

«CONOSCIMIENTO INTERNO DEL SEÑOR»

PERFILES CRISTOLOGICOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE IGNACIO DE LOYOLA *

I. DE UNA ÉTICA INTEGRAL EVANGÉLICA AL DOGMA CRISTOLÓGICO

Ignacio de Loyola es un santo «canonizado». Ello significa, entre otras cosas, que el en otro tiempo gentilhomme Ignacio de Loyola a lo largo del resto de su vida acertó a realizar en su persona y obra el ideal evangélico del seguimiento de Cristo. O dicho con palabras más técnicas: en fidelidad a los *imperativos* de su conciencia, en los que se le manifestaba de forma concreta la llamada de Dios, encontró y realizó de forma satisfactoria los *principios* e ideales del Evangelio.

Esta obra de la gracia divina se realiza, obviamente, en toda persona elevada a los altares por el juicio definitivo de la Iglesia. En el caso de Ignacio de Loyola hay todavía otros aspectos «canonizables», ligados indisolublemente a su persona por el juicio de esa misma Iglesia.

* Para mayor comodidad del lector citaremos las obras principales de IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, *Ejercicios Espirituales* y *Constituciones de la Compañía de Jesús*, dentro del texto, bajo las siglas A, EE y CSJ, respectivamente, con su numeración correspondiente. De los demás escritos daremos la cita tal como se encuentra en I. IPARRAGUIRRE - C. DALMASES, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola* (BAC 86), Madrid 21973.

Durante el proceso de su conversión, por ejemplo, «algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podían ser útiles también a otros y así las ponía por escrito» (A 99). Nació de ese modo su famoso libro de los *Ejercicios Espirituales*, tantas veces alabado y recomendado en la propia Iglesia¹. Pasados algunos años aparece Ignacio en París y Roma junto con aquellos compañeros de estudios, a quienes previamente había comunicado su experiencia religiosa de los Ejercicios. De ellos recibe el encargo de estructurar sus vidas como un grupo estable. Escribe entonces la *Fórmula del Instituto*, las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y el resto de su obra. Tales escritos, en definitiva, no son sino el desarrollo orgánico o explicitación a situaciones concretas de su experiencia primigenia, decantada antes en el Libro de los Ejercicios.

Sobre el contenido de este Libro cabe establecer, en líneas muy generales, dos postulados básicos: 1.º Los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola son algo más que un «ejercicio de perfección y virtudes cristianas». Son ante todo para quien los hace un método encaminado a «ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» (EE 21). O expresado en palabras de la actual problemática de la teología moral: los Ejercicios de Ignacio constituyen un método para transformar los principios e ideales (indicativo) de una ética evangélica en imperativos de una existencia cristiana². 2.º Para conseguir este fin primordial, los Ejercicios Espirituales son, ante todo, una escuela del seguimiento de Cristo resucitado. A lo largo y ancho de ellos abundan las mociones y actuación del Espíritu. Esto es esencial. Pero al mismo tiempo, y es lo que interesa a nuestro propósito, se da en ellos también una acentuación muy fuerte en la imitación de la vida histórica de ese Jesús de Nazaret.

Consideraciones equivalentes, en paralelismo con los postulados antes establecidos, cabría hacer sobre los elementos carismáticos y de seguimiento e imitación de Cristo en las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, redactadas por el propio Ignacio. A ello haremos alusión más adelante. Por ahora nos basta con haberlos mencionado³.

El tema del seguimiento de Cristo nos introduce inevitablemente en la dimensión ontológica de la fe y de la existencia humana (Cristo-

¹ I. IPARRAGUIRRE, o.c., p. 170-174. Para mayor abundancia, C. H. MARÍN, *Enchiridion Exercitiorum spiritualium*, Barcelona 1941.

² Esto último ha sido puesto en claro en muchas ocasiones por K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968. Id., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*: EstE 47 (1972) 397-408.

³ *Ejercicios-Constituciones. Unidad vital*, Bilbao 1975.

logía). En 1979 la Comisión Teológica Internacional hacía público un documento sobre *Quaestiones selectae de Christologia*⁴. En él se hablaba de la necesidad de actualización del dogma cristológico de la Iglesia antigua. Entre los medios para ello se mencionan las enseñanzas de los santos (III, 6,1). Ignacio de Loyola puede ofrecer a la Iglesia un camino de seguimiento e imitación de Cristo (cristología implícita), porque a partir de su conversión, a lo largo de sus propios Ejercicios Espirituales, tuvo una respuesta clara a la respuesta que en otro tiempo hizo Jesús a sus discípulos: ¿Quién decís que soy yo?⁵ (cristología explícita). La riqueza de esta respuesta ha fecundado desde entonces muchas de las respuestas vivas que la Iglesia de todos los tiempos ha dado al ininterrumpido interrogante del Señor resucitado. Explicitar y articular conceptualmente de forma válida hoy los integrantes de esa respuesta es el reto del presente.

