

La herencia ignaciana

Juan Antonio Estrada
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador, El Salvador.

A la memoria del P. Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús y fiel seguidor de Ignacio de Loyola, en el servicio a la gloria de Dios trabajando por la liberación del hombre.

Al celebrar el quinto centenario del nacimiento de san Ignacio de Loyola, se presenta una inmejorable ocasión, no sólo a los jesuitas y a las congregaciones religiosas que se enmarcan dentro de la espiritualidad ignaciana, sino también a todos los cristianos, de rememorar la experiencia espiritual ignaciana y de actualizar y renovar las claves de su identidad. Todo centenario ofrece posibilidades de aprender de la historia, siguiendo el principio de que los pueblos sin historia carecen de identidad. Las claves de la propia personalidad, singular o colectiva, las da la biografía y la genealogía desde los orígenes.

Se trata de analizar la experiencia ignaciana, evaluar su legado histórico y establecer algunas interpelaciones para la Iglesia, los cristianos y también los jesuitas de hoy. No se busca un retorno triunfalista a la figura de Ignacio, sino volver a él para aprender, para que su espiritualidad siga fecundando e interrogue nuestra realidad. Para los jesuitas esta vuelta actualizada y creativa a los orígenes es un signo de los tiempos, una exigencia del imperativo conciliar de retorno a las fuentes, y un legado histórico del P. Arrupe que intentó ser fiel a la identidad ignaciana y al mismo tiempo no quedarse bloqueado en ella.

Los jesuitas se deben a una tradición: "Que sean lo que son o que no sean", afirmaba el papa Clemente XIII cuando se le aconsejaba cambiar la identidad de la Compañía, para así evadir las presiones de los que abogaban por su supresión. Pero es una tradición viva, que crece y debe ser transformada según los signos

de los tiempos y las necesidades de la sociedad y de la Iglesia. El P. Arrupe se inspiró en la tradición, pero no fue prisionero de ella. No cayó en la tentación de dogmatizarla o hipostasiarla, sino que supo actualizarla y potenciarla desde un retorno creativo a las fuentes mismas de la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola.

Estas reflexiones, modesto y agradecido homenaje a su persona y a su obra, quieren contribuir a clarificar algunos rasgos de esa identidad en el contexto de la celebración del quinto centenario de san Ignacio. Sin afán de exhaustividad voy a intentar presentar algunos rasgos que considero esenciales de la experiencia ignaciana y que constituyen un legado para la identidad jesuita hoy. Se trata de claves estructurales de su espiritualidad desde los que se pueden iluminar problemas de la Iglesia actual.

1. La primacía del Dios trinitario

En el contexto de una Iglesia confrontada a la crisis quizás más fuerte que ha vivido en su historia, en un momento en el que surge una nueva época histórica y cultural, lo que llamamos era moderna, y en el marco de un país, España, que vive un intenso proceso de cambio y de transformación, Ignacio vive una conversión religiosa que cambia su vida. Su experiencia de conversión se caracteriza por algunos rasgos específicos. En primer lugar es una experiencia de Dios que le acerca a los místicos y alumbrados.

No es el condicionamiento ascético el trazo determinante de la espiritualidad ignaciana, sino el místico. Ignacio afirma que es posible tener una experiencia directa e inmediata de Dios en este mundo y nos ofrece su propio ejemplo. Se trata además de una experiencia trinitaria, en la que la apertura a Dios creador y Señor de la historia, se articula desde el seguimiento y la imitación de Cristo, y está motivada e inspirada por la experiencia del Espíritu. El Padre es ante todo el Criador y Señor, su Divina Majestad, Dios nuestro Señor, el Padre eterno, el Padre celestial. Cristo es siempre el Dios encarnado, el Hijo eterno y el mediador indiscutible respecto del Padre, que llama al seguimiento y nos deja la inspiración del Espíritu, del cual siempre habla en un contexto trinitario.

La creación y la historia se vinculan estrechamente, de tal modo que la contemplación de la historia de Jesús se da en el contexto creacional del "Principio y Fundamento" y de la "Contemplación para alcanzar amor". Hay que encontrar a Dios en todas las cosas, resaltando siempre la actividad con la que Dios mantiene la consistencia de la creación (Dios que habita, "trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas": *EE* 235-236). La estrecha correlación entre el Dios trinitario creador y Señor de la historia es la que permite tomar distancia de la creación como algo cerrado y acabado y de la historia como sustrato pesimista de una visión sobrenaturalista.

Este carácter abierto e inacabado del proyecto divino es el que permite revalorizar el papel del hombre que colabora en la creación y en la historia. Ignacio tiende a unir creación e historia, la actividad divina y la humana, siempre en un contexto operativo y dinámico. La creación es historia, es devenir en el que el hombre tiene un papel. No hay que abandonar el mundo para encontrarse con Dios en el "más allá", sino que hay que discernir su presencia activa y colaborar con ella.

No es la suya una experiencia carismática que lleve al intimismo o a la evasión, mucho menos a la *fuga mundi*, porque la experiencia del Espíritu se integra siempre en el contexto de la imitación y seguimiento de Cristo. Esta reivindicación del Jesús histórico, presente en la contemplación de los misterios de su vida y en el carácter ejemplar de las meditaciones del Rey temporal, las dos banderas y la oblación de mayor estima y momento, es la que permite articular la experiencia del Espíritu y la mística de la unión con Dios en el contexto del servicio y del apostolado.

Los carismas y los dones del Espíritu son los que llevan a Cristo desde el camino histórico recorrido por Jesús. La vivencia espiritual no genera una identificación inmediata y directa con Cristo resucitado, sino que hay que hacer el rodeo de seguir su camino histórico. Hay que contemplar cómo Jesús ha devenido Cristo resucitado, e imitar a Cristo poniéndose al seguimiento de Jesús bajo la inspiración del Espíritu.

No se puede encontrar al Cristo de la fe en la experiencia carismática, al margen del seguimiento. Hay que ir del Espíritu a Cristo y de éste al Padre, desde la mediación de la identificación con el crucificado ("con Cristo pobre y humillado") que es lo que evita ilusiones y escapismos espiritualistas. Esto es lo que determina la mística de servicio ignaciana. Se pone así cauce y límites a la vivencia del Espíritu, se impide el refugio en lo emocional intimista, se elimina la búsqueda de lo extraordinario como un valor en sí mismo (como el don de lenguas) y se excluye la tendencia al *ghetto* privatizante o al cenáculo eclesial. Toda la vivencia queda integrada en una dinámica de expansión misionera y apostólica. Es el "en todo amar y servir", en el que se une el teocentrismo radical, la cristología pneumatizada y el seguimiento jesuano, inspirado por el Espíritu, que lleva a ponerse en función de la salvación del hombre.

