

ROSSANO ZAS FRIZ, S.I. \*

## **EL MINISTERIO ORDENADO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS**

### **Revisión de la bibliografía postconciliar**

El presente estudio es la continuación de una publicación anterior en torno a la evolución postconciliar de la relación entre el ministerio ordenado (MO) y la vida consagrada (VC)<sup>1</sup>. En esta ocasión ofrecemos una revisión bibliográfica de las publicaciones realizadas por autores jesuitas que después del Vaticano II han escrito específicamente sobre el MO en relación con la vida consagrada del jesuita y de la Compañía. Al igual que en la investigación precedente, seguimos una progresión cronológica (de los años sesenta en adelante) y concluimos con una evaluación que abre perspectivas a desarrollos futuros.

#### **I. AUTORES JESUITAS**

Entre los años sesenta y setenta encontramos sólo un trabajo, el de M. Buckley<sup>2</sup>, aunque consideraremos también el artículo sobre los clérigos

---

\* Facultad de Teología de Nápoles.

<sup>1</sup> R. ZAS FRIZ, «Ministerio ordenado y vida consagrada. Reflexiones teológicas en torno a una investigación bibliográfica», en *Manresa* 74 (2002) 371-400.

<sup>2</sup> M. BUCKLEY, «Jesuit Priesthood: Its Meaning and Commitments», en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 8, n. 5 (1976) 135-166.

regulares aparecido en el *Dizionario di Istituti di Perfezione*<sup>3</sup>. De los años ochenta son los estudios de J. W. Harmless<sup>4</sup>, D. L. Gelpi<sup>5</sup> y A. Manaranche<sup>6</sup>. En los años noventa aparece el libro de J. O'Donnell y S. Rendina<sup>7</sup> y el decreto de la Congregación General S.J. 34 sobre el MO de los jesuitas. Dos trabajos que no tratan directamente de la relación MO-VC en el jesuita, sino del sacerdocio en Ignacio, son los de A. de Jaer<sup>8</sup> (1987) y el de L. de Diego<sup>9</sup> (1991); los presentaremos porque a nuestro juicio ayudan a entender jesuíticamente esa relación al presentar el sacerdocio de Ignacio. En esta misma línea, nos parece interesante también hacer una breve presentación del trabajo de O'Malley sobre los ministerios de los primeros jesuitas, ya que nos puede ayudar a conocer mejor el momento sacerdotal *original* de la Compañía<sup>10</sup>.

En el año 2000 se publica un artículo de M. Costa, también jesuita, cuyo título «*Sacerdote religioso*» y/o «*Religioso sacerdote*» trata de dicha relación en sentido amplio<sup>11</sup>, pero como al interior hace varias referencias a la Compañía lo hemos incluido aquí y no en el artículo precedente sobre el MO y la VC en general.

1. El artículo de Buckley es en realidad una carta dirigida a los jóvenes jesuitas que apenas han emitido los primeros votos en la Compañía luego de los dos años de noviciado y se aprestan a emprender la aventura de su formación intelectual en los años sucesivos. Escrito en el año 1976 refleja la problemática de entonces, cuando se cuestionaba fuertemente no sólo la conveniencia de una larga formación para el ministerio apostólico, sino también la legitimidad de dicha formación al

<sup>3</sup> F. ANDREU, «Clerici regolari», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 2, Roma 1975, col. 897-909.

<sup>4</sup> W. J. HARMLESS, «Jesuits as Priests, Crisis ad Charism», en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 19, n. 3 (1987) 1-47.

<sup>5</sup> D. L. GELPI, «Theological reflections on the priestly character of our jesuit vocation», en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 19, n. 3 (1987) 49-84.

<sup>6</sup> A. MANARANCHE, «Le ministère sacerdotal dans la Compagnie de Jésus», en *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 34 (1985) 75-91.

<sup>7</sup> J. O'DONNELL - S. RENDINA, *Sacerdozio e spiritualità ignaziana*, Roma 1993.

<sup>8</sup> A. DE JAER, «Ignace de Loyola et le ministère des pretres», en *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 540-553.

<sup>9</sup> L. DE DIEGO, «Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy», en *Manresa* 63 (1991) 89-102.

<sup>10</sup> J. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1993.

<sup>11</sup> M. COSTA, «"Sacerdote-religioso" o/e "Religioso-sacerdote"? Vocazione al sacerdozio e vocazione alla vita religiosa negli Istituti di vita consacrata», en *Informations SCRIS* 26 (2000) 55-87.

interior de la vocación a la Compañía. Lo que hace Buckley es motivar esos años de estudios desde dos perspectivas. Una propiamente ignaciana, en la cual hace ver que Ignacio mismo estudió por conveniencia apostólica (*para ayudar las almas*) y explica, por tanto, el nexo entre ministerio ordenado y vida intelectual desde la peculiar vocación de Ignacio (que por extensión se aplica a cada jesuita). La otra perspectiva es más bien humanista, hace ver cuán apropiado es para la formación espiritual del apóstol el estudio de las ciencias humanas, pues le ayudan a sensibilizarse hacia todo lo que es humano. Para efectos de nuestra investigación, nos detendremos solamente en la primera parte de su argumentación *ignaciana*.

El autor se pregunta: ¿Cuál es el significado específico del sacerdocio (*priesthood*) en la Compañía? Articula su respuesta a partir de lo que él considera la diferencia fundamental entre un monje y un jesuita, que es el sacerdocio entendido como «una consagración eclesial al servicio del mundo, dentro del mundo» (p. 138). Si el sacerdocio caracteriza fundamentalmente al jesuita y a la Compañía, del mismo modo la Compañía especifica el modo de ejercer ese sacerdocio como en cualquier otra orden, el sacerdocio en la Compañía tiene sus contornos propios que lo caracterizan, dándole su identidad específica (cf. p. 139). En otras palabras, el modo concreto de ejercer el ministerio configura el estilo propio de cada grupo religioso, constituyendo la tradición viva que se transmite de generación en generación. Si esto es verdad, entonces Buckley se pregunta a continuación por la identidad del MO en la Compañía y encuentra que es decisivo no sólo lo que se dice en la Fórmula del Instituto, sino también el modo en que dicho ministerio se ha ejercido históricamente. El modo en que lo ejerció Ignacio resulta *normativo*, pues el estilo jesuítico se enraiza en el estilo *ignaciano* de ejercer el MO<sup>12</sup>.

Ese estilo de Ignacio se caracteriza en la Autobiografía como un ministerio de la palabra y de la interioridad en solidaridad con los pobres, en el cual los estudios juegan un papel esencial, pues son ellos lo que le autorizan social y eclesialmente a ejercer su apostolado. Son la condición *sine qua non* para la ordenación sacerdotal. Es fundamental destacar que esos rasgos del ministerio ignaciano se perfilan y consolidan antes de la ordenación sacerdotal y la misma ordenación no alterará esa orientación, aunque añada otras, las propiamente ministeriales como es

---

<sup>12</sup> El fundamento de esta afirmación es el principio, reportado por Laínez que lo escuchó de San Ignacio, según el cual se espera que Dios guíe a los miembros de una orden religiosa del mismo modo en que guió a su fundador; cf. BUCKLEY, *Jesuit Priesthood...*, 139.

oír confesiones y celebrar la Eucaristía. La ordenación, más bien, potencia su apostolado en el sentido que su ministerio adquiere plena validez eclesial: su actividad personal es acción eclesial. A lo cual hay que añadir, cuando se pone a disposición del Sumo Pontífice, que dicha acción eclesial la realizará como misión eclesial dada por el Papa. En este sentido afirma el autor que la Compañía «se estableció como un orden religiosa primariamente para continuar e intensificar esta existencia presbiterial y ministerial entendida como un trabajo de conversión hacia Cristo y para la santidad de vida, bajo la guía del Romano Pontífice» (p. 146). Se podría decir que la *Fórmula del Instituto* codifica el estilo ignaciano como normativo para la Compañía, pues la encauza en el ejercicio del MO<sup>13</sup>.

En este punto Buckley se pregunta qué puede significar para el estilo jesuítico de ejercer el MO la costatación del estilo ignaciano. Dos cosas principales de fondo. Se trata ante todo de un estilo profético y no cúlctico de ejercer el MO. Es muy conocido el peso y espacio que ocupaba la celebración de la Eucaristía en la vida cotidiana de Ignacio, pero su ministerio no fue principalmente cúlctico y no quiso tampoco que lo fuera para la Compañía. En segundo lugar, no pensó nunca Ignacio en un ejercicio residencial del MO, sino itinerante, en el cual el jesuita estaría siempre en camino<sup>14</sup>. En otras palabras, el modo ignaciano de vi-

---

<sup>13</sup> «Cualquiera que en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de Cristo, y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra, tenga entendido que, una vez hecho el voto solemne de perpetua castidad, pobreza y obediencia, forma parte de una Compañía fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, y de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos. Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común *haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo, en nada de lo anteriormente dicho*». *Fórmula del Instituto*, n. 1, en *Constituciones de la Compañía de Jesús anotadas por la Congregación General XXXIV y Normas complementarias aprobadas por la misma Congregación*, Roma 1995 (cursivas del texto).

<sup>14</sup> «La comprensión original y primitiva de la Compañía fue la de un grupo de predicadores en pobreza haciendo camino de pueblo en pueblo». BUCKLEY, *Jesuit Priesthood...*, 149.

vir el MO (dedicado fundamentalmente al ministerio de la palabra, al de la interioridad y al apostolado social) se transformó en constitutivo del ejercicio corporativo del MO en la Compañía.

2. El artículo de Andreu sobre los «Clérigos regulares», en el *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, se inicia así: «Con el nombre de C.r. se indican los institutos religiosos clericales nacidos en el siglo XVI y XVII que, con la profesión solemne de los consejos evangélicos, no siguen ninguna regla monástica y se dedican a las más variadas formas de apostolado. Cronológicamente, los primeros son los teatinos, fundados en 1524; los últimos, los Marianos, fundados en 1671» (col. 897).

El testimonio más antiguo del uso del término lo debemos a San Egberto, Obispo de York, que en sus *Excerptiones* del año 748 lo usa como sinónimo de clérigo en general. A partir del siglo XI, con el surgimiento de los canónicos regulares agustinos, significa también canónico regular, y con este significado genérico y ambiguo prevalece hasta el siglo XVI.

Para el autor, «el género de vida por el cual el sacerdocio es vinculado al espíritu y a la práctica de los consejos evangélicos, lo mismo que a la vida comunitaria, es un hecho característico y permanente en la Iglesia de Cristo, reducible, también históricamente, a la vida de los discípulos de Cristo, como aparece en la forma primitiva de vida apostólica. Suscitada y mantenida en la Iglesia por la gracia del Espíritu Santo, esta “vida apostólica” es sustancialmente distinta a otros géneros análogos de vida comunitaria y colectiva que se encuentran fácilmente en otras religiones» (col. 899). Andreu relaciona el estilo de los C.r. con el libro de los Hechos de los Apóstoles (2,42-47; 4,32-35) donde los creyentes venden sus bienes en espíritu de caridad. De este clima surgirán posteriormente los ascetas y las vírgenes, y obviamente, los ministros de Dios. A partir de entonces nace y se desarrolla la vida religiosa. A juicio del autor, el verdadero promotor de los C.r. es San Agustín, pues una vez hecho obispo agrupa en torno a sí a un grupo de clérigos que, permaneciendo tales, viven bajo una regla común. Más tarde serán también monjes y clérigos los que se unirán bajo la guía de Gregorio Magno, formando comunidades para imitar la primitiva vida apostólica. Así, el Concilio de Autun, en el año 607, reconoce un *ordo canonicus* distinto al *ordo monasticus*. De allí en adelante, pasando por el Concilio de Aquisgrán (816), la reforma gregoriana (1050-1200) y hasta la *Devotio moderna* que precede el siglo XVI, la institución de los C.r. se irá consolidando como realidad eclesial *no-secular* (o no-diocesana) al punto que Andreu sostiene que «el itinerario histórico de la Iglesia primitiva, en cuanto a la vida común y apostólica del clero, desemboca en las Órdenes modernas de los C.r. También ellas responden a

la necesidad urgente de renovación y de reforma *in capite et in membris*, más que nunca sentido en el siglo xvi. Resultadas ineficaces las reiteradas intervenciones de los papas y de los concilios al respecto, aparece el testimonio de estas nuevas comunidades vivas de sacerdotes reformados, según la primitiva regla apostólica, y dedicados a las más variadas formas de apostolado» (col. 905).

