actualizar pastoralmente el texto ignaciano para el ejercitante de hoy, por ejemplo:

-revisar el mundo caballeresco ignaciano subyacente a Dos Banderas con una fuerte connotación medieval y feudal de cruzada;

-desmitificar la demoniología ignaciana típicamente medieval, que aparece en los EE y concretamente en Dos Banderas;

Todo ello deberá hacerse, sin duda, de cara a la pastoral, pero no es ésta ahora mi intención principal.

Finalmente, no quiero presentar una reflexión filosófica existencial sobre el tema de la elección a la que se ordenan Dos Banderas, explicitando el presupuesto filosófico de la

---

<sup>1</sup> M.Costa, *Banderas, Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander 2007, Volumen I, 211-221, con amplia bibliografía

<sup>2</sup> M.Costa, l.c. 212. En un párrafo de la *Leyenda áurea* que Ignacio leyó en Loyola, se dice hablando de Agustín que : “escribió sobre dos ciudades, Jerusalén y Babilonia, y de sus reyes respectivos, porque Cristo es llamado Rey de Jerusalén, y el diablo, rey de babilonia. Estas dos ciudades son construidas, dice él (Agustín), por dos amores: porque es el amor de sí, que crece hasta el desprecio de Dios el que construye la ciudad del diablo, y es el amor de Dios que crece hasta el desprecio de sí, el que construye la ciudad de Dios”

libertad y la necesidad de elegir en la vida, como ha sido ya estudiado entre otros por K.Rahner y S.Decloux.

Mi punto de partida es otro, es de algún modo diferente.

Siguiendo a K. Rahner, en su libro sobre *Lo dinámico en la Iglesia*, deseo partir del hecho de que existe una literatura espiritual que es más sabia y profunda que la teología de las escuelas, una literatura donde la fe de la Iglesia se expresa de forma más original que en los tratados teológicos. Esta literatura espiritual no es una simple aplicación desleída de la teología clásica a la vida espiritual, sino la formulación de unas experiencias cristianas, profundamente espirituales y místicas, que unos hombres y mujeres han tenido a la luz del Espíritu<sup>3</sup>.

Esta literatura espiritual, a la que pertenecen los Ejercicios ignacianos, constituye un lugar teológico privilegiado para la reflexión teológica. Este lugar teológico, en comunión con los lugares teológicos tradicionales de toda teología (Biblia, Tradición, Magisterio), historiza y complementa la comprensión del misterio de la fe cristiana. Es un lugar teológico hermenéutico que nos hace comprender mejor el evangelio de Jesús.

Consiguientemente no pretendo hacer una reflexión teológica “sobre” Dos Banderas sino “a partir” de Dos Banderas. No pretendo, por ejemplo, aplicar a Dos Banderas lo que tradicionalmente dice la teología acerca de la lucha escatológica y apocalíptica que se da en la historia de salvación entre Jerusalén y Babilonia, entre la gracia y el pecado, entre el bien y el mal. No es que esto no se pueda e incluso se deba hacer, pero no creo que éste sea el genuino “background” o contexto ignaciano para comprender esta meditación, sino que me parece que esto es más propio de la Primera semana de Ejercicios, que se centra en el tema del pecado y la salvación en Cristo.

Lo que desearía es descubrir en Dos Banderas algo más profundo, hallar una intuición de fondo válida para la teología cristiana. ¿Qué es lo que Ignacio quiere y puede decir a la teología cristiana a partir de su experiencia espiritual y mística expresada concretamente en la meditación de las Dos Banderas? Esto nos ayudará también a una mejor comprensión de la espiritualidad cristiana y a poder vivir una praxis cristiana más evangélica.

## II En busca de un enfoque teológico partiendo de Dos Banderas

Para poder descubrir conocer el enfoque teológico de Dos Banderas es indispensable partir del texto ignaciano y concretamente de lo que se expresa en la petición de la meditación de Dos Banderas, donde se refleja la profunda intención de Ignacio:

“demandar lo que quiero; y será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal cautillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar” (EE 139).

El objetivo ignaciano de esta meditación no es preguntar al ejercitante si va a optar por Jesús o por Satanás, como a veces puede parecer en una primera impresión al escuchar

---

<sup>3</sup> K.Rahner, La lógica del conocimiento existencial en S. Ignacio de Loyola, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, 94-95

hablar de Dos Banderas, la Bandera de Cristo y la de Lucifer. Esto se supone adquirido al final de la Primera semana. La intención ignaciana es otra, más sutil y profunda, es ayudar al ejercitante a un discernimiento, que es más propio de la Segunda semana.

Ignacio, como buen maestro de la sospecha, conoce la complejidad del psiquismo humano, el peligro de las ilusiones a las que el ejercitante puede estar enfrentado. En las reglas de discernimiento para la Segunda semana (EE 328-336), Ignacio habla claramente del peligro del engaño encubierto, pues el ángel malo intenta *sub angelo lucis*, bajo apariencia de bien, engañar al alma (EE 322). De este modo el enemigo de natura humana puede dar falsa consolación, para así apartar al ejercitante del camino de Jesús y de la vida verdadera que él nos muestra.

Ignacio no pretende en esta meditación exhortar al ejercitante simplemente a que sea fuerte en la lucha, que resista y no sucumba ante las tentaciones claras que el enemigo le ofrece, como “delectaciones y placeres sensuales” (EE 314) que son más propias de Primera semana. Lo que quiere Ignacio es algo previo a la elección, evitar los engaños, no sea que el ejercitante, creyendo que opta por la Bandera de Jesús, opte de hecho por la contraria. Lo que quiere Ignacio es que no se confunda el Reino de Jesús con el poder, el prestigio y la riqueza mundana, sino que se capte lo nuclear de la Bandera de Jesús. Dicho brevemente, Ignacio quiere que el ejercitante no confunda al Dios verdadero bíblico con un falso ídolo mundano.

Una aproximación a la Escritura desde la óptica ignaciana de la sospecha de que existen posibles engaños en el seguimiento de Cristo nos ayudará a una visión más auténtica y profunda de la Escritura y a su vez, el Evangelio leído desde esta óptica nos confirmará en la validez de la intuición ignaciana. Estamos en pleno círculo hermenéutico: el Evangelio “según San Ignacio” enriquece nuestra lectura de la Escritura y ésta nos confirma que Ignacio tenía razón. Los Ejercicios no son un curso de teología bíblica, sino un modo de acceder al mensaje de la Escritura desde la experiencia ignaciana. Es una forma de leer el evangelio “según San Ignacio”.

Para penetrar en el enfoque teológico que se oculta en el texto ignaciano, propongo partir del episodio bíblico de las tentaciones de Jesús, que los sinópticos nos narran a continuación del bautismo de Jesús en el Jordán (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13).

Las tentaciones de Jesús son vistas por la exégesis y por la cristología moderna en estrecha conexión con su bautismo. El bautismo de Jesús implica una profunda experiencia espiritual muy ligada a su actitud humilde de acercamiento al Jordán con la gente sencilla del pueblo que busca en el bautismo de Juan una purificación de sus pecados. Jesús baja al Jordán, en un gesto de descenso que resume su descenso del cielo a la tierra, su *kénosis*, que anticipa la cruz y su descenso a los infiernos, como lo han intuido los Padres de la Iglesia. Es un descenso a las aguas de la muerte. Pero Jesús, luego de bajar a las aguas del Jordán sube del río, pasa del agua como lugar de muerte al agua como símbolo de la vida, como en el Éxodo de Israel, anticipando así litúrgicamente la Pascua, su “paso” de la muerte a su gloriosa resurrección y su ascensión al Padre.

Al salir del Jordán Jesús experimenta una teofanía que revela su misterio más profundo y que anticipa la Pascua. Jesús es proclamado oficialmente el Hijo del Padre y sobre Él desciende el Espíritu (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22). Jesús se siente

verdaderamente el Hijo del Padre, del Abbá y se experimenta lleno de su Espíritu. Es la experiencia mesiánica fundante que marcará toda su vida: gozo, confianza, disponibilidad, fe profunda, fidelidad total, docilidad incondicional al Padre y a su designio de salvación.

Según los Padres de la Iglesia, Jesús en el bautismo, al recibir el Espíritu, es ungido, es consagrado para su misión, es constituido Mesías, en analogía con la unción de reyes y profetas en el Antiguo Testamento. Jesús de Nazaret a partir de su bautismo es el Mesías, el Cristo, que significa el Ungido.

Desde esta premisa se comprende el sentido profundo de la ida de Jesús al desierto, que Lucas narra como fruto de la moción del Espíritu:

“Jesús lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán y era conducido por el Espíritu al desierto, durante cuarenta días, tentado por el diablo” (Lc, 4, 1-2).

Tradicionalmente las tentaciones de Jesús se han comentado en un sentido moralizante, se acostumbra a decir que Jesús nos quiere dar ejemplo de cómo superar nuestras tentaciones cotidianas. Se repite que frente al Adán que sucumbió ante la tentación de paraíso y frente al pueblo de Israel que cayó en la tentación en el desierto, Jesús nos da ejemplo de fortaleza venciendo las tres tentaciones del desierto. No es falsa esta visión, pero no nos parece que capte en toda su profundidad el sentido de las tentaciones de Jesús.

En el fondo de esta concepción moralista subyace una cristología un tanto monofisita de Jesús, como si no fuera hombre de verdad, en todo semejante a nosotros menos en el pecado (Hb 4,15). Esta visión incorrecta de Jesús nos hace pensar que él ya conocía de antemano todo su futuro y que no tenía necesidad de discernir ni de tomar postura ante su futura misión.

Dejamos a la exégesis crítica el determinar la distinción entre lo histórico de este acontecimiento y el género literario usado por los sinópticos en la narración de las tentaciones, pues según muchos exegetas no se puede negar que todo el conjunto de las tentaciones expresa una elaboración teológica de la comunidad cristiana, un auténtico *hagadá*. Lo que parece teológica e históricamente cierto es afirmar que Jesús, después del bautismo, de algún modo tuvo que reflexionar y discernir sobre cuál sería su estilo mesiánico, qué tipo de mesianismo asumiría para su misión en su vida pública.

Desde este punto de vista las tentaciones no son simplemente una prueba en la que Jesús vence al maligno, no son tentaciones de orden moral sino que son opciones teológicas, un momento de discernimiento, en oración, en soledad, ante el Padre que le ha proclamado su Hijo, bajo el impulso del Espíritu. No son tanto una prueba a superar (*peirasmos*) cuanto un proyecto que se debe discernir (*diakrisis*). Es un auténtico discernimiento espiritual de cara a una lección mesiánica de su misión.

Siguiendo a J. A. Pagola, podemos afirmar que:

“Las tentaciones no son de orden moral. Su verdadero trasfondo es más hondo: la crisis pone a prueba su actitud ante Dios: ¿cómo ha de vivir su tarea?, ¿buscando su propio

interés o escuchando fielmente su Palabra? ¿cómo ha de actuar? ¿dominando a los demás o poniéndose a su servicio? ¿buscando su propia gloria o la voluntad de Dios?”<sup>4</sup>

En las tentaciones de Jesús no se oponen directamente Dios y Satán, sino dos mesianismos, dos estilos de misión. El enemigo quiere vincular el ser Hijo de Dios, atestiguado por el Padre y el Espíritu en el bautismo, con el poder económico (convertir las piedras en pan), con el poder religioso (dejarse caer del pináculo del templo) y con el poder político (dominar todos los reinos de la tierra). A Jesús se le ofrece la posibilidad de un mesianismo desde el centro, desde arriba, desde el poder y el prestigio religioso y social, un mesianismo triunfalista y glorioso, como el que muchos de sus contemporáneos esperaban.

Podríamos decir con Aloysius Pieris que lo que Jesús vive en las tentaciones es el conflicto entre Dios y Mamón<sup>5</sup>, es decir entre dos imágenes de Dios, entre el rostro auténtico del Padre y las imágenes idolátricas de Dios. Es una lucha de dioses.

Las tentaciones son pues expresión de la oferta de dos tipos de mesianismos posibles, dos proyectos, dos lógicas. Estas dos lógicas son las que Ignacio formula como Dos Banderas.

Por un lado está la lógica de la autosuficiencia, de la seguridad, de una racionalidad sin misterios, triunfalista, evitando conflictos con el poder político y religioso, ajena al sufrimiento del pueblo, en la línea de los profetas cortesanos del Antiguo Testamento que profetizaban lo que complacía al rey, una lógica que supone adaptación al “sistema”, ser servido antes que servir

Y por otro lado aparece la lógica de la solidaridad, desde el margen y la periferia de la sociedad política y religiosa, desde el pueblo, desde abajo, viviendo la filiación y la confianza en el Padre, en gratuidad, en un estilo de sencillez y pobreza alternativo al “sistema”, optando por servir antes que ser servido, una lógica de inclusión y de vulnerabilidad ante el sufrimiento del pueblo, en la línea del Siervo de Yahvé y de los grandes profetas de Israel.

Jesús escoge la lógica de la solidaridad, desde abajo. Opone a las tentaciones de poder y prestigio, la obediencia a la Palabra de Dios que presenta otra óptica, en la línea profética de pobreza y humildad.

Pero esta opción de Jesús no es voluntarista, sino que es fruto de la experiencia bautismal del sentirse Hijo bajo el poder vivificador del Espíritu, del Espíritu del Padre que le llevará a actuar bajo su impulso.

### III. Profundizando en la lógica de la Bandera de Jesús

A partir de este discernimiento y opción, el mesianismo de Jesús se manifiesta como “diferente” de lo que muchos esperaban en Israel. Jesús es Jesús de Nazaret, el Galileo, el Nazareno, pero tanto Nazaret como Galilea no son una mera connotación geográfica, sino teológica, son una opción por una vida humilde y pobre, la vida de un campesino

<sup>4</sup> J.A.Pagola, Jesús. Aproximación histórica, Madrid 2007, 5ª ed, p 312

<sup>5</sup> A.Pieris, El Reino de Dios para los pobres de Dios. Retorno a la fórmula de Jesús, Bilbao 2006, 52-61

de un lugar desconocido y despreciado por los grandes de este mundo: “¿De Nazaret puede salir algo bueno?” (Jn 1, 40). Es lo que Pablo llamará *kénosis* (Flp 2, 8), locura y sabiduría de Dios frente a la sabiduría mundana (1 Cor 1,17-31).

Seguramente podemos conocer mejor el sentido del discernimiento de Jesús entre estas dos lógicas o estilos mesiánicos si recorremos algunos pasajes evangélicos, ya que este discernimiento de Jesús en el desierto marcará y determinará toda su vida:

-frente a la petición de la madre de los hijos de Zebedeo de que sus hijos ocupen los primeros puestos, Jesús les habla de beber el cáliz, de ser bautizados con su bautismo de muerte (Mt 20, 20-23; Mc 10, 35-40)

-cuando los discípulos discuten sobre quién es el mayor, Jesús les dice que él está en medio de ellos como el que sirve (Lc 22,24-27), que el más importante es el más pequeño, el que se hace como un niño (Lc 9,46-48), que los discípulos no han de ser como los jefes de las naciones de este mundo que oprimen y buscan poder, sino que el primero ha de ser el último, como el Hijo del hombre que ha venido a servir, no a ser servido (Mc 10, 41-45). La escena del lavatorio de los pies, ejemplifica esta actitud de Jesús (Jn 13, 1-20)

-cuando después de la profesión de fe de Pedro, Jesús les anuncia su pasión y Pedro intenta alejarle de este trágico destino, Jesús pide a Pedro que se aparte de su vista y le llama Satanás. El Pedro-roca se ha convertido en piedra de escándalo para Jesús, porque sus pensamientos no son los de Dios (Mt 16, 21-23; Mc 8, 32-33)

-cuando después de la multiplicación de los panes, según el evangelio de Juan, el pueblo le quiere hacer rey, Jesús huye al monte, él sólo (Jn 6, 14-15)

Lucas, después de narrar las tentaciones de Jesús, nos presenta la visita de Jesús a Nazaret, donde aparece de forma programática su misión futura (Lc 4, 16-39). Es un programa en la línea del profeta Isaías (Is 61) que se concreta en anunciar a los pobres la buena nueva, liberar a los cautivos, dar vista a los ciegos, liberar a los oprimidos y proclamar un año de gracia. Y todo ello porque el Espíritu ha descendido sobre él y le ha ungido.

Y a continuación, el evangelista nos describe la praxis de Jesús: predica con autoridad, cura a endemoniados y enfermos, llama a discípulos, come con pecadores, muestra la novedad de su misión (Lc 4, 31-5,39). Se podría proseguir todo el evangelio y se vería que el discernimiento de Jesús, su opción nazarena, produce vida, “la vida verdadera” que Ignacio atribuye al sumo y verdadero capitán” (EE 139).

Las bienaventuranzas, carta magna del Reino que Jesús anuncia, nos muestran que el estilo de vida de Jesús produce vida y felicidad, en contraste con la lógica del mundo que produce dolor y desconsuelo: ay de los ricos, ay de los que están hartos, ay de los que ríen ahora, ay de los que sólo reciben alabanzas (Lc 6,24-26). A éstos les es más difícil entrar en el Reino que pasar un camello por el ojo de una aguja (Mc 10, 25).

La Bandera de Jesús, en cambio, es la bandera de los pobres de espíritu (Mt 5, 1-12) y de los pobres sociológicos (Lc 6, 20-23), es una bandera que genera alegría y gozo: los que se acogen a esta bandera, son felices, son bienaventurados.

Pero esta elección de Jesús a la larga le va a producir conflictos. Es un enfrentamiento entre Jesús y el poder idolátrico del dinero, entre Dios y Mamón (Mt 6,24; Lc 16, 13; Lc 16,9.11). Por esto la opción de Jesús no sólo encuentra dificultades con sus discípulos, sino con la Teocracia judía (Anás y Caifás) y el Imperio romano (Pilato y Herodes): se anuncia la Pasión. La bandera de Jesús es claramente conflictiva. Por esto Lucas en la narración de la visita de Jesús a Nazaret preanuncia ya el conflicto final: sus paisanos le quieren despeñar (Lc 4,29-30). La sombra de la cruz se cierne desde el comienzo del evangelio. Ignacio, en coherencia con esta visión, presenta la cruz ya desde la contemplación del nacimiento (EE 116).

Un gesto simbólico y profético de Jesús, va a tener trágicas consecuencias para su vida. Cuando Jesús expulsa a los mercaderes del templo (Mc 11, 15-19; Jn 2, 13-22), ataca todo el sistema religioso, económico y político de Israel, contrario al Dios del Reino. Esto le acarreará su futura muerte (Mc 11, 18).

Siguiendo a J.A. Pagola podemos afirmar:

“La razón de fondo (de la condena y crucifixión de Jesús) es clara. El reino de Dios defendido por Jesús pone en cuestión al mismo tiempo todo aquel entramado de Roma y el sistema del templo. Las autoridades judías, fieles al Dios del templo, se ven obligadas a reaccionar: Jesús estorba. Invoca a Dios para defender la vida de los últimos. Caifás y los suyos lo invocan para defender los intereses del templo. Condenan a Jesús en nombre de su Dios, pero, al hacerlo, están condenando al Dios del reino, el único Dios vivo en el que cree Jesús.

Lo mismo sucede con el Imperio de Roma. Jesús no ve en aquel sistema defendido por Pilato un mundo organizado según el corazón de Dios. Él defiende a los más olvidados del Imperio; Pilato protege los intereses de Roma. El Dios de Jesús piensa en los últimos; los dioses del Imperio protegen la *pax romana*. No se puede, a la vez, ser amigo del Jesús y del César; no se puede servir al Dios del reino y a los dioses estatales de Roma. Las autoridades judías y el prefecto romano se movieron para asegurar el orden y la seguridad. Sin embargo no es sólo una cuestión de política pragmática. En el fondo, Jesús es crucificado porque su actuación y su mensaje sacuden de raíz ese sistema organizado al servicio de los más poderosos del Imperio romano y de la religión del templo. Es Pilato quien pronuncia la sentencia: “Irás a la cruz”. Pero esa pena de muerte está firmada por todos aquellos que por razones diversas se han resistido a su llamada a “entrar en el reino de Dios”.<sup>6</sup>

En toda la pasión se va manifestando el contraste entre las Dos Banderas, entre la Bandera de Jesús y la del enemigo, la Bandera del “sistema” personificado en la teocracia judía y la *pax romana*, entre el proyecto mesiánico de Jesús y el proyecto mundano, Mamón; es el poder religioso y político es lo que provocará la muerte de Jesús:

-cuando en la pasión, Pilato ofrece la disyuntiva de liberar a Jesús o a Barrabás, y el pueblo elige a Barrabás (Mt 27,15-26; Jn 18, 39-40), en el fondo se enfrentan los dos mesianismos, el de Jesús de Nazaret y el de Barrabás que según la investigación actual

---

<sup>6</sup> J.A.Pagola, l.c, 389

no era simplemente un bandido sino un combatiente de la resistencia, una especie de guerrillero, en la línea de los zelotes. El pueblo, instigado por los sacerdotes, prefiere a Barrabás.

-cuando en la cruz los soldados romanos se burlan de Jesús y le dicen que si es Hijo de Dios baje de la cruz (Lc 23,38) y los sumos sacerdotes le echan en cara que se salvó a otros pero que no puede salvarse a sí mismo (Mt 27,41-44), Jesús no baja de la cruz ni se salva, sino que entrega su espíritu en manos del Padre (Lc 23,46).

Y en la resurrección Dios Padre da la razón a Jesús. El discernimiento del desierto fue correcto y bueno.

Después de su resurrección, a los discípulos de Emaús desilusionados porque con la muerte de Jesús se desvanecían sus esperanzas de que Jesús liberase a Israel, Jesús les llama insensatos por no creer lo que dijeron los profetas (Lc 24, 21-25).

La Bandera de Jesús es el estilo peculiar de Jesús de Nazaret, un estilo galileo, nazareno.

P.H. Kolvenbach ha estudiado el lenguaje de los Ejercicios en la Tercera semana y ha demostrado que en la “pasión según S. Ignacio”, cuando se oculta la divinidad (EE 196), Ignacio no llama a Jesús el Cristo ni le da nombres gloriosos como el Señor sino que le llama el Nazareno, el Galileo<sup>7</sup>.

El Hijo no sólo se encarna, como siempre se afirma de modo muy genérico, sino que se encarna en la carne nazarena de María de Nazaret, vive un estilo Nazareno, en la Galilea, región despreciada, Jesús no sólo se hace hombre, sino que se hace pobre. Jesús resucitado cita a sus discípulos a Galilea (Mt 28, 10; 28,16). Esta opción de Jesús, aunque pase por la muerte en cruz, produce vida, “la vida verdadera” en expresión ignaciana. Esta vida está ligada a Galilea, entendida no geográfica sino teológica y espiritualmente, es decir, evangélicamente. Es la Bandera de Jesús

Todo esto será lo que Ignacio con un castellano tosco, con una mentalidad caballeresca y feudal muy sensible al honor, con una religiosidad popular de sabor franciscano, con una lectura un tanto literal de la Escritura, con el imaginario teológico medieval sobre la cristología (de corte anselmiano), con la demoniología típica de su época, con una espiritualidad tradicionalmente ascética,... intuirá desde su experiencia mística y formulará en los EE:

-en el coloquio de la repetición de los pecados, Ignacio hace pedir aborrecimiento de las cosas mundanas (EE 63)

-en el coloquio del Reino se piden vituperios y pobreza (EE 98)

-en la coloquio de Dos Banderas se pide ser recibido bajo la bandera de Jesús en pobreza y oprobios (EE 147).