Se trata de una recreación de una experiencia paradigmática, la de Abrahán que es sacado de su mundo de certezas y de seguridades para abrirse a un futuro que depende de la inspiración de Dios. Ignacio vive la aventura del Espíritu, que lo lleva por donde él no esperaba y a veces por donde no quería: de la vida cortesana del caballero a la del peregrino, mendigante y penitente; del maestro espiritual, entregado a la dirección de almas y al apostolado, al estudiante que limita el tiempo de oración y apostólico para entregarse al estudio; del fervoroso cristiano que busca peregrinar y vivir en Jerusalén, al militante al servicio de la

Iglesia, que ya nunca abandona Italia; del laico que sueña con grandes gestas al estúlo de santo Domingo o san Francisco al general de una orden sacerdotal, que consagra sus esfuerzos a la administración y consolidación institucional.

La suya es realmente la biografía del "peregrino", porque Ignacio vive la experiencia del Dios siempre desconcertante e imprevisto. Y se pone a su servicio, dejándose llevar. Cuando Dios entra en la vida de una persona la desestabiliza y la revoluciona. Se puede saber quizás que algo nuevo comienza, pero es siempre impredecible el término de la aventura. La trascendencia es también la del Dios Espíritu, la del que trasciende el presente y nos abre al futuro, el Dios delante que no se deja encerrar en los esquemas y planificaciones humanas, la del renovador que rompe con los cauces y proyectos, y llama a una experiencia de fe y a la aventura de la libertad. Es el Dios posibilitante de la libertad y el crecimiento, el que llama a la adultez y el protagonismo, el que irrumpe desestabilizando. Es la marca de la experiencia espiritual del seguimiento de Jesús.

Así la llamada de la gracia es también la de la maduración de la libertad. La inspiración divina se traduce paradójicamente en crecimiento del protagonismo humano, y el hacer la voluntad de Dios genera simultáneamente la capacidad de ser él mismo y de construir su propia historia con distancia y autonomía ("indiferencia") respecto a los condicionamientos del presente. Y esto es así porque el "Dios siempre mayor" de la tradición ignaciana es también el "Dios menor" que se pone al servicio del hombre y hace de su plenitud y crecimiento su propia voluntad. Para Ignacio no hay polarización posible entre Dios y el hombre, no se le quita nada a Dios cuando se potencia lo humano, al contrario, la mayor gloria de Dios pasa por la promoción del hombre. Cuanto más acentúa la experiencia de la gracia mayor es la dinámica de la libertad humana.

Ignacio es un maestro en la aventura del encuentro con Dios. Parte de un principio fundamental: no conoce la voluntad de Dios y tiene que buscarla. Ese no saber y el dejarse llevar, al servicio de lo cual pone el discernimiento y el autoanálisis, es la postura ideal para el que vive la experiencia de la gracia como un don y no como algo alcanzable de forma voluntarista. El no saber es la otra cara de la condición creatural. Dios es Dios y el hombre creatura, no sabemos quién y cómo es Dios (teología negativa) a menos que El nos lo quiera revelar. De ahí la apertura siempre atenta a las mociones del Espíritu, la humildad del que pide ser guiado e iluminado, incluso por un perrillo¹ y la atención constante al Cristo humillado que nos revela quién y cómo es Dios desde la humanidad ultrajada.

Esta receptividad suma respecto a Dios es la otra cara de un cuestionarse y preguntarse constante, del examen y los análisis, de un exigir siempre optar como forma de servicio desde la libertad. El no saber del que busca la voluntad de Dios y la sospecha del que cuestiona todas las mociones del Espíritu no generan una duda que bloquee, a lo Hamlet, ni una falta de certeza generadora

del escepticismo y de la desconfianza, sino que exige la opción libre y autorreflexiva del hombre como forma confiada de autoafirmación.

Es el trazo característico de la Contrarreforma católica. La primacía de la gracia, tan subrayada por Ignacio, no desplaza el protagonismo humano y la colaboración en la historia de salvación. Es Dios quien toma la iniciativa, pero es el hombre el que analiza, se cuestiona y toma las decisiones, buscando seguir la inspiración divina y encontrar la confirmación del Espíritu, pero ejerciendo sus facultades humanas y asumiendo el riesgo de la libertad. Dios nunca absorbe a la persona y siempre se mantiene la diferencia entre el Creador y la criatura.

2. La experiencia como punto de partida

Ignacio no reflexiona directamente sobre el Espíritu Santo, "Señor y dador de vida" según el símbolo de la fe, pero constantemente está aludiendo a la acción del Espíritu, se deja llevar por su inspiración y aprende a discernir sus mociones. Esta experiencia ignaciana resulta muy moderna, al menos en dos aspectos esenciales. Por un lado se trata de una revalorización de la propia experiencia que se ofrece a la reflexión teológica, como luego harán Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Estamos asistiendo al giro antropocéntrico de la espiritualidad, que corresponde al de la época moderna. Corresponde al paso dado por Lutero, desde la justificación por la fe y la libertad interior de la conciencia, contra el peso objetivo e institucional de la autoridad jerárquica.

Para Ignacio, se trata de hablar de Dios desde la propia vivencia, con lo que la teología es reflexión a partir de la vida. San Ignacio se opone así a la tendencia de la época que establece una división cada vez más profunda entre la espiritualidad y la teología dogmática, a costa de la falta de fundamentación y solidez teológica de la primera, y del empobrecimiento espiritual de la segunda². Se reivindica al "guru", al maestro espiritual, al conocedor en virtud no de la erudicción, sino de la experiencia en el camino recorrido. De hecho muchos de sus problemas con la Inquisición tienen aquí su raíz: una enseñanza que no se ha aprendido en los libros, luego ha sido dictada por el Espíritu, con lo que se acerca a los iluminados y a las corrientes espirituales y místicas de la época³.