Andreu enumera a la Compañía de Jesús entre los clérigos regulares, aunque señala que «ninguna bula pontificia, desde la fundación... le da el nombre de C.r.» (col. 906). Sin embargo, indica que hay que considerarla entre ellos, al menos porque así lo presenta el anuario pontificio<sup>15</sup>. En la voz «Compañía de Jesús» del mismo diccionario, la Compañía es definida como una orden religiosa de clérigos regulares<sup>16</sup>, aunque en la actual edición oficial de las Constituciones de la misma Compañía no se utiliza esa terminología<sup>17</sup>.

3. Harmless divide su investigación en cuatro partes principales. La primera la dedica al aspecto más fenoménico de la crisis sacerdotal del post-concilio, la segunda a los elementos de esa crisis, la tercera al «lugar del sacerdocio en el carisma jesuita» y la cuarta a la conclusión.

Según el autor, que escribe en 1987, los jesuitas llegaban a mitad de los años setenta a un consenso acerca de su misión y carisma en torno a la Congregación General 32, pero reconoce que en los años sucesivos el sacerdocio sigue siendo un elemento de crisis en la identidad del jesuita.

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*. En el *Anuario Pontificio 2002* (Città del Vaticano 2002, 1244) la Compañía aparece formando parte de los clérigos regulares, cuyo fin es: «Defensa y propagación de la fe para bien de las almas en la vida y la doctrina cristiana por medio de la predicación, administración de los sacramentos, escuelas, prensa». Los Teatinos, por ejemplo (página anterior, 1243), tienen como fin restaurar «la regla primitiva de la Iglesia apostólica».

<sup>16</sup> Cf. M. Fois, «Compagnia di Gesù», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 2, Roma 1975, col. 1262.

<sup>17</sup> En el número 2, § 2, de las Normas Complementarias se lee: «Es, pues, rasgo distintivo de nuestra Compañía ser un grupo de compañeros que es, al mismo tiempo, religioso, apostólico y sacerdotal, unido con el Romano Pontífice por un vínculo especial de amor y servicio». En el n. 7: «Por “Instituto de la Compañía” se entiende tanto nuestra forma de vivir y de actuar como los documentos escritos en los que se propone esta forma auténtica y legítimamente». En el actual Código de Derecho Canónico vigente (can. 588, § 2) se define el «*Institutum clericale illud dicitur quod, ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit, et qua tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur*». El instituto clerical se define por el ministerio sacerdotal, de acuerdo a la intención del fundador.

Así, por ejemplo, cuando el estudiante jesuita llega a los estudios de teología, se le presenta súbitamente el sacerdocio en toda su problemática, cosa que hasta entonces no había considerado, pues durante su etapa formativa se hace hincapié más bien en la espiritualidad ignaciana y no en el MO. A resultas de ello, cuando se ve confrontado prácticamente *ad portas* con el sacerdocio, el joven religioso jesuita lo percibe ambiguamente, pues constata que en la Compañía el ejercicio sacramental del MO no es lo fundamental, mientras ve que fuera de la Compañía lo es. No le resulta claro «para qué es ordenado»<sup>18</sup>. Harmless se propone echar un poco de luz en esta ambigüedad reflexionando sobre la historia del MO y sobre el ejercicio del MO en la Compañía, especialmente en Ignacio. Su tesis de fondo será que el MO no es tanto constitutivo de la Compañía cuanto instrumental para el cumplimiento de su misión: «el elemento central, constitutivo del carisma de la Compañía es su misión, su vida apostólica» (p. 6). Si dejamos de lado la parte segunda de su trabajo, en el cual explica los elementos de la crisis del sacerdocio<sup>19</sup>, podemos abordar directamente la fundamentación y desarrollo de su tesis.

En los primeros documentos de la Compañía la mención del sacerdocio es más bien rara, sea en la *Autobiografía*, los *Ejercicios*, la *Fórmula del Instituto* o las *Constituciones*. Ignacio no establece para la Compañía el rezar en coro o empeñarse de modo estable en la celebración de Misas por difuntos, como tampoco la cura estable de ánimas y de monjas o el asumir parroquias. Harmless añade a este hecho otro dato significativo: la bibliografía dedicada al sacerdocio de Ignacio y en la Compañía es prácticamente inexistente, apenas tres títulos, recalcando que se trata de un interés surgido después del Vaticano II<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Pero no se trata simplemente de ambigüedad laboral, pues con la ordenación uno se pone al servicio de la Iglesia, que, sin embargo, aparece también ambigua. Pues si por un lado toma posturas sociales proféticas, por otro lado cohíbe críticas contra las injusticias dentro de su propia estructura; si por un lado alienta el uso de la razón en la vida de fe, por otro hace apelo a la autoridad; si afirma la dignidad de la sexualidad humana, encuadra oficialmente con frecuencia la ética sexual en duras negativas (cf. HARMLESS, *Jesuits as priest...*, 4).

<sup>19</sup> Menciona fundamentalmente dos: el colapso que se produjo durante el postconcilio en la visión heredada del pre-concilio sobre el sacerdocio, y el fracaso del intento del Vaticano II por renovar la vida sacerdotal (cf. HARMLESS, *Jesuits as priests...*, 6-28).

<sup>20</sup> El autor cita solamente el trabajo anterior de M. Buckley, el de Luis de Diego (*La Opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros, 1515-1540*, Roma 1975) y el de H. Rahner (*Ignatius: the Man and the Priest*, Rome 1982; original alemán de 1969).



Esto quiere decir que el MO no es un tema central en la primitiva Compañía. En el documento fundacional aludido, la *Fórmula del Instituto* (cf. *supra*, nota 13), se menciona entre las muchas actividades, solamente dos propiamente sacerdotales: oír confesiones y administrar sacramentos<sup>21</sup>. El resto, fuera de éstas dos, son todas actividades que Ignacio practicaba antes de su ordenación: predicar, enseñar (a los rudos y a los niños), dar Ejercicios Espirituales, conversar sobre cosas espirituales, reconciliar los desavenidos, asistir a pobres y encarcelados, así como cumplir aquellas obras de caridad que se viesan necesarias. A esto hay que añadir dos rasgos más: la movilidad que debe caracterizar al jesuita como disponible en cualquier momento a ir a cualquier parte y su capacidad de trabajar apostólicamente en equipo. Y a partir de la Congregación General 32 se añade modernamente como constitucional del carisma ignaciano la promoción de la justicia<sup>22</sup>.

Es muy interesante constatar que ya en tiempos de Ignacio la formación de los jóvenes jesuitas se centra no en la formación sacerdotal sino en el adquirir ciencia para cualificarse en el ministerio de la palabra: «Así, el sacerdocio sirvió como una especie de condición mínima que permitió a los primeros compañeros el acceso al fórum público. Pero fue la instrucción lo que les proveyó los medios para ejecutar la misión que veían como crucial: enseñar y predicar» (p. 37).

Harmless llega a la conclusión que «ser jesuita cambia el significado de ser sacerdote» (p. 44). En efecto, el jesuita no es el líder de una comunidad estable de creyentes sobre la cual ejerce un ministerio estable, ni es tampoco el especialista del obispo, es más bien un activista que está al borde de los caminos mirando siempre dónde se necesita que Cristo sea anunciado: se autocomprende como un misionero cuya espiritualidad es la de ser «compañero de Jesús» (cf. p. 44).

El estilo propio de ejercer el MO de un jesuita encuentra su raíz histórica no en el modo en el que se ejercía durante el siglo XVI, sino en la manera en que Ignacio de Loyola lo ejerció. Eso significa que el MO del jesuita se centra, antes que nada, en el ministerio de la palabra, en la asistencia a los pobres y necesitados, o en acudir allí donde haga falta.

<sup>21</sup> Harmless señala que según santo Tomás de Aquino, predicar y oír confesiones se vincula no al carisma del sacerdocio, sino al de la vida religiosa (cf. p. 36).

<sup>22</sup> «El servicio de la fe y la promoción de la justicia constituyen la misión, única e idéntica, de la Compañía; por eso, ni en nuestros objetivos ni en nuestra actividad ni en nuestra vida pueden separarse el uno de la otra, ni pueden ser considerados como un ministerio entre otros; deben ser más bien el factor integrador de todos nuestros ministerios». *Constituciones de la Compañía...*, n. 4, § 2 (p. 260).



El autor admite que estos son rasgos que la gente no reconoce inmediatamente como característicos del presbítero, pero, sin embargo, son centrales para ser jesuita. Tradicionalmente, la Compañía ha dado prioridad a sus ministerios y no a aquellos que normalmente se consideran «propios» del sacerdote. Es evidente que los jesuitas necesitan ser sacerdotes para la administración de los sacramentos, «pero es la misión y no el liderazgo sacramental lo que permanece el centro» (p. 46). En cierto sentido «el sacerdocio funciona para nosotros [jesuitas] simplemente como un medio para movernos fácilmente en la Iglesia. Nos permite el acceso al fórum público y servir públicamente a beneficio de la Iglesia» (p. 46). Y por eso Harmless afirma que el sacerdocio no es tanto *constitutivo* del ser jesuita, cuanto *instrumental* para serlo: el MO del jesuita está al servicio de su apostolado (cf. p. 47). Pero esto se comprende solamente si no se pierde la memoria de la primitiva identidad sacerdotal de la Compañía y de la tradición viva que se inició con ella, una Compañía que antes de ser «Compañía de sacerdotes» es «Compañía de apóstoles».

4. El artículo de Gelpi reflexiona directamente sobre el carácter sacerdotal de la vocación jesuita, pero lo hace dentro del contexto más amplio de la evolución eclesial de la figura del presbítero, pues a su juicio la vocación sacerdotal del jesuita no se puede considerar aisladamente del fin que la Iglesia da al sacerdocio ministerial. Por esta razón en la primera parte de su trabajo presenta los grandes cambios teológicos que ha sufrido la figura del presbítero a lo largo de la historia, contextualizando así el momento presente del sacerdote jesuita dentro del marco más amplio de la vida eclesial<sup>23</sup>. En la segunda parte el autor pone en relación el ministerio sacerdotal católico con la teología del Nuevo Testamento (pp. 69-81), relación que debe ser igualmente asumida, a juicio de Gelpi, en la reflexión sobre el sacerdocio del jesuita. En la tercera parte aborda el tema del religioso sacerdote, postulando la tesis de que el sacerdote religioso «ejerce su ministerio en comunidades apostólicas en las cuales compartir vida y trabajo está informado por una tra-

---

<sup>23</sup> Cf. GELPI, *Theological reflexions...*, 50-68. Las grandes transformaciones en la concepción teológica del sacerdocio se realizan en cinco momentos: 1) del Viejo al Nuevo Testamento; 2) del Nuevo Testamento a las formas sacerdotales del Viejo Testamento y del sacerdocio romano imperial, reasumidas en el contexto del cristianismo constantiniano; 3) del sacerdocio de estilo *imperial* el sacerdocio *jerarquizado*; 4) de la teología medieval sobre el sacerdocio a la crítica operada por la reforma; 5) de una comprensión polémica (Trento) del sacerdocio a una ecuménica (Vaticano II).

dición espiritual distintiva» (p. 81). Lo que distingue al sacerdote religioso es precisamente estas dos notas: ejercicio comunitario del ministerio a la luz de una particular tradición espiritual.

5. Manaranche (1985) refleja en su artículo de modo muy vivo la difícil problemática abierta ya en los años setenta en torno al MO al interior de la Compañía. Si por una parte refiere el hecho de que el «sacerdocio jesuita marcha bien, funciona bien un poco por todas partes» (p. 77), la contrasta, por otra parte, con su experiencia personal de haber pedido ser admitido en la Compañía como coadjutor espiritual y no como profeso, «pues yo quería ser cura antes que nada, y esta categoría me parecía ser la sola —¡oh paradoja!— que permanecía sacerdotal en la tormenta» (p. 76). La petición fue rechazada y se le dijo, además, que esa «categoría» estaba en vías de extinción.