---

<sup>7</sup> P.H. Kolvenbach, La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola, en *Decir al Indecible*, Bilbao-Santander 1999, 65-75

-la tercera manera de humildad consiste en desear y elegir más pobreza, oprobios y ser estimado por loco, con Cristo que riqueza, honores y prudencia mundana (EE 167)

Esto es lo que se ha llamado la clave kenótica de los EE, el seguimiento del Cristo pobre y humillado, la constante referencia a la pobreza y humildad<sup>8</sup>.

Frente al peligro de que el llamamiento del Rey eternal se comprenda de un modo mundano, triunfalista y glorioso, y que el ejercitante ilusionado por el programa del Reino opte por el poder y la riqueza, Ignacio le propone la meditación de las Dos Banderas: la Bandera de Jesús es la de la pobreza y humildad, es la Bandera de Jesús de Nazaret, la que conduce a la cruz.

Pero precisamente esta Bandera de Jesús, a través de la cruz, es la que lleva a la vida. La Tercera semana desemboca en la Cuarta semana, la cruz es camino de resurrección, de vida verdadera.

#### IV. Presencia de Dos Banderas en la espiritualidad ignaciana

Según JL Segundo el Ignacio fundador de la Compañía se dejó vencer por el demonio de la historia y de la eficacia y olvidó las Dos Banderas de los Ejercicios y la pobreza de Manresa<sup>9</sup>.

Disentimos de esta interpretación. La experiencia que subyace a las Dos Banderas marcará toda la vida apostólica de Ignacio. Ignacio pide a María “que le ponga con su Hijo” y la experiencia mística de la Storta es la respuesta a esta petición (Autobiografía 96). Es Cristo en cruz el que llama a Ignacio a su servicio, según la narración de Laínez<sup>10</sup>. Las grandes gracias místicas trinitarias de Ignacio recogidas en su Diario espiritual (1544-1545) tienen lugar cuando Ignacio trata de una cuestión de pobreza. Ignacio tiene grandes sentimientos al entender:

“cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando al Espíritu, todas tres personas confirmaron tal misión”<sup>11</sup>

Por todo ello, detrás de la Bandera de Jesús que Ignacio nos presenta en los EE contrapuesta a la del enemigo, detrás de este conflicto entre dos estilos de mesianismos, hay algo más que tácticas espirituales o programas apostólicos. Los Ejercicios son fruto de las experiencias espirituales y místicas de Loyola y sobre todo de Manresa (Autobiografía 28-32), que se prolongarán durante toda su vida hasta Roma.

Detrás de la Bandera de Jesús, está la mística trinitaria de Ignacio, la revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu. Para Ignacio Dios no es simplemente la Primera causa o el Primer motor, el Ser increado y todopoderoso, como proclamaba la escolástica de su

---

<sup>8</sup> V.Codina, *Claves para una hermenéutica de los Ejercicios*, Cristianisme i justícia, Barcelona, Colección Eides 12, 1993

<sup>9</sup> J.L.Segundo, El Cristo de los Ejercicios espirituales en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/2, Madrid 1982, 770-784

<sup>10</sup> D.Laínez, *Adhort in examen*, 1559, n 7, FNII p 133

<sup>11</sup> *Diario espiritual*, 11 febrero 1544

tiempo. La fe cristiana que vive Ignacio no se nutre de ideas claras y distintas, no es una filosofía de cuño helénico.

Ignacio, en el Cardoner (Autobiografía 30), experimenta a Dios de un modo nuevo y recibe según algunos, el don de discernimiento espiritual. Dios es diferente, el Criador y Señor, la Divina majestad, el Dios misterioso e inefable, es misericordioso, vulnerable y compasivo, tal como se nos revela a través de Jesús de Nazaret, es el Crucificado que “de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal “(EE 53). El Pantocrátor es el crucificado. Hay una estrecha relación de Dos Banderas con la visión de Cardoner en Manresa, según afirmaciones de Polanco<sup>12</sup> y Nadal<sup>13</sup>.

Ignacio no aplica a Jesús las categorías escolásticas de Dios, sino que a través de Jesús de Nazaret descubre el verdadero rostro del Padre y la misión del Espíritu. Como ha desarrollado el P. Arrupe, el carisma ignaciano tiene una profunda inspiración trinitaria<sup>14</sup>.

Por esto la mística trinitaria que anima toda la vida de Ignacio es la que nos permite también entender con profundidad toda la fuerza de las Dos Banderas. Frente a la Bandera el enemigo de la naturaleza humana, que lleva a la muerte, está la Bandera de Jesús que lleva a la vida. Frente al poder mundano está la pobreza y humildad del Galileo de Nazaret. Pero esta pobreza que lleva a Jesús a la cruz, está animada por el Espíritu: el Espíritu que recibió Jesús en el bautismo, el que le guió al desierto para ser tentado, el que le ungió para evangelizar a los pobres, es el mismo Espíritu que le resucitará de entre los muertos. Jesús resucita por la fuerza, el dinamismo de Dios. Pero esta fuerza dinámica en la Biblia es el Espíritu Santo, Señor y dador de vida.

Frente al poder mundano de riqueza y honores, está la fuerza, el poder del Espíritu que da vida. Optar por la Bandera de Jesús, ser recibido bajo su bandera es dejarse llevar por el dinamismo del Espíritu. Este Espíritu es el único que puede producir fuerza, vida, gozo, alegría, paz, verdadera consolación. Ignacio por temor a ser tenido por alumbrado, es muy reticente y parco en hablar del Espíritu. Pero es el Espíritu es que está debajo de toda la mística ignaciana, de los Ejercicios que llama “espirituales” y por tanto también está detrás de las Dos Banderas.

La intuición de Dos Banderas se retomará en las Constituciones, donde continuamente se insiste en “abaxarse” (66,2), “aborrecer en todo y no en parte lo que el mundo ama y abraza” y vestirse de la librea de Cristo “como sea la vía que lleva a los hombres a la vida” (101)02), renunciar a las dignidades eclesiásticas (817), mantener la pobreza (816). La Compañía está “*sub vexillo crucis*”, bajo el estandarte de la cruz, como reza la Fórmula de la Compañía aprobada por Julio III (n 3).

Nadal sintetiza en un párrafo en qué consiste este seguimiento de Jesús en cruz, un seguimiento que lleva a participar de la resurrección:

“Seguimos a Jesucristo que lleva aún su cruz en la Iglesia militante, a quien nos ha dado por siervos su Padre eterno, para que le sigamos con nuestras cruces, y no queramos

---

<sup>12</sup> FN II, 527

<sup>13</sup> FN II, 190; 307; MHSI, Nadal V, 40; 264

<sup>14</sup> P. Arrupe, Inspiración trinitaria del carisma ignaciano, en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 391-435

más del mundo que lo que él quiso y tomó, scilicet, pobreza, oprobios, trabajos, dolores hasta la muerte, ejercitando la misión para que Dios a él le había mandado al mundo, que era salvar y perfeccionar las ánimas, con toda obediencia y perfección en todas las virtudes. Mas es muy gustosa nuestra cruz; porque tiene ya el resplandor y gloria de la victoria de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús”<sup>15</sup>.

Y en la famosa carta que Polanco escribe a los jesuitas de Padua, bajo la guía de Ignacio, en 1547 se afirma gráficamente:

“La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno”<sup>16</sup>.

La intuición ignaciana expresada en Dos Banderas es realmente profética frente a la Iglesia de Cristiandad de su tiempo, ligada al poder económico y político, con Papas mundanos, que no eran precisamente modelos de moralidad, más guerreros y mecenas renacentistas que pastores, en una Iglesia que había sucumbido a la tentación del poder. La propuesta de Ignacio expresada en Dos Banderas quiere ser una respuesta a la crisis eclesial de la Iglesia de su tiempo, pero sin romper con la Iglesia institucional, sino buscando una reforma interior, una vuelta al evangelio de Jesús de Nazaret, el Galileo.

Ignacio sin decirlo presenta un programa espiritual revolucionario para la mentalidad eclesial de su tiempo, algo sumamente crítico y explosivo para la Iglesia de Cristiandad, una verdadera Reforma evangélica de la Iglesia. Ciertos historiadores han contrapuesto de modo un tanto artificial Ignacio a Lutero. Sus experiencias espirituales son, sin embargo, más cercanas de lo que pudiera parecer en un primer instante: ambos pretenden una Reforma de la Iglesia volviendo al evangelio, al Jesús nazareno, al crucificado.

A propósito de la tentación del poder mundano, la tercera tentación según Mateo, J.Ratzinger-Benedicto XVI, en su libro sobre Jesús de Nazaret afirma que esta tentación va adoptando siempre nuevas formas a lo largo de los siglos. Y añade:

“El imperio cristiano intentó muy pronto convertir a la Iglesia en factor político de unificación imperial. El reino de Cristo debía, pues, tomar la forma de un reino político y de su esplendor. La debilidad de la fe, la debilidad terrena de Jesucristo, debía ser sostenida por el poder político y militar. En el curso de los siglos, bajo distintas formas, ha existido esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y la fe ha corrido siempre el riesgo de ser sofocada precisamente por el brazo del poder”<sup>17</sup>.

## V Algunas consecuencias teológico-pastorales

### 1. Volver a Galilea.

Esta exhortación que según los relatos evangélicos de Pascua Jesús dirige a sus discípulos, podría resumir todo cuando hasta ahora hemos dicho. Volver a Galilea no es viajar a una región de Palestina sino retomar la vida del Jesús histórico, volver al marco evangélico de Nazaret, Caná, Cafarnaum, Naim, el lago de Genesaret... donde Jesús de

<sup>15</sup> Nadal, *Orationis ratio in Soc*, MHSI, Nadal IV, p 678

<sup>16</sup> 7.8.1547, BAC 817, citada en la CG 34, Decreto 2, 8.

<sup>17</sup> J.Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Lima 2007, 64-69

Nazaret, ungido por el Espíritu pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo (Hch 10, 38). Volver a Galilea es regresar a donde todo comenzó (Hch 10, 37), asumir su discernimiento y sus opciones del desierto, proseguir el estilo de Jesús de Nazaret, continuar su misión, ser recibidos bajo su Bandera de pobreza y humildad.

Desde los lugares donde hoy siguen presentes y vigentes la Teocracia religiosa y el Imperio, no se puede comprender la Bandera de Jesús. Esta Bandera es locura a los ojos del mundo, pero sabiduría y prudencia a los ojos de Dios.

Y en esta sabiduría evangélica estriba la perfecta alegría. Estamos en el meollo de la espiritualidad cristiana, como otros muchos autores han testimoniado. Citemos un famoso texto de la espiritualidad franciscana:

“Fray León con grande admiración preguntó a S. Francisco:

-Padre, te ruego en nombre de Dios, que me digas en qué consiste la perfecta alegría.

Y S. Francisco le contestó:

-Si cuando hayamos llegado a Santa María de los Ángeles, calados por la lluvia, ateridos por el frío, cubiertos de lodo y aquejados por el hambre, llamamos a la puerta del convento y el portero sale enfadado y nos dice: “¿Quiénes son?” Y nosotros le decimos “Somos dos de sus frailes”, y él replica: “No dicen verdad, son dos bribones que andan engañando al mundo y robando limosnas de los pobres. Márchense de aquí”, y no nos abre, y nos hace pasar la noche a la intemperie con la nieve, el agua y el frío y el hambre; si entonces tanta injuria y tanta crueldad y tantos vituperios los soportamos pacientemente, sin turbación ni murmurar, pensando humilde y caritativamente que aquel portero nos conoce y que Dios le hace hablar contra nosotros, ¡oh Fray León!, escribe que en esto está la perfecta alegría.

Y si nosotros proseguimos llamando y él sale fuera muy indignado y como a malandrines importunos nos echa fuera con vilipendios y bofetadas diciendo: “Váyanse de aquí, infames ladrones, vayan al hospital, que aquí no se les dará ni albergue ni alimentos”. Si entonces nosotros soportamos esto con paciencia, con alegría y con amor, ¡oh Fray León!, escribe que en esto está la perfecta alegría.

Y si nosotros acosados por el hambre y el frío, y por el rigor de la noche, volvemos a llamar y pedimos por el amor de Dios y con gran llanto que nos abran y nos metan dentro, y el portero más escandalizado dice: “Cuidado con estos bribones! ¡Qué importunos! Yo los castigaré como se merecen”, y nos revuelve entre la nieve, y cruda y despiadadamente nos golpea con aquel palo. Si todo esto lo sufrimos con paciencia y alegría, pensando en las penas que Cristo bendito sufrió por nosotros las cuales nosotros debemos sufrir por su amor, ¡oh Fray León! Escribe que es esto esta la perfecta alegría”.<sup>18</sup>

La formulación ignaciana de dos Banderas nos ayuda a leer y comprender mejor el evangelio de Jesús, en sintonía con la tradición de toda la Iglesia. Podríamos citar testimonios patristicos, textos de Benito y Bernardo, de Teresa de Lisieux y Charles de

---

<sup>18</sup> *Floreccillas de San Francisco. Sobre la perfecta alegría I, Cap VIII*

Foucauld que expresan la misma intuición evangélica de volver a la Galilea de Jesús, al Jesús de Galilea...

## 2. Completar el “magis” ignaciano con el “minus”.

Hugo Rahner ha sido el que ha destacado la importancia del “magis”, del “más” en los Ejercicios y en la espiritualidad ignaciana: lo que “más” conduce, los que se quieren “más” afectar, el “mayor” servicio, la “mayor” gloria.

Pero si este “magis” no se complementa dialécticamente con el “minus”, el “menos” tenemos el riesgo de caer en cierto triunfalismo de poder religioso y eclesial. El Reino de Jesús, su proyecto, pasa por el “minus” de la Bandera de Jesús, la pobreza y la humildad. Sin esta locura evangélica, el mensaje de Jesús pierde sabor, se mundaniza.

A nivel eclesial, tras la agonía de la Cristiandad y el crecimiento de una sociedad globalizada, secularizada y pluralista en la que muchos cristianos, sobre todo en el mundo desarrollado, viven su fe en la diáspora y en el exilio y constituyen cada vez más una minoría, el mensaje de las Dos Banderas cobra una gran actualidad. La lógica de la Bandera de Jesús aparece con más claridad en una Iglesia pobre, libre y de los pequeños.

Josef Ratzinger expresó hace años en un texto profético esta nueva situación eclesial de un futuro que hoy ya ha comenzado:

“De la Iglesia de hoy saldrá una Iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares.

Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas, por ejemplo en los grupos sociales homogéneos, la pastoral normal se realizará de esta forma. Junto a esto, el sacerdote plenamente dedicado al ministerio como hasta ahora, seguirá siendo indispensable.

Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la Iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos. Volverá a encontrar su auténtico centro en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica.

Será una Iglesia interiorizada, sin reclamar su mandato político y coqueteando tan poco con la izquierda como con la derecha. Será una situación difícil. Porque este proceso de

cristalización y aclaración le costará muchas fuerzas valiosas. La empobrecerá, la transformará en una Iglesia de los pequeños.”<sup>19</sup>

La meditación de Dos Banderas con su lógica de la pobreza y sencillez nos ayuda a vivir la fe a la intemperie en la Iglesia de hoy, sin privilegios ni protagonismos, sin apoyo social, sin más luz que la que brota de nuestro interior. En la noche oscura de la fe, en el invierno eclesial que se vive hoy, Dos Banderas nos animan a seguir el Jesús pobre y humilde de Nazaret, bajo la fuerza de su Espíritu.

### 3.Los pobres como lugar teológico privilegiado

Ignacio en los Ejercicios y en concreto en Dos Banderas no alude a los pobres sociológicos ni une la pobreza de Cristo con la de los pobres.

Aunque en la sociedad de Ignacio había pobres e Ignacio ayudó a los pobres de su tiempo, sin embargo no existía la conciencia de la dimensión estructural de la pobreza y de la injusticia que hoy poseemos. Hoy día es necesario completar las referencias ignacianas a la pobreza y humildad de Dos Banderas con la realidad histórica y sociológica de los pobres.

Juan XXIII poco antes del Concilio habló del tema de “la Iglesia de los pobres”. El Vaticano II, aunque no retomó esta expresión, afirmó claramente que la Iglesia, siguiendo a Cristo que siendo rico se hizo pobre (2 Cor 8, 9) y vino a evangelizar a los pobres (Lc 4, 18), no busca la gloria de este mundo y abraza a todos los afligidos por la debilidad humana y reconoce en los pobres la imagen de su Fundador (LG 8).

Es necesario distinguir tres dimensiones en la pobreza:

-la actitud de pobreza evangélica de Jesús que lleva al desprendimiento de los bienes terrenos y a la confianza en el Padre, que es objeto de la primera bienaventuranza de Mateo, la pobreza de espíritu

-la pobreza y miseria que sufren muchos hermanos nuestros, lo cual es algo malo y no querido por Dios, consecuencia del pecado de injusticia del mundo

-finalmente la actitud de solidaridad y opción por los pobres precisamente para erradicar esta pobreza injusta; el erradicar esta pobreza es un signo del Reino (Lc 7, 22)

Estas tres dimensiones de la pobreza son inseparables si queremos tener una comprensión integral del tema de la pobreza.

Por esto el acercarnos a la Bandera de Jesús, el volver a Galilea, nos ayuda a comprender mejor que existe una estrecha relación entre Jesús y los pobres. La afirmación de Benedicto XVI en *Aparecida* (2007) de que en toda fe cristológica está implícita la opción por los pobres<sup>20</sup>, y las palabras del *Documento de Aparecida* de que “todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que con los pobres, y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo” (392), nos ayudan a comprender que existe una

<sup>19</sup> J.Ratzinger, *Fe y Futuro*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp76-77

<sup>20</sup> Benedicto XVI, *Discurso inaugural de Aparecida*, n 3

estrecha connaturalidad entre la bandera de Jesús y los pobres, aunque Ignacio no lo haya desarrollado. La bandera de Jesús nos acerca a los pobres, nos lleva a solidarizarnos con ellos para erradicar su pobreza, y por otra parte los pobres nos ayudan a comprender mejor el mensaje de Jesús, pues ellos son los predilectos del Reino y a ellos han sido revelados sus misterios (Lc 10, 21)

Por esto, desde los pobres, más concretamente desde el Tercer mundo, los Ejercicios de San Ignacio se pueden comprender mejor que desde el Primer mundo desarrollado y rico, donde la pobreza queda más camuflada. Incluso ahora cuando con la migración los pobres del Tercer mundo irrumpen en el mundo rico y desarrollado, la sociedad del bienestar y la abundancia, intentar cerrarles sus puertas. Es preferible que los pobres queden lejos, así su presencia no nos interpela. La pobreza de nuestro mundo que la TV de vez en cuando presenta, no deja de ser un espectáculo sensacionalista y morboso que más que interpelar provoca el deseo de querer mantener a toda costa el “status” de bienestar del Primer mundo.

Seguramente la crítica situación de la Iglesia en el Primer mundo (desafección eclesial, crisis de fe, abandono de la Iglesia, indiferencia, agnosticismo...) está muy ligada a que desde el mundo de la abundancia muchas veces no se es sensible a la pobreza de la mayor parte de la humanidad, ni a su responsabilidad histórica en esta situación.

Los imperios coloniales occidentales primero, las empresas multinacionales luego y el capitalismo neoliberal del mercado actual, que tantos desastres han generado en el Tercer mundo y en la ecología planetaria, han sido liderizados e impulsados por los “cristianos” del Primer mundo, que se han enriquecido con todo ello. No se trata ahora de generar sentimientos de culpabilidad sobre el pasado o el presente, sino de tomar conciencia de que nuestra fe en Cristo implica realmente una opción por los pobres y si ésta no se da, algo falla a nuestra fe cristiana.

Existe el riesgo de vivir en lo que JB. Metz ha llamado un cristianismo burgués, una acomodación del evangelio a los intereses del mundo burgués, ilustrado y moderno. Esto a la larga lleva a una devaluación del evangelio y a la pérdida de fe. Muchos, especialmente los jóvenes, lo que hoy rechazan es precisamente este cristianismo burgués, una Iglesia poco evangélica, que ha olvidado “la bandera de Jesús”.

La clave kenótica de los Ejercicios está más presente en el Tercer mundo y desde el mundo de los pobres se comprenden mejor muchas afirmaciones de los Ejercicios.

Ignacio Ellacuría, el mártir de El Salvador, ya hace años proponía que frente a la “economía de riqueza” del mundo capitalista y neoliberal había que establecer una “economía de la pobreza”, que debe entenderse no como una exaltación de la miseria, sino como una economía que ante todo desea conseguir que todos los habitantes de la tierra tengan lo suficiente para vivir una vida digna.

Otro jesuita, A. Pieris, desde Sri Lanka, formula muy bien esta conexión entre la bandera de Jesús y los pobres:

“Allí donde se ama y se sirve a Dios, son los pobres y no la pobreza quienes reinan.

Allí donde se ama y se sirve a los pobres, es Dios y no Mamón quien reina”<sup>21</sup>

Y en otro lugar:

“Jesús es Dios abocado a enfrentarse con Mamón; (...) Jesús es Dios en una alianza con los pobres”<sup>22</sup>

El modelo hegemónico del capitalismo neoliberal que sacraliza el mercado y ofrece bienes materiales como bienes simbólicos de salvación y bienestar (“fuera del mercado no hay salvación”, “hemos llegado al final de la historia”), es un modelo que en el fondo deshumaniza a sus mismos defensores y explota a los pobres, excluye y genera masas sobrantes y desechables en la mayor parte de la humanidad. Es la versión histórica actual de la Bandera del enemigo de la naturaleza humana, que lleva a la muerte.

La actual crisis financiera del mercado mundial, la caída de Wall Street que como la caída del muro de Berlín marca una nueva era en la sociedad mundial, es en fondo una crisis ética, una crisis de valores. Se ha absolutizado el lucro como criterio último, se profesa un individualismo egoísta e insolidario, se han privatizado las ganancias y socializado las pérdidas, se ha destruido la naturaleza. En esta crisis los pobres, los de siempre, son los que más padecen las consecuencias.

La Bandera de Jesús nos ofrece alternativas a este modelo hegemónico que lleva a la muerte y nos presenta una serie de valores que generan vida en el mundo y en especial en el mundo de los empobrecidos: solidaridad, compartir, respeto a la diversidad (cultural, religiosa, étnica y sexual), reciprocidad, opción por los pobres, aprecio de sus valores humanos culturales y religiosos, sentido de gratuidad y de fiesta, comunión con la tierra, confianza en el Padre, búsqueda de la paz. Otro mundo no sólo es posible sino que es urgente.

La Bandera de Jesús nos ayuda a tomar distancia tanto frente a la *pax americana* como a las estructuras religiosas y eclesásticas que deshumanizan: la Bandera de Jesús lleva a la vida verdadera. Pero todo ello no es fácil, produce conflictos y de hecho ha producido en el Tercer mundo mártires por la fe y la justicia, por la humanidad y la vida, como aconteció con Jesús de Nazaret.

Por todo ello no es casual que se descubra una cierta connaturalidad entre la espiritualidad ignaciana de los Ejercicios y la teología latinoamericana liberadora<sup>23</sup> y otras teologías del Tercer mundo. Desde los pobres se nos revela otra imagen de Dios, diferente de la habitual.