Este rasgo es muy actual para la teología actual, frecuentemente muy erudita, pero sin incidencia en la vida práctica de la gente⁴. El desplazamiento del saber experiencial por el saber académico sigue siendo un rasgo determinante de nuestra situación eclesial y una de las causas de la crisis espiritual del catolicismo actual. No abundan entre nosotros los maestros de espiritualidad. Por otro lado, esta experiencia supone conflictividad y novedad. Ambas convergen en Ignacio, cuestionan a la Iglesia de su tiempo y la ponen ante lo "nuevo" en un momento de gran crisis, en el que la tendencia es la de la tradición segura y la ortodoxia enemiga de novedades y experimentos. En momentos de crisis y de grandes miedos eclesiales, el Espíritu rompe los viejos moldes y abre así nuevos

horizontes para la Iglesia.

El problema está en si ésta se abre a los nuevos caminos que marcan las necesidades de la época o prefiere instalarse en su tradición, que en lugar de ser plataforma de inspiración y de creatividad puede convertirse en pasado clausurado en sí mismo, hipostasiado y fosilizado. En nombre de la creatividad del pasado se puede cerrar la puerta a la inspiración viva del presente. Esa fue la tragedia de Israel ante Jesús y la gran amenaza para la Iglesia cristiana en las épocas de cambio.

La renovación que propugna Ignacio es una lección contra la tentación del retorno a las certezas y el final de los experimentos. Es en parte gracias a Ignacio como la Iglesia supera esta tendencia en el siglo XVI, en la que luego va a caer, en la época del antimodernismo, bajo la forma de neoescolástica teológica y de restauración eclesial. La tentación vuelve a presentarse hoy ante los desafíos de un momento histórico de cambio, el de la tercera revolución industrial, la incipiente civilización planetaria y la postmodernidad.

La creatividad como signo del Espíritu

La presencia del Espíritu en la Iglesia es la del Dios renovador, siempre novedoso y sorprendente, desestabilizador para la Iglesia misma. Esta desestabilización lleva consigo un replanteamiento radical de la vida religiosa, a la que saca de sus cauces tradicionales. Siempre que el Espíritu actúa en la Iglesia se siente su influjo en la vida religiosa, que no tiene el monopolio de lo carismático, pero forma parte esencial de la vida carismática. Frecuentemente esta presencia en momentos de crisis eclesial y sociocultural suscita movimientos que inquietan a la misma Iglesia y preocupan a la jerarquía.

Estas tensiones entre Iglesia y jerarquía se dan en la época de Ignacio, como se dieron con el movimiento monacal o con las órdenes mendicantes. Rechaza prácticas, devociones y costumbres inherentes a la tradición mendicante y monacal: el coro, largas oraciones comunitarias, el ritmo de vida marcado por la celebración litúrgica, el hábito, penitencias y ascéticas específicas, el mismo tratamiento de "padre o hermano", la importancia de la vida comunitaria. En la posteridad, ya durante el generalato de san Francisco de Borja, y sobre todo de Mercuriano y Aquaviva, se modifica esta actitud y progresivamente se monaquiza el estilo de vida de la Compañía⁴.

Sin embargo, Ignacio mantiene esta originalidad que desafía la tradición contra las impugnaciones y ataques de los teólogos, de la curia, de las mismas órdenes religiosas y el mismo papa. Una vida religiosa cerrada a la creatividad, a los experimentos y las novedades sería un contrasentido. Se cerraría ella misma a la fuerza desestabilizadora del Espíritu que no deja de suscitar formas nuevas de seguimiento de Cristo. Esto sigue siendo un elemento determinante para la vida religiosa hoy.

La tradición cristológico-espiritual ignaciana supone también una repotenciación de lo mesiánico-escatológico. El contexto no ayuda a esta dimensión por el recuerdo negativo y todavía actual de la tradición milenarista, de las corrientes espiritualistas franciscanas y, sobre todo, de Joaquín de Fiore, cuyo influjo se deja sentir en los mismos jesuitas⁶. Ignacio defiende una concepción de la historia mesiánico-escatológica, determinada por Cristo rey y la construcción de su reino en este mundo, sin relegar lo escatológico a mera realidad de ultratumba, a los "novísimos" de la teología posterior. Recupera así la tensión dinámica de la Iglesia peregrina, revaloriza su función misionera y la supepedita al reino de Dios contra todo eclesiocentrismo.

Iluminismo, corrupción de la vida religiosa, estilo de vida cercano a los herejes, y desestabilización de las mujeres que dirige espiritualmente y de sus compañeros estudiantes, a los que arrastra a un tipo de vida profético, de pobreza y apostolado. Estas son algunas de las acusaciones que recibe Ignacio, que, por otra parte, corresponden a hechos fundamentales de su vida. Luego, la tradición mística y pneumática de la orden va a ir progresivamente reduciéndose, para finalmente imponerse la vertiente ascética. Es decir, la que ha hecho popular una comprensión de la Compañía como orden militar, muy jerárquica, disciplinada y eficiente.

Los conflictos posteriores entre los representantes de la dimensión místico-carismática de la Compañía (Cordeses, Baltasar Alvarez, Lallemant, Surin, etc.) y los ascéticos, que triunfan ya en el generalato del P. Aquaviva (1581-1615) empobrecen la espiritualidad jesuita. Los mismos *Ejercicios espirituales* pierden en potencialidad carismática: poco a poco se pasa de los ejercicios personalizados de Ignacio, que permiten seguir con flexibilidad las mociones del Espíritu y dejar que éste marque el ritmo del proceso, a las tandas colectivas prefijadas, en las que la indoctrinación y los elementos ascéticos desplazan el predominio de lo espiritual carismático.

La primera semana, con las meditaciones del pecado, tiene cada vez más peso en el contexto de los ejercicios, impregnando la misma dinámica cristológica de las otras semanas. Desde la segunda mitad del siglo XVII, la meditación de la muerte cobra singular importancia bajo el influjo rigorista, propiciado por el jansenismo, que poco a poco se hace notar en la espiritualidad jesuita⁷. Los ejercicios acentúan los rasgos ascéticos y el pesimismo antropológico, como ocurre con la misma Compañía que populariza estos temas en sus misiones populares.

El mismo examen de conciencia, que, para Ignacio, era una actualización de las mociones y vivencias con las que Dios se hace presente en la vida, se convierte en un ejercicio ascético centrado en el incremento de las virtudes y en la revisión de los pecados. Los directorios de los ejercicios van poco a poco desplazando elementos místico-carismáticos como la aplicación de sentidos⁸, o

la primera y segunda forma de elección, en favor de la meditación y la elección que coteja razones en favor y en contra.