Desde este contexto institucional y personal el autor considera que lo propio del sacerdocio del jesuita, o la diferencia con el resto de «sacerdocios», hay que buscarla dentro y no fuera de la Iglesia. Por un lado constata que el Vaticano II ha atenuado la diferencia entre jesuitas y diocesanos, que las órdenes mendicantes han precedido el estilo apostólico del sacerdocio jesuítico y que la búsqueda de aquello que distingue a los jesuitas podría hacerlos odiosos ante otros institutos que viven también un sacerdocio misionero, aunque no sean religiosos, como el Prado o la Misión de Francia. Por otro lado, es también importante no proyectar nuestros problemas sobre los de tiempos de Ignacio, en los cuales el santo fundador nunca dudó de la sacramentalidad del Orden, de su significado para la estructura jerárquica de la Iglesia y de la importancia de primer orden que se debía dar al ministerio de la palabra.

Resulta muy ilustrativa para reflejar las tensiones de ese particular momento una anécdota referida por Manaranche (cf. p. 78). En una reunión de provincia, un joven jesuita expresa su rechazo a ser ordenado presbítero porque consideraba que en la Compañía había que hacer muchas cosas que no tenían nada que ver con el presbiterado. Paradójicamente, en la misma reunión, le respondió un sacerdote jesuita obrero diciéndole que el sacerdocio y el trabajo en fábrica eran perfectamente compatibles y que se sorprendía que pudiese sostener semejante opinión preconiliar.

Esta larga introducción la hemos creído necesaria para contextualizar mejor la presentación que el autor estructura para motivar la especificidad ignaciana del sacerdocio del jesuita. Desarrolla tres momentos: la génesis del sacerdocio en la Compañía, la intuición original de Ignacio y las condiciones actuales para vivirla.

Ignacio construye su estilo de «ayudar a las almas» poco a poco, conforme su itinerario espiritual se va desarrollando según los tiempos y los lugares que vive. Así, primero, surge la necesidad de estudiar para «ejercer» su apostolado, luego se hace con amigos-discípulos que comparten con él su estilo de predicar y, finalmente, forman un equipo itinerante de sacerdotes instruidos y pobres que acaban por ponerse bajo las órdenes del Papa para ser enviados a trabajar donde haga falta. Un estilo *apostólico-universal* que concretiza para ellos su experiencia *mística* de Dios. Por ello se constituyen en un *cuerpo sacerdotal*, al cual se incorporan mediante la consagración religiosa, y que se convierte en un instrumento en manos del Papa para un servicio sacerdotal (cf. p. 80). En el cuarto voto se condensa este estilo, al punto que Manaranche afirma (cf. *Ibidem*) que si bien no se trata de un *sacramento*, sí presupone siempre una *referencia sacramental*, el cuerpo de la Orden: éste es una ayuda para el jesuita (y para el Papa), pero es una ayuda *sacerdotal*. Y aunque el voto no es obligatorio para todos, sin embargo muestra para todos la finalidad del cuerpo. En este sentido, «la misión no es aquí una *obra*: ella es una *estructura*. El cuarto voto es el primero, más fundamental que los otros tres emitidos en Venecia antes de la ordenación. Entonces, cuando tal joven jesuita dice: “Para ser fiel a la primera intuición de Ignacio, yo quiero ser religioso, no sacerdote”, él se equivoca, desconoce la génesis del Instituto» (p. 81, cursivas del autor).

La vida de los primeros compañeros se convierte en «vida religiosa» de manera coyuntural, como resultado de los acontecimientos que se van sucediendo. Y ella es «apostólica» no porque hacen apostolado, sino porque establecen con el Señor la relación de los Apóstoles, y, por tanto, *a la manera* de los obispos, como refiere el mismo Nadal (cf. pp. 80-81). Que la vida de Ignacio y de sus compañeros sea «a la apostólica» significa que se trata del «ministerio de los Doce» y de sus sucesores en ese carisma. Por ello, la vinculación de los jesuitas a la Sede Apostólica los convierte a ellos mismos en «apóstoles» y sus vidas se hacen «apostólicas», es decir, «del mismo tipo sacerdotal» (pp. 81-82). Imposible concebir la vida «apostólica» *a la ignaciana*, si no se concibe sacerdotalmente. Por ello Manaranche afirma: «Debemos evitar equivocarnos de apostolado. Decir que el sacerdocio impide dedicarse a ciertos apostolados, es una reacción preconiliar. Teilhard no se sintió jamás embarazado por su sacerdocio, al contrario; es verdad que lo usó... Y además, será bien difícil definir de manera exhaustiva las tareas incompatibles con el presbiterado, a menos de no reducir éste último a las tareas propiamente culturales» (p. 82).

El autor concluye esta primera parte sosteniendo que tampoco hay que comparar la situación de la Compañía con la de las órdenes monásticas, pues no se trata de un MO que se ejerce para los hermanos religiosos del convento. Por el contrario, «entre nosotros, la profesión solemne que está a la base es necesariamente una profesión de ya-ordenados-sacerdotes» (*Ibidem*), lo cual permite a la misma Compañía decirse *cuerpo sacerdotal*.

Al tratar en la segunda parte la intuición de San Ignacio, desarrolla dos tesis. La primera es que Ignacio quiso para los jesuitas algo más que ser «simples» clérigos regulares. A pesar que con éstos hay rasgos comunes (ser sacerdotes y religiosos, con un fin apostólico y espiritual, parecidos en lo exterior), sin embargo, San Ignacio rehusa la unificación con los Teatinos (1545), Somascos (1547) y Barnabitas (1552), lo mismo que Laínez con estos últimos otra vez en 1559. Para Nadal y Polanco estos clérigos llevan un estilo de vida más recogido y retirado, más observante, insistiendo más en el culto que en el apostolado y viven en pequeños grupos dispersos, pero sin formar un cuerpo, como la Compañía (cf. p. 83). La verdadera diferencia de fondo estriba en el hecho que «la dimensión presbiteral no está integrada de la misma manera» (*Ibidem*). Es decir, mientras los clérigos regulares se hacen religiosos para ser mejores sacerdotes mediante los tres votos, y por eso son «sacerdotes reformados» (para así reformar el clero), los jesuitas se hacen sacerdotes para ser mejores apóstoles en manos de aquel que tiene a su cargo la misión (o el envío) universal: «No es primero el deseo de ser sacerdotes lo que ha impulsado a los compañeros a la vida religiosa: es más bien el deseo de ser primero apóstoles aquello que los ha impulsado al sacerdocio vivido en una forma inédita de vida religiosa y a constituirse en un cuerpo apostólico unificado. Esta constitución en cuerpo los distingue de una Orden apostólica como la de santo Domingo, donde subsisten todavía las costumbres federativas de Prémontré y de Cîteaux» (*Ibidem*).

En segundo lugar, Manaranche sostiene que Ignacio orientó el sacerdocio de los profesos en base al modelo episcopal, siguiendo una tendencia ya presente en santo Tomás<sup>24</sup> y que Nadal no hace sino reafirmar. En efecto, para Santo Tomás los religiosos se asemejan a los obispos, en el sentido que se obligan por todos los hombres, que es precisamente aquello que caracteriza a los pastores de la Iglesia: la caridad pastoral<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Le ministère...*, 84.

<sup>25</sup> Cf. *Summa Theologica* IIa-IIae, q. 185, a. 7, ad 2; *Ibidem*, a. 8, ad 5, citado en MANARANCHE, *Le ministre...*, 84.

En el mismo sentido, para Nadal la vida del jesuita es una donación para aquellos que la obediencia nos ha dado, imitando en esto a los obispos, es decir, imitándolos en la caridad pastoral. Pero no sólo esto, sino también que los jesuitas comparten además con los obispos la carga del ministerio de la palabra<sup>26</sup>. Esta similitud con la vida *apostólica*, con los sucesores de los Apóstoles, impregna la formación y la vida del jesuita. Para Manaranche, que interpreta a Nadal, se trata de un sacerdocio *místico y evangelizador*, que se define por la *misión* en sentido espiritual-personal y eclesial-evangelizador (cf. p. 85).

Ahora bien, a partir de Nadal Manaranche presenta seis puntos que considera esenciales para la concepción del sacerdocio en la Compañía: 1) La Compañía es un cuerpo sacerdotal, en el que se representa la totalidad del servicio sacerdotal, eminentemente apostólico y al servicio de la Sede Apostólica. 2) Pero se realiza de manera diferenciada, según *grados* de incorporación a ese cuerpo apostólico. 3) Los coadjutores temporales (los así llamados *hermanos*) forman parte de la misión del cuerpo. 4) La distinción entre coadjutores espirituales y profesos se concibe en función de la disponibilidad para la misión, teniendo en cuenta la capacidad que supone en los sujetos. 5) Separar la tarea propiamente religiosa-sacerdotal para los coadjutores espirituales (o el servicio de la fe) y el trabajo profesional o político para el profeso (la promoción de la justicia), como una tendencia parece sostener, no resuelve el problema pues la clave de lectura de la distinción no es la secularización, sino la concepción ignaciana del sacerdocio, según la cual el profeso es la cima del cuerpo sacerdotal *en* la Compañía. 6) Por último, hay que notar que si bien Ignacio coloca el sacerdocio del jesuita en un marco teológico-episcopal, rechaza que los jesuitas sean nombrados obispos. A parte de las razones propias del santo, se añade hoy a ellas que la situación del obispo es incompatible con la del profeso dado que con la consagración episcopal cambia sustancialmente su relación con el Santo Padre: recibe un poder que comparte con él y por él entra a formar parte de un colegio como miembro pleno (cf. pp. 85-87).

En la tercera parte el autor se pregunta por las condiciones para vivir la intuición sacerdotal de Ignacio. Para orientar una respuesta, Manaranche presenta las coincidencias y diferencias de nuestro tiempo con el siglo XVI respecto del sacerdocio. Una semejanza fundamental es la *contestation* teológica que sufre el sacerdocio ministerial. La diferen-

---

<sup>26</sup> Cf. H. NADAL, *Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, Monumenta P. Nadal, vol. V, Romae 1962, pp. 171 y 124; citado en MANARANCHE, *Le ministère...*, 84.

cia es el contexto social actual secularizado y conflictivo, burgués, bajo el dominio de los mass-media, en crisis demográfica; un mundo poblado por la injusticia en el cual el sacerdote no acaba de ver claro cual es su papel y en el cual se confronta con todas las formas de increencia en Jesucristo.

Concluye con un párrafo que resulta muy interesante. Para el autor, la cuestión del «sacerdocio en la Compañía» es una cuestión «ociosa» si se mira en profundidad, aunque se podría justificar en sus aplicaciones concretas. Pero la considera también una cuestión un tanto «injuriosa» para el resto del clero, dado que vivimos en un mundo que tiende a uniformizar todo. En este sentido, «nuestra originalidad no consiste en las formas, que son cada vez más comunes a todos: *ella está en nuestra espiritualidad* sobre todo. Yo diría que debemos *vivir el sacerdocio común de la Iglesia*, humildemente codo a codo, sin ser más astutos que los otros ni más fuertes en la tentación —las cifras lo han mostrado— *sino en el espíritu de Ignacio*, que me parece, sobre todo, *estructurante y unificante*, es decir, sin separar el hombre y Dios, Cristo y la Iglesia, la fe y la justicia, la función y la vocación, la acción y la contemplación. Sin aislar el individuo jesuita del *apostolado del Cuerpo entero* que da sentido a la acción personal y la coloca en una misión en lugar de hacer de ella un *job* bautizado» (p. 91).

6. El libro *Sacerdozio e Spiritualità Ignaziana* se divide, como ya lo anuncia el título, en dos grandes partes: la primera, dedicada a una reflexión teológica sobre el sacerdocio, realizada por J. O'Donnell<sup>27</sup>; y la segunda, obra de S. Rendina, trata del sacerdocio en la Compañía desde una perspectiva histórico-espiritual. Ambos estudios representan «el fruto de casi diez años de trabajo con jóvenes jesuitas que se preparaban para recibir el diaconado y el presbiterado» (Prefazio, p. VII). Es un material que quiere ser una ayuda *objetiva* para la elección personal del MO.

