

Sacerdocio para la misión según espíritu y letra del P. Kolvenbach

Santiago Madrigal Terrazas

fe—teología—
iglesia

En un artículo anterior publicado en Razón y Fe (cf. n.º 1.336), el autor hacía un repaso de las reflexiones del P. Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983, acerca del sacerdocio ministerial. Este trabajo persigue este mismo objetivo analizando el legado doctrinal de su sucesor, el P. Peter H. Kolvenbach, General de la Compañía de Jesús entre 1983 y 2008

Consideraciones preliminares

Con fecha del 19 de junio de 2009 Benedicto XVI hizo el anuncio de la celebración de un Año Sacerdotal con el lema «Fidelidad de Cristo, fidelidad del sacerdote». Siguiendo estas indicaciones, el P. Adolfo de Nicolás invitaba a una reflexión sobre el sacerdocio en la Compañía de Jesús. En su carta dejaba apuntadas tres cuestiones. La primera afectaba a la manera de vivir el sacerdocio por los jesuitas ordenados: ¿cómo se relaciona el sacerdocio ministerial con las variadas actividades apostólicas de cada jesuita? Una segunda cuestión tenía que ver con la comprensión de la orden fundada por S. Ignacio como «cuerpo sacerdotal», tal y como re-

cordaba la Congregación General XXXII. Finalmente, el tercer interrogante giraba en torno a la vocación del hermano jesuita: ¿cómo se relaciona la vida del hermano jesuita con el «carácter sacerdotal» de la Compañía de Jesús?

En las páginas que hemos dedicado al magisterio doctrinal y vital del P. Arrupe sobre el sacerdocio pueden encontrarse datos sustantivos acerca de esas tres preguntas, que vienen a diseñar un capítulo particular de la recepción de la teología sobre el ministerio de los presbíteros del Concilio Vaticano II, al hilo de *Lumen gentium* 28, y, sobre todo, del decreto *Presbyterorum ordinis*: la esencia del sacerdocio ministerial consiste en un ser y trabajar con Cristo para la Iglesia y para la humanidad; esta configuración básica se manifiesta de diversa forma en la existencia sacerdotal del clero diocesano y en la de los presbíteros religiosos¹.

Esta segunda modalidad adquiere un perfil específico en razón de la ubicación de la vida religiosa en la «estructura carismática» de la Iglesia. Por lo demás, Arrupe había tomado muy en serio las indicaciones que el Concilio, en el decreto

¹ S. MADRIGAL, «Magisterio y testimonio del P. Arrupe sobre el sacerdocio ministerial», *Razón y Fe* 261, n. 1336 (2010) 89-108.

Perfectae caritatis, había hecho a los institutos religiosos acerca de una «renovación acomodada» (PC 2), es decir, de una vuelta al carisma inspirador de los fundadores.

Coordenadas eclesiales y teológicas

Con esos mismos interrogantes vamos a adentrarnos ahora en el largo generalato del P. Kolvenbach, esos cinco lustros que transcurren entre 1983-2008. De entrada, hay que señalar que la Congregación General XXXIV, situada cronológicamente a la mitad de su mandato (1995), dedicó sendos decretos al sacerdocio ministerial y a la vocación del hermano jesuita; al mismo tiempo podemos afirmar que los documentos del sucesor de Arrupe prolongan una línea de reflexión que revisa minuciosamente las fuentes ignacianas para una interpretación del sacerdocio en la Compañía de Jesús.

Todas esas reflexiones deben ser situadas en el contexto de la recepción del Concilio Vaticano II: puesto en marcha el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), el primer impulso eclesiológico conoció un momento fuerte en el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, que, celebrado a los veinte años de la clausura del Vaticano II, tuvo co-

mo objetivo la evaluación de la aplicación de las directrices conciliares a la vida de la Iglesia, relanzando una visión de Iglesia en la clave de la «comunidad».

Como en su día señalara Jean Guilton, el primer observador laico en el Vaticano II, los Sínodos estaban llamados a proseguir y evaluar los grandes temas y las orientaciones conciliares de fondo. Así las cosas, en el marco de interpretación de la eclesiología de comunión se sitúan los análisis sobre las distintas vocaciones en la Iglesia –laicos, presbíteros, religiosos–, que fueron los temas sucesivos de la VII, VIII y IX asambleas ordinarias de los obispos². El Sínodo celebrado en 1987 estuvo dedicado a la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo y dio lugar al documento *Christifideles laici*; en segundo término, el Sínodo de 1990 se ocupó de la cuestión presbiteral, insistiendo en la formación de los sacerdotes en la situación actual y cristalizó en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992). En tercer lugar hay que referirse al Sínodo celebrado en 1994, que acogió el tema específico de la vida religiosa y su función en la Iglesia y en el mundo; su precipitado doctri-

nal fue la exhortación apostólica *Vita consecrata* publicada en 1996. Estos documentos reflejan las principales preocupaciones de la Iglesia postconciliar y, en su tanto, han encontrado su correlato en los documentos jesuíticos.