La herencia ascética ignaciana, a veces ni siquiera ignaciana, desplaza a la dimensión predominante anterior, místico-experiencial. Los jesuitas dejan de ser sospechosos de iluminismo, para ser acusados de racionalistas, de causufísticos, de una ascética militar, etc. La misma orden irá progresivamente asumiendo elementos de la tradición ascética monacal-mendicante, y configurándose con un modelo cada vez más cercano a la restante vida religiosa, a pesar de la resistencia original de Ignacio a asimilar este patrimonio común.

La tensión institución-carisma —según la cual el carisma necesita ser institucionalizado para sobrevivir más allá de lo carismático, pero, a la larga, la institucionalización se convierte en una amenaza para la misma pervivencia del carisma— se refleja también en la orden ignaciana, como antes ocurriera de forma mucho más rápida y radical con los franciscanos⁹. La vuelta a los orígenes, la revitalización de los ejercicios y de la espiritualidad ignaciana, y la desmonaquización de la orden, aboliendo costumbres y prácticas que se habían metido en la Compañía, es parte del legado del P. Arrupe, su contribución a la espiritualidad ignaciana.

3. Una experiencia laical y mundana

A esto hay que añadir un elemento también fundamental para comprender la tradición ignaciana: la laicidad y la mundanidad.

Por un lado, se olvida frecuentemente que el proceso de conversión y de formación espiritual de Ignacio es el de un laico. Su experiencia de Dios se da en el mundo. El discernimiento de espíritus y los grandes contenidos de su espiritualidad, ya claramente perfilados antes de su formación sacerdotal, corresponden en su mayoría a la época laical. El núcleo de la identidad ignaciana es el de la experiencia de Dios que tiene un seglar sin formación teológica ni incardinación institucional.

Más aún, lo esencial de los ejercicios espirituales, que condensan el núcleo mismo de su experiencia, pertenece a la época primera laical. Los añadidos posteriores incluso resultan ambiguos y han sido los elementos más discutidos por la tradición posterior: las polémicas reglas de sentir con la Iglesia, la formulación teológica del "principio y fundamento" y de la contemplación para alcanzar amor (en la que la teología escolástica se revela incluso en las mismas formulaciones), anotaciones e indicaciones que se utilizan luego para los directorios, etc.¹⁰. Se puede afirmar que la teología que aprende Ignacio no sólo no está a la altura de su creatividad y originalidad espiritual, sino que incluso la limita. La encorseta dentro de unos parámetros teológicos que no están a la altura de su intuición mística y de su capacidad creativa.

En cualquier caso, el carácter fundamental de los *Ejercicios espirituales*, sus meditaciones esenciales y el mismo proceso estructural que los configura pertenecen a un laico que tiene experiencia de Dios en el mundo. Se trata además de un laico que predica y habla de moral y virtudes, sin haber sido ordenado ni tener estudios teológicos¹¹. Se integra así en las reivindicaciones laicales de predicación y de acceso a la palabra de Dios en lengua vernácula, que se desarrollan en la Iglesia desde los siglos XI y XII, y que son asumidas por la reforma protestante. Además se dedica a la dirección espiritual sin ser sacerdote, continuando así, sin saberlo, una larga tradición teológica y espiritual que se remonta al siglo III. Se trata, por tanto, de una teología hecha por un laico y para los laicos que viven en el mundo. Rompe con esto con la tradición anterior de la espiritualidad, toda ella enmarcada en la vida religiosa y elaborada con categorías que responden a personas que han renunciado al mundo y que se han apartado del siglo.

San Ignacio se integra durante una gran parte de su vida en las corrientes laicales renovadoras y defiende su autonomía respecto a la Iglesia clerical de la época. Obedece cuando se le ordena dejar de predicar o de practicar la dirección espiritual, sin embargo, no renuncia a lo que considera una obligación y un derecho, y se marcha a otra diócesis para seguir haciendo lo mismo. Se trata de una fidelidad inconformista y creativa, no de una sumisión a la mera imposición jerárquica. Siempre reivindica obrar en conciencia y mantiene la libertad contra todo servilismo.

Es verdad que finalmente acaba ordenándose sacerdote, sobre todo al ver que el sacerdocio se convierte en la mediación esencial para el apostolado, pero esto no quita al carácter testimonial e incluso eclesialmente contestatario de su experiencia laical en el contexto de una Iglesia crecientemente clericalizada, como también le ocurrió a Francisco de Asís a pesar de que acabó siendo ordenado diácono. No rompe con la Iglesia, pero tampoco asume sin más las imposiciones de arriba. Acepta que le mande el que puede hacerlo, porque el mismo Espíritu que le mueve a él es el que mueve a la santa madre Iglesia, pero representa con obstinación sus propias mociones y defiende la validez de su apostolado, que no deriva de una misión jerárquica, sino que es un derecho y una obligación inspirada por el Espíritu. Esta autonomía apostólica y laical es también muy actual para la teología del laicado.

Esta laicidad de la experiencia ignaciana va pareja a su sentido mundano y realista. En Ignacio no se da ni la *fuga mundi* ni el tradicional desprecio del mundo, tan arraigado en la espiritualidad medieval. Por el contrario, y a pesar del influjo de la literatura espiritual que le es accesible, mantiene la valoración positiva del mundo y de la creación. Desde ahí hay una revalorización de lo terreno y de la praxis histórica. No hay que renunciar al mundo, sino conquistarlo para Cristo. Es una espiritualidad operativa, dinámica y pragmática.

No se trata de teorizar sobre el mundo, sino de transformarlo a mayor gloria divina. El hombre es co-creador, co-demiurgo de la obra divina. La creación no es mala, ni lo son las cosas, el problema está en la funcionalidad y sentido que damos a las cosas.

San Ignacio no participa del sobrenaturalismo agustiniano, hegemónico en la espiritualidad, que tiende a absorber el orden de la naturaleza en el de la gracia y acentúa la pecaminosidad del mundo. Para él, la gracia siempre presupone a la naturaleza, a la que transforma y completa. Por eso valora positivamente los dones naturales, que se espiritualizan al ponerlos al servicio de Cristo. Con realismo aprecia las cualidades naturales, socioculturales e intelectuales como condicionamientos aprovechables en el servicio de Cristo.