La primera parte de O'Donnell hemos preferido tratarla al interior del marco de la bibliografía específicamente jesuita, aunque el tema fuese el MO en general, porque la presentación se hacía directamente a jó-

---

<sup>27</sup> El trabajo está dividido en diez capítulos, dentro del marco desarrollado por el Vaticano II, el magisterio postconciliar y la *Pastores dabo vobis*: Sacerdocio y discipulado; Jesucristo Sumo Sacerdote; un pueblo sacerdotal; el sacerdocio ministerial; el heraldo de la palabra de Dios; el sacerdocio como pastor; el misterio de la Eucaristía; el presidente de la Eucaristía; el sacerdocio y los consejos evangélicos; la espiritualidad sacerdotal.

venes jesuitas. Con ello se entiende que el material *sacerdotal* era organizado al servicio de los oyentes, religiosos destinados a ser presbíteros.

En efecto, el autor presenta de una forma plenamente eclesial la figura del presbítero, de acuerdo a los nuevos desarrollos bíblicos y conciliares, encuadrando el *sacerdocio ministerial* en una eclesiología de comunión (cf. pp. 25ss). Vale la pena notar cómo la ordenación confiere al neopresbítero una nueva relación con la comunidad: «Desde el momento de la ordenación él [el neopresbítero] asume una relación de ministerialidad hacia la comunidad cristiana. Recibe la misión de representar a Cristo, el siervo, a su Iglesia» (p. 29). El presbítero es pastor y presidente de la Eucaristía, lo cual no lo coloca en un «estado» de perfección, sino en un ministerio ejercido para el bien de la comunidad: «el sacerdocio ministerial no es en primer lugar una auto-oferta de amor, sino un ministerio objetivo en la Iglesia» (p. 67). Por eso, porque su ministerio no implica automáticamente la santidad, la vida del presbítero debe coincidir con su ministerio. En este sentido se entiende la invitación que tradicionalmente se le hace para seguir los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, en una espiritualidad centrada en la caridad pastoral y en el servicio a los fieles, es decir, en el seguimiento de Cristo que a su vez es Siervo del Padre. El ministro deberá ser un mistagogo que ayuda a la fe de sus hermanos y hermanas, cimentándola únicamente sobre el Amor que es digno de fe.

Rendina, en la segunda parte, presenta la tradición ignaciana del MO: «queremos confrontarnos con el presbiterado así como es objetivamente propuesto por la Compañía de Jesús» (p. 88). Su estudio consta de cuatro capítulos: la elección sacerdotal de Ignacio; el sacerdocio en la Compañía de Jesús según la Fórmula del Instituto y las Constituciones; el sacerdocio de los jesuitas; y las recientes intervenciones autorizadas de las Congregaciones Generales y de la Santa Sede. Tiene, además, dos apéndices: la gratuidad de los ministerios y la conversación espiritual según la tradición ignaciana.

En el capítulo dedicado a Ignacio, Rendina presenta cómo se fue gestando en el santo la decisión de ordenarse, una decisión de cuyos pormenores no ha dejado rastro alguno. Lo primero que hay que considerar es que en el ámbito familiar todo indica que estaba destinado al servicio de la Iglesia: a los trece años recibió la tonsura y canónicamente pertenecía a la diócesis de Pamplona. Sin embargo, hasta su conversión en la casa-castillo de Loyola nada hace pensar que había tomado en serio esta orientación familiar. Será solamente a partir de su estadía en Manresa, en la que comienza a emerger su preocupación por «ayu-



dar las almas», que se puede encontrar el primer punto de apoyo firme, aunque implícito, en su itinerario *sacerdotal*. El segundo apoyo firme, siempre afirmado de modo implícito, será su decisión de estudiar, pero mientras estudia se da cuenta de que la predicación pública de temas religiosos para un laico representa un verdadero problema eclesial. Para predicar en *regla* había que cumplir con dos condiciones: tener estudios suficientes y ser ordenación sacerdote: «Esta toma de consciencia debió influir no poco —así lo presumimos— o, al menos, debió confluir con otras motivaciones, en el orientar Ignacio hacia el presbiterado. Y no faltará de hallarse presente y operante después en la vida de Ignacio y de la Compañía» (pp. 97-98).

Este tercer momento revela ya una conciencia clara de la importancia no sólo de los estudios, sino de la necesidad de una habilitación oficial de parte de la Iglesia para predicar en su nombre. Una vez que los estudios permiten predicar, nada impide ya en realidad la misma ordenación. En Monmartre (París, agosto de 1534), una vez concluidos los estudios suficientes, deciden marchar a Venecia para zarpar hacia Tierra Santa e instalarse allí, pero de no ser posible la navegación en el término de un año, recurrirían al Sumo Pontífice para que sea él quien los distribuya como trabajadores en la Viña. Ignacio se ordenará presbítero en Venecia (24 de junio de 1537) y como no pudieron hacerse a la mar, van caminando a Roma. Queda claro que para Ignacio era importante ser presbítero, pero tan importante era también el cómo serlo: a título de pobreza. El Papa los acoge y los envía en misión, de este modo «de sacerdotes que predicán “en pobreza” como itinerantes carismáticos, se convierten en sacerdotes, siempre *predicadores pobres, pero itinerantes bajo el envío del Papa*» (p. 105, comillas y cursivas del autor). Ante la dispersión papal ellos se preguntan si no deberían conservar una unidad corporativa en la persona de un superior. Decidieron así y eligen a Ignacio superior del grupo y se vinculan a él con un voto de obediencia. De esta manera el grupo de sacerdotes se convierte también en un grupo de sacerdotes religiosos (1539)<sup>28</sup>.

A partir de entonces el ministerio ordenado que ejercen es diverso, aunque siguen, prácticamente, haciendo lo mismo de antes. Sin embargo, dicho con las mismas palabras de Rendina:

«Cuidémonos de considerar sacerdotales solamente los actos que para la validez exigen los poderes conferidos mediante el sacramento

---

<sup>28</sup> Supuesto el voto de castidad, el voto de pobreza lo habían emitido en Montmartre el 15 de agosto de 1535.

del orden: prácticamente, la administración de la penitencia y la celebración de la Eucaristía. Es decir, el sacerdocio no va considerado en abstracto, sólo según sus componentes esenciales y exclusivos, sino más bien cómo se configura en las circunstancias y en las necesidades del contexto histórico y cultural de la Iglesia y de la sociedad de un determinado período, pero con la consciencia que tal encarnación histórica se debe someter a un discernimiento evangélico» (p. 106).

La aclaración es importante dado que Ignacio, por ejemplo, se dedica al gobierno de la naciente Compañía, «un ministerio eminentemente presbiteral» afirma Rendina (p. 107). Sin embargo, al Santo le queda tiempo y energía para predicar, enseñar a los niños, dedicarse a labores caritativas y sociales.

En el segundo capítulo dedicado al *Sacerdocio en la Compañía*, el autor se pregunta por la *sacerdotalidad* del jesuita. Para responder, afirma la realidad y el sentido de la Compañía como cuerpo sacerdotal, sosteniendo que lo es «en el sentido que *todos* sus miembros son sacerdotes» (p. 113, cursivas del autor), donde «miembros» son, en sentido propio, solamente los profesos de cuatro votos<sup>29</sup>. El hecho de que el *religioso* jesuita sea también *sacerdote* significa que «la intención de la consagración religiosa y el fin apostólico-sacerdotal están en recíproca y estrecha relación: *la primera es presupuesta, pero el segundo la especifica y le confiere su forma concreta*. Resulta, no una duplicidad de fines, sino una plena integración aunque la realización práctica no ahorra ciertas tensiones inevitables» (p. 199, las cursivas son del autor).

El ejercicio del MO se convierte en el medio a través el cual el jesuita busca su santificación y la de los demás (cf. *Ibidem*). Pero hay que señalar que se trata de un ministerio más profético que cultural, pues pone en primer plano el ministerio de la palabra, que es también asistencia personalizada, especialmente mediante la confesión, la conversación espiritual, los Ejercicios Espirituales. Ahora bien, el ministerio de la pala-

---

<sup>29</sup> Para la distinción el autor se apoya en la *Fórmula del Instituto* 8; *Examen General* 8; *Constituciones* 511. Distingue Rendina (cf. pp. 114-115) cuatro niveles de pertenencia a la Compañía: en un primer sentido universal, todos los que están en obediencia al Prepósito General, incluso los novicios, son jesuitas. En un segundo nivel, comprendería solamente a los profesos y coadjutores formados (de dos tipos: espirituales, que son presbíteros profesos de tres votos; y temporales, laicos religiosos de tres votos), así como los escolares aprobados (estudiantes religiosos de votos simples). Pero a un tercer nivel, más jurídico, comprende los profesos y los coadjutores. Sin embargo, en sentido estricto, abarca solamente a los profesos de cuatro votos: ellos son los componentes principales del cuerpo y sólo ellos pueden elegir al Prepósito General.

bra depende del hecho de ser enviado, no es que el jesuita se autoenvía. Por esta razón Ignacio y los primeros compañeros van al Papa. A juicio de Rendina, de entre los motivos que se indican para justificar dicha opción («mayor devoción a la obediencia hacia la Sede Apostólica y una mayor abnegación de nuestras voluntades»), el tercero («una más segura dirección del Espíritu Santo», *Fórmula* 4) expresa mejor la intención de fondo que es la de contar con una dirección, con un envío, no sólo jurídicamente válido, sino *espiritualmente* más seguro: el Papa es el supremo Pastor de la Iglesia, por tanto, para disponerse a un ministerio de la palabra entre los fieles de su rebaño ¿qué mejor que dirigirse a él para ser enviados a trabajo? En efecto, «La “*missio*” en un contexto eclesial no podía depender únicamente de la sugerencia *interior* del Espíritu, sino también de la indicación de la cabeza de “nuestra santa madre Iglesia jerárquica” (*Ejercicios Espirituales* 353), “regida y gobernada por el mismo Espíritu y Señor nuestro el cual dictó los diez mandamientos” (*Ibidem* 365)» (p. 123, comillas y cursivas del autor).

El estilo que caracteriza el ejercicio del MO de los primeros jesuitas es la movilidad y la universalidad de la predicación en pobreza. movilidad al servicio de la toda la Iglesia, allí donde la cabeza quiera mandarlos. Pero como el ejercicio concreto del envío se realiza siempre al interior de una Iglesia local, Rendina precisa algunas cosas (cf. pp. 125-126): se excluye el acceso al episcopado, en cuanto sacerdocio de primer orden, pero se participa activamente de él como sacerdotes de segundo orden, haciendo referencia al Papa en cuanto Pastor universal de la Iglesia. No es que el jesuita sea independiente del obispo local, pero en cuanto religioso representa una dimensión universal de la Iglesia. Tampoco hay que olvidar que las obras de caridad forman parte constitutiva del MO del jesuita, pues no se trata de un ministerio extraordinario para los fines del Instituto. Sin embargo, son secundarios o subordinados (no en sentido cronológico) a los ministerios espirituales sacerdotales (*Constituciones* 60, cf. p. 132).

Es importante mencionar, por último, que Ignacio diferencia el estilo del jesuita también en aspectos propios de la vida clerical. Así, por ejemplo, prohíbe el rezo del Oficio Divino en coro como también celebraciones litúrgicas con música y cantos (cf. *Fórmula* 8; *Constituciones* 586). prohíbe ministerios fijos, como ser confesor ordinario o director espiritual de monasterios, tener cura de ánimas estable (cf. *Constituciones* 324-325, 589-590), al igual que dignidades eclesiásticas, como el episcopado (*Constituciones* 817, 756, 771-772, 786, 788).

En el tercer capítulo se presentan los criterios hermenéuticos con los cuales se debe afrontar la pregunta por la adaptación al tiempo presente

del carisma ignaciano. Tal adaptación se debe actuar en un «*ir-y-venir continuo entre documentos fundacionales e historia para verificar la autenticidad y homogeneidad de nuestra vocación*» (p. 137, cursivas del autor). Si se repasa la historia de los ministerios en la Compañía, se ve que a parte de los ya mencionados, en los primeros años se abre paso con fuerza el apostolado de los colegios para externos, obra que representa una *fijación* temporal y geográfica, y sin embargo, a inicios del siglo XVII resulta la obra más importante en Europa. Paralelamente se desarrolló el ministerio del *escribir* (apenas indicado en las Constituciones), así como el estudio y la investigación en el ámbito de las ciencias teológicas y humanas, pero incluso en las naturales y científicas; sin dejar de mencionar también la actividad de arquitectos, artistas y poetas. Párrafo a parte merecerían los desarrollos humanos y espirituales vinculados a las misiones, como las reducciones del Paraguay y los métodos misioneros en Oriente (India, Japón y China).