*el magisterio del
P. Kolvenbach está
atravesado por la fuerte
conciencia de la indeclinable
actualidad del lema
ignaciano «sentire cum
Ecclesia»; su relectura del
famoso cuerpo de reglas que
constituyen el último
documento de los «Ejercicios
espirituales» no brota de una
pura indagación especulativa,
sino que se inscribe en las
dificultades reales vividas
a comienzos de los años
ochenta del siglo pasado*

Pienso que el paso del P. Kolvenbach por esas asambleas eclesiales queda bien compendiado en sus siguientes afirmaciones: «Desde el Vaticano II ha cambiado la situación de nuestro trabajo apostólico. Antes del Concilio, la vida consagrada en general y la Compañía en

² Véase M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid, 1996, 301-330; 331-363; 421-451, respectivamente; para el Sínodo extraordinario de 1985, 271-299.

particular pudieron funcionar de manera bastante autónoma, incluso 'exenta'. Como el Concilio confirmó que la Iglesia no puede ser la Iglesia del Señor sin el clero y sin los 'Christi fideles laici', la vida consagrada se recibe ya, en la comunión que es la Iglesia, como un don gratuito, que por su testimonio profético recuerda tal o cual dimensión de la inestimable riqueza de su Señor. (...) Si la vida de los mendicantes nos recuerda un Señor que 'predica en pobreza', la vida apostólica, comenzando por S. Ignacio, recuerda la vocación del apóstol servidor de la misión de Cristo»³. Son palabras extraídas de una alocución pronunciada en 2005. Todo ello sugiere que hay que comenzar subrayando el énfasis que el P. Kolvenbach ha puesto en la dimensión eclesial de la misión de la Compañía de Jesús.

Sentir con la Iglesia después del Concilio Vaticano II

El magisterio del P. Kolvenbach está atravesado por la fuerte conciencia de la indeclinable actualidad del lema ignaciano «sentire

cum Ecclesia»⁴. Su relectura del famoso cuerpo de reglas que constituyen el último documento de los *Ejercicios espirituales* no brota de una pura indagación especulativa, sino que se inscribe en las dificultades reales vividas a comienzos de los años ochenta del siglo pasado: «Nosotros conocimos tiempos muy difíciles al término del generalato del P. Arrupe, porque se produjeron ciertas dificultades de comunicación. ¿Qué buscaba la Compañía en la actualización del Vaticano II, sobre todo en el nivel de la vida consagrada, y qué era lo que quería la Iglesia? Hubo desavenencias e incomprensiones por ambas partes, y de ahí la intervención del Santo Padre, que nombró un delegado suyo. Esto no fue aceptado de buen grado, ni mucho menos, y se produjeron fuertes protestas; pero, finalmente, la Compañía obedeció, y nadie salió por ese motivo»⁵. En esta coyuntura, el primer resultado positivo de la Congregación General XXXIII, que elige como general al P. Kolvenbach el 13 de septiembre de 1983, fue la vuelta al gobierno normal, poniendo fin al período de gobierno extraordinario de la

³ P. H. KOLVENBACH, «A los Provinciales y Superiores Mayores. *De Statu Societatis: nuestros ministerios*», en *Selección de escritos 1991-2007*, Madrid 2007, 170-187; aquí, 185. En adelante, SE II.

⁴ Véase S. MADRIGAL, «El carisma eclesial del P. Kolvenbach», *Razón y Fe* 258, n. 1321 (2008) 285-302.

⁵ P. H. KOLVENBACH, *En la calle del Espíritu Santo* (Conversación con J.-L. Pouthier), Santander, 2005, 112.

Compañía confiado por Juan Pablo II a los PP. P. Dezza y G. Pittau.

Esta preocupación se deja rastrear muy fácilmente. Al comentar el decreto titulado «Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy», abría una reflexión bajo esta rúbrica: «Una última llamada de la Congregación General XXXIII, que se impone en todas partes, es la insistencia en la eclesialidad de la Compañía»⁶. Aquel decreto insistía en una inserción creativa en la vida de la Iglesia que ayudara a sentir internamente su misterio (C. G. XXXIII, d. 1, 8). No cabe duda de que el carisma eclesial ignaciano ha sido una de sus preocupaciones más persistentes a lo largo de sus veinticinco años al frente de la Compañía de Jesús. Quizás la mejor prueba de ello sea la presencia de esta problemática en sus alocuciones de clausura a la Congregación de Procuradores celebradas en Roma (1987) y en Loyola (2003), con el deseo expreso de «hacer revivir con fidelidad creativa lo que S. Ignacio llamó “sentir con la Iglesia”»⁷.

En aquella ocasión afirmó: «Para vivir de manera justa este fervor

en y para la Iglesia, las tres últimas Congregaciones Generales han pedido que no dejemos de lado las reglas para nuestro «sentir con la Iglesia», como documento desfasado y superado, por más que el contexto histórico en el que Ignacio las redactó difiera evidentemente del nuestro (C. G. XXXII, d. 11, 33). Es deber nuestro aplicarlas con firmeza a las situaciones nuevas de nuestro tiempo (C. G. XXXII, d. 11, 33) a la luz del Vaticano II (C. G. XXXIII, d. 1, 8)»⁸.

También la Congregación General XXXIV dedicó un decreto al «sentido verdadero que en el servicio de la Iglesia debemos tener», asumiendo así la preocupación del P. Kolvenbach y su insistencia en la inspiración fundacional de la Compañía de Jesús que entraña su plena inserción en el misterio de la Iglesia (D. 11, 19).

En este contexto emerge de forma específica el tema del sacerdote jesuita y del sacerdocio ministerial (d. 6), la problemática del jesuita hermano (d. 7), unos decretos que van flanqueados por las reflexiones acerca de la misión, en el ámbito de la justicia, de la cultura y del diálogo interreligioso (decre-

⁶ P. H. KOLVENBACH, *Selección de escritos 1983-1990*, Madrid, 1992, 43-51; aquí: 49. En adelante, SE I.