Ello no puede ser tarea fácil. Comporta en primer término la dificultad inherente a toda reflexión cristológica clásica. Tomemos por ejemplo el dato fundamental del Nuevo Testamento. Los relatos de Cristo Jesús estaban expresados en formas muy concretas de experiencia religiosa salvífica. Son, por decirlo con una palabra técnica, experiencias soteriológicas (*hypèr hēmôn, pro nobis*). Sin embargo, la pregunta crucial de Jesús a sus discípulos comenzó a entenderse desde el siglo II, dentro del área mediterránea ante todo, aunque no de forma exclusiva, en clave ontológica. Surgió así cada vez con más fuerza la Cristología como dimensión autónoma e irrenunciable, es decir, lo que históricamente se ha llamado el «dogma cristológico», con las consiguientes dificultades de transculturación. Estas, por otra parte, se hacen mayores cuando entra en juego la llamada «crisis de la metafísica» en la modernidad. Añádanse ahora los cambios históricos radicales de nuestros días y los diferentes contextos «religiosos» (o últimos) por los que ha pasado la humanidad entera: secularización de la cultura, absurdo de la existencia, alienaciones de todo tipo de los hombres del primer mundo, injusticia e infravaloración del hombre en la mayor parte de las regiones del globo, etc., y percibiremos enseguida la complejidad de una respuesta universalmente válida⁶.

La de Ignacio de Loyola puede seguir enriqueciendo la nuestra hoy. Mas para captar toda su magnitud es necesario caer en la cuenta de que la experiencia ignaciana de Dios, de forma análoga a la neotesta-

⁴ Cf. en este mismo número L. ARMENDÁRIZ, *Los mínimos de la cristología católica actual. Comentario al primer documento cristológico de la CTI*.

⁵ Mc 8,28; Mt 16,16; Lc 9,20.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús*, Madrid 1983, 17-24.

mentaria, no es ontológica sino soteriológica (cf. el «por mí» de EE 53, 104, 203, etc.). Y ello tiene sus inconvenientes, pero también innumerables ventajas.

II. EL ESTADO DESOLADOR DEL MUNDO

Antes de seguir adelante es preciso hacer otra reflexión previa. Ignacio de Loyola no vive en nuestra cultura. Es hijo de una época y de un mundo distinto del nuestro, pero con el que sorprendentemente mantiene cierto paralelismo.

a) *El horizonte cultural de la primera mitad del siglo XVI: crisis de un mundo viejo y búsqueda de nuevos valores*

Los tiempos en que vivió Ignacio de Loyola no fueron fáciles ni para la humanidad ni para la Iglesia. En ellos se da por consumada la crisis de una civilización, al tiempo que se busca anhelantemente un mundo nuevo (Edad Moderna). Este está naciendo ya. En parte lo van descubriendo los navegantes en los océanos; en parte, los eruditos en la exhumación de la Antigüedad (clásica) a través de las tinieblas de la Historia (Edad Media), y en parte, lo va creando también la propia libertad humana, cada vez más emancipada de toda tutela social o eclesial (Humanismo, Reforma y escisión de la propia Iglesia). Los historiadores parecen acentuar la esperanza y el optimismo de la primera mitad de siglo frente a la melancolía y resignación de la segunda (Carlos V *versus* Felipe II; Renacimiento *versus* Barroco). Pero esto no pasa de ser una síntesis pedagógica y *a posteriori*, que se hace para explicar algunas variantes de la realidad.

Por lo que atañe a la época de Ignacio, ésta fue de crisis profunda, de incertidumbre y de inestabilidad demostrada. Basta leer para ello la Carta que en 1547 el propio Ignacio escribe a los jóvenes jesuitas del Colegio de Coimbra. Los negros nubarrones de la época se perciben enseguida. El místico del *Diario Espiritual* presenta aquí rasgos apocalípticos que presagian el fin del mundo. La Reforma, y con ella el paso hacia la modernidad, lenta pero tenazmente, se han ido abriendo camino. La escisión religiosa de la Cristiandad, antes impensable, es ya un hecho. La evangelización de los nuevos continentes y razas deja mucho que desear. Y aun de las mismas tierras que habían permanecido en la unidad de la Iglesia dirá:

«Mirad dónde sea hoy honrada la divina Majestad, ... Antes ved con mucho dolor cuánto es ignorado, menospreciado, blasfemado su santo nombre en todos los lugares»⁷.

Hay, es cierto, en la Europa que vive Ignacio, desde otro punto de vista, un hambre de auténtica religiosidad. Se busca no sólo una religión más interior y menos formalista, sino ante todo el contacto directo con las fuentes de la espiritualidad cristiana (Biblia, Santos Padres, etc.). Igualmente la devoción a la humanidad de Cristo (o al Jesús histórico, según la terminología actual) es algo que había emergido lentamente en la Europa medieval y se había afianzado de forma definitiva en la Baja Edad Media. Las Cruzadas y San Bernardo fueron sus grandes impulsores. Los movimientos eclesiales de los siglos XII y XIII le dieron un toque especial: la imitación de su vida a través de los movimientos de pobreza o de *vita evangelica et apostolica*.

Mas dando por supuestos todos estos innegables aspectos positivos, esa misma hambre de religiosidad, al penetrar los estratos populares, degeneraba muy pronto en milagrería y superstición o rebeldía. Alumbrados e iluminados pululan por doquier, lo mismo que erasmistas y luteranos. De ahí que la Iglesia oficial, la Iglesia «establecida», desconfíe y se muestre recelosa y a la defensiva ante cualquier novedad. La crisis de los valores establecidos hace que la época se transforme en un período de búsqueda angustiosa. La pregunta: ¿cómo es posible hacer lo que Dios quiere de mí, cómo es posible obrar en conciencia?, se hace más aguda al romperse los posibles paradigmas eclesiales o soportes culturales.

b) *Las coordenadas personales de Ignacio de Loyola o el «magis» ignaciano*

En febrero de 1522, el gentilhombre Iñigo López de Loyola tras una larga convalecencia dejaba los muros de su casa solariega con una finalidad muy premeditada. Como todo hombre, no sólo era un producto de la historia. El mismo era y hacía historia y en concreto la suya propia.