A. Pieris expresa bien este concepto de Dios que se nos revela a través de Jesús de Nazaret y de la cruz y desde los pobres con los que él se identifica:

“Estamos anunciando un concepto de Dios completamente nuevo, revelado en la cruz. Dios se ha deshecho, en la cruz, de las máscaras con las que pretendemos encubrir su rostro: Acto puro, Motor inmóvil, Divinidad inmutable, Poder impasible...En lugar de

---

<sup>21</sup> A.Pieris, l.c. p 52

<sup>22</sup> Ibidem p.89

<sup>23</sup> V.Codina, Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana, en *Teología y liberación, Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, vol 2, Lima 1990, 355-381

ello, alocada y escandalosamente (1 Cor 1, 23), Dios ha puesto al descubierto el verdadero ser divino como amor al que duele e incluso le descompone la ingratitud humana: un Dios que llora, suda y sangra haciendo suyo el dolor, el miedo y la desesperación de quienes comparten con Él la condición de víctimas en la tierra; un Dios que no vive a costa de otros, sino que muere para que otros puedan tener vida en abundancia; un Dios que no sólo opta por hacerse hombre, sino que se asocia, en la manera de vivir y morir, con las personas socialmente degradadas. Por tanto, las características divinas de este Dios no pueden expresarse adecuadamente en las categorías filosóficas de unidad, verdad y bondad, o inmutabilidad, perfección infinita y poder absoluto; antes bien, requieren términos soteriológicos concretos: amor y fidelidad, justicia y derecho, ejercidos de manera preferente con los pobres.<sup>24</sup>

Los pobres nos ayudan a comprender cuál es la verdadera imagen del Dios bíblico, son un verdadero lugar teológico.

#### 4. En el Espíritu

Volver a Galilea, completar el “magis” ignaciano con el “minus”, la cercanía a los pobres como lugar teológico privilegiado serían simples proyectos voluntarísticos si no estuviesen animados por el Espíritu, por el mismo Espíritu que hizo nacer a Jesús del seno del María, el Espíritu que descendió sobre él en el bautismo y le ungió como Mesías, el que le llevó al desierto, el que guió toda su vida, el que le envió a evangelizar a los pobres, el que le dio fortaleza en la pasión, el que lo resucitó de entre los muertos.

Ignacio, como ya hemos visto, por miedo a ser tenido por alumbrado, una herejía de su tiempo, es muy parco en referirse al Espíritu. Sin embargo el Espíritu es el dinamismo que mueve toda la vida cristiana y el que también subyace a todos los Ejercicios..

Como escribe M. Giuliani:

“Esta presencia del Espíritu Santo, alma de nuestras almas, Ignacio no la define jamás, sino que la caracteriza por uno de sus efectos más indudables: magis, “más”.<sup>25</sup>

Por esto hay que pedir ser recibido bajo la bandera de Jesús, que bajo el signo de la cruz, es la que, por el Espíritu, nos da “vida verdadera”.

Sin esta referencia al Espíritu el seguimiento de la Bandera de Jesús podría llevarnos a una “jesusología”, a un humanismo social, bueno pero chato, que no respondería a la vocación humana más profunda, quedaríamos encerrados en la prisión de nuestra finitud<sup>26</sup>. Jesús nos comunica el Espíritu y por el Espíritu nos abre al misterio Trinitario de Dios, de modo que nuestra vida cristiana no sólo sea imitación de Cristo, sino vida “en Cristo”, vida en abundancia (Jn 10, 10), la “vida verdadera” que nos comunica la Bandera de Jesús. Cuando Ignacio pide a María que le ponga con su Hijo, está pidiendo que pueda entrar en el misterio de la comunión trinitaria. Esto es “ser recibido” en la Bandeja de Jesús, una gracia del Espíritu.

---

<sup>24</sup> A.Pieris, l.c.p. 92

<sup>25</sup> M.Giuliani, *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2006, 51

<sup>26</sup> K.Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona 2005, 27-34

### En conclusión.

Dos Banderas son una invitación a descubrir el verdadero rostro de Dios, un Dios “diferente”, el rostro trinitario del Dios de la vida que se nos revela en el Jesús pobre de Nazaret y a no dejarnos ilusionar ni engañar con falsos ídolos de muerte, el Mamón de las riquezas de este mundo. Por esto el enfoque de Dos Banderas no es simplemente moral sino teologal y teológico: ¿a qué Dios queremos realmente servir?

La cercanía a los pobres, los pequeños, los insignificantes, presentes no sólo en el Tercer mundo sino también en la llamada sociedad del bienestar del Primer mundo, nos puede hoy ayudar mucho a descubrir esta verdadera imagen del Dios de Jesús. A los pequeños y pobres el Padre ha querido revelar los misterios del Reino (Lc 10,21). Los pobres, aunque ellos no lo sepan, han sido “puestos con el Hijo” y por esto nos enseñan a leer el evangelio...

## 18. LA MISTAGOGÍA IGNACIANA

### 1. A modo de introducción inicial

Partiendo de la base de que mistagogía etimológicamente es iniciación al misterio (o misterios), podemos profundizar un poco más sobre qué se entiende por iniciación. Iniciación es una de las claves para la comprensión del fenómeno religioso, tanto para las grandes religiones de la humanidad como para las religiones llamadas originarias.

Mircea Eliade, uno de los grandes especialistas en el tema, define la iniciación como

“un conjunto de ritos y enseñanzas orales encaminadas a realizar una transformación radical del estatuto religioso y social del iniciando. Desde el punto de vista filosófico la iniciación equivale a una mutación ontológica existencial. Al final de las pruebas, el neófito goza de una existencia totalmente diferente de la que poseía antes: se ha transformado en otro.”<sup>1</sup>

Por ello la iniciación en la historia de las religiones no tiene un sentido puramente pedagógico o cultural, sino profundamente religioso, pues últimamente es iniciación al Misterio, es decir mistagogía.

A pesar de las diferentes formas de iniciación que se encuentran en la historia de las religiones, hay en todas ellas unas constantes formales que se repiten siempre<sup>2</sup>. Toda iniciación implica:

- a) una ruptura o segregación del mundo entonces conocido y habitado, lo cual supone una experiencia de soledad y desierto, que preanuncia ya una cierta vuelta informal al caos
- b) una introducción a los mitos de origen, a los misterios originales que explican lo que sucedió al comienzo de la historia, “*in illo tempore*”
- c) una serie de pruebas y ritos iniciáticos que constituyen el corazón de la iniciación y que implican una muerte iniciática, un descenso a los infiernos, una vuelta a los orígenes primordiales, a la “*tabula rasa*”, al punto cero de la existencia y del cosmos
- d) el nacimiento a una nueva existencia, la vuelta al mundo como un ser nuevo, otro, semilla, neófito, niño recién nacido
- e) añadamos a todo lo anterior que este proceso de iniciación supone el acompañamiento de un anciano, de un maestro espiritual, de un experto, sin el cual no hay iniciación posible.

Nada tiene de extraño que la Iglesia primitiva, que conocía ciertamente las iniciaciones helénicas en torno al culto de Isis, Mater Magna, Mitra, Dionisio, Orfeo... asumiera estructuras iniciáticas para introducir a los nuevos cristianos al Misterio de la fe cristiana.

---

<sup>1</sup> M.Eliade, *Nayssances mystiques*, Paris 1959, p 10

<sup>2</sup> V.Codina, D. Irarrázaval, *Sacramentos de iniciación*, Madrid 1987, 44-47

Digamos ya desde el principio para evitar confusiones, que para la fe cristiana Misterio, esta Realidad última y definitiva con la que nos encontramos no es simplemente algo oculto y oscuro, un enigma, algo que se esconde y se aleja, sino algo que se nos ha acercado y revelado en Jesús, el proyecto divino del Padre de salvación en Jesucristo y el Espíritu ofrecido a todos los pueblos; en último término el Misterio es Cristo, un Misterio inefable de salvación y de amor (Rm 16,25; Ef 1,9; 3,3-9; Col 1, 26-27; 2,2; 4, 3; 1 Tm 3,16).

Esto supuesto, la Iglesia primitiva y patristica mantiene la estructura iniciática en la organización del catecumenado que preparaba a los nuevos cristianos para los sacramentos de la iniciación cristiana<sup>3</sup>.

En el catecumenado patristico descubrimos también:

- a) una separación o ruptura con el mundo anterior lo cual implicaba un proceso de conversión, dejar anteriores oficios y situaciones de vida no correctas
- b) una iniciación a la historia de salvación que se concretaba en la entrega (*traditio*) y explicación del Credo y del Padre nuestro,
- c) una muerte iniciática por la participación sacramental en la muerte y resurrección pascual de Jesús simbolizada en el descenso a las aguas bautismales y el ascenso del agua, la efusión del Espíritu y la participación de la eucaristía comunitaria de la Iglesia. Esta es la experiencia fundante del cristianismo
- d) la transformación en una nueva persona, un nuevo nacimiento, un neófito, "*quasi modo geniti infantes*"
- e) a todo ello se añadían en muchos lugares las catequesis mistagógicas, es decir la iniciación más profunda a los misterios recibidos pues estaban convencidos los Padres de la Iglesia que hay cosas que sólo se pueden entender después de haberlas experimentado<sup>4</sup>
- f) también en el catecumenado la iniciación es realizada por expertos: diáconos, presbíteros, el obispo, con participación de toda la comunidad cristiana.

Este preámbulo inicial nos ayudará a introducirnos en la mistagogía ignaciana.

## 2. Dios trató a Ignacio como un maestro de escuela a un niño

La historiografía ignaciana muchas veces ha señalado y admirado las grandes dotes de organización y liderazgo de Ignacio de Loyola, su capacidad de gestión, su habilidad eclesial y política para tratar los más diversos negocios con emperadores, príncipes y Papas, la prudencia en la legislación de su orden, la inmensa actividad apostólica y misionera que supo suscitar en la Iglesia de su tiempo, su fina captación de los elementos de un mundo nuevo que surgía en medio del ocaso de la edad media...

---

<sup>3</sup> V.Codina, D. Irarrázaval, *Sacramentos de iniciación cristiana*, Madrid 1987,65-62

<sup>4</sup> Cirilo de Jerusalén justifica así el haber dejado para después de la experiencia bautismal la explicación más profunda del bautismo en las catequesis mistagógicas: "Hace ya tiempo que deseaba, hijos legítimos y queridísimos de la Iglesia, tratar con vosotros de estos espirituales y celestiales misterios. Mas como estaba plenamente convencido de que la fe que entra por los ojos es mucho mayor que la que entra por los oídos, he esperado hasta la presente ocasión para que, hallándoos mejor preparados por vuestra misma experiencia, os pudiese conducir más fácilmente a este esplendoroso y oloroso prado del paraíso", Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas del bautismo*, Catequesis I, De las ceremonias del bautismo, n 1

Todo esto es cierto, pero no logra penetrar en el corazón de Ignacio, en su fibra más íntima, en su aporte más original a la historia de la espiritualidad y de la Iglesia. Ignacio es ante todo y sobre todo un místico, un hombre arrebatado por el Señor, un hombre que ha sido iniciado por el Espíritu en el Misterio de la Divina Majestad, de Nuestro Criador y Señor, que ha experimentado, aunque sea de lejos, el fulgor de la gloria de Dios en el seno del misterio Trinitario. Ha vivido una experiencia fundante que ha transformado toda su persona e iluminado toda la existencia. El *Diario espiritual* de Ignacio nos revela la intimidad de su mística trinitaria, que se parangona con la experiencia de otros grandes místicos de la Iglesia, aunque su lenguaje no posea la poesía de Juan de la Cruz ni la soltura y belleza literaria de Teresa de Jesús.<sup>5</sup>

Precisamente por ello, como todo místico que desea compartir su experiencia con otros e iniciarlos a esta experiencia fundante, Ignacio se convierte en un verdadero mistagogo, un sabio que inicia a otros al Misterio de Jesús, a la experiencia espiritual. Porque Ignacio ha sido iniciado, puede iniciar a otros, comunicar lo que él mismo ha experimentado. Las estructuras iniciáticas que hemos señalado antes, las veremos realizarse tanto en su propia vida como en su enseñanza a los demás<sup>6</sup>.

Por ello, antes de explicar las líneas fundamentales de la iniciación mistagógica ignaciana hemos de recorrer el proceso iniciático del mismo Ignacio.

La *Autobiografía* de Ignacio nos ofrece los rasgos fundamentales del proceso mistagógico ignaciano. Este relato en el que Ignacio se autodenomina *el peregrino*, es un auténtico relato iniciático y mistagógico del itinerario espiritual de Ignacio hacia Dios.

## 2.1 Segregación.

Ignacio de Loyola que llevaba una vida desgarrada y vana en medio de la corte y de la milicia, experimenta una ruptura y segregación repentina de su mundo caballeresco. Herido en una pierna en su lucha contra los franceses para defender Pamplona, es trasladado en una litera a su casa torre natal de Loyola en medio de dolores físicos y gran turbación interior. Sus ilusiones y fantasías de joven caballero se le esfuman, experimenta la soledad y el desconcierto. Es en Loyola donde Ignacio tiene su primera fuerte experiencia del Señor e inicia su conversión interior. Esta conversión desencadena un largo proceso de ruptura con su anterior mundo conocido: deja su familia, parte de Loyola, en una búsqueda todavía muy incierta de algo nuevo. Su peregrinación a Aránzazu y luego a Montserrat, su larga confesión en el monasterio benedictino, la noche pasada ante Nuestra Señora en una vela de armas que deja atrás su vida de caballero mundano, su cambio de vestidos nobles por el pobre sayal del peregrino, no son más que signos de esta segregación interior que Ignacio experimenta. De Montserrat se parte a Manresa “por no ser conocido” (Aut 18).

---

<sup>5</sup> R.Zas Friz, *Mística ignaciana, Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Santander 2007, 1255-1265

<sup>6</sup> V.Codina, *Estructura iniciática de los Ejercicios, Manresa 46 (1977) 291-307*; V.Codina, *Claves para una hermenéutica de los Ejercicios*, en *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, publicada luego en *Cristianismo i justicia*, Seminario de Ejercicios n 12, Barcelona 1993; X.Melloni, *Mistagogía, Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Santander 2007, 1247-1250

Indudablemente este apartarse del mundo anterior conocido no acaba en Manresa, su peregrinación “solo y a pie” (Aut 73) le llevará a Jerusalén, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Venecia y finalmente a Roma. Sin embargo creemos que la ruptura fundamental de Ignacio se experimenta en el paso de Loyola a Manresa, que será el principal escenario de su muerte iniciática.

## 2.2. Iniciación doctrinal.

Ignacio era, en expresión de Jerónimo de Nadal un cristiano popular (*populariter christianus*), su fe era la típica de la Cristiandad medieval, con cierto influjo de espiritualidad franciscana, pero no sólo con gran incoherencia moral y personal, sino con muy poca formación bíblica o teológica. La iniciación doctrinal de Ignacio se reduce a la lectura de la *Vita Christi* y el *Flos Sanctorum* que le ofreció su cuñada Magdalena en Loyola a falta de los libros de caballería que le pedía Ignacio. Añadamos la posible lectura de alguna obra espiritual de la “Devotio moderna” en Montserrat, singularmente el *Ejercitatorio* de García de Cisneros, y comprenderemos que la iniciación doctrinal que tuvo Ignacio fue más bien pobre.

Aquí nos hallamos ante un hecho singular que rompe los esquemas de las mistagogías: no hubo propiamente un acompañante o guía espiritual que iniciase a Ignacio, sino que fue Dios mismo quien lo guió de modo personal:

“En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole” (Aut 19).

Todas las experiencias espirituales de Ignacio en Manresa (y a lo largo de toda su vida), sus visiones e iluminaciones (Aut 20) fueron el modo con el que Dios le inició comunicándosele personalmente. Ignacio cree que “si dudase en esto, pensaba ofender a su Divina Majestad” (Aut 21). Por esto Ignacio llegará a decir que él estaba dispuesto a morir por las verdades de fe no aunque no hubiera Escritura, por haberlas experimentado personalmente (Aut 29). Dios mismo fue su mistagogo.

## 2.3. Pruebas iniciáticas

Manresa fue para Ignacio un auténtico escenario iniciático que le llevó a experimentar en su propia carne la muerte del hombre mundano anterior: tentaciones, desolación, escrúpulos, deseos de suicidio, falsas visiones de una serpiente con ojos brillantes, enfermedades de muerte, etc. (Aut 22). Fue un auténtico descenso a los infiernos, al mundo caótico de su psique humana, una muerte a su pasado triunfalista y glorioso lleno del orgullo fálico de los Loyola<sup>7</sup>. Dejemos a psiquiatras y psicoanalistas el estudio profundizado de estas situaciones humanas complejas<sup>8</sup> y nos contentamos con afirmar que también para Ignacio la mistagogía tiene una dimensión de muerte y resurrección, asociada al misterio pascual de Jesús. No basta una adhesión doctrinal o incluso moral

---

<sup>7</sup> La familia de los Loyola se sentía muy orgullosa de su pasado, de su poder y sobre todo de las gloriosas hazañas de sus mayores. Este carácter prepotente y androcéntrico de los Loyola es calificado de “orgullo fálico” por el psicoanalista jesuita, W.W.Messner, *Ignatius of Loyola. The psychology of a Saint*, Yale University, 1992, 3-17.

<sup>8</sup> L. Beirnaert, *Relire Ignace après Freud, Lacan et quelques autres*, en *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, 1987, 199-243.

al Misterio del Señor, es necesaria una transformación personal que lleve a una identificación con Cristo. Este es el núcleo de la experiencia fundante cristiana, la experiencia pascual. Volveremos sobre ello al hablar de la mistagogía de los Ejercicios, sobre todo al tratar de la 3ª y 4ª semana.

#### 2.4. Un hombre nuevo

Para Ignacio Manresa fue su Iglesia primitiva, el lugar de manifestación del Resucitado y de su Espíritu. De todas las numerosas visiones y experiencias espirituales destaca la ilustración junto al río Cardoner, que le abrió los ojos a algo totalmente nuevo “que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes” “que le parecían todas las cosas nuevas” (Aut 28).

Esta ilustración, más que ofrecerle a Ignacio contenidos nuevos concretos fue como una fuente de luz que ordenó todo su caos interior en un orden nuevo, unos ojos nuevos, un don de discreción que le permitió ir discerniendo la voluntad divina a través de la realidad y llegar a concretar a lo largo de su vida su entrega y conversión a Dios, su servicio al Reino. Desde entonces Ignacio contemplará a Dios en el mundo, en la realidad, no al margen de ella, su mística se volverá “mundana”, la mística de la “*Weltfreudigkeit*” en expresión de K. Rahner.

No negamos que la experiencia espiritual ignaciana fuera creciendo a lo largo de su vida, no podemos olvidar la célebre visión de La Storta, ni sus experiencias místicas relatadas en el *Diario espiritual*, lo que queremos señalar es que todo el dinamismo espiritual de Ignacio parte de esta fuerte experiencia mistagógica de Manresa. Al final de su *Autobiografía* Ignacio afirmará que desde su conversión no tenía conciencia de pecado mortal, “siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba” (Aut 99). Este dinamismo surge a partir de Manresa.

Las notas que Ignacio ha ido tomando en este largo proceso mistagógico, constituirán la base para su metodología para iniciar a otros en la mistagogía a la que él ha sido iniciado por el Señor. Los *Ejercicios Espirituales* serán la formulación de la mistagogía ignaciana para ayudar a los demás.

### 3. Los Ejercicios Espirituales como mistagogía

Se ha escrito ya tanto sobre los *Ejercicios Espirituales* que es difícil aportar elementos nuevos. Sin embargo para el gran público, para muchos sectores de Iglesia, para muchos autores de espiritualidad, los *Ejercicios Espirituales* son algo realmente desconocido, pues la imagen que se tiene de ellos, la misma práctica que se ha experimentado, la opinión común que tradicionalmente se conoce, son más una caricatura que una aproximación a la realidad del texto ignaciano<sup>9</sup>.

Del mismo modo que hemos visto que en muchos sectores ha prevalecido el Ignacio estratega y líder más que el Ignacio místico que derramaba lágrimas, cuyo rostro se encendía de emoción en la eucaristía y de “devoción rúbea”, en medio de misteriosas e

---

<sup>9</sup> X.Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, Santander, Bilbao 2001

inefables “locuelas”... también ha prevalecido la imagen de que los *Ejercicios* son un compendio de verdades eternas para lograr la conversión de los pecadores, un método ascético para el autodomínio personal, una forma racional de tomar decisiones a base de razones pro y contra, unas normas para aceptar ciegamente el magisterio de la Iglesia jerárquica, una ayuda para la introspección psicológica, una indoctrinación moral, un lavado de cerebro para conciencias tímidas, una forma de crear dependencia , etc

Sin embargo llama la atención que las acusaciones que a los comienzos de la vida de Ignacio y de la primitiva Compañía de Jesús con que se tuvieron que enfrentar los jesuitas fueron totalmente otras: se acusaba a los *Ejercicios* de misticismo, de iluminismo, de subjetivismo, de quietismo, de ser un método propenso a las corrientes de los alumbrados, de confiar excesivamente en las inspiraciones del Espíritu, de generar gente crítica y poco obediente.<sup>10</sup> Algunos sin duda veían que entre las intuiciones ignacianas de los Ejercicios y algunas expresiones de la reforma luterana había más de un parecido. Por todo ello Ignacio no cesó hasta que el Papa en 1548 aprobó el texto de los *Ejercicios Espirituales*.

Todo ello nos hace sospechar que la hermenéutica que se ha hecho de los Ejercicios durante mucho tiempo no ha sido la correcta. Afirmamos que sólo una aproximación a los Ejercicios como mistagogía ignaciana nos puede devolver una lectura correcta del texto.

Comencemos afirmando que los Ejercicios no son un libro para ser leído, sino para ser practicado, un libro que recoge la experiencia vivida por Ignacio fundamentalmente en Manresa<sup>11</sup>. Es más, no es un libro para entregar el ejercitante, sino un libro para “el que da los ejercicios”, que comunicará y transmitirá a cada persona lo que juzgue conveniente y que el ejercitante, a su vez hará, suyo en la medida en que lo ejercite vital y personalmente. Tenemos pues una variedad de niveles semióticos, como Roland Barthes ha reconocido: el texto literal para el que da los Ejercicios, el texto semántico que es lo que comunica el que da los Ejercicios al ejercitante, el texto alegórico que es lo que el ejercitante ha de ejercitar y el texto anagógico, lo más profundo, que es lo que Dios comunica al ejercitante.<sup>12</sup>

La *Anotaciones* que preceden al desarrollo de la metodología y las *Adiciones* para cada etapa ya nos señalan que se trata de un manual práctico, no de un libro de disquisiciones teóricas. La misma advertencia de que el ejercitante no sepa lo que vendrá luego, sino que siga el método paso a paso (EE 11), indica que estamos ante un proceso iniciático.

Para confirmar nuestra hipótesis veamos si y cómo se encuentran en los Ejercicios las constantes formales de todo proceso mistagógico. No vamos a centrarnos tanto e los

---

<sup>10</sup> H.Rahner, *Werdet kundige Geldwechsler. Zur Geschichte der Lehre des Heiligen Ignatius von der Untercheidung der Geister*, en F. Wulf, *Ignatius von Loyola. Seine gestiliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956,303-341

<sup>11</sup> No queremos entrar aquí en el tema histórico-literario de la composición de los Ejercicios y de su génesis, pero todos los autores dan por supuesto que lo fundamental se debe a su tiempo de Manresa, aunque seguramente hubo complementaciones posteriores en París o incluso en Roma. Cf X.Mellovi., *Ejercicios espirituales, A.Génesis del texto, Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander, Bilbao 2007 685-689

<sup>12</sup> R.Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971, p 7-11

contenidos teológico y espirituales, cuanto en el proceso interno de su estructura mistagógica.