⁷ SE II, 162. Véase también SE I, 200-212.

⁸ SE II, 166. Véase su breve e interesante comentario, «Pensar con la Iglesia después del Vaticano II», de 2004, en SE II, 586-593.

tos 2-5), y por la consideración acerca de la manera de realizar esta misión en la Iglesia, en colaboración con los laicos, y en obras concretas de índole educativa, o en la forma del apostolado intelectual, y en las parroquias. Enseguida nos referiremos a ello. Antes es oportuno llamar la atención sobre el reajuste del carisma ignaciano a la luz de la eclesiología postconciliar.

El reto de la eclesiología de comunión: una comunidad para la misión

Pronto ha entrado en los discursos y alocuciones del sucesor de Arrupe esa idea de comunión que, desde el Sínodo extraordinario de 1985, resume y diseña el proyecto de aplicación del Vaticano II a la vida y misión de la Iglesia⁹. Así, por ejemplo, dirigiéndose a los superiores de Francia, en Chantilly, el 7 de mayo de 1988, tratando de la comprensión del papel del superior y de la comunidad jesuítica, afirmaba: «El Sínodo extraordinario de 1985 confirmó la evolución conciliar que ha tenido por resul-

tado subrayar en los grandes textos del Concilio la “comunión” como realidad humana fundamental y como concepto central de la eclesiología. Y el Sínodo ha reconocido en la “comunión” la respuesta dada por Dios a la búsqueda que hace el hombre moderno de una sociedad verdaderamente humana»¹⁰.

La tradición eclesiológica ha recuperado una comprensión y una experiencia de la Iglesia al hilo de la noción neotestamentaria de «koinonia», que integra esas tres dimensiones inseparables de la comunión con el Dios trinitario, la comunión eucarística y la comunión en el Espíritu como fundamento de la propia realidad eclesial. Por consiguiente, esta noción de comunión ofrece la clave para explicitar las formas internas de relación en la vida eclesial, la colegialidad y la solidaridad, la consulta y la colaboración, la concelebración y la convivencia interhumana. Por esta vía del orar en común, del vivir en común, de compartir una verdadera comunión, queda asumido el ideal je-

⁹ W. KASPER, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, 376-400.

¹⁰ Cf. «A los Superiores de Francia», en SE I, 457-468. Véase también «A los Superiores de Francia. La Congregación General 34 y la vida comunitaria» (30 de noviembre de 1996), en SE II, 197-222; «Carta sobre la vida comunitaria (12 de marzo de 1998)», en SE II, 44-57.

suítico tradicional de la «unión de los espíritus y de los corazones»; ahora bien, no es menos cierto que la realidad eclesial de la «comunidad» interpela a la Compañía sobre uno de sus fundamentos, especialmente a la vista de la comprensión individualista que ha primado en el pasado en detrimento de la vida de comunidad. En cualquier caso, la comunidad de inspiración ignaciana no puede ser un fin en sí misma; ahora bien, tampoco puede ser una simple agregación de individuos. En suma: «La Compañía no puede subsistir si no es más que la suma de jesuitas individualmente comprometidos»¹¹.

En el fondo, esta situación paradójica hunde sus raíces en la manera singular de vivir juntos los jesuitas. Kolvenbach, recurriendo a Jerónimo Nadal, recuerda que la movilidad es una señal característica de toda comunidad jesuítica. Las *Constituciones* invitan al jesuita a no encerrarse en la comunidad local, sino a insertarse en el cuerpo universal de la Compañía. El ideal de peregrinación y el enfoque del bien universal condicionan el modo de vivir de cada comunidad local que, a través de su superior, se sabe inserta en el proyecto global de la Compañía.

Como es sabido, la Congregación General XXXIV estuvo trabajando en un texto titulado «llamados como compañeros», que finalmente no cuajó, pues parecía aportar muy poco al decreto 11 de la Congregación General XXXII, sobre «la unión de los ánimos en la Compañía». A este documento y a esa actualización de las *Constituciones*, que son las *Normas Complementarias*, apela Kolvenbach para diseñar los rasgos característicos y antitéticos de la comunidad jesuítica: no vuelta hacia el interior, sino hacia el exterior; abierta no cerrada; ni la convivencia conventual ni la dispersión de un instituto secular, sino una comunidad «ad dispersionem», o, como le gusta decir, «ad missionem»¹².

El Concilio Vaticano II había descubierto la Iglesia como una comunión en el Espíritu¹³; releendo estos signos de los tiempos, sentenciaba el General holandés, en 1998, en su carta «Sobre la vida comunitaria»: «Todo está sucediendo como si a la Compañía se le hubiera estado preparando para una toma de conciencia de la necesidad de una vida comunitaria apostólica más explícita». Así las cosas, del mismo modo que Arrupe pudo afirmar que el Vaticano II

¹¹ SE II, 46.

¹² SE I, 461-462. Véase SE II, 201-206.

¹³ SE II, 146-147.

nos había ayudado a entender mejor a S. Ignacio a la hora de una profundización en la misión como clave del carisma ignaciano y como la dimensión que configura el «carácter sacerdotal» del cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús, Kolvenbach, al hilo de la ecle-siología postconciliar de comuni-ón puede afirmar otro tanto: el Vaticano II nos ayuda a comprender que «nuestra inspiración comunitaria hunde sus raíces, asimismo, en la experiencia primigenia de Maestro Ignacio y sus compañeros»¹⁴.