«La víspera de Nuestra Señora de Marzo en la noche del año 22, se fue lo más secreto que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos los dio a un pobre, y se vistió de su

⁷ Carta A los hermanos estudiantes de Coimbra de 7 de mayo de 1547: IPARRA-GUIRRE, o.c., 684.

deseado vestido y se fue a hincar de rodillas delante del altar de Nuestra Señora, y unas veces de esta manera y otras de pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche. Y en amaneciendo se partió por no ser conocido» (A 18).

Toda una etapa de ambiciones y grandezas terrenas quedaba definitivamente atrás. Su vida va a tomar un nuevo rumbo. Esta novedad de vida no es obstáculo para que nosotros hoy podamos distinguir en ella claramente como otros *dos* períodos. Uno, que iría desde este momento hasta el intento frustrado de ir a Tierra Santa con sus compañeros de estudio en París. El *Libro de los Ejercicios* sería la expresión escrita de esta etapa de peregrinaciones y búsquedas a lo divino. El otro abarcaría *grosso modo* su período romano. Una mayor estabilidad, al menos local, caracterizaría esta nueva etapa, que a su vez aparecería decantada en la redacción de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*.

Así, en Ignacio, lejos de pretender buscar una respuesta monolítica a la llamada de Dios, debemos prepararnos para encontrar, ante todo, tanteos de esa respuesta a través de las diversas circunstancias por las que Dios va dirigiendo su vida. Una vida que, tanto desde el punto de vista humano como del divino, sólo cobra perspectiva y madurez de respuesta lograda en sus etapas finales. Aproximadamente cuando el propio Ignacio se decide a dictar su Autobiografía.

Explicitar ahora la respuesta de Ignacio a las llamadas de Dios es, al mismo tiempo, observar la evolución de esta respuesta a través de las circunstancias tan diversas por las que discurrió su vida. Supone asimismo descubrir su horizonte personal de comprensión y adentrarse en él. Ignacio no es teólogo profesional, aunque sepa mucha teología. Es hijo de su tiempo y participa de la cosmovisión religiosa de su siglo. Su horizonte denota un mundo sacral y caballeresco. Ello le facilitará, por ejemplo, en el problema del mal, una tónica u objetivación que tal vez no sea ya la nuestra⁸. Eso no impide que sus intuiciones profundas sean plenamente cristianas y humanas y, por lo tanto, hoy sigan siendo completamente válidas y enriquecedoras. El mal y su seducción, por ejemplo, serán siempre en la vida de todo hombre algo decisivo, ante lo que no caben posturas neutras.

⁸ En el sentido de que el mundo de Ignacio, por ser un mundo sacral, está lleno de espíritus buenos y malos, fácilmente objetivables, siempre en antagonismo, que pululan y entran por doquier en el interior del hombre.

III. «PARA QUE MÁS LE AME Y LE SIGA» (EE 104)

- a) *Del «rey tan liberal y tan humano» (EE 94),
al «Eterno Señor de todas las cosas» (EE 98)*

Cuando Ignacio dejó la casa de Loyola en 1522, lo hacía con sueños de grandeza «a lo divino». A lo divino, pero al fin y al cabo grandezas. La voz de su conciencia le lleva a seguir a Cristo tal como lo había aprendido en el ambiente en que había sido educado, y tal como lo había deducido de los libros que recientemente había leído:

«Mas todo lo que deseaba hacer era le idea de Jerusalem, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios suele desear hacer» (A 9).

De momento cree que tiene clara ya la llamada de Dios (indicativo). Sin embargo no le iba a ser fácil percibir los puntos centrales y el momento concreto de esa llamada (imperativo).

«Y porque todo estaba embebido en la ida (a Jerusalem) que pensaba hacer y aquello no se había de tratar sino después de la vuelta, no miraba tanto en ello; antes hallándose ya con algunas fuerzas le pareció que era tiempo de partirse» (A 12).

Con todo, la época y las circunstancias históricas eran demasiado complicadas para que una opción tan generosa por el *Deus semper maior* se convirtiera ahora en mera repetición del pasado. La historia no se repite y nunca se dan dos destinos iguales. Así, tras la vela de armas en Montserrat, la estancia en Manresa será decisiva en su vida. El propio Ignacio, recordando en su madurez los meses manresanos dirá:

«En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» (A 27).

Su vocación (indicativo) era seguimiento e imitación de Cristo. Ahora este seguimiento va a recibir un punto de Arquímedes, la primera orientación concreta a la búsqueda del imperativo, que será decisiva en toda su obra y reflexión ulterior. El acceso a Jesús no se puede hacer de cualquier manera. El encuentro primero con El se debe hacer:

«Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en Cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados» (EE 53).