Es realista y flexible, buscando siempre lo más apto para el servicio apostólico. No tiene dificultad en cambiar sus planteamientos cuando lo pide el servicio divino. Así ocurre por ejemplo, en lo referente a los colegios para no jesuitas, que inicialmente no tienen ningún puesto central en su proyecto misional, y luego, ante su inesperado éxito y las posibilidades apostólicas que revelan, se van a convertir en la infraestructura más importante de la Compañía, sobre todo en los países protestantes. De la misma forma cambia su concepción del noviciado, y pasa de las experiencias en casas de profesos a crearlo como institución permanente y con una orientación más clásica y tradicional¹².

De la misma forma, su antropología es integral. Es todo el hombre el que tiene que ponerse al servicio de Cristo. La experiencia de la gracia impregna no sólo a la voluntad y a la mente humana, sino que también determina los deseos, el afecto, la imaginación, etc. La suya no es una antropología dualista de alma y cuerpo, sino una dinámica psicósomática que da una gran importancia al cuerpo, y que tiene en cuenta la dinámica de los deseos y de los afectos como determinante para la praxis humana. Se trata de una experiencia de la trascendencia que unifica a la persona y que la dinamiza en todos sus ámbitos al servicio de Dios en el prójimo.

Desde esta perspectiva mundanal se cambian el sentido y los contenidos de algunos tópicos tradicionales de la espiritualidad: la mortificación, que se pone más en la disponibilidad apostólica que en las penitencias tradicionales; el rechazo del mundo, que se trasluce en la identificación con Cristo pobre y humillado; las prácticas tradicionales de ascesis que se convierten en ascesis intramundana desde una vida inmersa en la sociedad; la vida de oración, que se saca del contexto del retiro del mundo para ponerla en la contemplación en la acción; la búsqueda de la voluntad de Dios como forma de entender la trascendencia divina; la indiferencia como reinterpretación del tópico medieval del desprecio del mundo y como condicionamiento fundamental para el servicio de la elección, etc.

4. La dialéctica de obediencia y libertad

Incluso luego, como General, cuando va a clericalizarse él mismo y a desarrollar más los aspectos pro-institucionales y jerárquicos de su espiritualidad, va a mantener siempre la primacía de la conciencia y la libertad del Espíritu. San Ignacio es el maestro de la obediencia a la "iglesia jerárquica", neologismo que meten los jesuitas en la teología dogmática de la época como una creación ignaciana¹³. En su concepción de la obediencia se expresa tanto la primacía de la eclesialidad como el protagonismo y la autonomía del individuo. A pesar de la importancia creciente que concede a la obediencia nunca elimina la dimensión mística, espiritual y autónoma que hace de su espiritualidad una experiencia de libertad.

Es lo que se expresa en un Ignacio que está dispuesto a obedecer al papa, pero que mueve todos los recursos para oponerse a la decisión papal de hacer cardenales a algunos compañeros jesuitas. El mismo Espíritu que mueve al papa a hacerles cardenales es el que le inspira a él para impedirlo, afirma con una *parresía* muy poco frecuente en personas que ocupan puestos de responsabilidad en la estructura institucional de la Iglesia¹⁴. Con la misma libertad defiende sus convicciones en puntos en los que difiere con la postura papal, por ejemplo, en su rechazo al coro y a otras obligaciones tradicionales de la vida religiosa. La disponibilidad para la obediencia no se opone, sino que por el contrario exige, las convicciones arrigadas y la capacidad para defenderlas y mantenerlas cuando se ve que es lo que Dios pide.

Los mismos elementos de libertad y de respeto a la propia conciencia aparecen en algunos trazos de su teoría y sobre todo de su praxis respecto de la obediencia: hay que ser papistas, es decir, defender el primado papal contra las impugnaciones conciliaristas y protestantes, pero sólo en aquello que es necesario, rehusando todas las formas de culto a la personalidad, de adulación y de servilismo tan frecuentes en los círculos eclesiásticos. Su identificación con el papa, al que ve sobre todo desde la perspectiva del impulsor y guía del apostolado en la Iglesia, no le quita, sin embargo, afirmar que el papa tiene que reformar su casa y la curia para avanzar en la necesaria reforma de la Iglesia¹⁵.

Del mismo modo, subraya en la vida interna de la orden la disponibilidad y la apertura al superior, pero al mismo tiempo, exige la representación en caso de que no se vea conveniente la orden dada. Esta representación al superior puede y debe ser reiterativa cuando se ve en la oración y se piensa que el superior se equivoca o manda algo inconveniente. Esta misma libertad de conciencia es la que le lleva a Ignacio como General a dar órdenes, dejando al que las recibe que tome la iniciativa y que incluso falte a la letra de lo mandado, cuando vea que lo exigen las circunstancias.

Para Ignacio, la obediencia no es nunca la de un autómatas, no conoce la

"obediencia debida" como un eximente de la propia responsabilidad. Implementa una obediencia contextualizada, que tiene en cuenta las circunstancias de personas y tiempos, con una flexibilidad que es constante en su espiritualidad. Es la propia persona la que tiene que tomar la iniciativa cuando ve que la orden del superior no puede aplicarse en una situación dada y no es posible volver a consultar o representar. De esta forma, desarrolla una teología y una praxis madura de la obediencia, completamente ajena a la "espiritualidad de la dependencia", que a veces se ha fomentado en nombre de Ignacio, incluso entre los mismos jesuitas.

No olvidemos, por otra parte, que san Ignacio favorece la dimensión humanista y cultural de la orden, preparando así el influyente "humanismo jesuita" que se va a reflejar en la *ratio studiorum*. Al facilitar que los jesuitas sean una orden culta, en la que abundan las personas con estudios y con capacidad intelectual, se hace más difícil una obediencia militar y el mero acatamiento de las órdenes, tanto más fácil de lograr cuanto menor sea el nivel de conocimientos. De hecho, el alto nivel cultural y la afluencia de personas cualificadas intelectualmente, las cuales constituyen el núcleo de la Compañía profesa, hace más necesario un estilo de gobierno flexible, una obediencia respetuosa con las personas y atenta a su capacidad de iniciativa, y una disciplina que deje al mismo tiempo un amplio margen de libertad y de creatividad.