### 3.1 Segregación y ruptura

No todo el mundo debe ser admitido a realizar este proceso, hay que discernir si la persona es apta para ello, si tiene *subjecto* (EE 18-20). A esto se añade la recomendación de dejar su lugar habitual de vida (EE 35-36). Pero esta separación local es sólo un símbolo de que se va a comenzar algo nuevo, que rompe con lo vivido hasta ahora. Esto se realiza en la Primera semana, en la cual la consideración del pecado, tanto ajeno como personal, introduce en el proceso iniciático un momento de clara ruptura: hay que descender a los propios infiernos (EE 65-71), sentirse pecador, llaga y postema, pero al mismo tiempo sentirse salvado misericordiosamente por el Crucificado, ante el cual se inicia un coloquio de misericordia, gratitud, perdón y entrega hacia el futuro (EE 61). Se comienza por la negatividad, por el mal y el pecado, para ser dialécticamente superado. Evidentemente esta Primera semana refleja la experiencia de la conversión de Ignacio desde Loyola a Montserrat y Manresa. Es lo que tradicionalmente se ha llamado la vía purgativa (EE 10).

### 3.2. Contemplación de la vida de Jesús

La iniciación doctrinal a los mitos de origen, típica de la mistagogía, se concreta aquí en la contemplación de la vida de Jesús desde su encarnación hasta su ascensión gloriosa. Esta es la materia de la 2ª, 3ª y 4ª Semana. En este sentido los Ejercicios son una “cristagogía”<sup>13</sup>, un dejarse moldear osmóticamente por la figura de Jesús de Nazaret, núcleo de la experiencia cristiana que nos abre al Padre en el Espíritu. No se trata en los Ejercicios de ofrecer un estudio bíblico, ni una exégesis de los evangelios, sino de proponer una contemplación partiendo de la historia o letra de la escritura recordada y propuesta brevemente. Más aún, la célebre *Anotación 2ª* donde se insiste en que “no el mucho saber harta y satisface al alma sino el sentir y gustar de las cosas internamente” (EE 2) nos muestra claramente que no se trata de un adoctrinamiento intelectual sino de una auténtica mistagogía, una iniciación a la experiencia fundante del cristianismo. La *Anotación 15* recuerda al que da los Ejercicios que no interfiera y deje que “el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza” (EE 15).

Ahora bien, esta contemplación de los misterios de la vida de Cristo, tiene una orientación especial, típicamente ignaciana que se distingue de la contemplación de la “Devotio moderna” y de otras espiritualidades más centradas en la “*dulcedo*”. La vida de Cristo es propuesta como un itinerario, el conocimiento interno del Señor y el amor hacia él desemboca en el seguimiento, un seguimiento que desde la Contemplación del Rey eterno (EE 98-100) marcará todo el proceso de Ejercicios. El seguimiento es la respuesta generosa y agradecida del pecador perdonado. Ignacio nos ofrece una hermenéutica de los evangelios desde la clave del seguimiento de Jesús.

Pero este seguimiento de Jesús en su llamada hacia el Reino no es ciertamente una mera imitación pero tampoco un seguimiento simplemente ético o moralista, porque Jesús no es un simple maestro o un profeta, ni el fundador de una religión. El seguimiento que

---

<sup>13</sup> JM Rambla, *Nuestra vida escondida con Cristo en Dios*, Cristianisme i justícia, Barcelona 2002, 91

nos propone Ignacio es algo más profundo, místico, es identificación con Cristo, es la vida en Cristo, es la transformación de la propia existencia por el Espíritu de Jesús, es transfiguración del mismo ser, es un entrar por la fe a participar en el Misterio trinitario del Padre y del Espíritu por el Hijo encarnado. El seguimiento no es jesusología, ni jesuanismo, sino mistagogía, participación en la autocomunicación del Misterio trinitario de Dios en Cristo y el Espíritu. Ignacio quiere iniciar a los misterios que él mismo experimentó en Manresa, y que culminaron en su mística trinitaria de Roma.

Por esto el desarrollo de la contemplación de la vida de Cristo no es homogéneo. Si la Segunda Semana corresponde a la llamada vía iluminativa (EE 10), las contemplaciones de la pasión de la 3ª Semana y de la resurrección de la 4ª semana tienen otra densidad. Según algunos, aunque Ignacio no hable de ello, la 3ª y 4ª semana corresponden a la vía unitiva. Sea cual sea el nombre que le demos, lo cierto es que en estas dos últimas semanas el seguimiento culmina en una petición de identificación con el misterio de la cruz y la resurrección, con el Cristo doloroso y con el Cristo glorioso. Este seguimiento es siempre una gracia que hay que pedir, no una conquista voluntarística.

### 3.3 Muerte iniciática: la elección

Como hemos dicho ya, la contemplación de la vida de Cristo tiene una cesura que marca el paso de la 2ª semana a la 3ª y 4ª semana. Esta identificación con Cristo de las dos últimas semanas está íntimamente unida al proceso de elección en el que culmina la 2ª semana.

Este proceso eleccionario está muy cuidadosamente preparado por Ignacio, lo cual no se explicaría si la elección se limitase a una simple decisión intelectual valorando los “pros” y los “contras”. La elección es un momento muy delicado, el momento del parto como afirman algunos *Directorios de Ejercicios*. La ruptura inicial, el descenso a los propios infiernos de la 1ª semana culmina en este trance iniciático: es el paso de la muerte a la vida, es morir al propio amor e interés (EE 189) para nacer a algo nuevo y desconocido que el Espíritu está engendrando en nosotros. Por esto no es extraño que en este tiempo el ejercitante se sienta turbado y agitado, como lo fue Ignacio en Manresa. Por esto se le dice al que da los Ejercicios que si el ejercitante no se siente agitado y movido, inquiera bien si está realizando con seriedad este proceso (EE 6-7). Los Ejercicios no son un simple retiro espiritual que ayude a la devoción, son una mistagogía.

La llamada “jornada ignaciana” resume toda esta preparación a la elección. En primer lugar Ignacio en la meditación de *Dos Banderas*, se proponen los criterios evangélicos para una elección, para no ser engañados por el mal caudillo: frente a la codicia de riquezas, vano honor del mundo y soberbia, Cristo Nuestro Señor nos presenta su programa de pobreza espiritual e incluso actual, deseo de oprobios y menosprecios y humildad (EE 137-148). A través este programa Jesús nos revela el misterio último del Padre, que es entrega amorosa, vaciamiento humilde, el poder de la ternura y la misericordia. Pero Ignacio, como buen maestro de la sospecha, no da por supuesto que el ejercitante realmente tenga una voluntad decidida a buscar lo mejor y por esto propone la meditación de tres grupos de hombres, *Tres binarios* (EE 150-157), que tienen diversas disposiciones ante una opción posible. El ejercitante debe mirarse en ellos, como ante un espejo, para saber cuál es su disposición real. Pero además Ignacio apela a los sentimientos más profundos del corazón al proponer en las *Tres maneras de*

*humildad* (EE 165-167) el deseo de identificarse con el Cristo pobre y estimado por loco, más que el desear riqueza y honores. Es una locura evangélica, necedad para el mundo, pero sabiduría de Dios.

En el contexto de la elección se sitúan las reglas para discernir espíritus (EE 313-336), con la idea de que el ejercitante elija su estado de vida movido por la consolación divina, fruto del buen Espíritu, que produce aumento de fe, esperanza y amor, gozo interno y paz profunda. La buena y sana elección puede hacerse de tres formas: bajo el impulso divino que mueve a la voluntad de modo cierto e indudable, en clima de discernimiento de consolaciones y desolaciones y finalmente en una situación tranquila, considerando el origen y destino humano (EE 175- 188). Estamos muy lejos de un racionalismo frío y calculador, nos encontramos más bien en un cálido ambiente espiritual de oración, mociones internas del Espíritu y gozo interior. Elegir es gracia, es el Señor el que nos elige y escoge, y nos pone en el corazón lo que hemos de elegir.

Este delicado proceso eleccionario será lo que hace pasar de una simple contemplación y seguimiento de Jesús a una identificación con Él, pues por la elección hemos sido introducidos en el misterio más profundo del Señor, a la vida en Cristo. Por esto no es casual que la 3ª semana se inicie con la contemplación de la Última cena, donde el ejercitante que ha elegido el camino del Señor se identifica con el Cristo que va a la pasión y que en el pan y vino entregados simboliza realmente la entrega de toda su vida. En este pan y vino se unen la elección y ofrenda del ejercitante, su vida al servicio del Reino.

Por esto tanto la 3ª como la 4ª semana, aunque tengan un clima diverso, cruz-gloria, integran al ejercitante en el misterio pascual: el ejercitante muere en y con Cristo para resucitar con Él a una vida nueva.

### 3.4. Una vida nueva

La *Contemplación para alcanzar amor* que se propone al final de los Ejercicios (EE 230-237) es algo más que el puente entre los Ejercicios y la vida ordinaria. Es una prolongación de la 4ª semana, es comenzar a vivir la vida nueva del Resucitado, la vida según el Espíritu, dado que hemos muerto y resucitado con Él en la prueba iniciática de la elección que nos ha introducido en el misterio pascual. Ahora podemos en todo amar y servir a su Divina Majestad (EE 233). Es revivir la experiencia fundante de Ignacio en el Cardoner cuando se sintió un hombre nuevo y todo le pareció diferente. Se trata de la facilidad de poder encontrar a Dios siempre que Ignacio vivió intensamente en los últimos años de su vida, es decir poder hallar a Dios en todas las cosas, no sólo en la oración, sino en el trabajo, en el compromiso por el Reino, en el sufrimiento y en el gozo. La expresión de Nadal, “contemplativos en la acción” expresa de forma más técnica lo que Ignacio formula de modo más sencillo: familiaridad con Dios en todo.

Indudablemente esta nueva vivencia presupone todo el proceso iniciático anteriormente recorrido: el ir rompiendo con el mundo de pecado, la contemplación transformante de la vida del Jesús histórico, la elección conforme al designio de Dios experimentado interiormente y la asimilación al misterio pascual. Es el final de la mistagogía, hemos sido introducidos al Misterio, que no es otro que el misterio de Cristo muerto y resucitado, que nos abre el camino al Padre y nos derrama su Espíritu. Ignacio habla de la Divina Majestad, de Nuestro Criador y Señor, habla del buen espíritu porque teme ser

tenido por iluminado o alumbrado si menciona al Espíritu Santo. Pero con su lenguaje tosco de vasco, con su teología todavía medieval, con su cultura de noble caballero, nos transmite su experiencia mística y nos inicia al Misterio. Por esto Ignacio, tan parco en sus palabras y menos aún en alabanza propia, llegará a decir que los Ejercicios son:

“todo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos”<sup>14</sup>

### 3.5. El iniciador: el que da los Ejercicios

Como todo proceso mistagógico, los Ejercicios no se conciben sin un acompañante o iniciador. Ignacio jamás llama director al que orienta este proceso, sino que simplemente y de un modo muy funcional habla de “el que da los ejercicios”. No es un líder que mueve (EE 15), ni un maestro en teología (EE 2), ni un confesor que absuelve pecados (EE 17), sino una persona que inicia, un mistagogo que ha sido previamente iniciado en esta experiencia. Su figura recuerda a la de los padres espirituales de la monástica primitiva, personas con conocimientos de las cosas divinas y con el don de discreción, que son capaces de ayudar y engendrar un hijo de Dios adulto y libre<sup>15</sup>. Su función no es doctoral ni meramente psicológica, sino pneumática, sin pretender avanzarse a la gracia ni sustituir la acción directa de Dios, sobre todo en el momento delicado de la elección.

Evidentemente ante esta exposición de la dimensión mistagógica de los Ejercicios se puede objetar con razón que durante muchos años ni la teoría ni la práctica de los Ejercicios han ido por este camino. Aunque Ignacio propone varias formas de adaptación de los Ejercicios (Anot 18-20), la práctica habitual durante muchos años ha sido muy diferente de la perspectiva mistagógica original ignaciana: Ejercicios masivos sin casi acompañamiento personal, Ejercicios de sólo la Primera semana con meditaciones de las verdades eternas que buscaban- a veces con meditaciones terroríficas- una buena confesión, Ejercicios convertidos en adoctrinamiento espiritual o teológico, Ejercicios encaminados a propósitos voluntaristas sin ninguna enseñanza de reglas de discernimiento, Ejercicios repetidos cada año con lo cual pierden su carácter originario de experiencia iniciática, Ejercicios reducidos a unos pocos días....

Ha sido la vuelta a los orígenes más auténticos de la vida y espiritualidad ignaciana la que nos ha permitido redescubrir esta dimensión auténticamente mistagógica de los Ejercicios. La seriedad con la que Ignacio dio los Ejercicios a sus primeros compañeros en París (Fabro, Xavier) y la seriedad con la que ellos los hicieron, muestra que eran algo más que unas pláticas espirituales piadosas. Cuando Ignacio funda la Compañía de Jesús, los Ejercicios serán una de las experiencias o probaciones (pruebas) que en el noviciado se deberán practicar (Constituciones 65), para que lo que Ignacio experimentó en su vida pueda servir para iniciar a los nuevos compañeros, ya que la Compañía no es una empresa ni una organización apostólica sino ante todo “un camino hacia Dios” (*via quaedam ad Dominum*)<sup>16</sup>, una mistagogía, participando de la experiencia fundante de Ignacio de Loyola.

---

<sup>14</sup> Carta de Ignacio al P. Manuel Miona, desde Venecia, el 16 de noviembre de 1536, Obras completas de San Ignacio de Loyola, Madrid 1991, 736.

<sup>15</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955

<sup>16</sup> *Fórmula* de la Compañía de Jesús aprobada por Julio III en 1550, 1

#### 4. Actualización y perspectivas

##### 4.1. El Ignacio “reformista”

Ordinariamente se suele decir que frente a la Reforma luterana el Señor suscitó la Contra-reforma católica y entre otros a Ignacio de Loyola. Hoy día se está revisando esta posición excesivamente simplista y cada vez se está más de acuerdo en que la Reforma fue un movimiento espiritual que abarcó a toda la Iglesia y que quería volver al evangelio de forma radical, volver a la experiencia espiritual, a la pobreza y humildad de Jesús de Nazaret, a la cruz, al Espíritu. En este sentido la propuesta de Ignacio, como la de Teresa y San Juan de la Cruz es de una verdadera Reforma, aunque con el correr de los tiempos y de los acontecimientos luego se asumiera, sobre todo después de Trento, una postura polémica y apologetica, que daría pie a la denominación de Contra-reforma católica.

Con esto queremos significar que Ignacio de algún modo intuyó que la Iglesia no podía seguir siendo una institución meramente cultural, donde todos eran cristianos por la tradición bautismal y el esquema de Cristiandad. Ignacio en el fondo, quiso retomar la estructura iniciática de la Iglesia primitiva y dar al catecumenado antiguo una profundización personal. Una institución religiosa que no conduzca a su experiencia fundante, está condenada al fracaso. Si la Iglesia no es una mistagogía hacia la experiencia pascual, no puede ser la Iglesia de Jesús.

A partir de su experiencia mística que le hizo pasar de “cristiano popular” a seguidor de Jesús y servidor de la Iglesia, Ignacio intuye la necesidad de que el mayor número de cristianos sean iniciados a la fe en un proceso mistagógico en el que, de hecho recorriendo las grandes etapas del catecumenado patrístico, vivan existencialmente lo que de niños recibieron sacramentalmente. Por esto los Ejercicios recorren también las grandes etapas de la iniciación cristiana catecumenal: conversión, iniciación a los misterios de la fe con una adhesión personal a Cristo, iniciación a la oración y al discernimiento, muerte existencial al pecado y resurrección a una vida nueva desde la asimilación vital del misterio pascual, simbolizado sacramentalmente en el bautismo.

Frente a una Iglesia de Cristiandad sumamente jerarquizada y mundanizada, Ignacio propone volver a la radicalidad del evangelio del Jesús pobre y humilde y una vida al servicio del Reino. Y todo ello bajo la fuerte experiencia del Espíritu, aunque Ignacio silencie su nombre por prudencia. Dicho de otro modo, Ignacio a partir de su experiencia desea ser el mistagogo que inicie a una vida cristiana verdadera, al Misterio del Dios vivo y verdadero que se nos ha revelado en el Jesús kenótico de Nazaret, a la experiencia fundante de la fe cristiana. Esta es su contribución mayor no sólo a la Iglesia de su tiempo sino a toda la historia de la espiritualidad.

#### 4.2. Actualidad de la mistagogía ignaciana hoy

Han pasado varios siglos, la Cristiandad hoy está agonizando o ya está muerta en muchos lugares<sup>17</sup>, vivimos en un mundo secular, pluralista, globalizado, materializado, que ya ni siquiera profesa los grandes ateísmos del siglo XIX sino que en muchos sectores respira simplemente indiferencia religiosa o agnosticismo. La huella de Dios parece haber desaparecido de la vida pública de muchos países, se afirma que finaliza al época religiosa axial que surgió hace miles de años y que entramos en un nuevo paradigma espiritual. No podemos caer en simplismos y acusar a la sociedad moderna y postmoderna de esta crisis de fe, sino preguntarnos si la Iglesia como institución religiosa ha sido capaz de iniciar a la generación de hoy a la experiencia fundante del cristianismo. La célebre frase de Karl Rahner de que el cristiano del futuro o será un místico o no será cristiano, alcanza hoy plena actualidad. Pero estas palabras de Rahner hay que situarlas en su contexto original, que es el de la urgencia de una mistagogía:

“Se necesita una mistagogía o iniciación a la experiencia religiosa que muchos estiman no poder encontrar en sí mismos, una mistagogía de tal especie que uno mismo pueda llegar a ser su propio mistagogo. (...) Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales. La educación religiosa usual hasta ahora podrá ser en adelante solamente un adiestramiento muy secundario para la vida religiosa institucionaliza. La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera “idea” de Dios partiendo de la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el Incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta a medida que se le va conociendo mejor, a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da así mismo”<sup>18</sup>

El mismo Benedicto XVI en su primera encíclica *Dios es amor* escribe:

“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida, y con ello, una orientación decisiva”<sup>19</sup>.

Con otras palabras, es hoy necesaria una mistagogía que nos haga acceder a la experiencia del encuentro con el Misterio personal del Señor. Para esta tarea los Ejercicios ignacianos pueden ser un instrumento muy útil y muy actual para adentrarnos, con la ayuda de la gracia del Espíritu, hacia la experiencia fundante de nuestra cristiana..

Por otra parte, la mistagogía ignaciana no es una mistagogía confesional católica, sino que es un proceso que lleva a profundizar la esencia del evangelio de Jesús, más allá de todas las diferencias confesionales. Cualquier cristiano puede recorrer este camino mistagógico, que hoy está abierto al ecumenismo.

---

<sup>17</sup> V.Codina, La agonía de la Cristiandad, *Cuarto intermedio* (Cochabamba-Bolivia) n° 89, diciembre 2008,81-94

<sup>18</sup> K.Rahner, Espiritualidad antigua y nueva, *Escritos de teología*, VII, Madrid 1967, 25-26

<sup>19</sup> Benedicto XVI, *Dios es amor*, n 1

Más aún, el esquema mistagógico formal ignaciano puede ser seguido por cualquier creyente de cualquier religión, en la medida que nos abre al Misterio último y Absoluto, a la Realidad definitiva, sea cual sea el nombre que le demos. Como hemos visto, la iniciación es una categoría común a la historia de todas las religiones, aunque sus contenidos puedan ser diferentes y el Misterio cristiano tenga una dimensión de acercamiento encarnatorio en Cristo que en otras religiones no está presente. Sin morir a una vida inauténtica y mundana, no puede el ser humano abrirse al Misterio y nacer a una vida nueva. La mistagogía ignaciana se puede abrir al diálogo entre las religiones

#### 4.3. Mistagogía ignaciana y teología

No queremos acabar sin hacer, aunque sea brevemente, una alusión a la conexión entre la mistagogía ignaciana y la teología

Si toda reflexión teológica parte de una experiencia espiritual, la mistagogía ignaciana se puede convertir en fuente de una teología original, que responda tanto a los procesos personales como a las exigencias del tiempo que nos toca vivir. Aunque se puede encontrar un cierto aire de familia en todas las teologías que brotan de la mistagogía ignaciana, sin embargo la apertura al Misterio del Señor y la búsqueda heurística constante de su voluntad a través del discernimiento, propias de los Ejercicios, han originado teologías diferentes, de acuerdo a los diferentes signos de los tiempos: las teologías clásicas barrocas preocupadas por la reivindicación de la libertad humana tanto personal como social en Suárez, Mariana y Molina, la preocupación por la inculturación en Ricci y De Nobili, modernamente el acento en la autocomunicación (Selbmitteilung) del misterio de Dios a la criatura en K.Rahner, una teología estética y teodramática en H.U. von Balthasar, la teología del catolicismo y de las paradojas de la Iglesia en De Lubac, el sentido de la liturgia en Jungmann, el dinamismo evolutivo de toda la creación hacia el punto Omega en Teilhard de Chardin, la libertad religiosa en Murray, la preocupación por la liberación de los pobres y crucificados de este mundo en Ellacuría, Sobrino, J.L.Segundo, González Faus, Libanio, y A. Pieris, una teología desde la mujer en María Clara L. Bingemer, la apertura al diálogo entre las religiones en Du Puis, Melloni, De Mello, Amaladoss, etc. Sin duda el camino queda abierto a otras configuraciones teológicas y a otros agentes...

\* \* \*

La experiencia mística, más allá de las diversas conceptualizaciones nos hermana a todos. Los místicos vuelven hoy a ser actuales y frente a un mundo secularizado nos ayudan a dar sentido a nuestra existencia, a la vida, al cosmos y a la muerte. La mistagogía es hoy más necesaria que nunca. Ignacio de Loyola nos ofrece un camino iniciático, el que él como peregrino siguió hasta llegar al Señor. La mistagogía ignaciana es un don y una oferta abierta a todos. No es la única, ni es algo sagrado e intocable, puede y debe adaptarse y actualizarse, pero no deja de ser un camino abierto hacia el encuentro con el Señor que puede dar un nuevo horizonte y una orientación decisiva a nuestra vida de peregrinos hacia el Señor. El peregrino de Loyola se ha convertido en un mistagogo para hoy.

## 19. UNA PRESENCIA SILENCIOSA. EL ESPÍRITU SANTO EN LOS EJERCICIOS IGNACIANOS.

### I. UN SILENCIO SOSPECHOSO

Llama poderosamente la atención la ausencia de referencias al Espíritu Santo en todo el libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola.

Fuera de algunas pocas citas evangélicas en los *Misterios de la vida de Cristo* (261-312) en los que se menciona al Espíritu (la visitación de Nuestra Señora a Elisabet, 263; el bautismo de Jesús, 273; la parición del Resucitado a sus discípulos de Jn 20, 304; la aparición a los discípulos y el encargo de bautizar según Mt 28, 307; la ascensión y la promesa del Espíritu, 312), únicamente se menciona al Espíritu una vez en todo el libro de los *Ejercicios* y esto es precisamente en las *Reglas para sentir en la Iglesia* (365).

Este silencio pneumatológico <sup>1</sup> de Ignacio es tanto más extraño cuanto en las *Constituciones*, en el *Diario Espiritual* y en la misma *Autobiografía* las referencias al Espíritu Santo son muy abundantes<sup>2</sup>.

Las *Constituciones* comienzan afirmando que es la suma Sapiencia y Bondad de Dios Nuestro Criador y Señor la que ha de conservar y llevar adelante la Compañía y que más que ninguna ley externa, la interior ley de la caridad que el Espíritu santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello. Sin embargo, si Ignacio se decide a escribir las *Constituciones* es por cooperar a la acción de la providencia, por obediencia al Papa Paulo III y para seguir tanto la tradición de la Iglesia como los imperativos de la razón. (Const 134). Continuamente en el texto se alude a la discreción en el Espíritu (Const 219), a proceder en la vía de Espíritu (Const 243) a la unción del Espíritu, (Const 624), a la dirección eficaz del Espíritu (Const 641).