Ante este desarrollo histórico cabe la pregunta ¿hasta qué punto los jesuitas han sido fieles a la especificidad sacerdotal de la Compañía? Para Rendina la respuesta es difícil, pues la convicción vigente hasta hace pocos años era que la *sacerdotalidad* del ministro convertía en sacerdotal su apostolado en favor de los fieles, fuese el que fuese. Hoy día esta visión es difícil de mantener, la sensibilidad ha cambiado. Toda profesión requiere cada vez mayor especialización y dedicación, exigiendo niveles de pertenencia a asociaciones y empresas que no pocas veces entran en conflicto con la pertenencia a la comunidad jesuítica. Además de los riesgos que representa la secularización de la sociedad. Aunque la conciencia del riesgo no debe impedir el asumirlo, Rendina reafirma la convicción de que el único criterio válido para juzgar la historia pasada y presente «es la *homogeneidad o no* del desarrollo de la Compañía con sus orígenes» (p. 143). Y da algunas indicaciones prácticas: necesidad de subrayar la importancia de los ministerios de la palabra y de los medios de comunicación social, también de aquellos otros más próximos a éstos, como la confesión, el acompañamiento espiritual, la formación religiosa de los jóvenes y de los adultos, de los seminaristas, etc.; sin descuidar la Eucaristía como sacramento y como liturgia de la palabra. Necesidad de un empeño serio y cualificado en la teología y filosofía, así como en la formación e instrucción de los jóvenes y niños. Cuando se trata del empeño en materias no religiosas habría que tener en cuenta la proporción de miembros del Instituto que se emplean, la relación de esos ministerios con los ministerios propios de la palabra, la visibilidad *sacerdotal* del ministerio, la claridad de

los motivos apostólicos al asumir un ministerio de ese tipo, el sentido de pertenencia a la Compañía que el jesuita desarrolla en tal ministerio y la participación del laicado en el ejercicio del ministerio desempeñado.

El cuarto y último capítulo vuelve la vista a la reciente historia de la Compañía, poniendo en relación el sacerdocio del jesuita con las últimas congregaciones generales y documentos de la Santa Sede (hasta el año 1993). Así, respecto al carácter sacerdotal de la Compañía, trae a la memoria la Congregación General 32ª (cf. Decretos 1, n. 5; y 2, n. 32). en los que se la identifica como una orden religiosa que es apostólica, sacerdotal y unida al Romano Pontífice por un especial vínculo de amor y de servicio. En las recomendaciones que la Santa Sede anexó al decreto subraya su carácter de instituto sacerdotal, con fines especialmente espirituales y sobrenaturales, a los cuales se subordina toda otra actividad. En el mismo sentido las palabras del Papa Pablo VI en su discurso inaugural de la Congregación.

El autor desarrolla otras dimensiones importantes para el ejercicio del MO, pero como no tocan directamente nuestro tema nos contentamos con mencionarlas solamente: movilidad y dimensión misional del carisma sacerdotal de la Compañía; objeto de la misión pontificia y de los ministerios jesuíticos; la especial disponibilidad de los jesuitas hacia el Papa (el cuarto voto).

7. La Congregación General 34ª de la Compañía de Jesús (Roma, 1995) emitió un decreto sobre el jesuita sacerdote, poniendo en relación el sacerdocio ministerial y la identidad del jesuita<sup>30</sup>. El documento consta de 31 números, divididos de la siguiente manera: Introducción (1-5); Nuestra misión común (6); El sacerdocio al servicio de la Iglesia (7-9); Actividades características (10-12); Tareas actuales (13-15); Nuestra tradición (16-22); Las etapas del ministerio (23-30); Recomendación al Padre General (31).

En la introducción se afirma que no se pretende ofrecer una teología elaborada del sacerdocio, sino más bien proponer un modo de considerar la dimensión sacerdotal de la identidad y de la misión del jesuita. A partir del Vaticano II se han suscitado varios cambios en la Iglesia y en la Compañía, y por ello, son los mismos jesuitas quienes piden clarificación y ser asegurados en el modo propio en el que viven y ejercen su ministerio sacerdotal. Esta necesidad se aprecia especialmente entre los jóvenes

---

<sup>30</sup> CONGREGACIÓN GENERAL XXIVª DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Decreto VI: El jesuita sacerdote: sacerdocio ministerial e identidad del jesuita. Roma 1995, pp. 159-185.

jesuitas, pues al aproximarse a la ordenación sienten más agudamente la necesidad de este esclarecimiento. El problema de fondo es que si bien el jesuita se ofrece como operario en la Iglesia en cuanto sacerdote, desde el último Concilio el vínculo con el obispo diocesano se ha estrechado mucho, al punto que parece haberse oscurecido la peculiaridad del sacerdocio religioso y apostólico del jesuita.

Sacerdotes y hermanos en la Compañía tienen una misión que nace de la fuente bautismal y de la común vocación religiosa. Sin embargo, por la ordenación sacramental, el jesuita participa también del sacerdocio ministerial al servicio de la Iglesia, respondiendo con ello un particular llamado divino. De este modo «la Compañía enlaza su carisma apostólico con la dinámica del ministerio sacerdotal de la Iglesia; la Iglesia, a su vez, acepta este servicio apostólico ofrecido por la Compañía y reconoce lo aportado por sus miembros como un enriquecimiento del oficio sacerdotal que se ejerce en la Iglesia» (n. 7).

La Congregación General reconoce que desde el nacimiento de la Compañía el ejercicio del ministerio sacerdotal ha sido central para su identidad y para el cumplimiento de su misión: «El sacerdote jesuita recibe la ordenación para que, por este encargo, la Compañía pueda ejercer plenamente su misión específica de “servir al solo Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra”» (n. 8). Y afirma a continuación: «el sacerdocio del jesuita es, por tanto, un don de Dios para la misión universal» (n. 9). Ignacio y los primeros compañeros pusieron su sacerdocio a órdenes, no de un obispo particular, sino del Papa, razón por la cual el ministerio sacerdotal de la Compañía tiene miras universales, pues está bajo la solicitud del Papa para el bien de la Iglesia y del mundo.

En la segunda parte del documento (nn. 10-12) se especifican los diferentes ministerios apostólicos de los primeros jesuitas<sup>31</sup>, que se consideran los «modelos arquetípicos» sobre los cuales la primitiva Compañía ejerció su ministerio y son también hoy inspiradores para la actual Compañía a fin de que cumpla su propósito de «evangelización integral» allí donde las necesidades son mayores<sup>32</sup>. En la tercera parte se señalan

---

<sup>31</sup> «Ministerios de la palabra y ministerios de vida interior; ministerios de reconciliación y de enseñanza; ministerios de servicio sacramental; catequesis de niños e ignorantes; ministerios de carácter social» (n. 10).

<sup>32</sup> Este espíritu de acudir allí donde se dan las mayores necesidades orienta hacia quienes «no han oído la Buena Nueva; a quienes se hallan en los confines de la Iglesia o de la sociedad; a aquellos a quienes se niega su dignidad; a los sin voz y sin poder; a los débiles en la fe o los alejados de la fe; a aquellos cuyos valores flaquean

las principales tareas actuales que manifiestan el ministerio sacerdotal de la Compañía (nn. 13-15), que podríamos resumir con las mismas palabras del documento: «A la luz de nuestra tradición, podemos decir que ningún ministerio que prepare la venida del Reino o haga nacer la fe en el Evangelio cae fuera del objetivo de nuestro sacerdocio» (n. 15).

En la cuarta parte, «Nuestra tradición», se vuelve sobre los orígenes de la Compañía afirmando: «Nuestros primeros compañeros idearon un ministerio universal e itinerante de evangelización, enseñanza, obras de caridad y pobreza de vida: una *imitatio apostolorum* evangélica, un modelo radical de misión apostólica, fue el hontanar de lo que hicieron como sacerdotes» (n. 16). En esta línea, «los sacerdotes jesuitas de hoy han de llevar a cabo tareas que juzguen más urgentes y apostólicamente más fructíferas, en un horizonte apostólico no limitado por divisiones de clase o cultura y sin mirar a recompensa alguna personal» (n. 17).

Evidentemente, allí donde se encuentren los jesuitas colaborarán con el ordinario del lugar y con el clero del lugar, «pero reconoce que, en cada Iglesia local, es carisma propio del *clero diocesano* el ser los agentes primarios de la cura pastoral del Obispo; precisamente por no ser sacerdote diocesano, reconoce que ejerce su ministerio de forma complementaria. El jesuita procura dirigir su actividad sacerdotal hacia los que no alcanza fácilmente el ministerio ordinario de la Iglesia» (n. 18, cursiva del documento).

En los números siguientes del documento se dan unas pautas para el ministerio, principalmente entendiéndolo como una colaboración con lo que Dios ya opera en la historia y en las personas; se trata de ayudar a las *almas* a tomar consciencia de la obra divina que se desarrolla en el mundo, pues se parte del presupuesto de que toda vida humana está iluminada por la gracia<sup>33</sup>. En razón de ello, el ministerio de la Palabra, uni-

---

a causa de la cultura contemporánea; a quienes acarrean un peso superior a sus fuerzas. Para el sacerdote jesuita el mundo es el lugar donde puede mostrarse más activo, en el nombre de Cristo salvador y reconciliador» (n. 12).

<sup>33</sup> En este sentido el sacerdocio ministerial de los jesuitas «se orienta siempre a la edificación de la persona humana de acuerdo con el carácter de la vida de gracia de cada uno; nos anima a interesarnos por aquellas disciplinas que, a pesar de no tener una perspectiva explícitamente cristiana, sin embargo son fundamentales para entender cómo los seres humanos se comprenden a sí mismos y el mundo que les rodea; nos hace adoptar una actitud positiva de diálogo con la amplia gama de culturas humanas y tradiciones religiosas, morales y espirituales que hallamos en nuestro mundo; abre el camino a un compromiso ecuménico positivo, puesto que valora la diversidad y complementariedad de carismas existentes en las diversas tradiciones cristianas; dirige nuestra atención hacia aquéllos que, aun excluidos del poder y la riqueza, son sin embargo ricos en gracia» (n. 20,1-5).



do a la celebración eclesial de la Eucaristía, es de primordial importancia en el ministerio sacerdotal de la Compañía. Por consiguiente es cuestión vital para la misión la adecuada preparación para ella, lo que justifica la prolongada y competente preparación intelectual en el curso de la normal formación del estudiante jesuita<sup>34</sup>.

En la última parte, «Las etapas del ministerio» (nn. 23-30), se ofrece una visión evolutiva de la vida sacerdotal en la Compañía, siguiendo los grandes momentos de estudio y preparación a la ordenación, los primeros años de ministerio, la madurez y la ancianidad. En fin, el n. 31 es una recomendación al Padre General para que, en diálogo con la Santa Sede, dé pautas claras para ayudar el discernimiento de aquellos jesuitas que son invitados al episcopado, supuesta la tradición ignaciana y jesuítica de resistir a tal nombramiento.

8. Luis de Diego retoma en su artículo de *Manresa* la temática ya tratada en un trabajo anterior<sup>35</sup>. Luego de ambientar el estado del clero durante la primera mitad del siglo XVI y de mencionar la obra reformadora de Josee Clichtove (1472-1543) el autor analiza el contenido cristológico y teológico de la decisión ignaciana de optar por el sacerdocio.

Cristológicamente el sacerdocio representa para Ignacio y los primeros compañeros, que se ordenaron como sacerdotes seculares, una llamada a la radicalidad de vida en el seguimiento de Jesús, pobre y humillado. Un seguimiento en el cual apostolado y sacerdocio son prácticamente sinónimos (cf. p. 92). El tiempo inmediatamente anterior a la ordenación la emplean sirviendo a los pobres en hospitales, dando ejercicios, mendigando. Se ordenarán sin beneficio y una vez ordenados se dedicarán a la oración (40 días) y predicarán por las calles viviendo de limosnas.

Para de Diego la visión de la Storta da al sacerdocio de Ignacio y de sus compañeros su plenitud de sentido. En efecto, si se considera el hecho de que después de la ordenación Ignacio se quiere preparar para celebrar su primera Misa con un año de tiempo, rogándole a la Virgen «que le quisiese poner con su Hijo» (*Autobiografía* 96) y en la visión él mismo refiere que «vio claramente que Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo»

---

<sup>34</sup> «La tradición de un ministerio sacerdotal erudito y de excelencia intelectual está profundamente radicada en nuestro modo de proceder. En el ejercicio del ministerio sacerdotal de la Compañía, el conocimiento no es poder sino servicio del Reino» (n. 21).