Por ello estamos llamados a re-
vivir la experiencia comunitaria de
aquellos primeros compañeros
que nos precedieron en la volun-
tad de crecer compartiendo una
misma misión, la de Cristo, y se
afanaron por formar un solo cuer-
po apostólico («nos reducere ad
unum corpus»)¹⁵. El mismo S. Ig-
nacio deseaba que el término
«Compañía» evocara la visión de
la Storta, siendo corporativamen-
te asociados a la misión del Hijo
por voluntad del Padre; y más tar-
de, el P. Láinez concentraba en
la palabra «societas» toda la ri-
queza del término bíblico «koino-

nia»¹⁶. Sigue en pie el desafío de
seguir siendo «un cuerpo para el
Espíritu», pues la Compañía de
Jesús es un cuerpo universal ani-
mado por el dinamismo apostóli-
co de los Ejercicios Espirituales,
del que quiere servirse el Espíritu
para prolongar la misión del Hijo
entre los hombres y mujeres de
nuestro tiempo para la mayor glo-
ria del Padre. Del amor trinitario
ha de nacer la unión en el cuerpo
universal de la Compañía.

Sacerdocio para la misión: notas ignacianas

En la línea de esta vuelta a las
fuentes del carisma ignaciano, el
P. Kolvenbach nos ha ofrecido una
serie de elocuentes reflexiones
acerca del sacerdocio ministerial
de los jesuitas, empezando por la
homilía que pronunció en Roma,
el 31 de julio de 1987. En aquella
ocasión evocó la ordenación sacer-
dotal del Maestro Ignacio y sus
compañeros, que había tenido lu-
gar en Venecia el día de la nati-
vidad de Juan Bautista de 1437. Ig-
nacio, el peregrino laico, iba a co-
menzar a realizar su testimonio de
gratuidad de Dios como sacerdote
itinerante, pues no se ordenaba sa-
cerdote para una diócesis o lugar
concreto, sino para estar disponi-

¹⁴ SE II, 52.

¹⁵ Cf. SE II, 48. Véase también «En el 450 aniversario de los *Quinque capitula* (11 de septiembre de 1989)», en SE I, 683-684.

¹⁶ Cf. SE II, 51 (FN 2, 154).

ble apostólicamente al servicio del Vicario de Cristo.

Aquí ofrece una caracterización básica del sacerdocio de S. Ignacio, inspirada en el P. Nadal, a la que ha recurrido en diversas ocasiones: ese sacerdocio no es el de Pedro, que confirma en comunión las Iglesias existentes, sino el de Pablo, que recorre la tierra para anunciar al Señor crucificado y resucitado, donde no es todavía conocido o es mal conocido. Es un *sacerdocio para la misión*, marcado por la gratuidad apostólica¹⁷.

a) *Presbíteros de Cristo libremente pobres*. San Ignacio y sus compañeros, días antes de su ordenación, habían ratificado su voto de pobreza total y perpetua, expresando así su voluntad de dar gratuitamente lo que gratis habían recibido. Con ocasión del 450 aniversario de la aprobación del la Fórmula del Instituto por Paulo III, dirigiéndose a la Congregación de Provinciales reunidos en Loyola, Kolvenbach ofreció una meditación sobre los aspectos esenciales del envío apostólico de los jesuitas¹⁸, donde aparece en

¹⁷ «S. Ignacio, testigo de la gratuidad», en SE I, 662-663. Véase también SE II, 417-418.

¹⁸ «A la Congregación de Provinciales en el 450 aniversario de la aprobación de la Fórmula del Instituto por el Papa

primer término esa condición de «presbíteros de Cristo libremente pobres»¹⁹.

En realidad, la bula de aprobación del Papa, *Regimini militantis Ecclesiae*, lo que hacía era retomar el documento que Ignacio había redactado como resultado de las deliberaciones de los primeros compañeros durante la cuaresma de 1539. Añadamos que el cardenal Gaspar Contarini, que fue el encargado de presentar a Paulo III los llamados «cinco capítulos», se había referido a aquel grupo de «amigos en el Señor» como «*preti reformati del Gesù*». Desde un punto de vista histórico, hay que recordar que el ideal renovador de los primeros jesuitas supone el distanciamiento y desarticulación de la conexión que existía entre el sacramento del orden y el sistema de los beneficios eclesiásticos, causa más radical y determinante de la corrupción eclesial. De ahí, el significado más profundo del ideal de predicar en pobreza²⁰.

Paulo III (Loyola, 26 de septiembre de 1990)», en SE I, 253-268.

¹⁹ «Alocución en la Reunión Internacional sobre la educación superior en la Compañía de Jesús: la Compañía a la luz del carisma ignaciano (Roma, 27 de mayo de 2001)», en SE II, 311-326; aquí, 312.