Para Ignacio la acción del Espíritu en los corazones es lo más importante, no concibe que una ley externa se pueda cumplir y ser eficaz, sin esta acción interior del Espíritu Santo en los corazones, palabras que nos recuerdan el texto paulino de Rom 5,5 que afirma que el Espíritu Santo ha sido derramado en nuestros corazones.

En el *Diario espiritual* las referencias a la Trinidad son continuas: 112 veces habla de la Trinidad, 31 veces de las Personas de forma indeterminada, 56 veces del Padre, 28 veces del Hijo, más 58 veces de Jesús y 27 veces del Espíritu Santo<sup>3</sup>.

Citemos, a modo de ejemplo, unas breves palabras del *Diario espiritual* sobre el Espíritu Santo:

“En la misa a la larga leniter (suavemente) muchas lágrimas y después della asimismo, antes de ella con mociones a lacrimar y sintiendo o viendo al mismo Espíritu Santo, todo acatamiento” (DE 169)

<sup>1</sup> Usamos el término Pneumatología y pneumatológico para referirnos al Espíritu Santo que en el griego del Nuevo Testamento se llama Pneuma

<sup>2</sup> I.Echarte, *Concordancia ignaciana*, Bilbao-Santander 1996, 483-486

<sup>3</sup> S.Thió de Pol, *El pelegrí endins*, Barcelona 1990, pág 68.

Y tanto Láinez , uno de sus primeros compañeros, como también Nadal, uno de los mejores conocedores de su espiritualidad, testimonian que al final de su vida Ignacio vivía inmerso en las tres personas divinas y que en especial encontraba mayores dones en la persona del Espíritu Santo<sup>4</sup>.

En cambio, lo que aparece continuamente en los *Ejercicios* es la referencia a los diversos espíritus que agitan el alma del ejercitante y ante los cuales es necesario ejercer el discernimiento. El adjetivo “espiritual” también es usado con mucha frecuencia por Ignacio, comenzando por el mismo título del libro: *Ejercicios espirituales*<sup>5</sup>.

¿Por qué este silencio? ¿Se puede decir que es algo puramente casual en Ignacio, un autor sumamente cuidadoso de sus palabras, tanto al hablar cuanto, sobre todo, al escribir? ¿O es un silencio intencionado?

### 1. La Pneumatología en tiempo de Ignacio

Ignacio era, según la expresión de Nadal, un cristiano popular, su piedad estaba muy influida por la espiritualidad franciscana de la familia Loyola, una espiritualidad muy centrada en la humanidad de Jesús. Ignacio en su convalecencia en Loyola, al leer la *Vida de Cristo* y las vidas de los santos, creció en la devoción a Jesús. Esta piedad cristológica es la que se refleja en el libro de los *Ejercicios* centrados en la contemplación de toda la vida de Jesús.

¿Qué conocimientos teológicos y vivenciales sobre el Espíritu Santo vivió Ignacio en la Iglesia de su tiempo?

No pretendemos elaborar aquí una historia de la Pneumatología en la Iglesia<sup>6</sup>. Después del Concilio de Constantinopla que define la divinidad del Espíritu (en el año 381) y de la época de oro de los Santos Padres (Ireneo, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Agustín, Juan Damasceno...), la Pneumatología se vive más a nivel litúrgico que de reflexión teológica. Recordemos himnos medievales como *Veni Creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus* que todavía recitamos hoy. Más adelante se desarrolla la doctrina espiritual de los siete dones del Espíritu, siguiendo el texto de Is 11,1-2.<sup>7</sup>

En cuanto al tema del Espíritu hay que tener presente que Ignacio vivió en un contexto teológico y eclesial en el cual la dimensión pneumatológica estaba bastante olvidada. La Iglesia latina medieval, sobre todo desde la separación de la Iglesia oriental en el siglo XI, vivía con mucha más fuerza la dimensión cristológica que la pneumatológica e incluso que la misma referencia trinitaria. El Espíritu parecía quedar relegado a la jerarquía<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> FNI, p 138; FN II p 315-316

<sup>5</sup> I.Echarte, o.c. 486-487

<sup>6</sup> Remitimos a la obra clásica de Y.M..Congar, , *El Espíritu Santo* Barcelona, 1991,2ª ed

<sup>7</sup> No queremos entrar aquí en otros aspectos más técnicos de la Pneumatología medieval que sin duda influyeron en Ignacio, como la prevalencia del concepto de gracia creada frente al de gracia increada, el acentuar más lo común a toda la Trinidad que lo propio y distintivo de cada persona, el influjo agustiniano en la teología trinitaria de la Iglesia latina, la aceptación del tema del Filioque frente a la Iglesia oriental, etc. En la obra de Congar antes citada se podrán hallar ulteriores referencias

<sup>8</sup> V.Codina, *No extingáis el Espíritu*, Santander 2008

Añadamos otro motivo que explicaría la ausencia del Espíritu en los *Ejercicios*. Como ha demostrado históricamente Congar, en la Iglesia católica la función maternal del Espíritu, por ejemplo su ternura, fecundidad y amor misericordioso y consolador, ha sido frecuentemente trasladada e incluso suplantada por la Virgen María que nos presenta una imagen maternal y cercana de Dios, tal vez en contraste con la idea que muchos tenían de un Dios lejano, justiciero y terrible. El mismo Congar reproduce un texto de San Bernardino de Siena sobre María, que nos recuerda el triple coloquio ignaciano de Ejercicios:

“Toda gracia que es comunicada en este mundo llega por un triple movimiento. Porque es dispensada según un orden perfectísimo: Dios en Cristo, Cristo en la Virgen, la Virgen en nosotros<sup>9</sup> .

Esta transposición del Espíritu en la figura de María se refuerza con el tema de la dimensión femenina del Espíritu, (*Ruah*, Espíritu, en hebreo es femenino) que se ha desarrollado en algunas Iglesias orientales como la Siria y también en la iconografía. No queremos entrar aquí en la discusión sobre la dimensión femenina del Espíritu, pero lo que sí es innegable es que hay una estrecha relación entre el Espíritu y María, que concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo, como profesamos en el Credo.

Esto explica, en parte, la gran presencia que María ha tenido y sigue teniendo en la religiosidad popular, que también estaba muy viva en tiempo de Ignacio. Podemos decir que junto a la piedad franciscana hacia Jesús, que Ignacio heredó de su ambiente familiar, también Ignacio recibió el influjo de la devoción mariana.

Recordemos la importancia que tuvo María en la conversión de Ignacio (Aut 10), las visitas a Arantzazu (Aut 13) y a Montserrat y el curioso episodio de discusión con el moro sobre la virginidad de María (Aut 16-18). Ignacio mantuvo toda su vida esta devoción a María como lo demuestra la petición que durante años Ignacio hacía “rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo” (Aut 96).

No queremos abordar aquí, pero sí al menos apuntar, un tema psicoanalítico que requeriría una mayor profundización y que está muy ligado con el anterior: Ignacio perdió a su madre de muy niño. ¿Hasta que punto en la figura de Nuestra Señora proyecta Ignacio no sólo la noble señora de sus pensamientos (Aut 6) sino la añorada figura materna?<sup>10</sup> .

Aproximando estos datos y juntando todas estas intuiciones podemos preguntarnos si en el triple coloquio que Ignacio propone hacer al ejercitante en momentos especialmente solemnes de los Ejercicios, a Nuestra Señora, a su Hijo y al Padre (63; 147; 156), la figura de María no estará supliendo el papel que correspondería al Espíritu, ya que él es el que en realidad nos lleva a Jesús y por su medio al Padre (Jn 14-16).

Pero lo que es cierto es que durante estos siglos de silencio y olvido pneumatológico en la Iglesia y en la teología oficial, nunca faltó la voz de profetas y de los movimientos espirituales y místicos con experiencias trinitarias y en concreto del Espíritu Santo.

---

<sup>9</sup> Y.M. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, págs 192ss y sobre todo 598

<sup>10</sup> Para profundizar estos tema véase C. Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Santander 2005

Ignacio es uno de ellos. Lo que Ignacio no aprendió de los libros, lo recibió del Señor, quien en Manresa le trató como un maestro de escuela trata a un niño (Aut 27).

En efecto Ignacio en Manresa tuvo experiencias trinitarias, viendo con gran consolación, lágrimas y sollozos a la Santísima Trinidad en forma de tres teclas y esta devoción a la Trinidad duró toda la vida (Aut 28). La misma ilustración junto al Cardoner, aunque no se trató de una visión con contenido teológico concreto, en la medida que supuso para Ignacio una experiencia fundante que le dio unos ojos nuevos para ver la realidad y se sintió un hombre nuevo (Aut 30) fue sin duda una experiencia espiritual y trinitaria. Esta dimensión trinitaria y pneumatológica de Manresa acompañó toda la vida de Ignacio como ya hemos insinuado antes.

De lo anterior se deduce que aunque la piedad de los Loyola estuvo marcada por un franciscanismo cristocéntrico y mariano y, por otra parte, la Iglesia de su tiempo era muy poco pneumatológica, las experiencias trinitarias de Ignacio en Manresa se deberían reflejar en los *Ejercicios* ¿Por qué, pues, este silencio ignaciano sobre el Espíritu en un libro espiritual como los *Ejercicios* que refleja sus experiencias místicas de Manresa y que se prestaría a hacer alusión a la acción del Espíritu en la vida del ejercitante?

Esta pregunta no nace de una simple curiosidad histórica sino de algo más profundo. ¿No habrá sucedido que en el correr de los siglos este silencio del Espíritu en los *Ejercicios* ha podido favorecer una lectura moralista y racional de los *Ejercicios*? ¿Por qué los primeros jesuitas, como por ejemplo Nadal, tenían que defender el libro de los *Ejercicios* de acusaciones de iluminismo y de peligroso misticismo, mientras que en la actualidad las críticas van por el lado de ser un libro voluntarista y psicologizante? Esto significa que en los orígenes de la Compañía de Jesús había un cierto miedo a ser tachados de excesivamente espiritualistas.

## 2.El movimiento de los alumbrados

Para ayudarnos a comprender este silencio ignaciano hemos de recordar lo que significó en tiempo de Ignacio el movimiento de los alumbrados.

El movimiento de los alumbrados fue un fenómeno religioso exclusivamente español<sup>11</sup>,

Este movimiento religioso afectaba a creyentes poco o nada letrados que aspiraban al ideal del amor puro a Dios, apartándose de toda manifestación de interés personal o de temor y rechazaban las formas religiosas externas, mientras propiciaban la oración personal. Con el tiempo en algunos se produjeron desviaciones sensuales o sexuales bajo el pretexto de que ya estaban “dejados”, entregados y abandonados a Dios.

Esta llamada “secta escurridiza” negaba las mediaciones entre Dios y las criaturas, concretamente la oración vocal, las imágenes, los votos, las penitencias y la obediencia a la autoridad eclesial. Negaban la perfección de la vida religiosa y exaltaban el matrimonio. En suma, propugnaban una experiencia religiosa personal, directa e

---

<sup>11</sup> R.Mª Sanz de Diego, Alumbrados, GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 37, Bilbao-Santander 2007, 130- 132 con amplia bibliografía.

inmediata de Dios, que estaba por encima de la autoridad de la Iglesia y de la misma Escritura.

Seguramente Ignacio se relacionó en Arévalo, Nájera y Alcalá con personas que luego fueron acusadas de alumbrados, aunque Ignacio no conocía su relación con esta secta. Pero cuando Ignacio llegó a Alcalá (1526) estaba muy reciente un edicto del Reino de Toledo contra los alumbrados lo cual hizo que se despertasen sospechas sobre el modo de vida ignaciano: un laico devoto y sin letras, vestido de un modo original, que tenía reuniones con mujeres piadosas, a las que exhortaba a la oración y contacto personal con Dios.

Más tarde, ya en Salamanca, el libro de los *Ejercicios* despertó sospechas. Algunos temas parecían poco ortodoxos, como la “indiferencia” que se parecía a la quietud de los “dejados”, la distinción entre pecado mortal y venial en temas del sexto mandamiento, la aspiración de que la criatura se encontrase directamente con el Creador.

La semejanza entre Ignacio y erasmistas, luteranos y alumbrados aunque era real en muchos puntos, se distinguía claramente de ellos por la constante sujeción de Ignacio a la autoridad eclesiástica. Los juicios siempre fueron favorables a Ignacio.

Sin embargo estas sospechas de alumbradismo no se disiparon completamente. Una prueba de ello es que el soto-prior del convento dominico de San Esteban de Salamanca (1526), después de haberlo invitado a comer le preguntó a Ignacio si todo aquello lo sabía por letras o por el Espíritu Santo. A Ignacio no le pareció la argumentación y guardó silencio (Aut 65-66). Pero a los tres días Ignacio acabó en la cárcel (Aut 67) donde fue examinado por varios doctores en teología y finalmente dejado en libertad, tras hacerle algunas recomendaciones. (Aut 68).

Este silencio de Ignacio sobre el Espíritu ante sus jueces de Salamanca es el que se ha traspasado al libro de los *Ejercicios*. Cuando Ignacio en 1528 decide dejar España y viajar a Paris “solo y a pie”, sin temer los conflictos bélicos que amenazaban ¿no querría en el fondo huir de los inquisidores españoles y de las sospechas de ser un alumbrado?

El *Presupuesto* que Ignacio coloca antes de la Primera semana en el que se habla de salvar la proposición del prójimo antes de condenarla y en todo caso dialogar para ver cómo la entiende (EE 22) ¿no refleja la experiencia ignaciana ante la Inquisición por sus acusaciones de alumbrado?

No es pues casual sino muy significativo que la única mención explícita del Espíritu Santo sea en las *Reglas para sentir con la Iglesia*, donde ha alabado ceremonias y ritos externos, los votos religiosos y la obediencia a la Jerarquía eclesiástica. Toda posible ambigüedad y sospecha ha quedado definitivamente eliminada...

La alegría que tuvo Ignacio cuando en 1548 el Papa Paulo III aprobó el libro de los *Ejercicios* se explica claramente: su libro ya no era sospechoso de heterodoxia.

## II. UNA RELECTURA DE LOS EJERCICIOS DESDE EL ESPÍRITU

En Ignacio de Loyola, como en muchos autores espirituales y místicos, hay que distinguir claramente sus experiencias espirituales de su formulación teológica. Su gran riqueza interior, lo que los constituye en auténticos lugares teológicos eclesiales y un testimonio viviente del evangelio, no siempre se logra expresar con toda su riqueza en sus palabras o escritos. Tanto los varones como las mujeres místicas están prendidos en las redes culturales, eclesiales y teológicas de su tiempo, de las que les es muy difícil desprenderse.

Se añade a esto una dificultad mucho más intrínseca. Los que se han acercado, aunque sea a tientas, al Misterio absoluto e inefable que llamamos Dios, nunca hallan palabras para balbucir su experiencia, prefieren un silencio apofático. Los místicos poetas, como Juan de la Cruz e incluso Teresa, para expresarse recurren a símbolos como noche oscura, llama, herida, castillo interior, nupcias... pero los que no son poetas, como es el caso de Ignacio, se hallan totalmente desprotegidos y han de acudir a las expresiones de la filosofía y teología de su tiempo o a palabras corrientes que en ellos vienen cargadas de profundo significado.

Si, por ejemplo, comparamos la fría lógica escolástica del *Principio y fundamento* con la experiencia de Ignacio en la ilustración del Cardoner, constataremos fácilmente que no hay una adecuada formulación de lo que Ignacio experimentó cuando junto al río se le abrieron los ojos y lo vio todo nuevo. El *Principio y fundamento*, redactado seguramente después de sus estudios en París, bajo el influjo de teólogos y maestros medievales (¿Pedro Lombardo? ¿Magíster de Cornibus?... ) no respira ni rezuma la emoción mística de Ignacio quien después de iluminación junto al río se hincó de rodillas ante una cruz para dar gracias a Dios por lo vivido (Aut 31).

Surge aquí la pregunta de si el acento ignaciano en los *Ejercicios* es más cristológico que pneumatológico y trinitario, si se sitúa más en la línea de la experiencia de La Storta (Aut 96-97) que en la del Cardoner. La respuesta a esta pregunta depende de la cuestión de la pneumatología implícita o soterrada que se oculta en los *Ejercicios*

Podemos preguntarnos si hoy, después del Vaticano II, cuando la teología del Espíritu ha sido profundamente renovada y enriquecida, no podemos releer los *Ejercicios* con una óptica nueva y descubrir bajo las formulaciones frías y a veces toscas de Ignacio, las semillas del Espíritu (*semina Spiritus*) y a través de ellas captar el fuego del Espíritu que alimentó su mística y que él quiso transmitirnos.

Ciertamente la tarea es delicada y se presta a subjetivismos, a proyectar nuestro presente en el pasado, a hacer una lectura no correcta. Pero esta tarea no deja de ser apasionante y vale la pena lanzarnos a esta aventura hermenéutica. El lector juzgará de nuestros resultados, que evidentemente serán provisionales y mejorables.<sup>12</sup>

La cuestión es, pues, descubrir si bajo un lenguaje que seguramente de forma deliberada silencia el Espíritu, podemos hallar los rastros de la presencia incandescente del Espíritu de Jesús. Esta presencia del Espíritu en los *Ejercicios* no será clamorosa, sino oculta,

---

<sup>12</sup> No somos los primeros en abordar este tema. Citemos entre otros los trabajos de J.M<sup>o</sup> Lera que resume y cita en el artículo Espíritu Santo, del GEI, *Diccionario de Espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander 2007, 37, 803-811.

casi ausente, silenciosa, incluso tal vez deliberadamente silenciada. Pero sin duda debe estar presente y podremos intentar descubrirla.

Este esfuerzo por recuperar la pneumatología de los *Ejercicios* no quiere desconocer o minusvalorar la lectura tradicional de los *Ejercicios* centrada en la vida de Cristo, contemplada en la Segunda, Tercera y Cuarta semana de *Ejercicios*. Lo que queremos hacer es iluminarla, enriquecerla y completarla con una luz nueva, desde una hermenéutica pneumatológica y por consiguiente trinitaria.

Para ello, ante la imposibilidad material de recorrer todo el texto de los *Ejercicios*, nos centraremos primero en examinar desde la óptica del Espíritu algunos temas transversales, para luego abordar alguno de sus núcleos básicos.

## 1. ALGUNOS TEMAS TRANSVERSALES

### 1.1. Ejercicios espirituales (Anotación 1)

Ignacio describe los ejercicios espirituales en contraposición a los ejercicios corporales como pasear, caminar y correr. Los términos que usa Ignacio son más bien ejercicios ascéticos: examinar la conciencia, meditar, contemplar, quitar las aficiones desordenadas para buscar la voluntad de Dios.

En esto Ignacio es heredero directo de una tradición monástica que desde Casiano y todo el medioevo acentúa la dimensión ascética de la vida espiritual<sup>13</sup>. Pero para Pablo espiritual (o lo pneumático) es lo que hace referencia al Espíritu Santo (Rm 8,14; 12,11; 1 Cor 14,1), que es quien da dones y carismas y guía al cristiano desde dentro. Esta misma dimensión pneumática referida al Espíritu es la que tenía la palabra “espiritual” en el monacato más primitivo (siguiendo a Ireneo, Orígenes, Evagrio, etc), aunque luego esta pista pneumatológica se perdió.

Esto significa que interpretar los Ejercicios ignacianos única o prevalentemente como ejercicios ascéticos, como muchas veces se ha hecho, sería mutilar el sentido de la experiencia ignaciana, en la que lo ascético se orienta a lo místico y carismático, es decir a dejarse guiar y llenar por el Espíritu Santo.

### 1.2. El que da los Ejercicios (Anotaciones 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 17,18).

Estamos muy acostumbrados a hablar del Director de ejercicios, sin embargo Ignacio nunca usa este apelativo sino que utiliza otro nombre mucho más funcional: “el que da los ejercicios”. Este no es una persona necesariamente constituida en el orden presbiteral, ni un profesor de teología, ni un líder, ni un psicólogo, ni un confesor al que se confiesan los pecados (Anotación 17), sino una persona experta en discreción espiritual (*diakrisis*).

Es lo que en la tradición primitiva monástica se llamaba un “anciano” o un Padre espiritual, una persona que haya dominado sus pasiones, tenga experiencia personal de

---

<sup>13</sup> H.Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en F.Wulf (ed) *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 231-239

los misterios de Dios, posea el don de poder escrutar los corazones y de discernir sus mociones internas, para así poder ayudar y guiar en los caminos de Dios a los que acercan a él<sup>14</sup>. Se le llama Padre porque engendra espiritualmente a personas adultas y libres, todo ello en el Espíritu. El Padre espiritual no se sitúa esencialmente en la dimensión institucional o estructural de la Iglesia sino en la dimensión pneumatológica, profética y carismática, es una persona (varón o mujer) llena del Espíritu Santo. Hoy diríamos que el que da los ejercicios es un mistagogo, es decir el que inicia a la experiencia espiritual, a la mistagogía, muy concretamente a la mistagogía ignaciana<sup>15</sup>.

### 1.3.Sentir y gustar de las cosas internamente (Anotación 2)

En esta famosa *Anotación* en la que se contraponen el mucho saber al sentir y gustar internamente, resuenan una serie de temas bíblicos con clara connotación pneumatológica como la tensión entre la letra que mata y el Espíritu que da vida (2 Cor 3,6), entre la ciencia inflada y vacía y el carisma supremo del Espíritu que es la caridad que no hincha (1 Cor 13), entre la carne que no sirve para nada y el Espíritu que da vida (Jn 6,63), el Espíritu de verdad que Jesús promete que guiará a los discípulos a la verdad completa (Jn 16,13), el don de sabiduría que es fruto del Espíritu (Is 11,2), etc

Se trata de un conocimiento no racional sino sapiencial, de llegar a una verdadera experiencia espiritual, es decir, del Espíritu de Jesús, una experiencia mistagógica, mística, fruto de la unción del Espíritu (1 Jn 2, 20). El tema del sentir y gustar internamente enlaza con otros temas ignaciano típicos de los *Ejercicios* como el conocimiento interno del Señor, la aplicación de sentidos, la discreción de espíritus etc. Lo que nos interesa destacar aquí es que este “sentir y gustar internamente” es un don y gracia del Espíritu.

Por esto mismo no es suficiente que el que da los ejercicios sea un profesor de teología, un psicólogo o un líder, ha de ser un Padre espiritual, una persona experta en los caminos del Espíritu, capaz de ayudar a esta experiencia espiritual. Como solía repetir Anthony de Mello, la palabra agua no quita la sed, la palabra vino no embriaga, la palabra fuego no quema, la palabra Dios no es Dios... Sólo el Espíritu nos puede hacer nacer de nuevo (Jn 3,5). ¿No fue algo de esto lo que Ignacio experimentó en el Cardoner?

Lo que en la *Anotación 2* se propone de modo genérico se va desarrollando a lo largo de los Ejercicios: siempre que Ignacio nos hace pedir sentir interno conocimiento de los pecados propios (62), sentimiento de la pena de los condenados (65), conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre (104), sentimiento y confusión porque por mis pecados va el Señor a la pasión (193), conocimiento interno de tanto bien recibido (233), etc. se nos invita a pedir un conocimiento no meramente intelectual sino verdaderamente espiritual, una experiencia espiritual, un contemplar los misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor (261) y nuestra propia vida en el Espíritu y desde el Espíritu, como los contempló Ignacio a la luz del Cardoner.

---

<sup>14</sup> Remitimos al libro clásico de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA, Roma 1955

<sup>15</sup> V.Codina, La Mistagogía ignaciana, *Revista Iberoamericana de Teología* (México), nº 9, julio-diciembre 2009, 7-26

Desde esta óptica podemos fácilmente comprender que convertir los *Ejercicios* ignacianos en una serie de conferencias bíblicas sobre cristología, por interesantes que sean, es apartarse de finalidad propia de los *Ejercicios* ignacianos.