Esta dialéctica de un gobierno muy exigente en cuanto a la disponibilidad apostólica y la obediencia y, por otra parte, muy tolerante y respetuoso en la práctica con la iniciativa personal, la autonomía individual y la independencia de juicio es una de las grandes claves de la comprensión ignaciana. La historia posterior jesuita es también la de síntesis logradas y degeneraciones de este equilibrio dialéctico, en otras ocasiones.

Arrupe fue fiel a esta inspiración desde la tolerancia y la flexibilidad con las personas, se fiaba de los jesuitas y admitía el conflicto y las diferencias como algo connatural, que tensionaba la orden, pero también la fecundaba. En este sentido rompió con una concepción mucho más rígida, pero menos ignaciana como la que se dio durante los generalatos de sus antecesores P. Jansens y P. Ledokowski. Esto es lo que no le perdonaron algunos de sus críticos.

La teología jesuita de la obediencia se popularizó en torno al tópico de la "obediencia como un cadáver", que Ignacio tomó de la tradición monacal para aplicarlo a los estudiantes de un colegio en Portugal, que se revolvían contra la disciplina y el gobierno de la orden. Esta carta, dirigida a "escolares" y que responde a una situación concreta, se convirtió luego en epitome y quinta esencia de la obediencia ignaciana, con lo que se perdió gran parte de la riqueza, flexibilidad y creatividad de la teoría y sobre todo de la praxis de Ignacio como superior general y como persona.

No hay que negar, sin embargo, que hubo circunstancias históricas que condicionaron de forma muy clara al mismo Ignacio y determinaron su teología de la obediencia. Por un lado, en el contexto de un rechazo frontal de la autoridad jerárquica de la Iglesia, como ocurre en la reforma protestante, y de su separación entre la Iglesia espiritual y la institucional, San Ignacio procedió a robustecer la importancia de la autoridad y a establecer la identidad entre la Iglesia espiritual y la histórica e institucional¹⁶. Por otro lado, en el mismo Ignacio se fue dando una evolución. Si en los primeros años los elementos más decisivos de su espiritualidad son los que conciernen a la vida apostólica y dentro de ella a la pobreza, luego es la misma dimensión apostólica la que va haciendo que la obediencia vaya cobrando cada vez más fuerza y que se mitigue el rigor de la pobreza para ponerlo al servicio de la eficiencia apostólica.

Su eclesiología es piramidal, verticalista y jerárquica, con claros trasfondos del pseudo-Dionisio. Dios mueve desde lo superior a las esferas inferiores, de ahí la importancia de la subordinación y del dejarse llevar por los superiores¹⁷. A esto hay que añadir una concepción eclesiológica determinada por la monarquía papal. Es a él al que compete la planificación del apostolado en la Iglesia; por eso, el cuarto voto de obediencia al papa, siempre en un contexto apostólico y misional, se asume con mucha más rapidez y claridad que el mismo voto de obediencia tradicional de las órdenes religiosas. Ignacio y sus compañeros tenían dificultades iniciales para configurarse como una orden religiosa en torno a un superior. La opción se tomó desde una perspectiva apostólica y funcional, la de preservar la cohesión del grupo y hacerlo un instrumento eficaz apostólico¹⁸.

Lógicamente este contexto eclesiológico, así como la progresiva e inevitable clericalización de Ignacio en el ámbito romano y en el marco de general de una nueva orden sacerdotal que vive la contrarreforma, hay que comprenderlo en su momento histórico y eclesial. Hoy hay que actualizarlo en el contexto de una eclesiología comunitaria y del pueblo de Dios, de una desclericalización de la Iglesia y de una apertura ecuménica. El problema está en pasar de una eclesiología de raíces ultramontanas a una concepción mucho más horizontal e igualitaria de la Iglesia. Es inevitable que esto afecte a la concepción ignaciana.

Se trata de un replanteamiento de las formas de entender y de ejercer la autoridad y la obediencia en la Iglesia, desde la perspectiva de una diferente sensibilidad eclesiológica, jerárquica y, en última instancia, antropológica. Muchas de las tensiones actuales de la Compañía se debaten en la dialéctica entre su inequívoca tradición, defensora de los derechos del primado y de una concepción jerárquica de la Iglesia, y la necesidad de cambiar el estilo de gobierno, la forma de la autoridad y las mismas estructuras de la jerarquía en la Iglesia. Esta tensión se agudiza porque han sido muchas veces los mismos teólogos jesuitas los que han preparado y fomentado esa evolución teológica y eclesiológica. El P. Arrupe encarna simbólicamente en su persona y en su gobierno

este cambio en la mentalidad de la Compañía y de la misma Iglesia.

La apertura a los pobres y a los marginados

Es de todos conocida la relación de Ignacio con los grandes de este mundo. Desde su puesto de general de la naciente orden, y ya antes durante su época laical, aparecen los nombres de dignatarios eclesiales y seculares, de personalidades del mundo de la política, de la aristocracia y de la cultura¹⁹. Esta tradición continúa luego con la fama de la Compañía como educadora de las élites, como proveedora de confesores y directores espirituales para las monarquías y aristocracias del tiempo. Es bien conocida la imagen pública de la Compañía como orden elitista, tanto en lo que respecta a la aristocracia de la sangre como en la del saber y en la del dinero, y la acusación generalizada de que siempre ha sabido estar cercana a los poderosos de este mundo. Precisamente, el cambio de la Compañía en las congregaciones generales del generalato del P. Arrupe ha tenido mucha resonancia por el trasfondo histórico desde el que se partía.

No hay que negar la gran parte de verdad histórica que hay en estas acusaciones. Tampoco se puede olvidar que tienen un punto de partida en el mismo proceder de Ignacio, y que, por tanto, no son simplemente una desviación jesuítica respecto al fundador. Aquí resurge una vez más un rasgo medieval e históricamente condicionado de Ignacio, que vive en una sociedad estamental, claramente jerarquizada y en la que el nacimiento era determinante de la función y significación social.

Ignacio participa de una mentalidad extendida en toda su época, en la que se advierte de nuevo la fuerte influencia del pseudo-Dionisio: la sociedad es jerárquica y los niveles superiores son los que dirigen a los inferiores. En este contexto, Ignacio busca cambiar la sociedad desde arriba. Transformando las élites, se puede influir en el pueblo y cambiar la sociedad. Esto responde a un convencimiento muy extendido en el siglo XVI. Se convirtió en el principio determinante de la paz confesional en Centroeuropa: *cuius regis eius religio*. Según la confesión del príncipe, así se determina la preponderancia de una religión en el país, mientras que la población tiene que someterse a la confesión estatal o emigrar, que es lo que ocurrió en Alemania.