En adelante, para Ignacio, seguir a Cristo no será ya una cuestión de «grandeza», aunque sea a lo divino. Sentirse cogido por Cristo, según la experiencia de los Ejercicios, sólo será posible al pie de la cruz, único lugar en donde el hombre se puede percibir como lo que realmente es, un condenado. Y decir «condenado» supone haber experimentado el *descensus ad inferos* en toda la amplitud de que es capaz la existencia humana, lo mismo ayer que hoy: miseria, desprecio, opresión, abandono, impotencia, desesperación, depresión, etc.

Sólo desde la experiencia de condenación, desde el coloquio de misericordia (EE 61), podrá reemprender Ignacio el seguimiento de Cristo a donde quiera que lo mande:

«mirando a mí mismo, lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo» (EE 53).

El seguimiento de Cristo está ya encauzado en profundidad evangélica. Con todo, para su concreción definitiva (imperativo), será necesario todavía recorrer un largo trecho. El discernimiento de espíritus, fundamento auténtico de una ética cristiana, que Ignacio percibió ya desde los comienzos de su conversión, será aplicado ahora en la elección del género de vida con rigor y finura. Son las mociones de consolación y desolación las que, como un radar, indicarán cómo pasar del principio o indicativo a la decisión concreta. Mas junto a estos fundamentos un tanto trascendentales y subjetivistas, Ignacio echará mano de otros más categoriales y objetivos: los que aporta la visibilidad concreta de la vida de Cristo.

Es indudable que en abstracto aquéllos podrían ser suficientes para una elección, y en concreto para resolver el problema de una ética cristiana. Las reglas de discernimiento afinan hasta lo indecible. Pero Dios se ha comunicado a los hombres de forma definitiva en Jesús. Es el Camino, la Verdad y la Vida. El es la visibilidad concreta de Dios⁹. Desde el acceso en el seguimiento, al pie de la Cruz, como un «condenado-salvado», Ignacio irá contemplando la vida de Cristo «como

⁹ Jn 1,18; 14,6; 14,9.

si presente me hallase» (EE 114). Ve cómo actúa Cristo y cómo lo hace «el enemigo de natura humana» (EE 334). Los principios obtenidos de la visibilidad de la vida concreta de Cristo, «no tener», «no valer», «no ser»¹⁰, forzarán a una situación muy concreta, de donde surgirán necesariamente determinados imperativos:

«Por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más ser estimado por necio y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» (EE 167).

Esta concreción del seguimiento radical de Cristo podrá parecer fría, descarnada o imposible. Mas a la hora de evaluarla —pobreza y oprobios con Cristo pobre y lleno de ellos— convendría no olvidar dos observaciones importantes. La primera es obvia. Este esquematismo presupone toda la dinámica de los Ejercicios, tanto la antecedente a este momento como la consecuente. No vamos a detenernos más en ello. La segunda la añade el propio Ignacio a continuación. Seguir a Cristo no es sólo cuestión de querer humano. Es antes que nada una gracia que hay que obtener en la oración (aquí Ignacio recomienda hacer los famosos tres coloquios, con los mediadores):

«pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera y mejor humildad, para más le imitar y servir» (EE 168).

Ignacio sale de Manresa dispuesto a llevar el proyectado viaje a Jerusalén, que sigue acaparando todavía el horizonte de su seguimiento de Cristo (A 35). Pero sale con una luz nueva, que no había tenido aún en Loyola. Cogido ciertamente por el amor de Cristo en cruz, está ahora más que nunca dispuesto a seguirle. El imperativo ha quedado además encarrilado en una dirección irreversible: la imitación de Cristo en la pobreza, los oprobios y en el sentirse despreciado. Sin embargo, todavía le faltaba mucho para encontrar su vocación concreta, el *hic et nunc* de su existencia. Su deseo «evidente» era quedarse en Palestina, identificándose así en lo material de la forma más intensa con el mismo Jesús:

«tenía este propósito muy firme y juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner por obra; dando honestamente a entender que, aun-

¹⁰ H. RAHNER, *Die Christologie der Exercitien*: Geist und Leben 35 (1962) 130.

que al provincial no le pareciera, si no fuese cosa que le obligase a pecado, que él no dejaría su propósito por ningún temor» (A 46).

Pero al fin la realidad se impuso y fue necesario abandonar los Santos Lugares: A pesar del camino recorrido, el imperativo todavía no aparecía claro. El *quid agendum* (A 50), el interrogante de la forma concreta de la imitación de Cristo, estaba de nuevo en el horizonte. Ignacio estaba dispuesto a hacer oblación de todo (EE 98). Pero el «Eterno Señor de todas las cosas» no parecía todavía elegirlo «ni recibirlo» en esa vida y estado (EE 98).

b) *Sub crucis vexillo Deo militare et soli Domino ac Ecclesiae eius sponsae sub Romano Pontifice Christi in terris Vicario servire*¹¹