#### 1.4. Dejar que el mismo Criador y Señor se comunique con la criatura (Anotación 15)

Esta *Anotación* nos da la explicación última de las anteriores. El sentir y gustar internamente es fruto de la experiencia viva de la presencia de Dios, nuestro Criador y Señor, que se comunica inmediatamente con la criatura abrazándola en su amor y alabanza. Esta auto-comunicación de Dios, que para K. Rahner constituye el núcleo central de la relación de Dios con nosotros, aunque Ignacio la refiera a nuestro Criador y Señor, que para él es Cristo<sup>16</sup>, se realiza en y por el Espíritu, que es como la punta de lanza de la relación de la Trinidad con la creación. El mismo Espíritu que es vínculo de comunión en la Trinidad es el que se nos comunica. Ignacio habla de un “abrazar”, término sumamente cálido, personal y expresivo, que puede incluso extrañar para quienes tengan una imagen fría y calculadora de Ignacio.

El abrazo es otra forma simbólica de expresar la acción del Espíritu que la Escritura describe como aliento vital, fuego, vino embriagador, unción, perfume, agua... El que da los *Ejercicios* ha de ser sumamente respetuoso, no puede inducir ni mover al ejercitante hacia una opción u otra, porque, como Moisés ante la zarza ardiente, se halla ante la misteriosa presencia y acción del Espíritu del Señor. Y para ello usa Ignacio un término que podía interpretarse mal en un ambiente de “alumbrados” y “dejados”. Dice que “dexe” inmediato obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor. Hay que guardar silencio y descalzarse: el Espíritu del Señor está aquí.

#### 1.5. Examen

El examinar la conciencia que desde el comienzo de los *Ejercicios* se propone como una meta a realizar (1), no se limita al examen particular y cotidiano y al examen general de conciencia que se orienta a realizar una buena confesión (24-43), sino que se extiende al examen de la oración (77), al examen de las consolaciones (333-336) y de las afecciones (342). Este continuo examinarse forma parte esencial del proceso y de la pedagogía espiritual de los *Ejercicios*.

Esta actitud se puede interpretar de una forma ascética e incluso moralista, como un deseo constante de introspección psicológica y subjetiva, un centrarse el propio yo, que puede llegar a ser malsano. No negamos que los *Ejercicios* puedan ser considerados como una escuela de la voluntad, pero esto en todo caso se encamina a algo superior, a liberarnos de todas las aficiones desordenadas para favorecer la acción del Espíritu en nosotros, para asegurar nuestra fidelidad al Espíritu, para poder ser dóciles al Espíritu. El examen nos ayuda a someternos al Espíritu.

En este sentido el examen no se limita a examinar la conciencia moral, sino a tomar “consciencia” (1; 32) de la acción del Espíritu en nosotros, de poder captar, conocer y discernir la presencia y el dinamismo del Espíritu en nuestra vida.

---

<sup>16</sup> V. Codina, Jesucristo, en GEI, *Diccionario de espiritualidad Ignaciana*, Bilbao-Santander 2007, 38, 1071-1077

Cuando Ignacio al final de su vida dicta la *Autobiografía* va realizando este examen y discernimiento de la presencia del Espíritu en su historia personal desde la herida de Pamplona hasta Roma, pasando por Loyola, Manresa, Jerusalén, Barcelona, Alcalá, Salamanca y París. En esta memoria agradecida Ignacio redescubre que el Espíritu le llevaba con sabiduría adonde él no sabía, como afirmará más tarde Nadal de Ignacio. En este sentido el examen puede verse como un momento de discernimiento espiritual, de *diakrisis*, que no deberá limitarse al tiempo de Ejercicios sino extenderse a toda la vida.

Esto nos prepara para lo que en la *Contemplación para alcanzar amor* pedimos y que viene a ser el resumen no sólo del proceso de *Ejercicios* sino la síntesis de la espiritualidad ignaciana: que en todo podamos amar y servir a su Divina Majestad (233)<sup>17</sup>. El examen se orienta a que seamos dóciles a un Espíritu, que como el viento sopla donde quiere y no sabemos ni de dónde viene ni adónde va (Jn 3,8).

### 1.6. Más (Magis)

Desde hace algunos años, sobre todo gracias a los trabajos de Hugo Rahner, se ha popularizado la importancia del “más” en la espiritualidad ignaciana, expresión que los anglosajones suelen traducir por “*magis*”, pero que en los escritos originales ignacianos siempre se halla en castellano.

En el *Principio y Fundamento* (23), donde se establecen las tres verdades básicas de todo el edificio espiritual, se afirma que el hombre ha sido creador por Dios, que todas las cosas sobre el haz de la tierra han sido creadas para el hombre y que el hombre debe hacerse indiferente antes ellas y usarlas tanto cuanto le ayuden a su fin. Hay un perfecto encadenamiento lógico entre estas verdades, pero esta lógica parece romperse cuando se añade que hay que elegir “lo que más nos conduce para el fin que hemos sido creados”. ¿De dónde sale este “más”, este plus de exigencia?

En la contemplación de *El llamamiento de Rey temporal que ayuda a contemplar la vida del Rey eternal* (91), cuando se trata de la respuesta a este llamamiento se habla no sólo de la respuesta de los que ofrezcan sus personas al trabajo, sino de los que “más” se querrán afectar y señalar en servicio del Rey eternal (97), los cuales harán una obediencia especial al Eterno Señor de todas las cosas (98). ¿Cómo surge esta mayor entrega y servicio de algunos?

Cuando en las *tres maneras de humildad* (164) se quiere describir la tercera manera de humildad, que es perfectísima, se dice que se da cuando (incluyendo las dos anteriores) para imitar “más” actualmente a Cristo se quiere “más” pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios “más” que honores, “más” ser estimado por loco que por sabio y prudente de este mundo (167). ¿Por qué esta insistencia en esta mayor imitación de Cristo?

---

<sup>17</sup> Si se nos permite hacer una digresión de los Ejercicios ignacianos a las Constituciones de la Compañía de Jesús que orientan la vida espiritual de los jesuitas, podemos afirmar que el lugar que el coro ocupa en la espiritualidad de los monjes e incluso de los mendicantes, desaparece en la Compañía de Jesús. Según las Constituciones de la Compañía de Jesús no existe la obligación de rezar en comunidad, en el coro la liturgia de las horas. Ignacio de hecho sustituye al coro por el examen, entendido de esta forma integral como un discernimiento continuo de la acción del Espíritu en nosotros y en el mundo. Por esto Ignacio que acortaba y limitaba el rato de oración de los estudiantes y de los enfermos, no les eximía del examen, entendido no sólo como examen de conciencia sino como examen de consciencia.

Los historiadores de la vida y del contexto familiar de Ignacio (como Hugo Rahner y Pedro de Leturia) descubren en este “más” de los *Ejercicios*, que luego se prolongará en “la mayor gloria de Dios” de las *Constituciones*, la herencia de la cultura caballeresca y señorial de los Loyola y del ambiente cortesano en que vivió Ignacio en su juventud. Este es el substrato humano de esta aspiración al “más”: más honor, más gloria, más fama, más poder, valer más. También psicoanalistas, como W.Meissner, pueden descubrir en esta tendencia al “más” una sublimación libidinal del narcisismo ignaciano al servicio de un ideal humano. Pero todos ellos están de acuerdo en que luego de la conversión de Ignacio este “más” caballeresco y mundano se transformará en la búsqueda del mayor servicio y gloria de Dios<sup>18</sup>.

Este “más” que va más allá de la indiferencia lógica, más allá de la respuesta razonable al llamado del Rey y que induce a una mayor identificación con Cristo necesita una explicación, pues de lo contrario puede ser interpretado como una mera trasposición religiosa de la búsqueda del honor mundano. El “más”, lo mismo que la “mayor gloria” puede conducir a un ansia de perfeccionismo ético, a un moralismo intransigente, a un triunfalismo glorioso, incluso al llamado “jesuitismo”. En este caso se trataría de una especie de pelagianismo, de una afirmación de la libertad humana al margen de la gracia de Dios.

Si queremos entender bien el “más” ignaciano hemos de acudir a la dimensión del Espíritu, como señala acertadamente M Giuliani:

“Esta presencia del Espíritu Santo, alma de nuestras almas, Ignacio no la define jamás, sino que la caracteriza por uno de sus efectos más indudables: *magis*, “más”<sup>19</sup>.

Es el Espíritu con todo su dinamismo, su fuerza de aliento vital, su fuego, su trascendencia que lleva siempre más allá, el que explica esta orientación ignaciana al “más”. No es voluntarismo, ni orgullo, ni “alcohol de militantes”...sino la unción del Espíritu la que nos lleva a esta actitud, sin violencia, dulce y suavemente, con una atracción interna que mueve nuestra voluntad con gozo y alegría.

Evidentemente esta dimensión pneumática del “más” es la que tiende a asimilarnos progresivamente a la persona de Jesucristo, es la que debe configurar todo el seguimiento del Rey eterno en las restantes semanas de los *Ejercicios*, si no queremos caer en un seguimiento puramente ascético o en una imitación simplemente jesuánica. En los *Ejercicios* el seguimiento de Cristo conduce a una vida “en Cristo Jesús”, a una vida “en el Espíritu”, no sólo en un “ir detrás” sino en un ir “con”, en una identificación que lleve a permanecer en Cristo, en la línea de la alegoría de la vid (Jn 15) o de la afirmación paulina de que ya no vive él, sino que Cristo vive en él (Gal 2, 20), porque su vida es Cristo.

Es el Espíritu el que nos incita a identificarnos con Cristo, porque la tarea del Espíritu no es otra que la de llevarnos a Jesús, el mismo Espíritu que ungió a Jesús es el que nos

---

<sup>18</sup> Véanse las referencias bibliográficas en el artículo *Magis (Más)* en GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao-Santander 2007, 38, 1155-1167 de L.de Diego y N. Martínez Gayol.

<sup>19</sup> M.Giuliani, *Acoger el tiempo de viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2006, 51

impulsa a vivir como él. Y en este sentido el “más” necesita la contraposición dialéctica y evangélica del “minus”, del “menos”, que viene del mismo Espíritu y que explica este desear “más” pobreza y oprobios y locura con Cristo que riqueza, honores y sabiduría mundana. El mismo Espíritu que descendió sobre Jesús en el bautismo y que le ungió para que pasase por el mundo haciendo el bien y liberase a los oprimidos por el maligno (Hch 10, 38), es el que nos unge a nosotros a proseguir no sólo la obra de Jesús (el Reino de Dios), sino el estilo nazareno del Galileo en pobreza y humildad.

Aquí hay que apelar a la meditación de las *Dos banderas* para clarificar el verdadero sentido evangélico del “más” y no caer en los engaños del enemigo: la bandera de Jesús se basa en la pobreza y humildad, la del enemigo en la codicia de riquezas, la soberbia y de ahí todos los vicios<sup>20</sup>. Es peligroso caer en el engaño de identificar la bandera de Jesús con un “más” que no viene de su Espíritu sino del espíritu maligno. Con esto se insinúa ya el tema del discernimiento que luego trataremos más ampliamente.

También se hace presente el conflicto entre el proyecto mesiánico de Jesús de Nazaret y el mesianismo de prestigio que esperaban los judíos de su tiempo. La Tercera semana de Ejercicios es la lucha duélica entre el Reino del Jesús pobre y humilde y los reinos de este mundo sean religiosos (la Teocracia judía) o políticos (la *Pax romana*). El “más” del Espíritu pasa por la cruz y sólo así llega a la gloria de la resurrección. Pasa también por los crucificados de la historia, porque el “menos”, “minus” ha de ampliarse a los “menores”, a los pequeños, a los insignificantes, a los pobres y marginados, a los que fue enviado Jesús, ungido por el Espíritu (Lc 4, 14-20 cf Is 61, 1).

El seguimiento de Jesús en los Ejercicios, que Ignacio luego verá confirmado en la visión de La Storta, si se comprende a la luz del Espíritu nos conduce a una íntima unión entre Creador y criatura de la *Anotación 15*, a una divinización en términos de los Padres de la Iglesia oriental, a un vivir la vida de Dios en nosotros, a una mística de comunión que lleva al servicio. El seguimiento de Jesús se inscribe en la vida trinitaria de Dios. Por esto son *Ejercicios espirituales*, no meramente ascéticos, por esto son una iniciación al Misterio, una mistagogía.

Por todo ello el “más” ignaciano no es una de tantas características de la espiritualidad ignaciana sino que las impregna todas. El “más”, típico de un Ignacio que no conocía la mediocridad, nos lanza a lo nuevo, a lo inexplorado, a las fronteras, a los nuevos desafíos personales y comunitarios. Es la expresión de nuestra tendencia irresistible hacia el misterio absoluto, hacia la Divina Majestad, hacia el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, movidos por el Espíritu.

## 2. ALGUNOS NÚCLEOS BÁSICOS

### 2.1. Reglas para discernir espíritus (313-344).

No pretendemos comentar aquí las *Reglas de discernimiento* ignacianas, sino limitarnos a mostrar su dimensión pneumatológica.

Ignacio presupone que el ejercitante es agitado por diversas mociones espirituales y diversos espíritus, de modo que si esto no sucede, el que da los Ejercicios debe

---

<sup>20</sup> V.Codina, *Dos banderas como lugar teológico*, EIDES 56. Cristianisme i justícia, Barcelona 2009

cuestionarle y preguntarle cómo hace los ejercicios (Anotación 6). Ignacio advierte que además del propio pensamiento hay otros dos que vienen de fuera, uno que viene del buen espíritu y otro del mal espíritu (32). Frente a esta diversidad de mociones espirituales o de espíritus, es necesario el discernimiento, exigencia que Ignacio ya desde Loyola experimentó (Aut 6-9) y que la tradición espiritual de la Iglesia ha confirmado<sup>21</sup>, de acuerdo con la Escritura, por ejemplo:

1 Tes 5, 19. “No extingáis el Espíritu, no despreciéis lo que dicen los profetas. Examinadlo todo y quedaos con lo bueno”

y 1 Jn 4, 1: “Queridos míos, no os fiéis de cualquier inspiración. Examinad los espíritus para saber si viene de Dios, porque andan por el mundo muchos falsos profetas”

Es más, para Pablo la misma capacidad de discernimiento de espíritu es un don o carisma del Espíritu (1 Cor 12, 10)

Ignacio como buen experto y maestro de la sospecha advierte que las mociones de los diversos espíritus son diversas según la persona se halle en un proceso de conversión y purificación, típico de la Primera semana (313-327) o bien haya entrado ya en la Segunda semana (328-336).

Pero tanto en un caso como otro hay dos experiencias claramente diferenciadas que Ignacio llama consolación y desolación. Ignacio describe ambas experiencias con una serie de connotaciones muy gráficas. En la consolación predomina el inflamarse en amor de Dios, con lágrimas, con aumento de fe, esperanza y caridad, acompañadas de alegría y paz interior (316). La desolación por el contrario causa oscuridad, turbación, moción a cosas bajas y terrenas, inquietud, sin fe, sin esperanza y sin amor, experimentando pereza, tibieza y tristeza (317). La desolación es señal del enemigo, mientras que la consolación es propia del buen espíritu, de Dios (328).

Pero en los que van progresando en la vida espiritual (Segunda semana) Ignacio detecta la posibilidad de engaños, de una falsa consolación, en la que el espíritu o ángel malo se disfraza de ángel bueno (*sub angelo lucis* cf 2 Cor 11, 14)) para engañar al alma y apartarla de sus buenos propósitos (322). Hay que estar muy alerta y ver tanto el origen como el dinamismo y los efectos de esta aparente consolación, pues sólo el Creador puede actuar en el alma sin causa precedente, causando alegría y paz (330; 336), mientras que con causa puede consolar tanto el ángel bueno como el malo (331): el ángel bueno toca al alma dulce, leve y suavemente, mientras que el ángel malo toca al alma agudamente, con sonido e inquietud (335).

Una lectura pneumatológica de los Ejercicios nos hace comprender que el buen espíritu, el buen ángel que causa las mociones espirituales positivas de consolación es sin duda el Espíritu Santo, aunque Ignacio nunca lo mencione con este término.

Jesús Corella, al comentar la consolación en los *Ejercicios* afirma que la consolación tiene una estructura trinitaria, pero que mientras hay referencias a nuestro Criador y

---

<sup>21</sup> Además del clásico estudio de H. Bacht antes citado (nota 11) hay que añadir el de H. Rahner, *Werdet kundige Geldwechsler. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, en F. Wulf (ed), *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 301-341

Señor (el Padre) y al Señor (Cristo), no hay referencia explícita al Espíritu, pero su ausencia es aparente.

“Extrañamente y como en otros lugares de los *Ejercicios*, se echa de menos la presencia del Espíritu Santo en esta regla de la consolación. En realidad su ausencia es solo aparente. Él está incorporado a nosotros. Está en nuestras operaciones dándonos capacidades cada día mayores (“todo aumento”, dice Ignacio) de amar sin límites, de esperar contra toda esperanza, de creer con una firmeza que incluso a uno mismo puede extrañarle. El Espíritu Santo es el que aumenta y facilita las tres virtudes teologales, es el que gime en nosotros y con nosotros con el deseo de que las “cosas” se ordenen y descendan como “celestiales” para este mundo, el que nos atrae hacia ellas, llenándonos de una inefable alegría interna, porque ya la poseemos en alguna manera, si estamos creciendo en el amor. El Espíritu Santo es el que nos “quieta y pacifica en el Criador y Señor”. Diríamos que esta manera de consolación consiste en que Él, el Espíritu Santo, nos da a sentir inefablemente que está consumando la obra de llevarnos al Hijo, y desde el Hijo y con el Hijo al Padre, como si Padre e Hijo se citaran dentro de nosotros para abrazarnos en su amor,. Que es el propio Espíritu Santo”<sup>22</sup>.

Todo esto se confirma con un acercamiento a la misma Escritura.

La desolación ignaciana, fruto del mal espíritu, equivale con lo que Pablo llama obras de la carne:

“Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambiciones, divisiones, disensiones, rivalidades, borracheras, comilonas y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán en Reino de Dios” (Gal 5, 19-21; cf Rm 1, 29-32).

En cambio los frutos que Ignacio atribuye al buen espíritu son lo que bíblicamente se llaman dones y frutos del Espíritu en terminología sobre todo paulina.

“En cambio fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí”(Gal 5, 22).

En la Carta a los Romanos encontramos expresiones semejantes:

“Efectivamente los que viven según la carne desean lo carnal, mas los que viven según el Espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne llevan al odio de Dios, no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así los que viven según la carne. Mas vosotros no vivís según la carne sino según el espíritu porque el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece, mas si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto a la causa de pecado, el espíritu es vida y a causa de la justicia” (Rm 8, 5-10).

En el evangelio de Juan, el fruto del Espíritu es alegría, paz y perdón (Jn 20, 19-23). Frente a la tristeza y angustia de la ausencia de Jesús, el Espíritu será fuente de alegría y de fortaleza (Jn 16,13.20-22).

---

<sup>22</sup> J.Corella, Consolación en GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao-Santander 37, 2007, 418-419

La consolación sin causa precedente, propia de sólo Dios nuestro Señor (330), ha sido muy diversamente interpretada,<sup>23</sup> desde una experiencia casi metafísica de la apertura atemática a la trascendencia en orden a una lógica del conocimiento existencial (K.Rahner) a una interpretación más bíblica en la línea de un Dios que actúa siempre desde abajo y desde los pobres, como en el Éxodo (D.Gil). No queremos entrar en estas diversas interpretaciones sino únicamente confirmar que este Dios que entra y sale del alma sin ruido, suave y levemente, esta “consolación interior”, “divina consolación” (Carta a Teresa Rajadell<sup>24</sup>), que hace que nuestros pensamientos, palabras y obras no sean “mezcladas, frías y turbadas” sino “calientes, claras y justas” (Carta a Francisco de Borja<sup>25</sup>), sólo puede ser el Espíritu del Señor, que actúa de forma gratuita, impensada, incontrolable, interior y gratuita.

Es este Espíritu que, como la Sabiduría, es un Espíritu inteligente, santo, único, múltiple, amoroso, delicado, claro y puro, amigo y benefactor, firme, seguro, sereno, que todo lo puede y conoce, que penetra los espíritus con su pureza que todo lo renueva y salva, que todo lo ilumina con su luz sin ocaso, y con su belleza inmarcesible (Sab 7, 21-29).

Este Espíritu es el que inflama el corazón, atrae hacia arriba (Col 1,1-3), redonda en sentimientos de profundo dolor y lágrimas de los pecados, deseos de seguir a Jesús en pobreza, compasión ante la pasión del Señor y finalmente gozo en su Resurrección. Esta divina consolación anticipa de algún modo la 4ª Semana de Ejercicios en la que Jesús resucitado, a través de su Espíritu, hace el oficio de consolador (224).

Esta doctrina ignaciana del discernimiento se debe hoy ampliar al discernimiento colectivo y al discernimiento de los signos de los tiempos siguiendo al Vaticano II (GS 4; 11; 44), convencidos por la fe que el Espíritu del Señor no sólo nos guía personalmente sino también está presente en la historia, guía a la humanidad y a la Iglesia a su plenitud escatológica del Reino.

Pero este Espíritu es dinámico, nos mueve hacia algo, las mociones interiores no nos encierran en nosotros mismos sino que apuntan hacia el proyecto de Dios, hacia la voluntad de Dios. “*Amor ipse notitia est*”, el mismo amor se convierte en conocimiento, decía Gregorio Magno<sup>26</sup>, es decir la consolación nos señala cual es nuestro camino. Por esto las *Reglas de discernimiento* son una ayuda de cara a la elección, para hallar la voluntad de Dios, que es la finalidad prioritaria de los Ejercicios (1)

## 2.2. La elección (169-189)

Para muchos ejercitantes la elección en los *Ejercicios* se limita a buscar razones en pro y en contra respecto a algún tema. Esta deformación de los *Ejercicios* forma parte de una exégesis y hermenéutica de los *Ejercicios* en una línea racionalista y moralista, ajena totalmente a la auténtica mentalidad ignaciana. Una relectura de los *Ejercicios*

---

<sup>23</sup> J.García de Castro, Consolación sin causa precedente, en GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao-Santander 37, 425-428

<sup>24</sup> *Carta de Ignacio a Teresa Rajadell* desde Venecia, 18 de junio 1536, Epp I, 97-100

<sup>25</sup> *Carta de Ignacio a Francisco de Borja*, Roma, 20 de septiembre 1548, Epp 2, 233-237

<sup>26</sup> In Ex II,27, 4; PL 76, 1207A

desde la Pneumatología nos confirmará plenamente que la lectura correcta es otra, muy diferente.

Tampoco aquí vamos a hacer un comentario sobre el tema de la elección, sino que nos limitaremos a señalar la presencia oculta del Espíritu en todo el proceso eleccionario.

Frente a una visión racionalista de los Ejercicios, para Ignacio el primer tiempo de elección, cuando Dios mueve y atrae la voluntad con certeza, sin dudar ni poder dudar (175), es el tiempo prioritario para elegir o mejor, acoger la voluntad de Dios.

Esta certeza y seguridad que Ignacio compara con la vocación de Pablo y Mateo (175) y que Ignacio vivió a lo largo de su vida, por ejemplo cuando en Manresa decidió dejar de ayunar y comenzar a comer carne (Aut 27), es sin duda fruto de la acción y de la inspiración del Espíritu que es quien nos mueve y atrae interiormente.

Este Espíritu que Jesús prometió que nos llevaría a la verdad plena y nos recordaría el mensaje de Jesús (Jn 14, 26), un Espíritu que está siempre con nosotros (Jn 14, 16), que hace que la vida del discípulo sea una vida en el Espíritu (Rm 8), es el que ilumina interiormente, habla sin palabras, nos conduce suavemente hacia el Señor.