²⁰ Véase G. SWITEK, «In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wandrapostel», en A. FALKNER - P. IMHOF (eds.),

A la luz de aquella bula de aprobación canónica de la Compañía de Jesús, los diez primeros jesuitas son «presbíteros» procedentes de diversos países que se han agrupado para formar un solo «cuerpo» apostólico, un «presbiterio», que no se orienta al servicio del

el sacerdocio bautismal y el sacerdocio presbiteral son dados gratuitamente y han de ser vividos como tales dones, sólo así servirán para la unión y la comunión; a partir de la unidad de la vocación y de la misión, surge esa forma de darse libremente al Señor como miembro de su cuerpo, y esa forma de representar visiblemente al Señor que se da a su cuerpo

obispo de una diócesis, sino al servicio de la Iglesia universal bajo el Sumo Pontífice. Por consiguiente, difícilmente debía satisfacer a estos presbíteros la clasificación canónica de «clérigos regulares» que les asignará el Concilio de Trento.

Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, Wurzburg, 1990, 163-174

Ignacio, en realidad, lo que deseaba verdaderamente era continuar la obra de los apóstoles, una experiencia que luego vino a englobar el presbiterado. Y añade Kolvenbach: «Esta vocación apostólica no implica necesariamente la ordenación presbiteral, pero Ignacio y sus “amigos en el Señor” descubren esta vocación como un progreso al cual les impulsa el Espíritu en su búsqueda incesante de “la mayor gloria de Dios nuestro Señor” y “la mayor ayuda de las almas”»²¹. En otras palabras: la vocación primordial de ser como los apóstoles marca el modo de ser presbítero en la Compañía de Jesús.

Aquel texto de 1540 confiaba a aquellos diez presbíteros el anuncio del evangelio de Dios como tarea primaria, prefigurando así la definición del sacerdote que da el Vaticano II en el decreto *Presbyterorum ordinis* (PO 4). Ahora bien, resulta completamente equivocado afirmar que el presbítero jesuita sea exclusivamente ministro de la palabra, que se desentienda de la celebración sacramental y de la participación activa en el culto de la Iglesia. El anuncio del Evangelio alcanza su culminación en la celebración sacramental que incorpora al cuerpo de Cristo muerto y resucitado en la Iglesia del Señor. La doctrina conciliar viene a corrobo-

²¹ SE I, 254.

rar y enriquecer la figura del presbítero tal y como es vivida y entendida en la Compañía de Jesús.

De ahí la relevancia de aquellas afirmaciones de la Congregación General XXXI dirigidas a los estudiantes en formación, instándoles a recordar «frecuentemente en su corazón esta llamada al presbiterado que está en el centro de nuestra vocación apostólica, a fin de que todo en su vida, estudio, oración, acción, esté informado por el deseo de servir a Dios y a la Iglesia, en una caridad presbiteral hacia todas las personas humanas»²².

Así las cosas, desde la bula de 1540 la Compañía de Jesús se concibe como una orden religiosa de clérigos. Seis años después, Ignacio admite a los hermanos coadjutores en el cuerpo apostólico de la Compañía. Aflora así la pregunta acerca de los jesuitas no clérigos en el seno de este cuerpo presbiteral. La reflexión de Kolvenbach acoge este doble punto de vista: por la parte del Fundador, aquella admisión significa la construcción de un cuerpo apostólico complejo, a sabiendas de que el mismo Espíritu pone en el corazón de cada uno una vocación laica o una vocación de presbítero. Por la parte de la reflexión eclesiológica actual es nece-

²² C. G. XXXI, d. 8, n. 34, citado en SE I, 255.

sario adoptar esa visión de fe, según la cual «la diversidad esencial entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio presbiteral no causa ninguna ruptura ni en el pueblo de Dios ni en la Compañía»²³.

El sacerdocio bautismal y el sacerdocio presbiteral son dados gratuitamente y han de ser vividos como tales dones; sólo así servirán para la unión y la comunión. A partir de la unidad de la vocación y de la misión, que brota de la unidad radical del único sacerdocio de Cristo, surge esa forma de darse libremente al Señor como miembro de su cuerpo, que es lo propio del sacerdocio bautismal, y esa forma de representar visiblemente al Señor que se da a su cuerpo, que es el servicio propio del sacerdocio presbiteral.

Por ello, las recientes Congregaciones Generales han descrito a la entera Compañía como un cuerpo sacerdotal (C. G. XXXII, d. 2, n. 22), afirmación que ha de ser entendida tanto en el sentido plenario del sacerdocio bautismal como en el sentido específico del sacerdocio presbiteral. Los primeros compañeros quisieron seguir a los apóstoles siendo ministros del Evange-

²³ SE, I, 256. Sobre este punto, véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología», en C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid, 1998, 356-362.

lio y ofrecerse como «cuerpo de presbíteros» al mayor servicio de Dios y de su Vicario en la tierra.

b) *Ministros letrados para una disponibilidad apostólica universal.* Aquellos diez primeros compañeros libremente pobres son además maestros en Artes, diplomados por la Universidad de París y presbíteros instruidos en teología. Así, junto al deseo de ser libremente pobres en una actividad sacerdotal que engloba a todos los jesuitas, ha quedado ratificado ese otro deseo de ser una Compañía pobre pero instruida, una dimensión que ha quedado integrada igualmente en la vida y trabajo como un elemento esencial de su misión. En otras palabras: los presbíteros de Cristo libremente pobres habían optado por un ministerio «letrado»²⁴.

La bula pontificia también acoge el deseo de Ignacio y de sus compañeros de servir «al Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, vicario de Cristo en la tierra». Es la intención de constituir un presbiterio alrededor del Sumo Pontífice que abría la perspectiva de una acción apostólica universal.