Vuelto de Jerusalem, Ignacio se decidió a iniciar sus estudios de teología, ya que veía en ellos el medio más eficaz para ayudar a sus prójimos (A 59, 71). Seguía así la misma dinámica que antes le había movido a escribir el Libro de los Ejercicios (A 99). Tras varias peripecias en la búsqueda de lugar o Universidad apta, se asienta en París en 1528. Allí, como antes lo había hecho en Alcalá o Salamanca, comienza a comunicar a otras personas su propia experiencia religiosa (A 77). El grupo de compañeros —Fabro, Laynez, Salmerón, Javier, Rodríguez y Bobadilla— se va haciendo estable. Llegará un día en que todos participen de la misma opción fundamental, que está en el corazón de los Ejercicios: ¿Qué hago por Cristo? Esta opción, sin embargo, no es aún suficiente para saber lo que hay que hacer en líneas generales y cómo comportarse en cada momento concreto. Laynez, recordando el voto de Montmartre (15 agosto 1534) escribirá:

«Y porque nuestra intención desde París aún no era de hacer congregación, sino dedicarse en pobreza al servicio de Dios nuestro Señor y al provecho del prójimo, predicando y sirviendo en hospitales etc. hicimos voto algunos años antes que nos partiésemos para executar nuestra intención, de andar si pudiésemos a los pies del Papa, vicario de Cristo y demandarle licencia para ir a Hierusalem... y si no hubiese oportunidad de ir allá a Hierusalem dentro de un año o yendo de quedar allá explicamos en el voto que no era nuestra intención obligarnos más a ir, sino tornar al papa y andar su obediencia a donde nos mandare»¹².

¹¹ Fórmula del Instituto, aprobada por Julio III, Nr. 3: MHSI 63 (Const. I) 375.

¹² MHSI 66 (FN I) 110-112.

El seguimiento e imitación de Cristo suponen para Ignacio y sus compañeros de París, en primer término, caminar y predicar a los infieles por los mismos lugares históricos por donde lo hizo el propio Cristo. En caso de que esto no sea posible, el seguimiento e imitación de Cristo (de Cristo resucitado, Señor hoy de la historia) consistirán en ponerse a disposición del Papa, su vicario en la tierra.

Lo primero no fue posible y ocurrió lo segundo. La voluntad de Dios se iría ahora concretando en las «misiones» que se recibieran del Papa, que a partir de ahora se convertirían en los nuevos imperativos, susceptibles a su vez de ulteriores concretizaciones. La recién fundada Compañía de Jesús, nacida desde el seguimiento de Cristo, debía estructurarse para ello en grupo estable u orden religiosa.

A partir de ahora las personas que habían hecho los Ejercicios Espirituales deberían continuar participando en su dinámica propia, con vistas siempre a encontrar el imperativo de la voluntad concreta de Dios. Mas al entrar a formar parte en este nuevo grupo estructurado, reciben una nueva coordenada para encontrar esa voluntad de Dios: la obediencia al superior.

Este, por una parte, desempeña una función administrativa-corporativa dentro del grupo y, bajo ese aspecto, de acuerdo con toda la tradición monástica y religiosa, deberá ser obedecido como a Cristo. Desde este punto de vista Ignacio no innova nada. Pero el superior es también un eslabón en la cadena de mando desde el punto de vista de la «misión». Misión que lleva consigo el voto de obediencia y disponibilidad ante el Romano Pontífice (o sus delegados) para ir a cualquier parte del mundo, y que en los escritos previos a la redacción de la parte séptima de las Constituciones de la nueva Orden, será denominada por Ignacio como «nuestro principio y fundamento»:

«Como al principio de nuestro ayuntamiento en uno todos hiziésemos voto y promesa a Dios Nuestro Señor de obedecer y de ir a donde quiera el sumo Vicario de Cristo nos imbiase, como está declarado en el primer capítulo de las Constituciones circa misiones, siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento, después pasando algunos años, mirando y deseando maior fructo espiritual de las ánimas a maior gloria de Dios nuestro Señor... alcanzamos e impetramos gracia de su santidad que el superior de la Compañía pudiese 'imbiar' entre fieles cristianos... a cualesquiera de la Compañía, tamen estando allí o dondequiera se hallase, siempre a la disposición, ordenación y mandamiento de su santidad, conforme a nuestra promesa»¹³.

¹³ MHSI 63 (Const. I) 162.

Con el correr de los años ambos aspectos, el «administrativo» y el «misional» se funden en un sólo. De ahí que Ignacio, al que quiera entrar en la Compañía de Jesús, le exija con respecto a la obediencia al Superior la misma disponibilidad para el seguimiento que habíamos encontrado antes en los Ejercicios en relación con la llamada de Cristo:

«Quando alguno entrare a hacer la cocina o para ayudar al que la hace ha de obedecer con mucha humildad al mismo cocinero en todas cosas de su oficio guardándole siempre entera obediencia. Porque si así no hiciese, tampoco parece la guardaría a Superior alguno; como la vera obediencia no mire a quien se hace, mas por quien se hace; y si se hace por sólo nuestro Criador y Señor, al mismo Señor de todos se obedece» (CSJ 84).

No hay que mirar si la persona que manda u ordena es cocinero o provincial. Más aún, éste no debe rogar que haga las cosas, sino mandar y ordenar:

«mas mandándole o diciéndole que haga esto o aquello, mostrará que habla como Cristo a hombre» (CSJ 85).

No es este el momento de exponer toda la doctrina de Ignacio sobre la obediencia en la que,

«con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios, mucho desea se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios»¹⁴.