<sup>35</sup> L. DE DIEGO, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540)*, estudio histórico e interpretación teológico-espiritual, Caracas 1975.

(*Ibidem*), entonces en La Storta se cumple su deseo y por eso será punto de llegada y de arranque de su sacerdocio (cf. p. 93)<sup>36</sup>.

Teológicamente la visión y la misión sacerdotal de Ignacio, totalmente compartidas por sus compañeros, toma forma en la Fórmula del Instituto: «La inspiración fundamental será ayudar a que Dios se haga presente en el mundo: la mayor gloria, que se traduce en el mayor servicio. Realizado dentro de la Iglesia, pero sin reducir lo sacerdotal a lo cultural. Del seguimiento de Cristo, hecho experiencia y testimonio visible, brotará la expresión entre la gente para llamarlos “sacerdotes pobres por propia iniciativa”. Los trabajos que les ocupan son descritos en el primer borrador de la Fórmula como: “predicar públicamente la palabra de Dios, exhortar privadamente, oír confesiones, ejercitar a los hombres con meditaciones piadosas sirviendo en los hospitales, peregrinando, adoctrinando a los niños y personas de poca formación, y finalmente, asumiendo todas las tareas propias de la caridad”» (p. 94).

La novedad de este *estilo* fue la de buscar la santidad en el ejercicio del ministerio, un ministerio plural y abierto, sin otra intención que la de *ayudar a las almas*. Un ministerio *apostólico* que es sacerdotal porque lleva Dios al mundo y acerca el mundo a Dios. Sin olvidarse también de «atender “lo concreto” y lo “histórico”, lo más urgente y fronterizo en cada momento y lugar» (p. 96). En este sentido Ignacio supo dar a la Iglesia de su tiempo lo que necesitaba, a pesar de las reacciones que encontró: le dio un nuevo estilo de formación religiosa, un nuevo estilo de vida sacerdotal y una nueva espiritualidad.

Si el sacerdocio de Ignacio brota de su *inmediatez* con Dios y de su deseo (derivado) de *ayudar* a las almas, eso significa que el MO se le ofreció como un instrumento válido para servir a Dios dado que le servía para dar a las almas la misma salvación de Jesús. En este sentido el MO sigue siendo un instrumento válido en cuanto «no se apoya en razones sociológicas y en probabilidades de éxito humano, sino en un dejarse llevar con Cristo hasta la cruz. En una referencia existencial a

---

<sup>36</sup> «Y, al revés que Lutero, quien ve en el sacerdocio ministerial una trampa y un atentado contra el único mediador, Cristo, Ignacio y sus compañeros lo asumirán como el cauce para una vida apostólica que pueda reproducir la imagen de Jesús hasta sus últimas consecuencias: con la entrega inmediata a las profundas necesidades religiosas de los hombres de su tiempo, y también a la experiencia de su miseria social. En adelante, el pequeño proyecto personal (ir a Jerusalén) se cambiará por un proyecto de mayores dimensiones, más universal y comprometedor». DE DIEGO, *Ignacio de Loyola...*, 94.

la persona de Jesús. Esta es la prueba que debe presentar ante el mundo todo sacerdocio, también en cuanto ministerio y en cuanto función: que depende totalmente de la cristología, es decir, de la persona y existencia de Cristo. Y la prueba será la vida misma, cómo se vive el sacerdocio ministerial, la imagen que presenta ante el pueblo, lo que éste dice del sacerdote. Por la obediencia de Cristo al Padre, a la obediencia del sacerdote a Cristo. Profundamente ignaciano» (p. 97)<sup>37</sup>.

9. André de Jaer escribe su artículo en el contexto más amplio del empeño asumido por la Compañía de Jesús en las Congregaciones Generales 32da. y 33ra. en torno a la defensa de la fe y la promoción de la justicia. Quiere volver sobre el modo de ser sacerdotal de Ignacio para así ayudar a la reflexión sobre la especificidad actual del carisma propio de esta *orden de clérigos regulares* (cf. p. 540).

En la *Fórmula del Instituto* aprobada en 1550 por el Papa Julio III no se menciona explícitamente el ministerio sacerdotal, aunque en el n. 8 se afirma que todos deberán ser sacerdotes. El carácter sacerdotal de la Compañía queda claro cuando se ha manifestado el carisma de la misma Compañía, en los números precedentes. Así, el fin de la Compañía es anunciar la fe y ayudar las almas en la vida y doctrinas cristianas y ello se realiza mediante el ministerio de la Palabra, la diaconía del Espíritu y la diaconía de la misericordia. Tres aspectos que forman una unidad. Pero, en realidad, la *Fórmula* codifica lo que ha sido la vida de Ignacio. Esas tres dimensiones están ya presentes desde el primer momento después de su conversión y lo estarán a lo largo de su vida.

Ignacio descubre progresivamente cómo vivir y ejercer su ministerio sacerdotal y lo transmitirá a sus compañeros en la *Fórmula*. Y lo primero que apareció en su *vida nueva* fue precisamente el ministerio de la misericordia, aunque en la *Fórmula* aparezca en último lugar, luego de los ministerios de la Palabra y del Espíritu. Por ellos, «siguiendo la génesis de esos ministerios o en su orden en relación al fin de la Compañía, reencontramos esta relación íntima y esta articulación bien precisa de los diversos momentos del apostolado de los jesuitas. En particular, ser sacerdote, para Ignacio, apela a “las obras de misericordia” espirituales y corporales; los modos son múltiples y jamás agotados, sea cual

---

<sup>37</sup> «Sacerdocio misionero, de frontera, tras una larga contemplación y seria formación. Un primer dato todavía válido para nuestros tiempos. Y como misión específica el ministerio de la palabra apoyado en una acción creativa y consecuente, que culmina en la dimensión sacramental». DE DIEGO, *Ignacio de Loyola...*, 98.

fuere la misión confiada, pero estas obras, lejos de ser extrañas a la vida sacerdotal, son parte integrante» (pp. 550-551)<sup>38</sup>.

10. El libro *Los primeros jesuitas*, de John O'Malley, se centra en los ministerios que realizaron, primero San Ignacio y luego sus compañeros. Se trata de una larga y detallada presentación de lo que hacían los primeros jesuitas. Nosotros queremos, para los fines de nuestra investigación, simplemente recoger algunas de las conclusiones más importantes y pertinentes para nuestro fin.

El estilo de los primeros jesuitas consistía en su forma de vida, en su modo de proceder gestado a partir de la praxis (parafraseando a O'Malley podríamos decir que *the style is the way*). Al momento de la fundación, en 1540, la situación era todavía bastante *plástica*, pues había que ir respondiendo a problemas muy concretos y sacar ventaja de las oportunidades nuevas que se presentaban, jamás imaginadas anteriormente (como resultaron ser los colegios, inmediatamente potenciados a pesar de que iban contra el ideal de *movilización* permanente del jesuita, querido inicialmente).

Para O'Malley el estilo de la Compañía tiene su raíz en la experiencia de Ignacio y de los *Ejercicios Espirituales*. Ellos son el eje sobre el cual se articulará la *praxis* del primer círculo de compañeros y, después, de la naciente Compañía, especialmente durante la década que va de 1547 hasta la muerte de Ignacio y la elección de Laínez (1558). Durante este período se definen los rasgos característicos de ese estilo, el primero de los cuales es la dedicación a los ministerios de la palabra (predicación, lecciones de teología, catecismo, conversación espiritual-confesiones, etc.): «Sus ministerios eran caracterizados por el discurso» (p. 365).

A partir de Laínez como sucesor de San Ignacio, el estilo *ignaciano* se afirma y confirma, convirtiéndose en una tradición que sus continuadores respetarán pero también deberán innovar y adaptar a las cambiantes condiciones históricas, de acuerdo a tiempos, lugares y personas. Así, el estilo *ignaciano* se transformará en estilo *jesuítico*, pero el segundo deberá alinearse siempre en el primero. Los orígenes son siempre normativos. Si «el estilo es el camino» y el estilo es el modo de proceder para ayudar las almas, a mayor gloria de Dios, entonces el modo en el que Ignacio y sus compañeros lo hicieron resulta de vital impor-

---

<sup>38</sup> De Jaer continúa su artículo precisando el sentido de la actualización de la actitud sacerdotal ignaciana, para el contexto de finales de los años ochenta, en *el servicio de la fe y la promoción de la justicia*.

tancia para la identidad ignaciana-jesuítica de los que siguen esa vía del servicio divino.

11. El artículo de Maurizio Costa es significativo porque echa luz sobre la relación presbítero-religioso. Se trata de un «problema existencial», pues tiene que ver con la unidad de vida que se presenta al presbítero religioso, no sólo ante la fragmentación actual del saber y del vivir, sino ante su «doble vocación» de presbítero y de religioso. Para Costa es claro que «no debemos pensar que sea el sacerdocio lo que determina el carisma eclesial de un Instituto de vida religiosa, en todo caso es más bien el carisma eclesial del Instituto, mucho más rico y complejo, que indica el modo en el cual el religioso debe ser sacerdote» (p. 57).

Una primera distinción pertinente parte del hecho de que todo sacerdote ha recibido, simultáneamente, la ordenación y la incardinación, de modo que un presbítero es siempre un presbítero concreto, contextualizado en un particular marco histórico y eclesial. En este sentido, no se debe «identificar el carisma del ministerio sacerdotal con el carisma de la secularidad diocesana» (p. 58), pues se entiende que el MO se puede concretizar como un carisma *diocesano* o *religioso*. En este sentido, se debe buscar la unidad vital entre ambas (entre MO y carisma), pues de lo contrario se falsea la propia vocación. En esta línea y en una primera aproximación al ambiguo binomio «MO-VC» se puede decir que existen dos posibilidades de expresión: la de «sacerdote-religioso», que distingue entre un sacerdocio diocesano y otro religioso; y la de «religioso-sacerdote», que distingue entre un religioso que es sacerdote y otro que no lo es, al interno de una misma familia religiosa.

Una segunda distinción importante es la que se puede hacer al interno de un instituto de vida consagrada. De suyo, la VC no es ni clerical, ni laical, pero un instituto debe ser lo uno o lo otro (CIC 588, § 1). En el caso de los institutos que se definen clericales, el MO resulta esencial para su identidad, así como para la identidad de sus miembros, aunque no necesariamente todos deban ser ordenados, ni basta que los miembros del instituto ejerzan el MO para considerarlo propiamente clerical, este debe ser ejercido de acuerdo a un peculiar estilo de vida. «En los institutos estrictamente sacerdotales, como por ejemplo la Compañía de Jesús, la sacerdotalidad antes de ser una cuestión de ministerios por realizar o por escoger, consiste en un estilo de vida y en un espíritu que in-forma (= da forma a) cada actividad y misión haciéndola ministerio, y si quizás en su forma más evidente se expresa en ministerios particulares, no necesariamente se reduce a ellos. Los así llamados ministerios sacerdotales son actividades y modelos arquetípicos del servicio apostó-

lico sacerdotal que el sacerdote religioso realiza a servicio de la misión apostólica de la Iglesia» (p. 64).

Al interior de los institutos clericales cabría todavía una segunda distinción. Por un lado, se encuentran los institutos que viven la dimensión sacerdotal de modo más *externo*, ministerial, al lado de otras dimensiones propias de la VC. En este caso «la dimensión sacerdotal se configura fácilmente en una línea de subordinación respecto a la vocación religiosa, no en modo tan diverso de lo que se verifica en modo más claro y explícito para los sacerdotes miembros de una Congregación religiosa laical» (p. 65). El MO está al servicio de la realización de la particular vocación apostólica del instituto. Por otro lado, tenemos los institutos en los cuales «la sacerdotalidad presbiteral viene interpretada como una dimensión que da color a todos los aspectos de su vida y como principio en torno al cual ellos y sus miembros encuentran su unidad de vida» (p. 65)<sup>39</sup>. Aquí la VC sirve a la realización carismática y apostólica del MO. Para Costa los primeros serían *religiosos sacerdotes*, mientras que los segundos *sacerdotes religiosos*.