Y Kolvenbach llama la atención sobre el hecho de que en tiempos de Ignacio la designación «vicario de Cristo» estaba reservada al Papa,

mientras que el Concilio Vaticano II ha atribuido este título a todos los obispos (cf. LG III, 27). De aquí habría que sacar un par de consecuencias para el ministerio presbiteral de los jesuitas: en primer lugar, queda así ampliada la colaboración activa con la Iglesia jerárquicamente estructurada; por otro lado, el proyecto de Ignacio traza una distinción neta entre el presbiterio de jesuitas peregrinantes y el clero diocesano vinculado a un lugar. «Hoy –comenta el General holandés– el Vaticano II estimula a todos los fieles de Cristo, en virtud de su sacerdocio bautismal, y particularmente a los presbíteros, en virtud de su ordenación presbiteral, a no dejarse encerrar en un horizonte demasiado estrecho, sino a hacer visible a la Iglesia universal allá donde estén, anunciando el Evangelio de Dios a todos los hombres y teniendo en el corazón el cuidado de todas las Iglesias (PO 10)»²⁵.

Un rasgo original de la vocación jesuítica es esa obediencia especial de la Compañía de Jesús al Pastor de la Iglesia universal, una actitud que la sitúa en la universalidad virtual de toda misión en la Iglesia desde esa actitud que Ignacio llamaba prontitud, y que ahora asociamos al concepto de verdadera y profunda disponibilidad. Es esa especial

²⁴ SE II, 312.

²⁵ SE I, 261.

vinculación al Supremo Vicario de Cristo la que garantiza ser y permanecer libre de toda atadura a un territorio determinado, a un trabajo fijo o a una institución establecida.

En perfecta consonancia con esta universalidad geográfica, S. Ignacio no constriñe las labores apostólicas a un solo tipo de apostolado ni la limita a un solo grupo de personas. A partir de una voluntad nuclear de «ayudar a las almas» cobra forma y figura, conforme a las diversas urgencias y necesidades de tiempos y lugares, un multiforme apostolado que abarca tanto los ejercicios espirituales como las obras de caridad y que ha podido ser releído y profundizado en la clave del «servicio de la fe y de la promoción de la justicia». Brevemente: la bula *Regimini militantis Ecclesiae* sigue ofreciendo las pautas del dinamismo apostólico para que «la Compañía toda entera sacerdotal siga viviendo su consagración en el don personal de los presbíteros»²⁶.

La Congregación General XXXIV: el sacerdocio ministerial y la vocación del hermano jesuita

Ya hemos visto que Kolvenbach, relejendo a S. Ignacio, sitúa en el

marco de la diversidad de vocaciones la presencia de sacerdotes y hermanos en el seno de la Compañía de Jesús, ministros que ejercitan una gran variedad de ministerios pero guiados por una misión común. Con todo, reconocía ante los Provinciales en 1990 que la crisis afecta más a la vocación de hermano que a la de sacerdote en las actuales condiciones sociológicas y culturales²⁷.

Cinco años después, la Congregación General XXXIV abordó esta problemática y pudo contar con los materiales elaborados para el Sínodo de Obispos de 1990 y su exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992), cuyo capítulo segundo está dedicado a declarar «la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial»²⁸. Dos decretos sucesivos (d. 6 y d. 7) abordan los temas del sacerdocio ministerial y de los jesuitas hermanos. En uno y otro caso se apuntaba al objetivo de clarificar la identidad del jesuita y de su misión, tanto desde la perspectiva del sacerdocio de los presbíteros religiosos como desde la vocación de los hermanos.

²⁷ «A la Congregación de Provinciales, sobre el estado de la Compañía (Loyola, 20 de septiembre de 1990)», en SE I, 213-252; aquí, 248.

²⁸ Véase: S. MADRIGAL, «Los ministerios de la Iglesia hoy», en AA.VV., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, 2001, 165-169.

²⁶ SE I, 264.

En uno y otro caso están muy presentes las reflexiones del General holandés acerca del sacerdocio ministerial en la génesis de la Compañía que, siendo inseparables de su visión eclesiológica de conjunto, se sustancian en esta tesis: «Es la vocación primaria de ser como los apóstoles lo que marca a partir de aquel momento la forma de ser 'sacerdote' en la Compañía de Jesús» (D. 6, n. 16). El decreto dedicado a expresar la especificidad del «sacerdocio apostólico *religioso*» (D. 6, n. 3), coincidiendo en parte con la preocupación del Sínodo de 1990, tuvo a la vista la situación de los jesuitas en formación con el objetivo de aclarar la naturaleza de la vocación sacerdotal vivida en un contexto jesuítico.

En 1995, al hacer una valoración sintética de aquella Congregación en presencia de los Provinciales europeos reunidos en Manresa, esbozaba como lema resumen la breve cláusula de «servidores de la misión de Cristo», que se desgrana en esa trilogía de justicia, cultura y diálogo interreligioso. Viniendo a nuestro tema específico rechazaba «una preocupación igualitaria que debilitaría la especificidad creativa del jesuita hermano y del jesuita sacerdote»²⁹. Es la idea de la Com-

pañía como un cuerpo complejo donde cada compañero, bajo la llamada del Espíritu, comparte y contribuye a la única vocación apostólica. En este sentido a Kolvenbach le gusta a apelar a ese pasaje de las *Constituciones* donde S. Ignacio, refiriéndose a la vocación de los hermanos, escribe que participarán «en todas las buenas obras que Dios nuestro Señor se dignara obrar en su mayor servicio y alabanza» (Const. 114).