Pero sí es preciso notar en la mentalidad de Ignacio, dentro de su período romano, el avance registrado en lo tocante a la búsqueda de imperativos sobre la etapa de los Ejercicios Espirituales. El seguimiento e imitación de Cristo pobre, cargado de oprobio y despreciado, adquiere ahora una nueva forma de concreción: la obediencia *apostólica* al sucesor de Pedro y la obediencia *religiosa* al superior del grupo estable que se denomina Compañía de Jesús.

¹⁴ Carta *A los Padres y Hermanos de Portugal* (sobre la obediencia) de 26 de marzo 1553: IPARRAGUIRRE, o.c., p. 808.

La razón de la obediencia *apostólica* es obvia: ponerse a disposición incondicional de quienes *iure divino* son continuadores de la misión apostólica. La obediencia *religiosa* corresponderá a la potestad dominativa y será algo funcional al servicio de la anterior. Su razón de ser descansará globalmente, según el Proemio de las Constituciones, en la tradición y práctica de la Iglesia (CSJ 134).

Muchas de estas afirmaciones exigirían una ulterior matización. Sin embargo, una cosa destaca con claridad. El seguimiento de Cristo ha llevado a Ignacio, a través de un proceso de búsqueda, a encontrarlo allí donde verdaderamente se encuentra: en la Iglesia concreta de cada momento. Las instancias eclesiales particulares serán en adelante las mediaciones hermenéuticas del imperativo concreto de la imitación de Cristo. Mas a su vez, estas instancias sólo podrán traer la concreción, si se da la *actitud* existencial adquirida en los Ejercicios. Es el *ultimum desideratum* que Ignacio propone al final del Examen General a quien va a entrar en la Compañía de Jesús:

«Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra; así los que van en spiritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo lo contrario: es a saber vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia» (CSJ 101).

¿En qué consiste ese «amar y desear intensamente vestirse de la vestidura y librea de su Señor»? En elegir la actitud de la tercera manera de humildad, propia del tiempo de elección en los Ejercicios Espirituales. En

«desear pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos... por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo» (CSJ 101).

Sólo desde esa actitud es inteligible la obediencia ignaciana. Mas esa actitud en el seguimiento presupone asimismo una imagen clara de quién es ese Cristo a quien Ignacio invita a seguir. Es lo que vamos ahora a desarrollar.

IV. NUESTRO CRIADOR Y SEÑOR JESUCRISTO ¹⁵

Si nos preguntamos ahora cómo ha sido y sigue siendo posible hoy todo ese proceso de discernimiento, una conclusión fluye sin lugar a dudas: Ignacio, ya desde los comienzos de su conversión, *tiene clara* la respuesta a la pregunta: ¿quién decís que soy yo?, que el propio Jesús hace a todos los hombres.

La experiencia de Cristo que en un principio le arrastra, es ya sumamente rica y compleja. Comporta en primer término rasgos caballerescos. Son éstos la herencia obvia de aquellos movimientos utópicos medievales, que designamos con el nombre global de Cruzadas, y sus consecuencias más inmediatas, las Ordenes de Caballería. Pero en la verdad profunda de ese Cristo se perciben al mismo tiempo, con mayor fuerza aún, los rasgos que habían impreso en Occidente los círculos o movimientos de pobreza y que, como una pleamar de la historia, habían impregnado la piedad cristológica occidental a partir del siglo XII.

a) *Vivencia del dogma cristológico*

Las meditaciones de la *Vita Christi* del Cartujano han puesto a Ignacio en un primero y jugoso contacto con esta «tradición» de la humanidad de Cristo, de los *Mysteria Vitae Christi*, como decían la teología y la piedad medieval, o del Jesús histórico, como gustamos decir hoy. Cristo será siempre para él una persona muy concreta, a la que se puede ver y oír y a la que es necesario seguir. Con todo, el coloquio con ese Cristo en cruz, del que hemos hecho mención hasta aquí y con el que se abre la experiencia afectiva del proceso de los Ejercicios Espirituales, es algo mucho más profundo y nos descubre en su radicalismo toda la vivencia que Ignacio tiene de la persona del Salvador. Este primero y fundamental encuentro con Cristo se hace al pie de la cruz. Su dinámica y exigencias aparecen vertebradas por el doble descenso o *katábasis* de que ha hablado siempre la tradición bíblico-patristica: *descensus de coelis* y *descensus ad inferos* ¹⁶.

¹⁵ D. MOLLAT, *Le Christ dans l'expérience spirituelle de Saint Ignace*: Christus 1 (1954) 23-47; J. SOLANO, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en S. Ignacio*: EstE 30 (1956) 235-42; H. RAHNER, a.c.; J. LAPLACE, *Le Christ de Saint Ignace*: La vie spirituelle 110 (1964) 535-552; J. THOMAS, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, Paris 1981.

¹⁶ ORÍGENES, *In Joh VI*, 172-9: SC 157, 261-3.

En Ignacio la expresión «nuestro Criador y Señor» designa muchas veces la persona del Verbo. Ignacio, pues, contempla en este coloquio a Cristo, primero, «como de Cristo es venido a hacerse hombre»; segundo, «de vida eterna a muerte temporal (es decir, temporalidad y muerte) y así a morir por mis pecados» (EE 53).