Es muy interesante la disgregación que el autor hace en la nota 19 (p. 66), sobre el modo en el cual cada instituto está marcado por sus orígenes. Pone como ejemplo el caso de la Compañía, relacionando el hecho que San Ignacio no haya tenido, inicialmente, la intención de formar una orden religiosa con el modo en que se realiza la profesión religiosa en la misma Compañía. En efecto, San Ignacio agrupó en torno a sí a jóvenes estudiantes de teología que luego se ordenaron y posteriormente decidieron sujetarse en obediencia a una cabeza, elegida

---

<sup>39</sup> El autor prosigue: «En el segundo caso, por el contrario, aun cuando el instituto fuese empeñado en manera considerable en el campo de la promoción de la justicia y un buen número de sus miembros sacerdotes casi sólo episódicamente ejercitasen de hecho un ministerio pastoral estrictamente ligado al sacramento del Orden, la dimensión sacerdotal de la vocación del religioso viene a integrarse en una relación dialéctica con su consagración religiosa más allá de una relación medio/fin o de subordinación de la una hacia la otra. Pero será necesario que la vida del instituto en su conjunto como cuerpo-uno, y consiguientemente, aquella de *todos* sus miembros en cuanto partícipes de su carisma, sea cual fuere la concreta misión confiada por la obediencia, sea vivida en un profundo nivel de interioridad. Esto, pues, deberá ser tanto más profundo e intensamente vivido cuanto más la actualización de la misión se sitúe al externo, en un plano más propiamente secular y lejano del ejercicio del ministerio sacerdotal exclusivo y propio de aquellos que han recibido el sacramento del Orden. Sólo de ese modo será posible que la configuración a Cristo Cabeza, pastor y esposo, y la caridad pastoral impregnen, motiven y creen un clima para toda su vida y acción, que podrá convertirse entonces en fuente de santificación según las líneas del carisma confiado y transmitido por el fundador» (pp. 65-66).

por ellos mismos (Ignacio). De igual modo, en el itinerario formativo de la Compañía, que coincide con el de su incorporación a la misma, la profesión final se realiza luego de la ordenación sacerdotal. Esta práctica está en contraste con lo que la Iglesia normalmente legisla (CIC cc. 265, 266, 1019, 1037), pues supone lo contrario: que el religioso, para ser ordenado, sea previa y plenamente incorporado a su instituto. Según Costa esto muestra la actual preferencia de la Iglesia por el *religioso sacerdote*, de donde se sigue que haya una mayor dificultad para entender la figura del *sacerdote religioso* y de atraer vocaciones hacia ella. Sin embargo, «esta menor estima y consideración en la cual hoy se tiene la vida religiosa clerical en la Iglesia misma no debe y no puede de ninguna manera justificar el poner entre paréntesis, de parte de los institutos clericales, el carácter sacerdotal del carisma de los institutos clericales, o, incluso, renunciar a él por un falsa concepción de *aggiornamento* o de adaptación a las particulares circunstancias de tiempo y de lugares que se verifican hoy» (p. 67, la cursiva es nuestra).

Una tercera distinción que se puede establecer, a un nivel más personal, es la siguiente. En un religioso sacerdote o en un sacerdote religioso la tensión que nace de la confluencia del sacramento recibido y de su particular consagración refleja la tensión que se suscita en la relación entre el sacerdocio diocesano y el religioso, y a un nivel más amplio, entre Iglesia universal e Iglesia particular. Mientras el clero religioso por lo general tiene una visión universal de su apostolado (exención pontificia), con un concreción particular (el Ordinario de la Iglesia local), el clero diocesano tiene una visión local de su misión, con un horizonte universal (la Iglesia). Pero resulta que esta tensión particular-universal opera al interno de la relación MO-VC, pues el *sacerdote religioso* tiene una visión más universal, mientras que el *religioso presbítero* la tiene más local: del primero es más propio estar en las fronteras, en una actitud de movilidad; del segundo, por el contrario (monje o conventual), el permanecer en un lugar fijo (cf. p. 76).

Pero aún más, esta tensión se vive a nivel personal entre la tensión universal propia del sacramento recibido y el particular carisma que concretiza el sacramento. Ambos conforman la unidad de su vocación. Como forma parte de la misma vocación también la tensión entre carisma e institución. Si por la primera dimensión resulta un hombre espiritual, por la segunda resulta un hombre en una institución de la cual ha recibido una misión. La VC (con los institutos clericales) es carisma para la institución eclesial jerárquica y siendo distintas son complementarias. De igual modo para el sacerdote religioso las dos dimensio-



nes forman parte de su única vocación carismática (religiosa) y ministerial (jerárquica). Si la jerarquía *ordena* la acción *carismática* de la VC, del mismo modo en el concreto presbítero religioso el MO será ordenamiento *institucional* para la acción *carismática* de su consagración religiosa<sup>40</sup>.

Por eso Costa afirma que «la vocación eclesial del ministro (*prete*) miembro de un instituto religioso es una realidad original y unitaria que preexiste sea a su ordenación sacerdotal, sea a su consagración a través de la profesión de los votos» (p. 81). Por esta razón, si se considera esta particular llamada desde el punto de vista de la Iglesia, ella tiene un legítimo derecho de ciudadanía en la Iglesia. Pero si se la considera desde la perspectiva del instituto o del particular miembro de él, hay que distinguir entre la vocación del sacerdote religioso y la del religioso presbítero. No basta simplemente juntar los dos polos (MO-VC), hay que matizarlos porque representan dos carismas eclesiales diversos. Será tarea de cada instituto el clarificar su peculiar vocación eclesial. No podemos renunciar a citar las palabras del autor: «En la Iglesia de Cristo tiene derecho de ciudadanía no sólo la presencia de la vocación sacerdotal y aquella de la presencia de la vocación a la consagración religiosa consideradas separadamente, no sólo la presencia al interior del presbiterio diocesano o de la fraternidad entre sacerdotes a nivel universal de un clero diocesano y de un clero regular, sino al interior mismo de éste, tienen derecho de ciudadanía la figura del “sacerdote religioso” y aquella del “religioso sacerdote”» (p. 84).

Ahora bien, la evidente diversidad de carismas eclesiales debe verse como una riqueza, entre las cuales figura la particular vocación a la integración del MO con la VC. La condición para tal realización es que ambas dimensiones se vivan como complementarias y funcionales a una unidad vital distinta a la que se vive cuando esas dimensiones se realizan por separado. De lo contrario sería imposible hablar de «una» particular vocación eclesial.

---

<sup>40</sup> El autor continúa desarrollando el tema bajo la óptica de la integración personal de las dos dimensiones (MO y VC) en el discernimiento espiritual, desarrollo que escapa a nuestro interés inmediato. Sin embargo, quisiéramos subrayar una idea. La unidad *vital* entre MO y VC se realiza, afirma Costa, no sólo por la acción de la inteligencia y de la voluntad, sino también de la afectividad, la cual tiene un ritmo propio, el de la maduración psico-espiritual. Por eso sostiene, y es lo que queremos rescatar, que junto a una *ortopraxis* y una *ortodoxia* habría que añadir una *ortopatía* (cf. p. 79).

En conclusión, de ser cierto cuanto se ha planteado, entonces hay que volver al discurso inicial sobre la doble fuente de la espiritualidad sacerdotal: la ordenación y la incardinación diocesana o religiosa. En cuanto a la *incardinación religiosa* hay que considerar el particular carisma de cada instituto (si es más bien *religioso-sacerdotal* o *sacerdotal-religioso*) de modo que el miembro singular sea estimulado con claridad a una integración de vida en la vocación del instituto al cual pertenece<sup>41</sup>.

## II. LA SITUACIÓN PRESENTE

En base a la bibliografía presentada se pueden entrever claramente algunos puntos importantes para la reflexión. En primer lugar, es constante en los diferentes autores la preocupación por dar una idea a los jóvenes jesuitas que están próximos a la ordenación de aquello que constituye la «identidad jesuítica» en el ejercicio del ministerio ordenado. A decir verdad, no sorprende esta situación de los jóvenes, más bien confirma la impresión que desde el Vaticano II el modelo de ministro ordenado es el diocesano. En realidad, los jóvenes jesuitas no hacen sino reaccionar a este «signo del tiempo eclesial» que de modo subterráneo modela la consciencia actual de lo que es un presbítero. A nuestro parecer este punto es confirmado rotundamente por el artículo de Gelpi y el libro de O'Donnell-Rendina.

Por un lado, Gelpi presenta el desarrollo histórico del MO como el desenvolvimiento del ministerio diocesano y, en un segundo momento, asumiéndolo implícitamente como el único paradigma válido, añade que el presbítero religioso vive ese único sacerdocio desde la peculiaridad de una comunidad (junto a otros sacerdotes) que tiene una espiritualidad propia. El problema es que con esta visión no se establece una diferencia *ex radice* entre los dos estilos, cuando parece que sí se puede suponerla<sup>42</sup>. Por otro lado, en el título mismo del libro de O'Donnell-

---

<sup>41</sup> «Poniéndonos en la perspectiva de la persona singular, nos ha parecido más exacto hablar de una dimensión sacerdotal y de una dimensión religiosa de una única vocación a partir de la cual —como de un “todo” que precede— se desciende a considerar los dos polos como partes que se pueden distinguir pero no separar, más bien como dos vocaciones diversas y separadas que preexisten a la unidad de vida». COSTA, *Sacerdote religioso...*, 87.

<sup>42</sup> «El modelo presbiteral que actualmente se propone implícitamente como el único admisible es el diocesano, de ello no cabe ninguna duda. Ante ese modelo los mismos religiosos presbíteros han tratado de interpretar su especificidad propia des-

Rendina se puede apreciar activa la tendencia de Gelpi: Sacerdocio y Espiritualidad Ignaciana, es decir, MO y VC, cada uno por cuenta suya. Se trata separadamente el desarrollo de la teología del MO en el post-concilio y la problemática de la identidad «religiosa-jesuítica» en el mismo período. En efecto, el tratamiento del tema es hecho desde una nítida posición *eclesial*, lo cual significa, entre líneas, *diocesana*. No hay ninguna problematización respecto del religioso presbítero. No hay ningún contacto directo de la primera con la segunda parte, donde se desarrolla el aspecto ignaciano. Pero lo mismo se puede decir de la segunda, dónde se presenta la tradición ignaciana, sin colocarla en relación con la primera. A decir verdad, esta falta de comunicación no hace sino confirmar que se trata de dos estilos diferentes, donde el uno no se reconoce en el otro: en la Iglesia, ser sacerdote diocesano es una cosa, otra ser religioso-presbítero-jesuita. Pero esta situación evidencia además otro divorcio que está a la raíz: no hay ningún problema para hablar de ministros ordenados o de religiosos por separado (como la historia reciente nos lo confirma ampliamente). El problema surge cuando se quieren juntar los dos términos: ¿qué se puede decir entonces de un instituto religioso-sacerdotal dentro de una Iglesia universal organizada diocesaneamente, cuyo centro es el obispo diocesano y su presbiterio? El silencio no soluciona el problema, lo reprime y crea malestar.

En efecto, Buckley, en su calidad de formador de los jóvenes, presenta un punto de vista que luego ha sido confirmado por la investigación de Harmless y por el decreto de la Congregación General. El no hace sino recordar el modo en el cual Ignacio de Loyola ejerció su mi-

---

pués del Vaticano II, acentuando principalmente lo propio de la vida religiosa al interior del ejercicio del MO, como es poniendo en relieve el papel de los tres votos, de la vida comunitaria, del trabajo en equipo, así como la importancia de aplicar el carisma propio del instituto en la realidad diocesana. Sin embargo, este modo de marcar las diferencias respecto del clero diocesano no alcanza verdaderamente a satisfacer. La pregunta de fondo es si realmente el presupuesto inicial de un único estilo (diocesano) de ejercer el MO responde a la verdad histórica y teológica. Creemos más bien que el intento de los jesuitas O'Malley y Taborda y del dominico Philibert por dar una especificidad histórica y dogmática al MO del religioso presbítero, sin excluir la importancia del carisma en el ejercicio del MO, resulta más adecuado y pertinente para rescatar una verdad que yace dormida en la historia y ha jugado en el pasado un papel de primer orden en la vida de la Iglesia. No se trata de legitimar una diferencia al interior del único modo (diocesano) de ejercer el MO, cuanto de asumir diferentes modos de ejercer legítimamente el único MO». ZAS FRIZ, *Ministerio ordenado...*, p. 397.

nisterio sacerdotal, de manera que recordándolo, el joven jesuita, y de paso, la Compañía, hagan memoria de ello. Ahora bien, ese «hacer memoria» es de fundamental importancia, pues el modo de proceder de Ignacio es para la Compañía recordar sus orígenes que son normativos para el ejercicio de su ministerio corporativo. Resultaría un tanto extraño que una congregación instituida por su fundador para dedicarse exclusivamente a los enfermos, abriese una escuela. Como la memoria del fundador es normativa para orientar «institucionalmente» el ejercicio ministerial del joven jesuita, se recurre a ella como modelo para su ejercicio personal.