El decreto 7, dedicado a la vocación y misión de los hermanos, había venido precedido por el Congreso celebrado en Loyola en junio de 1994, donde habían sido hechas una serie de propuestas con vistas a la integración y participación de los hermanos en la vida y misión de la Compañía. Aquellas propuestas han marcado la redacción definitiva del documento. El P. General se había expresado en los términos que recoge el decreto: «El cuerpo apostólico de la Compañía está modelado, como el de los apóstoles, según el principio de la unidad en la diversidad (...), una diversidad unificada por el vínculo de la caridad (D. 7, n. 4)». Entre las medidas concretas, la Congregación determinó sustituir definitivamente la expresión hermano coadjutor por la de hermano jesuita (D. 7, n. 12).

²⁹ «Alocución a los Provinciales europeos (Manresa, 1995)», en SE II, 188-196; aquí, 191.

El sacerdocio y la selección de ministerios

Embarcada en tantas obras e instituciones, ¿es fiel la Compañía actual al ideal abrazado por los primeros compañeros, presbíteros pobres pero instruidos al servicio de la Iglesia universal? En el corazón de este interrogante se sitúa otra serie de reflexiones de Kolvenbach que colocan el sacerdocio ministerial de los jesuitas en el campo de fuerzas del discernimiento apostólico y de la selección de ministerios, como son el apostolado intelectual, la colaboración con los seculares y la asunción de tareas parroquiales.

En primer lugar, mirando a la historia del ministerio de la educación, ¿no habían desfigurado los «colegios» la imagen inicial de una Compañía peregrina y pobre? Lo que hoy llamamos «apostolado intelectual» –afirma Kolvenbach– fue consecuencia del *magis*, el resultado de la búsqueda de un mayor servicio apostólico a través de la inserción en el mundo de la cultura³⁰.

La incursión original en el terreno de la educación tiene que ver con la opción de los primeros compa-

³⁰ «Alocución sobre la educación superior: la Compañía de Jesús a la luz del carisma ignaciano (Roma, 27 de mayo de 2001)», en SE II, 311-326; aquí, 313.

ñeros por un ministerio «letrado». Ciertamente, el campo de la educación es hoy un campo abonado para la colaboración entre jesuitas y laicos, aunque una lectura de las *Constituciones* no resulta especialmente alentadora de cara a la implicación de los seculares en las tareas educativas. Sin embargo, el tema de la participación secular en la misión de la Compañía ha merecido un decreto específico de la Congregación XXXIV y el sucesor de Arrupe lo ha abordado en repetidas ocasiones³¹.

En el capítulo de la selección de ministerios merece una mención especial la decisión de asumir el apostolado parroquial, tal y como se acoge resueltamente en el decreto 19 de la Congregación General XXXIV. El P. Kolvenbach evaluaba esta reciente decisión a la luz de la historia, porque han tenido que transcurrir cuatro siglos para aceptar el ministerio parroquial. Al fundador de la Compañía no le gustaba que los jesuitas fueran párrocos, una postura que el P. Nadal

³¹ Véase «A los laicos especialmente relacionados con la Compañía (1991)», en SE II, 433-440; «Espiritualidad ignaciana para cristianos laicos (1994)», en SE II, 450-459; «Discurso a los laicos (1999)» en SE II, 460-468; «Alocución a la Asamblea General de la Comunidad de Vida Cristiana (2003)», en SE II, 480-488; «Colaboración con los laicos en la misión (2004)», en SE II, 489-498.

explicaba recurriendo a la comparación entre el sacerdocio de Pablo y el sacerdocio de Pedro indicada anteriormente: las parroquias pertenecen a Pedro mientras que nosotros debemos imitar la movilidad propia de Pablo³².

*aunque todas las religiones
son hechas a imitación
de Cristo nuestro Señor
y de aquel estado primitivo,
todavía parece que esta
mínima Compañía tiene
algunas cosas particulares,
semejantes a su primer
estado de la Iglesia*

Cierto es, por lo demás, que las Constituciones dan cabida en la práctica a cualquier actividad apostólica. Esta amplia perspectiva y la búsqueda del *magis* en la pastoral pueden llevar a tomar decisiones y opciones concretas. En este largo proceso de discernimiento invocaba el General holandés las indicaciones del Sínodo de Obispos sobre la vida religiosa, en cuya carta post-

³² «Sobre el apostolado parroquial (1998)», en SE II, 417-421.

sinodal, *Vita consecrata* (1996), Juan Pablo II había recordado que la identidad de cada congregación está estrechamente vinculada a una espiritualidad y a un apostolado particular³³. En esta lógica de crecer y desarrollarse conforme al espíritu del fundador, en un proceso de fidelidad creativa, la Congregación General XXXIV votó el decreto sobre el ministerio parroquial.

En este contexto sacaba estas conclusiones que nos permiten ir cerrando estas reflexiones: «Admitamos honradamente que la identidad sacerdotal de los compañeros de Jesús no era un problema para Ignacio y sus amigos en el Señor». El laico Ignacio predicó, catequizó y ejerció la dirección espiritual; pero al abrir el libro de los *Ejercicios* se constata cómo fomenta los sacramentos de la comunión y reconciliación, pero calla sobre el sacerdocio.