Hay ya desde este comienzo de los Ejercicios una vivencia tal del misterio de Cristo, que, por la concisión y densidad con que se expresa, supone la decantación de una experiencia original muy profunda. El dogma cristológico o calcedonense es llevado aquí hasta el límite de una *theologia crucis*. Y esta *theologia crucis* será decisiva para Ignacio a lo largo de su vida en toda su radicalidad, al sentirse totalmente implicado en ella (por mis pecados, por mí)¹⁷.

b) *Acceso a Jesús*

El encuentro con Cristo no es para Ignacio de Loyola algo así como un encuentro fortuito o indiferente. El acceso a su misterio tampoco es un acceso neutro. Este sólo ha sido posible a través de la Cruz y desde una experiencia de pecado y de condenación. Esta sería la primera consecuencia previa de la experiencia cristológica de Ignacio. Es una consecuencia que deberá tener lecturas históricas, tal como afir-

¹⁷ Bajo el nombre de *theologia crucis* se entiende una realidad a la vez simple y compleja: cf. *Teología de la Cruz*, Salamanca 1979. El término fue acuñado por Lutero en la Controversia de Heidelberg en 1518 (M. LUTERO, *Obras*, Salamanca 1977, 82) y ha sido re-introducido en el mundo teológico por los teólogos protestantes de la escuela dialéctica. Recientemente J. MOLTSMANN (*El Dios crucificado*, Salamanca 1975) le ha dado nuevas tonalidades, al presentarlo como principio de esperanza para el sufrimiento humano. El tema, sin embargo, no es exclusivo de la teología protestante. Pertenece más bien al patrimonio cristiano de todos los tiempos: *La sapienza della croce oggi. Atti del Congresso internazionale, Roma 13-18 ottobre 1975*, Torino 1976. Sorprendentemente en esta obra de tres tomos el lector echará de menos el capítulo dedicado a Ignacio de Loyola. E. PRZYWARA había sido quien ha estudiado este tema con mayor profundidad a lo largo de sus obras. Mas está por hacer de él una sistematización más acabada: «Las denominaciones 'ignaciano' 'jesuítico'..., Ignacio no las creó ni las aceptó, pues no quería una Orden que llevase su nombre. Sólo pensaba 'hacerse compañero de Jesús' en cuanto 'crucificado', tal como le vio en la visión de La Storta... Ignacio sólo ansiaba para sí y para su Institución el anonimato: como un 'perdersé' (*negligli*, según dice él de Nadal) en el nombre de Jesús, que en la tierra sólo la Iglesia puede llevar legítimamente»: *Teologúmeno español* (orig. *Ignatianisch*) Madrid 1962, 16-7. Asimismo un estudio sobre la *theologia crucis* de Ignacio de Loyola debería hacer consciente la cristología que subyace a la plegaria *Anima Christi*. Esta plegaria introduce la edición del texto de los Ejercicios y de ella se hace abundante uso en éstos a lo largo de los coloquios. En la recensión que usaba Ignacio se leía «et pone me iuxta te»: H. RAHNER, a.c., 18; P. LETURIA, *Estudios Ignacianos II*, Roma 1957, 133-48.

man los teólogos latinoamericanos de la liberación. Al mismo tiempo deberá evitarse todo reduccionismo y ver pecado únicamente en situaciones de opresión. Pecado y condenación abarcan más y existen donde existen una libertad y un corazón humanos. Mas sólo desde este acceso descubrirá Ignacio en Manresa la verdadera realidad de «nuestro Criador y Señor», y sólo desde él podrá descubrirla quien pretenda seguir el itinerario de los Ejercicios Espirituales.

Al mismo tiempo este acceso a Jesús, el Cristo de Dios, debe ser objeto de una petición insistente en la oración. Y esta sería la segunda aportación de la espiritualidad de Ignacio al dogma cristológico, prolongando tridentinamente el *facere quod possis et petere quod non possis* de San Agustín¹⁸: «demandar lo que quiero». Se trata aquí de un querer, en donde la misma persona se encuentra agustinianamente querida y queriendo: «Será aquí demandar conocimiento del Señor que por mí se ha hecho hombre» (EE 104). Conocimiento interno como comienzo de un proceso de identificación: «para que más le ame y le siga» (cf. «ha de trabajar conmigo porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria»: EE 95); conocimiento interno que en las contemplaciones de la pasión será «dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado» (EE 203), y en las de resurrección será «gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Christo Nuestro Señor» (EE 221).

Demandar conocimiento interno de Cristo como gracia, es para Ignacio el segundo peldaño para acercarse a su misterio. Pero es sobre todo una profundización en el coloquio inicial al pie de la Cruz.

c) *El Señor que por mí se ha hecho hombre:
la humanidad de Dios*

La experiencia cristológica de Ignacio es una experiencia dinámica: nuestro Criador y Señor es venido a hacerse hombre. Un hombre más que «liberal y humano» (EE 94), capaz de suscitar el entusiasmo y liderazgo. Hombre que hay que contemplar y oír, y con el que hay que conversar y trabajar hasta el punto de identificarse con él. Pero hombre Absoluto, capaz de obtener el seguimiento radical. Con Ignacio y sus Ejercicios Espirituales el valor salvífico de la humanidad de Cristo se consolida nuevamente en Occidente en orden a la recuperación del Jesús histórico.