En consecuencia, con esta mentalidad hay que entender el proceder de Ignacio. La formación de la aristocracia en los incipientes colegios de la Compañía se convirtió en uno de los factores de la reconquista católica de Alemania. Allí donde se establecieron los colegios jesuitas resurgió con más fuerza el catolicismo y, en parte, se produjo la recatolización de grupos que se habían convertido al protestantismo. Este es un hecho reconocido por los historiadores²⁰. Esto explica la dinamicidad apostólica de los centros jesuitas y la capacidad que tuvieron como centros de evangelización con irradiación social.

No cabe duda de que nuestra actual mentalidad eclesial y teológica cuestiona

radicalmente esta forma de proceder. Y más a la luz de los cuestionables frutos evangelizadores de los colegios jesuitas en el pasado reciente, que distan mucho de los centros de evangelización de la época ignaciana. Pero sobre todo, lo que ha cambiado es nuestra teología de la pobreza y de los pobres, nuestra comprensión de la sociedad y la misma visión de Dios y del mensaje evangélico. No es desde arriba desde donde se cambia el mundo, sino desde el lugar histórico asumido por el Dios encarnado, que es el pobre y el marginado. La Iglesia ha hecho un largo recorrido en su concepción de la pobreza y en su teología, y en esto la Compañía y san Ignacio fueron tributarios de la mentalidad de su tiempo.

Sin embargo, no hay que olvidar que esta dimensión real de san Ignacio no es ni mucho menos la única ni la más determinante a la hora de plantearse su relación con los pobres y su teología de la pobreza. El san Ignacio laico que vive una pobreza radical, que renuncia a toda seguridad material y que mendiga su sustento, con una concepción de la pobreza y una praxis histórica también condicionada y que no responde a nuestra mentalidad actual, tiene su continuidad en el general de la orden.

San Ignacio dedica gran parte de su discernimiento espiritual a establecer las características de la pobreza de la Compañía, y a asegurarse de que las casas profesas no tengan réditos. Obliga bajo voto a los jesuitas posteriores a que mantengan y consoliden la pobreza institucional de la orden y a que se opongan por todos los medios a lo que la mitigue. También implanta un voto que busca impedir que los jesuitas tengan acceso a canonjías y beneficios eclesiásticos, así como a cargos y dignidades eclesiásticas, que llevan consigo poder, dinero y prestigio social. Este es el sentido del voto que hacen los profesos de no buscar ninguna dignidad o prebenda eclesiástica y de hacer todo lo posible para impedirlo en caso de que el papa quiera otorgarlas.

San Ignacio prohíbe también que se reclamen honorarios por los sacramentos y demás actividades pastorales o culturales. De la misma forma trabaja, ya como general, por los marginados de la sociedad, como las prostitutas o los huérfanos, exige a los jesuitas que se preocupen de la educación de los pobres, obligándolos con un voto a la formación de los niños y de la gente ruda y sin letras, y prescribe como etapa indispensable en la formación jesuita tener experiencias de pobreza mendicante, ir a misiones pastorales sin ninguna cobertura material y trabajar en los hospitales y centros de asistencia a los enfermos y a los pobres.

Estos rasgos menos conocidos de san Ignacio constituyen también una parte integrante de la tradición ignaciana, desde la cual resultan más comprensibles las opciones de las últimas congregaciones generales de los jesuitas, que revitalizan y actualizan una vieja tradición arraigada en los mismos orígenes ignacianos.

Por otra parte, al cambiar la concepción de la pobreza y caer en la cuenta de

su carácter estructural y de su origen humano y no natural, la opción por la justicia como complemento sustancial del compromiso de la fe ²¹ se convierte en la consecuencia lógica de una espiritualidad de identificación con Cristo pobre y humillado y de una dinámica apostólica que busca transformar el mundo y ponerlo al servicio de Dios. La teología ignaciana de la cruz es el lugar histórico desde el que hay que optar, no para una ascética dolorista, ni para grandes mortificaciones, sino para luchar contra el pecado del mundo en todas sus manifestaciones, en lo que empobrece y desespiritualiza al hombre, la increencia y la injusticia que se favorecen mutuamente.

El Dios mayor de la tradición ignaciana se revela así como el Dios menor que transforma el mundo no desde lo más alto (el rico, el poderoso, el sabio), sino desde lo más bajo (el hombre deshumanizado por la pobreza y marginado por la sociedad). La identidad ignaciana, siempre determinada por una mística de servicio apostólico, cobra así una nueva concreción histórica, fiel a la inspiración de Ignacio, pero renovada en su letra concreta. Desde ella tienen los jesuitas actuales que conmemorar el centenario ignaciano y recuperar sus claves de identidad tanto eclesiales como socioculturales.

El servicio de la fe y la promoción de la justicia, legado esencial de la época del P. Arrupe, es la forma ignaciana actual de conectar la ordenación del mundo al servicio del hombre con la gloria de Dios, la evangelización y la liberación, la oración y la transformación de las estructuras injustas. Desde ahí es posible una vuelta creativa a los orígenes en un contexto histórico muy diferente y celebrar creativamente el quinto centenario del nacimiento ignaciano.

Notas

1. "Socórreme Señor, que no hallo remedio en los hombres ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú Señor, donde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré": *Autobiografía* III, 23. También, *Autobiografía* II, 15-16.
2. El divorcio entre la teología dogmática y la espiritualidad es ya perceptible en el siglo XVI. Cfr., F. Vandonbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique: ses origines*: NRT 72 (1950) 372-89; *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, 275-98; A. Angenendt, *Religiosität und Theologie*: ALW 22 (1978-79) 28-55.
3. "Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y de vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras o por Espíritu Santo. No por letras, luego por Espíritu Santo (...) Pues ahora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que han engañado al mundo ¿no queréis declarar lo que decís?": *Autobiografía* VII, 65.
4. "Puede contemplarse la situación en la que se encuentra el pensamiento teológico actual: en la agobiante imposibilidad de romper las formas fijas del pensamiento y del lenguaje, y en la de hacer ver que la teología es algo sumamente serio en la vida de los hombres": J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. Salamanca 1969, 22.