Para Ignacio la línea divisoria se sitúa entre la vida religiosa y la vida en el mundo; le es ajena la distinción entre sacerdote y presbítero. Ignacio y sus compañeros se hacen sacerdotes para ser mejores apóstoles. En una palabra: «es el deseo de ser plenamente apóstoles lo que les empuja a abrazar el mi-

³³ P. H. KOLVENBACH, «El Sínodo sobre la vida consagrada visto por un religioso sinodal», *CONFER* 34 (1995) 101-113.

nisterio sacerdotal en un cuerpo apostólico»³⁴.

Recapitulación: la imitación del Señor y del grupo apostólico

Para recapitular este recorrido vamos a echar mano de algunos textos del P. Jerónimo Nadal, a quien Kolvenbach recurre con gusto. Se trata de un fragmento singular tomado de las famosas *Pláticas* en Alcalá del gran intérprete de Ignacio de Loyola, donde establece un paralelismo ingenuamente bello entre la Compañía de Jesús y la Iglesia primitiva simbolizada en el grupo apostólico³⁵. El texto, aunque un poco largo, es muy sabroso, pues ahí aparece recogido el núcleo de las convicciones del sucesor de Arripe: la vocación primordial de ser como los apóstoles marca el modo de ser presbítero en la Compañía de Jesús.

El P. Nadal explicaba en qué consiste la Compañía de Jesús a partir de «la imitación que tiene de nuestro Señor y de sus discípulos y estado primitivo de la Igle-

sia»³⁶: «Aunque todas las religiones son hechas a imitación de Cristo nuestro Señor y de aquel estado primitivo, siguiendo los consejos de Cristo nuestro Señor y procurando de imitarle y seguirle en estado de perfección, todavía parece que esta mínima Compañía tiene algunas cosas particulares, semejantes a su primer estado de la Iglesia. Primero se me representa a Cristo nuestro Señor, que antes de congregar sus Apóstoles y discípulos, primero fue al desierto, y allí por 40 días hizo penitencia, ayunado y durmiendo en el suelo; veo aquí también que nuestro Padre de santa memoria, antes que ayuntase sus compañeros, primero hizo penitencia, bien que como hombre pecador muchos meses y pienso que fueron dos años en Montserrat y Manresa. Congregó nuestro Señor una compañía de doce; también quiso nuestro Señor dar a éste su siervo otra de diez (...). Los que nuestro Señor eligió para su compañía eran en dos maneras: unos más permanentes, los cuales llamó Apóstoles, otros no tanto, que fueron los 72 discípulos; y después los Apóstoles eligieron algunos que administrasen a las mesas, para que ellos pudiesen mejor vacar a su ministerio, los cuales llama-

³⁴ SE II, 421.

³⁵ Véase S. MADRIGAL, «Mística, misión e Iglesia: inspiración trinitaria del carisma ignaciano», en *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, Madrid, 2008, 323-327.

³⁶ MHSI, vol. 73, *Fontes narrativi* II, Roma, 1951, 178-182.

ron diáconos. A esta división parece que corresponde la división de gente que hay en la Compañía: profesos, coadjutores espirituales y coadjutores temporales. A nuestro Señor se le movió muchas persecuciones, y a sus apóstoles y discípulos, y con muchas persecuciones se fundó la primitiva Iglesia; así a nuestro Padre le son movidas muchas persecuciones y a los de la Compañía, y con graves trabajos y persecuciones se ha fundado».

Un poco más adelante las reflexiones del jesuita mallorquín avanzan en la línea de cómo la Compañía a imagen de aquella primitiva Iglesia está orientada a la misión: «El intento de Cristo y los Apóstoles era ganar almas, convertir infieles y a los fieles atraerlos a mayor perfección; y para esto no se curaban de trabajo y poner la vida en ello, con el gran celo que tenían de las almas; y esta gracia parece que se ve en la Compañía, la cual expresamente ha sido instituida para ayudar a las almas, tanto de los infieles como de los fieles, con un celo grande, común a todos los de la Compañía. La separación que hubo de los Apóstoles y discípulos y misiones en aquella primitiva Iglesia, lo que también se ha visto y se ve en la Compañía. El convertirse tantos infieles luego al principio; así en la Compañía, luego que se fundó, en la India hubo gran conversión de infieles y gentiles. En

aquella primitiva Iglesia «erat cor unum et anima»; así en esta Compañía, con ser de diversas naciones, es un amor y unión grande la frecuentación de la comunión».

Emerge, en ese lenguaje añejo y con la retórica propia de una plática espiritual, una eclesiología de comunión y una eclesiología de la misión, en unos términos que podemos emparentar fácilmente con las nociones de la moderna teología de la Iglesia³⁷. En buena medida esta forma de entender y explicar el ser de la Compañía no es dissociable de la propia forma de entender a la Iglesia; la universalidad y la dinámica misionera, la unidad y la comunión, son consideradas como rasgos esenciales de la Iglesia. En ese trasvase que va de la Iglesia a la Compañía, y de la Compañía a la Iglesia, los textos fundacionales ignacianos siguen prestando su aliento a una eclesiología germinal de la comunión y de la misión que pronto se plasmó, al hilo de la máxima «a cualquiera región a que nos quieran enviar», en una multiplicidad de expediciones y experiencias misioneras, donde la opción sacerdotal se ajustaba a la prosecución de aquel vivir a la apostólica. ■

³⁷ Véase S. MADRIGAL, «Tendencias actuales en Eclesiología: un balance», en AA.VV., *25 años de Teología: balance y perspectivas*, Madrid, 2006, 163-196.