El problema para la identidad sacerdotal del jesuita reside no en unos límites restrictivos (como un ministerio exclusivamente hospitalario), sino por el contrario, en el hecho que, al menos en principio, no se excluye ningún ministerio. Por esta razón, el punto de la ambigüedad actual no es el conflicto que tal o cual ministerio pueda presentar para la identidad del MO del jesuita sino más bien un cierto «estilo» en el ejercicio del ministerio. Cuando en el n. 18 del documento de la CG 34 se dice que el jesuita no pertenece al clero diocesano, en el fondo se está haciendo alusión a toda la problemática post-conciliar de identificación del MO con el ejercicio diocesano de dicho ministerio. Por esta razón los jóvenes jesuitas se sienten desorientados cuando se acercan a la ordenación. El modelo de presbítero que propone «nolente o volente», la doctrina conciliar, los mismo cursos teológicos del sacramento del orden, el ambiente imperante, todo favorece y subraya la visión diocesana del MO. ¿Por qué pues sorprenderse que un joven jesuita no se siente sacerdote si debe ser profesor en un colegio o en una universidad?<sup>43</sup>. ¿No es normal que se pregunte, bajo el influjo de tal ambiente, qué sentido tiene su ordenación cuando no está al contacto directo con una comunidad parroquial de fieles? En realidad, el estilo diocesano-parroquial de ejercer el MO ha ocupado el imaginario del pueblo cristiano y, lógicamente, también el de los jesuitas jóvenes, pues ellos se imaginan para sí mismos de modo espontáneo un estilo diocesano del ejercicio del MO, es decir, un MO vinculado a una comunidad organizada de fieles (parroquia).

Habría que añadir aquí el hecho de que también esta mentalidad diocesana ha cobrado terreno entre los mismos jesuitas formados. Los jóvenes reciben muchas veces desde el interior de la Compañía un men-

---

<sup>43</sup> Se puede leer al respecto: «Unbefriedigend. Warum müssen Theologieprofessoren in der Regel Priester sein?», en *Herder Korrespondenz* 50 (1996) 437.

saje ambiguo respecto del estilo con el cual se ejerce el MO. Baste pensar al hecho de que son más de tres mil jesuitas los que se empeñan en ese tipo de apostolado parroquial y que el mismo Padre General ha admitido que el apostolado parroquial no es contrario a las Constituciones. Uno se puede preguntar si es suficiente para fomentar el apostolado parroquial el hecho que no sea contrario a las Constituciones, en detrimento, especialmente cuando el número de jesuitas decrece, de los apostolados tradicionalmente jesuíticos, como el apostolado intelectual, científico y entre los no creyentes.

A esta «diocesанизación» del MO ayudó también, a un nivel eclesial, lo que Harmless refiere como el fracaso del Vaticano II en su intento de renovar la vida sacerdotal. Han sido dos los procesos que considerados aisladamente del MO son evidentemente muy positivos, pero que al confluir sobre él evitaron su adecuado *aggiornamento*: la renovación de la teología del episcopado y del laicado. Por un lado, el episcopado en cuanto institución eclesial se renueva y pasa a ser la plenitud del sacerdocio de Cristo, reafirmandose su papel personal de ser cabeza y pastor de la diócesis. Nace también una figura nueva, corporativa, como son las conferencias episcopales. Por otro lado, el Concilio ha dado a los laicos una nueva consciencia y una nueva dignidad de su misión en la Iglesia, razón por la cual se han instituido nuevos ministerios «no institucionales» a tiempo pleno. A esto se añade el hecho de que el Concilio dio poca atención a los presbíteros, quizás porque los padres conciliares consideraban que en general la situación del presbítero en la Iglesia gozaba de buena salud. Pero en realidad, al cambiar tantas cosas dejando inalterada la concepción del presbítero, se ayudó sin querer a la crisis de identidad que efectivamente se desencadenó al terminar el Concilio. Es verdad, afirma Harmless, que el decreto *Presbyterorum Ordinis* se refiere al MO y da pautas para su *aggiornamento*, especialmente dando una renovada importancia al ministerio de la palabra. Sin embargo, los efectos y los frutos reales han sido pocos. Además, hay que considerar que se ha recuperado la antigua institución del «presbiterio» como colegio (diocesano) del obispo y se ha hecho hincapié en la visión del presbítero como líder de la comunidad, con lo cual se pasó de un acento ascético-espiritual del ministerio a otro eminentemente pastoral. Esto último abrió al clero a una profesionalización de modo que dejó de ser sólo presbítero para ser también consejero psicológico, asistente social, maestro, administrador, etc., cuestionando la identidad sacerdotal del MO en general y del jesuita en particular.

A juicio de Harmless, el Vaticano II ayudó poco a la comprensión del sacerdocio del jesuita<sup>44</sup>. La visión tradicionalmente sacramental y jerárquica del sacerdocio vigente hasta el Concilio no resistió el cambio al cual se abrió el mismo Concilio, una visión que al interno de la Compañía encontraba eco gracias también a la división de los jesuitas en grados<sup>45</sup>.

Si ahora centramos la atención sobre el MO como servicio a la Iglesia, éste se da siempre en un contexto histórico y geográfico, es lo que Costa llama el *principio de incardinación*: uno ejerce el MO incardinado en una realidad y de aquí surgen diferentes estilos (diocesano, religioso sacerdotal o sacerdotal religioso). Al mismo tiempo, este principio va acompañado de otro, el de la *homogeneización carismática*, aludido por Rendina. Es decir, un determinado estilo de ejercicio del MO crea una tradición, la cual, para perpetuarse en el tiempo y por encima de los cambios debe confrontarse constantemente con su origen. De este modo el momento fundacional se convierte en normativo para el presente vivo de la tradición que quiere desarrollarse en el tiempo, de aquí la importancia del sacerdocio de Ignacio y de los ministerios de los primeros compañeros (como ya hemos tenido oportunidad de ver comentando la posición de Buckley).

### III. PERSPECTIVAS FUTURAS

El MO se comprende hoy en día en la Iglesia implícitamente bajo los parámetros que el modelo presbiteral diocesano ha impuesto a partir del último Concilio hasta nuestros días. Un parámetro que la misma Iglesia ha elegido, fruto de una opción consciente. Sólo que con ello se ha oscurecido, sin pretenderlo, la tradición y el papel eclesial del clero religioso. En efecto, al imponerse como estilo dominante en el imaginario de los fieles el modo diocesano de ejercer el MO, aquellos presbíteros que no son diocesanos encuentran dificultad para expresar su identidad en un contexto donde lo diocesano aparece como evidente. Ciertamente la situación actual no impide el libre y fructífero ejercicio del ministerio de unos y otros, pero se ha visto claramente cómo la mentalidad imperante llega hasta los jóvenes jesuitas y los cuestiona. El hecho de que la última CG haya evitado dar una teología del MO en la Compañía, contentándose con presentar *un modo de considerar* la di-

---

<sup>44</sup> Cf. HARMLESS, *Jesuits as Priests...*, 18-28.

<sup>45</sup> Cf. *supra*, nota 29.

mensión sacerdotal de la identidad del jesuita, es otra prueba de la situación desventajosa en la que se encuentra el clero religioso en la actual coyuntura eclesial y eclesiológica.

Sin embargo, como resultado del presente estudio, parecerían dadas las condiciones para la elaboración de una teología propia del MO de la Compañía de Jesús. El flujo de nuestra investigación parece confluir hacia una simple afirmación: aquella que permite sostener un *carisma ignaciano* del ministerio ordenado. Este es el mar abierto hacia el cual ha desembocado nuestro trabajo, como un río que ha encontrado su apertura y su descanso, después que ha ido creciendo poco a poco a lo largo de un recorrido de casi cuarenta años.

Un carisma que se reconoce (y es reconocido) como don para la Iglesia, a través del cual se manifiesta un modo de ser, un estilo, plenamente eclesial aunque pueda diferenciarse (incluso polémicamente) de otros estilos, como el diocesano. El ejercicio del MO desde la Compañía debería dar como resultado un modo propio de ejercerlo, diferente al diocesano, franciscano, salesiano. Un *estilo* diferente, que en la medida de lo posible debería ser corroborado con una ocupación característica, y para el cual resulta esencial la espiritualidad de Ignacio y el modo en el cual ejerció su ministerio ordenado, un MO instrumental para el apóstolado. Desde aquí se puede hablar de un carisma ignaciano del MO y sacar de él todas las consecuencias teóricas y prácticas.

Durante siglos el religioso presbítero, y el jesuita en especial, fue un modelo para el ejercicio del ministerio ordenado. Paradójicamente hoy debe justificar su existencia en una Iglesia que le silencia *eclesiológicamente* su identidad. No se trata simplemente de una divergencia de enfoque sobre el modo en que debe ejercerse el MO, cuanto de una *crisis de identidad* en el sentido que está en juego un peculiar modo de entender la relación con la creación, con el mundo secularizado, con la cultura, con las otras religiones, con los no-creyentes, con las mujeres, con los pobres, con los laicos, con el mismo ministerio ordenado y la misma Iglesia jerárquica. Este modo encuentra dificultad para tener un espacio al interior de la Iglesia y por eso hace *crisis*. En el fondo se trata *también* de un situación de pluralismo teológico real.

En otras palabras, habría que preguntarse en el caso de la Compañía de Jesús si se trata hoy día de una *crisis de identidad* por una *crisis* del instituto o se trata más bien de una *identidad* que hace crisis en la Iglesia, encontrando resistencia para ser aceptada como plenamente eclesial. No ser aceptado por los otros lleva a las personas a una crisis de identidad. En el caso de instituciones como la Compañía, tan vincula-



das a la jerarquía central de la Iglesia, la dificultad en la aceptación de un cierto estilo en el ejercicio del MO por parte de ese centro pone evidentemente en crisis. Entonces se trata de un cuestionamiento no tanto de su identidad, cuanto a su identidad<sup>46</sup>.

En efecto, cuando el ejercicio del MO se realiza sobre el modelo de Ignacio, buscando la adaptación al momento presente, y ese modo de ejercerlo produce una crisis de identidad en los jesuitas, porque queda claro que la Iglesia privilegia el estilo diocesano, entonces se trata de un cuestionamiento radical *de facto* a la identidad presbiteral de la Compañía. Lo que está en juego es el carisma ignaciano en la Iglesia, pues se trata, no sólo de un particular modo de ver el MO, sino de una visión teológica global que entra en crisis frente a un modo de entender globalmente la teología, que aparece con ocasión del MO y su preferencia por el «modelo» diocesano. Y este es el verdadero problema de fondo. La actual crisis de identidad que los jóvenes jesuitas pueden pasar en vísperas de su ordenación, o la que pasan durante los primeros años de ministerio (llevando a muchos de ellos a abandonar el MO), se debe *también* a este subterráneo enfrentamiento de mentalidades y concepciones teológicas. De aquí la importancia y la urgencia del desarrollo de una teología del carisma ignaciano del MO para el futuro de la Compañía, bienestar de los jesuitas y consuelo de la Iglesia jerárquica, nuestra Madre.

---

<sup>46</sup> Evidentemente se supone la fidelidad interpretativa del carisma ignaciano y la fidelidad a la mejor tradición espiritual de la Compañía de Jesús desarrollada a lo largo de los siglos. El autocuestionamiento de esta fidelidad es una crisis de identidad. Pero nosotros tratamos más bien de aquella otra crisis que surge cuando, garantizada la fidelidad, la identidad que se manifiesta no es aceptada por terceros. No es una crisis de identidad, sino una crisis que surge debido a la identidad asumida, la cual puede llevar en un segundo momento a repensar la propia identidad y, como consecuencia, a cambiarla o a reafirmarla a raíz de las críticas recibidas.