Este primer tiempo no supone necesariamente experiencias de mística elevada sino que para Ignacio es fruto y consecuencia de lo que en la *Anotación* 15 se decía, dejar que el Criador se comunique inmediatamente con la criatura. Desde nuestra clave pneumatológica podemos decir que este primer tiempo es fruto y don del Espíritu que nos guía interiormente.

Es tan clara la certeza que nace de este primer tiempo, que si se da, no hay por qué acudir al segundo tiempo que consiste en buscar claridad por consolaciones y desolaciones (176). Pero en este mismo segundo tiempo es el Espíritu el que nos va guiando, supuesta una actitud de indiferencia y de convencimiento de que el amor que nos mueve descende de arriba (184). Es el amor que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu (Rm 5, 5) el que nos guía e ilumina desde dentro y nos va comunicando sus frutos de consolación, alegría y paz.

Es un tiempo de búsqueda y se requiere una cierta paciencia para discernir hacia dónde nos lleva el Espíritu por sus constantes mociones hacia una dirección determinada. Ignacio en su vida pasó por estos momentos de búsqueda e incertidumbre, no sólo al comienzo de su peregrinación, cuando no pudo permanecer en Jerusalén y se preguntaba qué tenía que hacer (“*quid agendum*” Aut 50), sino también al final de su vida, cuando en plena deliberación sobre la pobreza se preguntaba: “¿Dónde me queréis llevar, Señor?”(*Diario espiritual* 113). a.

Como ya hemos visto antes, Ignacio en las *Constituciones* con frecuencia dice que la unción del Espíritu Santo es la que enseñaría a cada uno el modo de actuar (Const 161; 414; 624) y esto es lo que presupone que acontece en los Ejercicios en el segundo tiempo de elección.

El tercer tiempo de elección, tiempo tranquilo y de reflexión personal a la luz del fin del hombre (177), de alguna manera confirma el segundo tiempo a la luz de la razón pero tiene también validez por sí mismo, pues goza de su propia autonomía.

En una carta al Dr Ramírez de Vergara, escribe Ignacio:

“El medio para gustar con el afecto y ejecutar con suavidad lo que la razón dicta que es a mayor servicio y gloria divina, el Espíritu Santo le enseñará mejor que ninguno otro aunque es verdad que para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente es la de la razón”<sup>27</sup>.

Este tercer tiempo de elección seguramente fue subrayado en los *Directorios de Ejercicios*, precisamente para obviar las acusaciones de iluminismo y la sospecha de asemejarse a los alumbrados.

Que estos tres tiempos se han de entender no de modo cronológico sino integral, es cosa admitida por todos. Y tanto estos tres tiempos como la confirmación de la elección ya hecha (183) son un don del Espíritu, moción del Espíritu, unción del Espíritu que es el que de modo libre y personal mueve interiormente nuestra voluntad y pone en el alma lo que hemos de elegir (180).

Es tan obvio que el proceso eleccionario se inscribe dentro de un clima pneumatológico, que autores como M. Giuliani, al comentar tanto el discernimiento como la elección continuamente se refieren a la acción del Espíritu Santo en el ejercitante. Escribe por ejemplo M.Giuliani acerca de la decisión bajo la moción divina:

“En medio de estas certezas, repeticiones, ensayos que constituyen una verdadera experimentación espiritual, ¿en qué momento llega la certeza? Llega cuando el alma es capaz de reconocer que una serie de mociones que ella experimenta tiene por origen la acción del Espíritu Santo. Obedeciéndola, está pues segura de cumplir la voluntad de Dios”<sup>28</sup>.

En síntesis, la elección de *Ejercicios*, que se hace siempre contemplando la vida de Jesús (135) es un dejarse llevar y conducir por el Espíritu de Jesús. No es algo meramente psicológico, racional o moral, sino auténticamente espiritual, o si queremos, místico.

### 2.3. Reglas para sentir en la Iglesia (352-370)

En estas *Reglas* que se sitúan al final de los *Ejercicios*, hay una serie de elementos que están tan ligados a un contexto histórico, cultural y eclesial determinado que hoy ya no nos parecen válidos. Entre estos elementos que ya no valen se pueden destacar una imagen cultural renacentista de Iglesia o un modelo de Iglesia de Cristiandad, las diversas formas de costumbres de piedad y de oración que han ido cambiando en la Iglesia, la vigencia y alabanza del sistema escolástico, la actuación tanto frente al pueblo “menudo” como a frente a los “mayores”, etc <sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Epp XI, 184-185 cf A. Sampaio Costa, Elección, GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* Bilbao-Santander, 37, 2007, 726-734.

<sup>28</sup> M.Giuliani, *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 2006, pág 187

<sup>29</sup> J.Corella, *Reglas para sentir en la Iglesia*, Bilbao-Santander 1996

En cambio entre las cosas que permanecen se halla una eclesiología de comunión en estrecha conexión con el Espíritu Santo. Precisamente, como ya dijimos antes, en estas *Reglas para sentir en la Iglesia* encontramos la única ocasión en la que Ignacio menciona en el texto de los *Ejercicios* al Espíritu Santo:

“creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia” (365).

Ignacio habla muy poco de la Iglesia a lo largo de los *Ejercicios*, solamente como marco objetivo en el cual el ejercitante tiene que situar su vida (18; 42; 88; 229) y más concretamente, como límites dentro de los cuales el ejercitante ha de situar su elección (170; 172).

Pero en estas *Reglas* se fundamenta la relación entre el ejercitante y la Iglesia: la Iglesia está vinculada al Espíritu, que es quien une a Cristo Esposo con la Iglesia su Esposa. De ahí nacerá la actitud de obediencia, de respeto a los diversos carismas, de cómo actuar frente a sus defectos, etc.

Esta referencia a la Iglesia y sobre todo está vinculación entre Iglesia y Espíritu es un “*test*” de ortodoxia frente a las acusaciones y sospechas que nacían del contexto de los grupos de alumbrados y “dejados”. Como hemos visto, Ignacio no habla del Espíritu por temor de ser tachado de iluminismo peligroso y la única vez que habla del Espíritu es en relación con la Iglesia, una Iglesia que es esposa de Cristo y nuestra santa madre y todo ello por el Espíritu.

Evidentemente podemos rastrear aquí toda una corriente bíblica que une a la Iglesia con el Espíritu y que el Vaticano II en *Lumen Gentium* ha recogido:

“El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1 Cor 3, 16; 6, 19), y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (Gal 4, 6; Rm 8,15-16). Guía a la Iglesia a la plenitud de la verdad (Jn 16, 13), la unifica en la comunión y el ministerio, la instruye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la embellece con sus frutos (Ef 4, 11-12; 1 Cor 12, 4; Gal 5, 22). Hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (Apoc 22,17)”. (LG 4).

Más aún, Ignacio seguramente en familia debió recitar el Credo apostólico y estaría acostumbrado a decir “Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica,…” En su fe sencilla y posiblemente muy poco letrada expresaba algo que seguramente sólo más tarde debió intuir y profundizar: que la Iglesia es fruto de la acción del Espíritu, que su santidad brota del Espíritu Santo, que es el Espíritu que Jesús prometió a los apóstoles y que en Pascua y Pentecostés se derramó sobre ellos y sobre la Iglesia. .

Las semejanzas entre Ignacio y los movimientos espirituales y reformistas de su tiempo seguramente en muchos puntos es mayor de lo que tradicionalmente se ha pensado, pero hay una clara diferencia entre Ignacio y muchos de estos grupos y es el profundo sentido de comunión y amor a la Iglesia que Ignacio siempre profesó, aunque la Iglesia

de su tiempo estaba sumamente relajada y mundanizada, tanto en su cabeza y como en muchos de sus miembros. Pero este amor y obediencia a la Iglesia nunca le frenó su libertad profética cuando lo creyó necesario<sup>30</sup>. El mismo Espíritu que le guiaba a él, era el que gobernaba y regía la Iglesia.

#### 2.4. Contemplación para alcanzar amor (230-237)

Ignacio acaba las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo con la ascensión (312). No hay Pentecostés en los *Ejercicios*. Según José M<sup>a</sup> Lera, el Pentecostés ignaciano en los *Ejercicios* sería la *Contemplación para alcanzar amor*<sup>31</sup>.

Muchas veces se suele decir que la *Contemplación para alcanzar amor* es el puente que une los *Ejercicios* con la vida, una conexión entre la 4<sup>a</sup> semana de *Ejercicios* y la vida ordinaria, la 5<sup>a</sup> Semana. Si relacionamos esta contemplación última de *Ejercicios* con Pentecostés podríamos más bien decir que la *Contemplación para alcanzar amor* es una prolongación de la 4<sup>a</sup> semana en la vida de cada día, bajo la órbita del Espíritu.

Las advertencias de Ignacio de que el amor se debe poner más en obras que en palabras (230) y que el amor consiste en comunicación de las dos partes (231), expresa en el fondo la esencia propia del Espíritu que es, sobre todo para la tradición occidental agustiniana, comunicación y amor entre el Padre y el Hijo, amor que se nos ha comunicado a nosotros precisamente por el Espíritu (Rm 5,5).

Cuando en el primer punto de la *Contemplación para alcanzar amor* se traen a la memoria los beneficios recibidos que son dones de un Dios que desea dárseme, en el fondo se está aludiendo a los dones del Espíritu creador y del Espíritu de Jesucristo nuestro Señor. Esto suscita en el ejercitante un deseo de ofrecer, en respuesta, toda su vida: libertad, memoria, entendimiento, voluntad, todo el haber y poseer. Lo único que se pide es su amor y gracia.

Este amor y gracia no es más que el Espíritu Santo. El célebre “*Tomad Señor y recibid*” acabaría, pues, pidiendo al Señor el don del Espíritu Santo (234). Esto es lo que el ejercitante pide al Señor al acabar los *Ejercicios*, que el Espíritu le acompañe en su vida ordinaria de cada día, que pueda llevar a cabo la elección a la que ha sido llamado, que pueda en todo mar y servir (233). Y esto le basta, es decir le basta el don del Espíritu, del mismo modo que Teresa de Jesús en sus versos “*Nada te turbe, nada te espante*”, acababa afirmando que “*sólo Dios basta*”.

En los otros tres puntos de la *Contemplación* podemos hallar temas claramente pneumatológicos aunque estén implícitos.

La habitación o inhabitación de Dios en las criaturas y especialmente en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios (235) no es más que la misteriosa presencia del Espíritu que desde el comienzo de la creación aleteaba sobre las aguas y daba vida al caos inicial (Gn 1,2) y que habita en nosotros como en su templo (1 Cor 3, 16). El aliento de vida que sostiene toda la creación es el Espíritu Santo vivificador y dador de vida, del Credo Niceno.

---

<sup>30</sup> V.Codina, *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*, EIDES 46, Barcelona 2008, 23-31

<sup>31</sup> J.M<sup>a</sup> Lera, Espíritu en GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao-Santander 2007, 807-809

El Dios que trabaja y labora en todo lo creado (236) es también el Espíritu de vida que no sólo está presente sino que actúa dinámicamente. Los símbolos del Espíritu son símbolos dinámicos y vivos (agua, aire, fuego, unción, paloma, perfume...) porque el Espíritu no es tanto un “sustantivo” cuanto un “verbo”, es decir acción, movimiento, fuerza vital... El himno medieval al Espíritu, *Veni creator Spiritus* lo invoca como fuente viva, fuego y unción espiritual.

El cuarto punto (237) que según JM<sup>a</sup> Lera rezuma neoplatonismo dionisiano pues nos hace ver que todo bien y don desciende de arriba como del sol los rayos y de la fuente las aguas, puede muy bien interpretarse pneumatológicamente en el sentido de que el Espíritu es don de arriba, que brota últimamente del Padre y es el Espíritu quien con su luz y claridad nos hace ver las cosas diferentes. Para Ignacio, desde la ilustración del Cardoner cuando todas las cosas le parecieron nuevas, el movimiento es no de las criaturas al Creador sino del Creador a las criaturas, por el Espíritu. El Espíritu es el que le da a Ignacio unos ojos nuevos (Aut 30). Esto será lo que Ignacio llamará encontrar a Dios en todas las cosas y en formulación más técnica de Nadal, ser “contemplativos en la acción”.

Por esto la *Contemplación para alcanzar amor* nos conduce a dejarnos llevar por el aliento del Espíritu en nuestra vida de cada día. Mauricio Giuliani ha expresado de modo profundo esta síntesis de la espiritualidad ignaciana que al final de los *Ejercicios* se nos propone:

“Una mística de Dios puramente trascendente nos conduciría tal vez a la oración como un absoluto. Pero cuando, llevados nosotros mismos por este amplio movimiento, experimentamos en la fe que el Creador quiere ser glorificado por su criatura en el lugar y en el tiempo de su creación, que él ha enviado a su Hijo a tomar en su nombre posesión del Reino, que envía cada día su Espíritu a extender su Reino entre los suyos, que la obra redentora de Cristo continúa la obra que las tres Personas divinas trabajan de consuno y en la que nos piden colaborar, entonces es cuando encontramos a Dios en la acción. Pues la historia que construimos con nuestras manos no es otra que esta historia divina, fuera de cual no hay más que el infierno”<sup>32</sup>.

## CONCLUSIÓN

Perece evidente que esta visión pneumatológica de los *Ejercicios* corrige ciertas visiones moralistas, ascéticas y racionalistas y nos ayuda a comprender mejor la mentalidad de Ignacio que por prudencia silenció al Espíritu en los *Ejercicios*.

Pero además esta visión pneumatológica de los *Ejercicios* es muy actual y significativa para el mundo de hoy.

Si aceptamos como un punto válido de referencia que el tiempo del “eje axial” que se formó desde el 900 al 200 a C<sup>33</sup> y que ha prevalecido hasta nuestros días, está hoy en profunda crisis y que como afirma K. Jaspers hemos de ir elaborando un “nuevo eje axial” para nuestro tiempo, todo lo que nos ayude a profundizar en la experiencia espiritual y en el don del Espíritu será útil y necesario.

---

<sup>32</sup> M.Giuliani, *Acoger el tiempo que viene*, Bilbao-Santander 2006, p 177-178

<sup>33</sup> K.Armstrong, *La gran transformación*, Barcelona 2007..

Desde una óptica convergente K. Rahner hace tiempo había hablado de que el cristiano del siglo XXI o sería místico o no sería cristiano, lo cual exige una mistagogía especial:

“Se necesita una mistagogía o iniciación a la experiencia religiosa que muchos estiman no poder encontrar en sí mismos, una mistagogía de tal especie que uno mismo pueda llegar a ser su propio mistagogo”<sup>34</sup>

Unos *Ejercicios* concebidos como mistagogía, iniciación a la experiencia del Espíritu son algo precioso para nuestro tiempo<sup>35</sup>. Para esto una visión de los *Ejercicios* donde el papel del Espíritu se explicita, nos parece bien importante.

Lo mismo puede decirse en torno al diálogo inter-religioso. Más allá de las discusiones sobre diferencias confesionales y dogmáticas, hay en todas las religiones una vivencia profunda del Absoluto que para nosotros los cristianos está ligada al Espíritu Santo. Los *Ejercicios* nos ayudan a profundizar en esto que nos une y que hace que los *Ejercicios*, respetando la acción del Creador con su criatura, sean una pedagogía muy útil para el diálogo inter-religioso<sup>36</sup>.

Pero tal vez al acabar la lectura de estas páginas se tenga la impresión de que para explicitar y resaltar la presencia del Espíritu Santo en los *Ejercicios* hemos relegado a un segundo plano la dimensión cristológica, el seguimiento de la vida de Jesús. Somos conscientes de esta dificultad.

Pero por esto al final de este recorrido queremos afirmar claramente que el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús, el que preparó sus caminos y el que fue derramado en la Pascua.

Podemos a este respecto recordar la conocida comparación de Ireneo de las dos manos del Padre, la del Hijo y la del Espíritu que nos hacen a semejanza de Dios y nos modelan a su imagen,<sup>37</sup> Estas dos manos, siendo distintas (una visible otra invisible, una encarnada otra que actúa desde dentro de personas y grupos...) se complementan y relacionan en una comunión íntima que forma parte de la comunión trinitaria. El Espíritu prepara la encarnación de la “mano” del Hijo en Jesús de Nazaret y Jesús, después de la Pascua nos comunica su Espíritu. Sólo desde el Espíritu se puede llamar a Jesús Señor (1 Cor 12,3) y al revés, un Espíritu que no pase por la encarnación y la cruz, de Jesús no es Espíritu Santo (1 Jn 4,3; 5,6).

En este sentido nos sentimos totalmente contrarios a una espiral de sucesiva exclusión a la que tiende un cierto espiritualismo de nuestros días. Según J.B.Metz, muchos que están desengañados de la Iglesia comienzan afirmando “Cristo sí, Iglesia no”, para luego en pleno diálogo inter-religioso pasar a decir “Dios sí, pero Cristo no” y luego “religión sí, Dios no” para acabar proclamando “religión, no pero espiritualidad sí”.

---

<sup>34</sup> K.Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, *Escritos de teología* VI, Madrid 1969, pág 25

<sup>35</sup> X.Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander 2001

<sup>36</sup> M. Amaladoss, *Experiencing God in Inter-religious Encounter*, *Revista Iberoamericana de Teología*, México, nº 9, julio-diciembre 2009, 28-43, donde cita expresamente como modelo de actitud para el diálogo inter-religioso la recomendación de Ignacio de que el que da los *Ejercicios* deje que el Creador obre y se comunique inmediatamente con su criatura (Anotación 15) cf págs 38-39.

<sup>37</sup> Ireneo, *Ad Haer IV V*, 6, 1; V, 28,4

Esta tendencia a una espiritualidad sin Cristo, sin Iglesia, sin religión y finalmente sin Dios no es una espiritualidad genuinamente cristiana. No podemos separar estos términos sino mostrar que la espiritualidad cristiana pasa por la Iglesia, por Cristo y llega a Dios, porque el Espíritu es el Espíritu de Jesús y del Padre. No negamos que el Espíritu mueve misteriosamente a todas las personas y religiones y les lleva a la salvación por caminos para nosotros desconocidos (GS 22), pero no aceptamos que una espiritualidad cristiana pueda poner entre paréntesis, relativizar o incluso negar, el misterio y el nombre de Jesús, fuera del cual no hay salvación (Hch 4, 12)

Esto clarificado, no podemos dejar de sintonizar con las conocidas palabras de I, Hazim, hoy Patriarca Ignacio IV de Antioquia, pronunciadas en la Asamblea de Upsala del Consejo ecuménico de Iglesia en 1968 y que pueden resumir el sentido de estas páginas:

“Sin Espíritu Santo,  
Dios está lejos,  
Jesucristo queda en el pasado,  
El evangelio es letra muerta,  
La Iglesia, una simple organización,  
La misión, una propaganda,  
El culto, un mero recuerdo,  
El actuar, una moral de esclavos.

Pero en el Espíritu,  
Y en una sinergia (colaboración) indisociable,  
El cosmos se levanta y gime hasta que dé a luz el Reino,  
El hombre lucha contra la carne,  
Cristo resucitado está aquí presente,  
El evangelio es poder de vida,  
La Iglesia significa la comunión trinitaria,  
La autoridad es un servicio liberador,  
La misión un nuevo Pentecostés,  
La liturgia un memorial y anticipación,  
El actuar humano queda divinizado”<sup>38</sup>.

Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio, son pues, una iniciación a una experiencia de Jesús según el Espíritu, son una mistagogía pneumatológica del seguimiento de Jesús, son una exégesis espiritual de la vida y el mensaje de Jesús, una verdadera cristología pneumatológica existencial. Por esto el gran intérprete de la espiritualidad ignaciana, Jerónimo Nadal dirá que la espiritualidad ignaciana se podría resumir en estas tres palabras: “*spiritu, corde, practice*” que podemos traducir así: una vida “en el Espíritu, interior y pastoral”.

Algo de esto es seguramente lo que Ignacio hubiera querido decir en Salamanca cuando le interrogaron sobre su doctrina y su relación con el Espíritu. Pero el peregrino prefirió callar (Aut 65).

---

<sup>38</sup> I.Hazim, La Résurrection et l’homme d’aujourd’hui, *Irénikon* 42 (1968) 344-359

## 20. LA RESTAURACIÓN DE LA COMPAÑÍA (1814).

### REFLEXIÓN Y CUESTIONAMIENTOS

#### SITUACIÓN DE LA COMPAÑÍA EXTINGUIDA

Aunque desde mediados del siglo XVIII la Compañía había sido expulsada progresivamente por las cortes borbónicas y sus mentores ilustrados (Choiseul, Pombal, Moñino, Tanucci...) de Francia, España y Portugal y de sus colonias ultramarinas, del ducado de Parma y del reino de Nápoles, lo cual constituyó una verdadera tragedia por el abandono de sus trabajos y por la durísima odisea que sufrieron los jesuitas caminando y navegando por diferentes puertos el Mediterráneo... sin embargo la Compañía todavía subsistía como Orden aprobada por la Iglesia y muchos de los jesuitas expulsos, pudieron recalar finalmente en los Estados Pontificios.

Pero esta triste situación se agravó con la publicación del Breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV de 1773 que extinguía la Compañía en todo el mundo. Los jesuitas eran entonces 22.000, repartidos en 39 Provincias. Novicios, estudiantes y hermanos quedaban libres de sus votos, los Padres podían ingresar a otras órdenes o pasar al clero diocesano.

El P.General prisionero en el castillo de Sant'Ángelo, obedeció pues "adoraba las disposiciones de Dios" y moría en 1775 en la prisión declarando y protestando ante el Santísimo que ni la extinguida Compañía ni él habían dado motivo alguno para su supresión. Ricci moría ofreciendo su vida por la restauración de la Compañía, convencido de que "nada es imposible a Aquel que *dispersata congregat, congregata restaurat, restaurata conservat*" (congrega a los dispersos, restaura a los congregados y conserva a los restaurados).

Un auténtico calvario se cernió sobre los jesuitas que tuvieron que vivir en su propia carne el misterio de la Pasión y Cruz del Señor, una verdadera Tercera semana de Ejercicios: dolor con Cristo doloroso, pobreza, humillación, soledad, desconcierto, tristeza al ver el abandono de sus obras y de sus fieles, angustia ante las decisiones a tomar, incertidumbre ante el futuro que les esperaba<sup>1</sup>.

Aunque la consigna era arrancarlos de cuajo, "*eradicandi sunt*", no se cumplió del todo, quedó un tallo, que retoñó, se desarrolló y creció hasta convertirse en el árbol que había sido. Los protagonistas de esta hibernación son dos monarcas rusos. Bajo la nieve rusa había un brote de vida<sup>2</sup>.

#### HIBERNACIÓN EN RUSIA

<sup>1</sup> Remito al trabajo de Manuel Hurtado, *La supresión de la Compañía. Memoria y actualización*, Belo Horizonte 2012

<sup>2</sup> Tampoco Federico II de Prusia quiso publicar el Breve de Clemente XIV y los 340 jesuitas que trabajaban en su Reino siguiendo en sus colegios hasta que el 1780 tuvieron que dejar su nombre y pasar al Real instituto literario

Catalina II (1729-1796), de origen alemán y esposa del Gran Duque Pedro se identificó con su nueva patria rusa, abrazó la fe ortodoxa, abrió el país al occidente, promovió mucho la educación y gobernó con mano fuerte.

En septiembre de 1772 Austria, Prusia y Rusia se repartieron el Reino polaco y Catalina ocupó la parte oriental o Rusia Blanca, con 900.000 católicos de ambos ritos y entre ellos 201 jesuitas. El 3 de octubre de 1773, a los dos meses del Breve de supresión de la Compañía, Catalina expidió una orden notificando que quería conservar la orden en su imperio. Quería servirse de ellos para levantar a Rusia mediante la educación.