Pero Ignacio tiene presente al mismo tiempo la *kénosis* humana de este Cristo que «de vida eterna (es venido a hacerse) muerte temporal

¹⁸ DS 1536.

y así morir por mis pecados» (EE 53). El Cristo que suscita entusiasmo y seguimiento radical, suscita asimismo la imitación incondicional en su *kénosis*, en donde la temporalidad, la muerte y el pecado del hombre oscurecen el horizonte de la vida. Las contemplaciones de la tercera semana remacharán lo que estaba implícito en los comienzos: «lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo» (EE 53), y que el proceso de la segunda semana y la elección han sacado a plena luz: el seguimiento e imitación radicales. Pero si hay en la experiencia cristológica de Ignacio, junto a un sentido pleno e integrador de la humanidad de Cristo, una marcada *theologia crucis*, en donde el hombre se encuentra solo e inerte ante Dios crucificado, falta tal vez una visión más plena del misterio paschal. En las contemplaciones de la cuarta semana de los Ejercicios sobre el gozo y la alegría del Señor resucitado falta, o se echa de menos hoy, el *pro me* propio de todo el resto de los Ejercicios. La «tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» resucitado (EE 221), es decir, de su humanidad gloriosa, las tiene también por mí (*pro me, hypèr emoû*)¹⁹. Con todo, no habría que ser demasiado fáciles en la crítica a Ignacio. Este es hombre realista y práctico. La vida del hombre, por lo que de él depende, se decide en este mundo. La vida nueva, aunque se posea ya en principio, es principalmente objeto de esperanza. Por eso exigirá para la vida de este mundo la experiencia de una *theologia crucis* radical. La tercera semana de los Ejercicios, las contemplaciones de la Pasión, no hacen sino desarrollar lo que estaba ya implícito en el encuentro primero con Cristo. Y el momento cumbre de dichos Ejercicios, la elección del género de vida, es en realidad ser «rescibido debaxo de su bandera» (EE 147). Es decir, ser incluido en el género de vida que acabará en el fracaso de la cruz.

d) *Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa* (EE 365)

El cristocentrismo de Ignacio es algo manifiesto. Aparece abundantemente, por ejemplo, en su voluminosa correspondencia, principalmente en los encabezamientos de sus cartas. No vamos a insistir más. El problema auténtico de toda cristología es desplegarse en una pneumatología y eclesiología. Si Cristo Jesús es realmente el Señor, éste debe manifestarse como tal en el ámbito propio de nuestra experiencia. De ahí que para Ignacio la vivencia y reflexión de Cristo Jesús

¹⁹ J. ALFARO, *Teología de los misterios de la Vida de Cristo*, en *Ejercicios-Constituciones...*, 186-7. Cf. nota 3.

se despliegue en la Iglesia. La cual a su vez será experimentada por Ignacio desde el marco de su propia *theologia crucis*.

Cuando Ignacio está a punto de inaugurar el período romano de su vida, tiene una experiencia mística que le confirma en el camino seguido hasta entonces, y le abre al futuro que se avecina. En las cercanías de Roma, en la capilla de la Storta, Ignacio ve cómo Jesús con la cruz a cuestas le dice delante de su Padre: «Yo quiero que tú nos sirvas»²⁰. Lo que ocurre a continuación es la fundación de la Compañía de Jesús, que está hecha para «sub vexilio crucis Deo militare ac soli Domino ac Ecclesiae eius sponsae *sub* Romano Pontifice eius in terris Vicario *servire*»²¹. Servicio y obediencia serán los ejes en torno a los cuales se articulará el carisma peculiar de Ignacio. Servicio a la Iglesia «la vera sponsa de Christo», que es al mismo tiempo su forma de presencia en el mundo. Mística de servicio²², que presupone ineludiblemente la obediencia radical. Y la cristología que subyace a esta mística de obediencia es la cristología del himno de Filipenses 2,6-11²³. Mística de *kénosis* y acabamiento profundo, *theologia crucis* encarnada ahora en su dimensión eclesiológica: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera sponsa de Christo nuestro Señor» (EE 353).

Obediencia radical hasta la oscuridad de la sinrazón: «Lo blanco que yo veo, creer que es negro si la Iglesia hierárchica así lo determina» (EE 365)²⁴. *Obedientia fidei* hasta la inmolación del propio juicio (CSJ 547). Pero a su vez, sin esta dimensión cristológica de la realidad eclesial, resulta imposible entender la obediencia ignaciana: «Como si de Cristo nuestro Señor saliese (pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos)» (CSJ 547)²⁵.

Universidad de Deusto
Bilbao

JOSÉ MARÍA LERA, S.J.

²⁰ MHSI 73 (FN II), 133.

²¹ Cf. nota 11.

²² J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander 1955, 119.

²³ «Y en tanto que (la obediencia) floreciere, todas las demás (virtudes) se verán florecer y llevar el fruto que yo en vuestras ánimas deseo, y el que demanda el que redimió por obediencia el mundo perdido por falta de ella, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz»: IPARRAGUIRRE, o.c., p. 808. Cf. nota 14.

²⁴ Hemos tocado este punto en JOSÉ MARÍA LERA, *El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano*: EstE 59 (1984) 370-4.

²⁵ J. M. TILLARD, *Aux sources de l'obeissance religieuse*: NRT 98 (1976) 592-626. Cf. en especial las páginas 617-25 en donde, como teólogo de otra «tradición», resalta las peculiaridades de la obediencia en la Compañía de Jesús frente a distintas tradiciones religiosas igualmente respetables.