- Ratzinger planteaba ya en esta época la falta de incidencia y de capacidad de interpelación que tiene la teología en la vida del cristiano actual.
5. G. Switek, "Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden", en *Ignatianisch* (M.Sievernich-G.Switek edit.). Friburgo 1990, 204-32.
 6. Este es el caso de Andrés Oviedo y Francisco Onfroy en Gandía, en 1548. Cfr., M. Ruiz Jurado, "Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús, Gandía 1547-49", *Archivum Historicum Societatis Jesu* 43 (1974) 217-266.
 7. La enorme importancia que se concede a la meditación de la muerte desde la segunda mitad del siglo XVII resulta significativa al compararla con los ejercicios originales, en los que no hay propiamente ninguna meditación de la muerte, aunque S. Ignacio admitiera que las meditaciones clásicas se pudieran ampliar con otras como la muerte. Cfr., I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio III*. Roma 1973, 553-55; J. de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander 1955, 279-80; J. Delumeau, *Le péché et la peur*. París 1983, 397.
Sobre el contexto rigorista de la época cfr., Ph. Lecrivain, "La montée du rigorisme aux XVII et XVIII siècles", *Christus* 34 (1987) 183-90.
 8. Tanto Polanco, como Fabro y Jerónimo Nadal interpretaban la aplicación de sentidos como un ejercicio de contemplación mística, desde una hermenéutica psicósomática. Esto cambia radicalmente con el directorio oficial de 1559 y mucho más con la interpretación posterior del P. Roothaan que reinterpreta este ejercicio de forma ascética y meditativa, eliminando las dimensiones místicas, carismáticas y pneumáticas. Cfr., H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Friburgo 1964, 355-69; J. Sudbrack, "Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerzitien", en *Ignatianisch*. Friburgo 1990, 97-99.
 9. He analizado el proceso de los franciscanos en "Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII", *Estudios Eclesiásticos* 54 (1979) 171-200.
 10. J. De Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander 1955, 74-80.
 11. "Y que no hablasen de cosas de la fe hasta dentro de cuatro años, en que hubiesen estudiado más, puesto que no sabían letras (...) Con esta sentencia estuvo un poco dudoso acerca lo que haría, porque parece que le tapaban la puerta para aprovechar a las almas, sin darle ninguna causa, sino porque no había estudiado": *Autobiografía* VI, 62-63; VII, 70.
 12. M. Ruiz Jurado, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús*, Roma 1980.
 13. Y. Congar, *Historia de los dogmas III. Eclesiología*. Madrid 1976, 229.
 14. "No habría contradicción alguna, pudiendo el mismo Espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario por otras": *Monumenta Ignatiana* IV, 284. Una excelente recopilación de textos en los que Ignacio defiende su libertad para proceder en contra de los deseos del papa son los que ofrece R. Schwager, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola*. Zurich 1970, 131-34.
 15. En el mismo Concilio de Trento la postura de los jesuitas es firme: reforma del papado pero rechazo de cuanto pueda llevar a la superioridad del concilio sobre el papa (las tesis conciliaristas). La decidida defensa de los derechos del papa no obsta para que los jesuitas se planteen incluso recurrir a la presión del poder político secular, si el papa se opone a las necesarias reformas de la iglesia. Salmerón va mucho más lejos. No sólo acepta la tesis de deponer al papa en caso de herejía, lo cual es una opinión ya muy difundida en el medievo, sino que alarga la causa de

destitución de la herejía al escándalo grave que lesione seriamente a la iglesia. Este planteamiento de Salmerón va mucho más allá de las tesis conocidas en el medievo. Un análisis detallado de estos textos es el que ofrece H. J. Sieben, "Option für den Papt. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562-63", en *Ignatianisch*. Friburgo 1990,

16. Este es el contexto histórico en el que hay que leer las famosas y polémicas reglas para sentir con la Iglesia. Cfr., J.M. Granero, "Sentir con la Iglesia. Ambientación histórica de unas famosas reglas", *Miscelanea Comillas* 25 (1956) 203-33.
17. San Ignacio tiene una concepción sacramental, eucarística, del superior. No defiende una identificación carismática entre Dios y el superior, pero sí una identificación funcional. Tanto en la carta de la obediencia como en las Constituciones aparece esta orientación: "En los cielos y en todos los movimientos corporales hay reducción de los inferiores a los superiores por su orden, hasta un supremo movimiento. Y lo mismo se ve en la tierra en todas las policías seculares bien ordenadas y en la jerarquía eclesiástica, que se reduce a un universal Vicario de Cristo Nuestro Señor". En las Constituciones la ordenación de competencias es clara: "los particulares para con sus inmediatos superiores, como los rectores y prepositos locales para con los provinciales, y éstos para con el General y en éste para con quien Dios Nuestro Señor le dió por superior, que es el Vicario suyo en la tierra". En las Constituciones habla del General como de la "cabeza" de quien desciende el influjo a todos los miembros de la compañía.
Textos citados y analizados por R. Franco, "Sobre la genealogía de la obediencia religiosa", *Proyección* 30 (1983) 14-15.
San Ignacio tiene una eclesiología marcada por el pseudo-Dionisio. El mismo neologismo de "iglesia jerárquica" que él mete en la teología lleva la impronta del pseudo-Dionisio. El orden jerárquico celestial es el que se refleja en el verticalismo jerárquico eclesiológico. Cfr. Y. Congar, *Historia de los dogmas III. Eclesiología*, Madrid 1976, 229.
18. *Monumenta Historia S.J.*, 63, serie III, Const. I, 1-7. En la resolución en ningún momento hay una sacralización de la figura del superior ni de la obediencia, sino que el contexto es claramente funcional, apostólico y de optar por el superior como criterio de discernimiento y de cohesión grupal.
19. Una excelente recopilación y análisis de textos es la que ofrece D. Bertrand, *La politique de S. Ignace de Loyola*, París 1985.
20. H. Tüchle, *Nueva historia de la Iglesia III*. Madrid 1964, 204-9.
21. Este es el sentido del Decreto IV de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús: "Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia". El P. Arrupe ha clarificado en muchas ocasiones el significado esencial de este decreto. Cf. P. Arrupe, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander 1981, 657-80.