Según la comisión de cardenales encargada de ejecutar el Breve de extinción, ésta debía ser ejecutada en cada diócesis por el obispo. Los obispos de Lituania y Rusia Blanca (bajo las órdenes de Catalina II) ordenaron a los jesuitas que no se movieran de sus puestos. Según el historiador L. von Pastor, “no puede haber duda alguna sobre la situación legal de los jesuitas en Rusia, por más que no les quedase tan claro a ellos”. No podían secularizarse en conciencia antes de que el Breve fuese publicado, pues esto hubiera sido violar sus votos. Pero los jesuitas, aun sabiendo que para la ejecución legítima del Breve era necesaria la promulgación oficial, pensaron que debían someterse a la voluntad del Papa. El P. Stanislaw Czerniewicz, desde 1773 Viceprovincial de las casas de la Compañía que caían bajo dominio ruso, se encontró en una situación crítica, ante un verdadero dilema, un problema de conciencia: obedecer al Papa o aceptar la peculiar situación rusa donde el Breve no había sido promulgado y por tanto no era legal. De hecho él había intentado varias veces obtener el permiso del gobierno para efectuar la supresión que quería el Papa, pero Catalina no lo permitió y le mandó desistir.

Más aún, en una carta privada a la Zarina, Clemente XIV aprobaba la existencia de jesuitas en Rusia<sup>3</sup>. Los jesuitas se convencieron finalmente de que no era lícito salir de la Compañía y que permanecer en ella no era un acto de rebeldía al Papa

## **PROGRESIVA CONSOLIDACIÓN**

Muerto Clemente XIV en 1774 y elegido Pío VI el 15 de febrero de 1775, el Viceprovincial Czerniewicz recurrió al nuevo Papa al año siguiente pidiendo indicase su voluntad y en caso afirmativo pedía permiso para aceptar como nuevos miembros de la Compañía de Rusia a los ex jesuitas que querían venir de otros países. La respuesta del Papa fue enigmática, pues ante la oposición encarnizada de Carlos III, no contenía una concesión explícita, pero insinuaba una aprobación implícita de que siguieran adelante sin miedo.<sup>4</sup>

En 1776 el Viceprovincial viendo que no bastaban los 145 hombres para llevar adelante las obras de la provincia, vio necesario abrir el noviciado, lo cual suponía un cambio del *statu quo*. No acudió al Papa sino a la emperatriz la cual aprobó el proyecto, cosa que alarmó a toda Europa y a la misma curia romana, pero Catalina asumió la

---

<sup>3</sup> M. Ruiz Jurado, Restauración, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Vol. I. AHSI Roma, Univ de Comillas Madrid 2001, 884-8865

<sup>4</sup> El texto que el Cardenal Rezzonico hizo llegar al P. Viceprovincial es “Precum tuarum exitus, ut auguro et exoptas, felix” que podríamos traducir así: “ha sido positivo el resultado de tu petición, tal como tú lo deseas y yo también.”

responsabilidad. El 2 de febrero de 1780 se abrió el nuevo noviciado en Polozk, con cuatro candidatos, a los que luego se agregaron otros seis y llovieron peticiones de admisión de ex jesuitas de toda Europa.

En 1782 se celebró Congregación General y Czerniewicz fue elegido Vicario General perpetuo, con poderes de General hasta que se restituyese la Compañía. Se admitió a la profesión a los jesuitas secularizados de otras partes que quisieran reingresar a la Compañía y se creó un clima de “normalidad” con múltiples obras apostólicas: enseñanza y predicación, misiones populares.

Catalina envió a Roma al ex jesuita Jan Benistlawski, obispo coadjutor de Mohilev para varias cuestiones, entre otras cosas para la regularización jurídica de la Compañía en la Rusia Blanca. Pío VI dio su aprobación oral pero explícita: “*Approbo, approbo, approbo*”. Con esta aprobación los jesuitas de la Rusia Blanca no constituían ya una Viceprovincia ni una Provincia, sino la Compañía de Jesús con su gobierno y estructura propia, aunque solo con 178 miembros.

En 1785 murió Czerniewicz, le siguieron como Viceprovinciales Gabriel Lenkiewicz hasta 1798, Franciszek Kareu hasta 1802 y el hábil y extraordinario vienés Gabriel Gruber. En 1796 murió Catalina II, le sucedió su hijo Pablo I, enigmático y contradictorio. A través del nuevo nuncio Lorenzo Litta, el Papa Pío VI concede verbalmente el reconocimiento de la Compañía en los dominios del Zar. Pero faltaba una aprobación escrita y formal. La habilidad de Gruber consigue convencer a Pedro I que pida al nuevo Papa Pío VII la restauración formal de la Compañía en sus dominios. Pío VII el 7 de marzo de 1801 promulga el breve *Catholicae fidei* por el que aprobaba y confirmaba oficialmente la Compañía de Jesús en Rusia. Quedaba abrogado en Rusia el Breve *Dominus ac Redemptor*. Este acto de aprobación canónica de la Compañía de Jesús tal como existía en Rusia, que no era una nueva Orden, sino la fundada por Ignacio, produjo una lluvia de peticiones de admisión y un gran ímpetu misionero. En 1800 había en Rusia Blanca 241 jesuitas.

Gruber promovió el aumento de personal (entre 1803 y 1805 fueron a Rusia 104 ex jesuitas de Suiza, Bélgica, Holanda e Inglaterra; en 1820 eran 307) y retomó las actividades tradicionales de la Compañía: educación, iglesias propias, misiones populares pero sobre todo extensión a lugares de la periferia rusa.

Gruber con gran visión vio la posibilidad de reinserción, en la Compañía de Rusia de jesuitas residentes en cualquier parte del mundo sin tener que emigrar al frío. Se buscó la reinserción de Parma y Nápoles, Inglaterra, Estados Unidos, Holanda. Gruber muere prematuramente en 1805 y le sucede Tadeusz Brzozowski (1749-1820) quien verá finalmente la restauración de la Compañía.

## **UN ESLABÓN ENTRE LA ANTIGUA Y LA NUEVA COMPAÑÍA: JOSÉ PIGNATELLI.**

José Pignatelli, nacido en Zaragoza en 1737, de familia muy noble, entró joven a la Compañía en la Provincia de Aragón. Era un hombre físicamente débil y con problemas de salud y fue destinado al colegio de Zaragoza como profesor de gramática en los cursos inferiores, pero también se dedicó a atender a los condenados a muerte (era llamado “el Padre de los ahorcados”). El 2 de abril de 1767 fue reunida toda la

comunidad en el comedor para escuchar el real decreto de Carlos III de expulsión de la Compañía de España (2 746) y de los territorios de ultramar (2.630). Los 532 jesuitas de la Provincia de Aragón fueron llevados al puerto de Salou y embarcados el 1º de mayo rumbo a Civitavecchia, puerto de los Estados Pontificios. Pignatelli fue encargado por su Provincial de actuar en su nombre durante la travesía. El Papa Clemente XIII impidió que desembarcasen en los Estados pontificios y los exiliados se dirigieron a la isla de Córcega (Bastia, Ajaccio y Bonifacio) y finalmente al puerto de Sestri, junto a Génova, pasando luego a Parma caminando por el monte, hasta llegar finalmente a Bolonia. En todo este trayecto Pignatelli fue el ángel custodio de sus hermanos, atendiéndolos en todas sus necesidades, ayudándoles incluso económicamente con aportes que le llegaban de su familia, la cual le instaba a que dejase la Compañía.

Esta solicitud por sus hermanos y compañeros se intensificó cuando la Compañía fue extinguida, animando a sus compañeros, organizándoles en grupos, fomentando el estudio y la vida espiritual.

Mientras tanto el clima general sobre los jesuitas comenzaba a cambiar. El primero que dio pasos concretos fue el Duque de Parma Fernando I. Llamó a los ex jesuitas que estaban en las ciudades vecinas y les confió el colegio de Nobles en 1792, y al año siguiente escribió a Pío VI pidiendo su aprobación por lo hecho. El Papa se la dio, pero en secreto. Y para asegurar la continuidad con la antigua Compañía el Duque de Parma quiso traer a “auténticos” jesuitas de la Rusia Blanca. Tres llegaron a Parma en 1794. Pignatelli se adhirió a los jesuitas de Rusia en 1797, renovando su profesión en manos de Luigi Panizzoni Viceprovincial de Italia del Vicario General Gabriel Lenkiewicz. Pignatelli prepara el terreno en Italia para la reedificación de la Compañía En 1799 el Papa permitió abrir el noviciado en Colorno y Pignatelli fue nombrado maestro de novicios de aquella Viceprovincia. Pero el experimento de Parma no duró mucho por cuestiones políticas, pues Parma pasó a Francia.

Pignatelli fue nombrado Provincial de Italia por el Vicario General Gabriel Gruber (1803). Por otra parte el rey Fernando IV de Nápoles, hijo de Carlos III, pidió a Pignatelli hombres para organizar la enseñanza en su reino. Tras varias gestiones Pío VII firmaba el 31 de julio de 1804 el Breve de restauración de la Compañía en el Reino de las dos Sicilias. Se insertaron a Nápoles 135 ex jesuitas, a los que se añadieron otros de otras partes de Europa y América latina hasta llegar a 181 en 1806. Se dedicaron a las actividades tradicionales: confesiones, predicación, catecismo, cárceles, hospitales, misiones, ejercicios, pero de modo especial a la formación de la juventud en colegios y seminarios. En 1805 llegaron jesuitas a Sicilia, formando una provincia única con Nápoles, siendo Pignatelli Provincial de Italia.

Pero Nápoles fue ocupada por José Bonaparte y Pignatelli con 30 jesuitas fueron para el exilio a Roma en 1806, donde fueron acogidos por el Papa, formando diversas comunidades. Pignatelli trató con Pío VII los asuntos de la Compañía dispersa

Cuando Napoleón invadió los Estados Pontificios (1808), Roma se anexionó a Francia (1809) y Pío VII fue llevado cautivo a Francia, Pignatelli se dedicó por entero al gobierno, a la dirección espiritual y al socorro de las necesidades de los jesuitas de Roma, Orvieto y Tívoli. Tras tantos trabajos, exilios y sufrimientos vividos con gran entereza y esperanza, Pignatelli murió santamente en noviembre de 1811. Fue un

hombre providencial para enlazar la primera Compañía con el resto de Rusia y los jesuitas dispersos hasta la restauración que él soñó pero que no logró ver<sup>5</sup>.

## RESTAURACIÓN DE LA COMPAÑÍA

Tres factores aceleraron la restauración de la Compañía:

-el derrumbamiento del frente borbónico (abolición de la monarquía francesa en 1792); el duque Fernando de Parma y el rey Fernando IV de Nápoles, ambos de la casa de Borbón, buscaron el retorno de los jesuitas a dominios, lo que fue la base doméstica para José Pignatelli;

-el gradual cambio de posición de Pío VI que pasó de una cautelosa y tímida aprobación a un deseo claro del establecimiento de la Compañía, acrecentado en su situación de exilio en Francia donde murió en 1799;

-la férrea determinación del nuevo Papa Pío VII, elegido en 1800, de restaurar la Compañía.

Barnaba Chiaramonti que asumió el nombre de Pío VII, era benedictino, un hombre ordenado, afable, religioso, jovial, amante de la cultura. En su largo pontificado hay dos fases: la primera de 1800 a 1814 estuvo dominada por Napoleón; la segunda de 1814 a 1823 estuvo dedicada a la reconstrucción de la Iglesia después de décadas de devastación.

Pío VII era realista, sabía que tenía que negociar con Napoleón, firmó un concordato con él en 1801, en 1804 fue nombrado emperador Napoleón y el Papa fue invitado a la ceremonia. Pero al año siguiente Napoleón se proclamó rey de Italia, en 1808 las tropas francesas entraron en Roma, el Papa fue arrestado en el Quirinal, y como reacción en 1809 Pío VII excomulgó a Napoleón. En represalia tropas francesas lo llevaron preso a Savona y luego a Fontainebleau en 1812, pero las derrotas militares napoleónicas indujeron a Napoleón a dejar libre a su prisionero quien regresó a Roma el 24 de mayo de 1814.

Aquí comienza la segunda fase de su pontificado. Desde hacía tiempo el Papa pensaba en la restauración de la Compañía y quiso hacerlo el 31 de julio de aquel mismo año, pero por cuestiones de burocracia curial se retrasó hasta el 7 de agosto.

El Papa se trasladó del Quirinal a la iglesia del Gesù, donde le esperaban cardenales presentes en Roma y un centenar de supervivientes de la Compañía de antes de la supresión. El Papa celebró la eucaristía en el altar de S. Ignacio y luego de tomar un chocolate, se dirigió a la capilla de la Congregación de Nobles se leyó la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* en la que derogaba la abolición de la Compañía a instancias de las peticiones que le llegaban de todo el mundo, pues “se consideraría reo de gravísimo crimen ante Dios si en las azarosas circunstancias que atravesaba la nave de San Pedro, rechazase a los expertos y vigorosos remeros que el Señor le

---

<sup>5</sup> M.Batllore, Pignatelli, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Vol IV, AHSI Roma, Univ Comillas Madrid 2001, 3131-3133; .Cf J.Mª March, *El restaurador de la Compañía de Jesús. Beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelona 1935-1936

deparaba para vencer las amenazantes olas”. Pío VII quería que la Compañía restaurada fuera la misma que aprobó Paulo III en 1540.

El Papa entregó la Bula al Provincial de Italia Luigi Panizzoni como representante del General Brzozowski. Luego se acercaron los ancianos supervivientes, -españoles, italianos, portugueses- y el Papa dirigió a cada uno palabras de aliento.

El General Tadeo Brzozowski gobernó la SI desde Polozk hasta que murió en 1820, Convocada la Congregación General fue elegido el P. Luis Fortis, de 72 años. En 1820 había 600 jesuitas.

## **LA COMPAÑÍA RESTAURADA**

La pequeña semilla no tardaría en crecer, al terminar el año, en el noviciado de San Andrés había más de 60 novicios. De todas partes surgían peticiones para que volviese la Compañía, “sobre todo para la educación cristiana de los jóvenes, seducidos por el libertinaje y las ideas revolucionarias, para afianzar el principio de autoridad en todas partes y para promover la conversión y civilización de los pueblos infieles”<sup>6</sup>.

Pero el siglo XIX será el siglo de los destierros, de persecuciones y de inestabilidad, se distinguió por las tempestades políticas que sacudieron a todas las naciones europeas, los jesuitas fueron expulsados varias veces. Los Generales de la Compañía en el acto de consagración de la Compañía al Corazón de Jesús hablan de que “la barquilla de la Compañía está siendo azotada por las olas. Ha llegado la noche y con ella el poder de las tinieblas, sigamos remando lo más fuerte que podamos, sin desmayar, porque llegará el amanecer” (Rootham, 1829-1833) “Venimos a vuestra presencia angustiados y afligidos por el dolor que nos causan tantos males como presenciamos” (Beckx, 1853-1887).

Pero las mismas expulsiones sirvieron para una gran expansión misionera en el siglo XIX, parangonable a la de la antigua Compañía: próximo Oriente, Montañas Rocosas, India, Madagascar, China. Su ejemplo trajo a seguidores, de un puñado que eran en 1814 se multiplicaron hasta llegar a 36.000 en 1965.

## **REFLEXIÓN Y CUESTIONAMIENTOS**

Durante los dos siglos previos a la supresión, los jesuitas llegaron a constituir parte del edificio de la sociedad europea católica y de las colonias católicas, un hito prominente entre la Reforma y la Revolución americana y francesa. Pero la Ilustración clausuró lo que se pudo llamar las “centurias jesuíticas”.

Entre la supresión y la restauración de la Compañía Europa vivió la revolución francesa y el imperio napoleónico. Aparte del pequeño resto de Rusia Blanca, la Compañía, siempre comprometida en los grandes conflictos de la Iglesia, estuvo ausente de la escena de una de sus más angustiosas batallas. ¿Qué hubiera sucedido si la Compañía no hubiera sido disuelta en este tiempo de tormentas revolucionarias? No se puede dar respuesta definitiva, sólo conjeturas.

---

<sup>6</sup> Ricardo García Villoslada, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 1940 pág 579

Pero la Compañía participó de la vida y suerte de la Iglesia en su misma supresión y restauración. La firma de Clemente XIV del *Dominus et Redemptor* fue parte de una situación humillante para la Iglesia y la restauración por Pío VII al regresar a Roma desde Fontainebleau y el breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum* fueron segmentos de la reconstrucción de una Iglesia desquiciada.

Los años entre la supresión y la restauración de la Compañía revelaron que el ideal ignaciano había sido parte de la historia de Europa y del mundo, ya que sobrevivió y encontró expresión con diversos grados de fidelidad en numerosas instituciones. Seguía siendo una fuerza<sup>7</sup>.

Pero podemos preguntarnos si la Compañía restaurada fue fiel a sus orígenes. El mismo P. General Adolfo Nicolás lanza esta pregunta:

“Como sabéis no pocos historiadores hacen una diferencia bastante grande, no sé si justa, entre la primera Compañía, a la que conciben muy creadora, muy valiente, con grandes iniciativas, con grandes personajes; y la segunda Compañía a la que la consideran mucho más pacata, un poco miedosa, manteniendo lo que se había hecho siempre, pero sin entrar en retos demasiado fuertes, hasta el P. Arrupe, prácticamente. Al P. Arrupe lo describen como una persona profética en la gestión de una orden religiosa, sin entrar en qué puntos están o no de acuerdo. Desde la Restauración hasta el P. Ledochowski (1886-1942) lo consideran como un tiempo plano, gris, quizás por el miedo a que se repitiera la supresión. Un miedo que volvió con los dos años del P. Dezza. Miedo que evidentemente ha pasado”<sup>8</sup>.

La nueva Compañía puso todo su empeño en conservar intactos sus antiguos rasgos. Preocupación legítima y explicable que constituyó la fuerza y la debilidad de la Compañía en su segunda vida. La fidelidad al proyecto ignaciano podía haber sido menos literal y más creativa, se podía haber mantenido lo esencial, adaptando formas y modos que respondieran igualmente o mejor a la intuición de Ignacio, que es lo que propondrá el Vaticano II.

Pero la obsesión de hacer una copia exacta de la antigua Compañía constituyó también la fuerza de la nueva Compañía, le llevó a reproducir por dentro y por fuera lo que había sido la primera Compañía en su organización y en su expansión territorial. Aunque su vida comunitaria tenía resabios monacales, aquellos jesuitas fueron grandes apóstoles, cruzaron los mares y llegaron a los puntos más distantes, con la generosidad de los tiempos anteriores.<sup>9</sup>

Pero para comprender la restauración de la Compañía hay que tener presente que se inscribe en un movimiento más amplio eclesial de “Restauración” que quiere volver a la situación política y eclesial anterior a la revolución francesa, cuyo trauma la Iglesia del XIX no había logrado superar. Los jesuitas creían que así como en tiempo de Ignacio lucharon contra la revolución protestante, ahora debían luchar contra la revolución francesa, cuyos principios anárquicos y ateos, lejos de haber desaparecido bajo

---

<sup>7</sup> Cf. W. V. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1981, págs 500-521

<sup>8</sup> Visita del P. General a la Provincia Bética, Noviembre 2011, *Información SI*, año 44, nº 251, 2012, págs 22-23

<sup>9</sup> Cf. I. Echániz, *Pasión y Gloria*, tomo II, Otoño-invierno, segunda primavera, Bilbao 2000, pág 167

Napoleón, ahora reaparecían a cada instante<sup>10</sup>. De hecho, también las demás órdenes restauradas viven bajo este clima antirrevolucionario y conservador.

El nexo tejido desde 1540 y roto en 1773, ahora se reanuda, pero la restauración de la segunda Compañía se lleva a cabo contra la revolución. Los jesuitas que habían sido muy creadores y renovadores en el pasado se convierten ahora en peones del conservadurismo borbónico y romano, militantes de la unión entre el trono y el altar, propagandistas de la restauración, del orden establecido en el congreso de Viena, se convierten en ultras con los ultras en tiempos de la contrarrevolución, ultramontanos<sup>11</sup>, encarnando el inmovilismo, la vuelta al antiguo régimen, con una crítica a la filosofía de las luces<sup>12</sup>.

La Compañía del XIX no juega el rol importante que tuvo en los siglos XVI y XVII. Hay que esperar al siglo XX, al Vaticano II y al P. Arrupe para recuperar el profetismo de sus orígenes. Lo que fue Juan XXIII para la Iglesia, lo fue el P. Arrupe para la Compañía.

Sin embargo hay que reconocer que la Compañía restaurada, sobre todo a fines del XIX y comienzos del XX, comenzó a abrirse al desafío del diálogo entre la razón y la fe (observatorios científicos, universidades, revistas como “Razón y fe”...), al trabajo social con obreros y pobres, a los estudios teológicos bíblicos y patrísticos, al diálogo ecuménico y con otras religiones. Algunos de sus hijos más ilustres prepararán el camino hacia el Vaticano II: Pierre Charles, Teilhard de Chardin, Gaston Fessard, Yves de Montcheuil, Agustin Bea, Alberto Hurtado, Yves Calvez, Bernard Lonergan, Josef Andreas Jungmann, Karl Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Otto Semmelroth, Eunomya Lasalle, Michel de Certeau, Bartolomeo Sorge, Carlo Martini, J.Courtney Murray, Lyonnet...

Estos pioneros, rompen con la tradición conservadora de la restauración y muchas veces resultan conflictivos para muchos sectores de la Iglesia acostumbrada al jesuitismo conservador de la restauración. Esta tensión aumentará en tiempos del P. Arrupe y provocará el nombramiento del P. Dezza como Delegado pontificio por Juan Pablo II.

La Compañía moderna sin dejar de dialogar entre razón y fe, se ha abierto en el postconcilio a la integración de fe y justicia, al diálogo con las culturas y las religiones y a una presencia en las nuevas fronteras de nuestro mundo. Esta apertura del postconcilio ha tenido su precio: los numerosos mártires jesuitas de América Latina, África y Asia.

Podríamos iluminar lo acontecido en la Compañía abolida y restaurada con la situación de Israel a la vuelta del exilio. La postura oficial representada por Esdras y Nehemías intentó restaurar el templo y la estructura davídica de Israel, pero en su seno hubo un pequeño resto de Israel, profético y místico, los *anawim*, que reflexionaron sobre las

---

<sup>10</sup> Cf R.García Villoslada, o.c págs 583-584

<sup>11</sup> Ultramontanismo es el movimiento que surge en Francia que en contra del nacionalismo galicano busca la solución más allá de los montes, más allá de los Alpes, es decir en Roma. Su representante clásico es J. De Maistre quien afirma que “no hay moral pública... sin religión, no hay religión europea sin cristianismo, no hay cristianismo sin catolicismo,, no hay catolicismo sin el Papa, no hay Papa sin la supremacía que le corresponde

<sup>12</sup> Cf J. Lacouture, *Jesuitas II. Los continuadores*, Buenos Aires-Barcelona-México 1994, págs 64-101

lecciones del exilio y se abrieron al futuro misterioso de Siervo de Yahvé. A esta corriente espiritual pertenecen María y Jesús de Nazaret.

En el momento actual de crisis y disminución de vocaciones también podemos preguntarnos si queremos vivir bajo el paradigma de la “restauración” y una vuelta al pasado de la “ínclita Compañía” o si nos aventuramos a vivir la audacia evangélica e ignaciana de la “mínima Compañía de Jesús”. No se trata simplemente de reformar sino de recrear, bajo la fuerza del Espíritu.