

---

# Una eclesiología en tinieblas: la vocación del religioso laico en las comunidades “clericales”

(Perspectivas del problema desde la  
experiencia jesuítica fundacional)

---

Por Alberto Echeverri, S. J.

---

*“La Congregación, que comparte vivamente las preocupaciones expresadas por todas partes, declara y afirma una vez más el inestimable valor de la vocación de los Hermanos en orden a la perfecta realización de nuestra misión. La Compañía, en efecto, necesita a los Hermanos ante todo por sí mismos, y además por la contribución que prestan tanto a su vida comunitaria como a su apostolado. Los Hermanos al participar de la misma consagración religiosa y al emplearse en actividades complementarias a las propias de los presbíteros contribuyen eficazmente a la obtención del mismo y único fin de la Compañía. Siendo pues*

*todos miembros del mismo Cuerpo nos complementamos orgánicamente y nos ayudamos a imitar el estilo de vida que el Hijo de Dios propuso a los discípulos que lo seguían. Consideramos, por tanto, la falta de vocaciones de Hermanos como un grave detrimento para la Compañía y en modo alguno podemos acostumbrarnos a esta situación”*(1).

La declaración de la última asamblea legislativa de los jesuitas coincide en toda la línea con la actitud de las dos Congregaciones Generales precedentes: ambas subrayan la decisiva importancia de la vocación del “Coadjutor Temporal” que se

---

(1) CONGREGACION GENERAL 33, d. 1, n. 17. El subrayado es nuestro.

desprende de su pertenencia al cuerpo de la Compañía (2).

En la mayor parte de las Provincias jesuíticas empero se viene constataando cada año un progresivo y franco descenso de las nuevas vocaciones a esta forma de vida. Si entre los jesuitas latinoamericanos habían ingresado 18 a los noviciados a comienzos de 1985, para la misma fecha Africa sólo contaba 4 novicios Coadjutores, Estados Unidos tenía 5, el Asia Oriental 2, y entre Europa, Australia y el resto del Asia sumaban 21: un total de 65 para las 12 Asistencias (3), mientras la estadística global de los Coadjutores en toda la Compañía era de 3.410, exactamente el 13.35% del total de sus miembros (4). Y si el número de presbíteros ha venido disminuyendo sin parar desde 1971 respecto a los años precedentes, igual fenómeno se observa entre los Coad-

jutores, sólo que para ellos desde 1966 (5). Por otra parte, las edades de los jesuitas aumentan año tras año, dado el incremento de la expectativa mundial de vida en el mundo, delante de lo cual la caída en el número de los ingresos de Coadjutores hace prever, a la par que un progresivo envejecimiento de éstos, un vertical descenso en el número total de ellos.

Cierto es que pocos meses atrás un Coadjutor vasco-español ha sido beatificado por Juan Pablo II: se trata de Francisco Gárate (1857-1929) el 6 de octubre de 1985. Cierto también que otros varios, de diversas nacionalidades, lo han precedido en el mismo honor (6). Se han multiplicado los libros y folletos que enaltecen las virtudes y las obras de muchos Hermanos Coadjutores difuntos y de otros que aún viven (7). Hay provincias y

- (2) C.G. 31, d. 7, nn. 1, 2. 4. 7; C.G. 32, d. 6, nn. 12. 23. 40; d. 8, 2a.). En adelante con la expresión "Coadjutor" designaremos por lo general, salvo indicación específica, al Hermano Coadjutor. Jurídicamente la Compañía lo llama "Coadjutor Temporal" para distinguirlo de su casi homólogo el "Coadjutor Espiritual" que es presbítero.
- (3) "Asistencia": división administrativa formada por un cierto número de Provincias.
- (4) Para América Latina, 12 fueron los ingresos en 1983 y 11 en 1984. Los datos globales de Coadjutores en toda la Compañía son del 13.57% del conjunto de sus miembros en 1984. Los Coadjutores eran el 16.52% de los jesuitas latinoamericanos en 1985. Los ingresos totales en la Compañía descendieron entre 1969 y 1972 de más de 170 a 70 y nunca han vuelto a superar esa cifra hasta 1985; mientras de algo más de 1.010 novicios escolares en toda la Compañía en 1969, y tras descender casi verticalmente a menos de 700 en 1972, contábamos en 1985 con 1.100: no hay proporción alguna entre este resurgimiento y el fenómeno que acabamos de constatar al interior de la vocación de los Coadjutores.
- (5) Cf. Información S.J. 15 (1983) 22. 176-80; 16 (1984) 175-80; 17 (1985) 112-20.
- (6) 5 de ellos fueron proclamados santos y 23 beatos. Curiosamente, en coincidencia con lo que aquí pretendemos enfatizar, los únicos no-mártires de entre ellos han sido Alonso Rodríguez y el mismo Francisco Gárate. (Cf. Información S.J. 16 )(1984) 144.
- (7) Cf. por ejemplo: Información S.J. 15 (1983) 176-80; 16 (1984) 212-15; 17 (1985) 60-63. 146-48. 168-73. 179-80; Cardoner 1 (1981) 48; BRICEÑO E., Un camino en la vida: la vocación del Hermano Coadjutor Jesuita, Arte-Publicaciones, Bogotá 1985, "Jesuitas" 8; AA.VV., *Jesuitas Hermanos* (Una vocación común: el mayor servicio de Dios), CIS 30 (1979) 1-127: número monográfico.

hasta enteras Asistencias que cuentan con una excelente capacitación para sus miembros Coadjutores quienes llegan a desempeñar cargos de alta responsabilidad en nuestras obras apostólicas o en las propias comunidades. Pero las cifras hablan por sí solas.

No han faltado los documentos oficiales de los últimos dos Superiores Generales sobre el asunto ni los de muchos Provinciales. Y con frecuencia vuelve a ventilarse el problema en las reuniones de Superiores, de Formadores, de Promotores vocacionales en toda la Compañía. Pero no existe, de hecho, en los 10 años anteriores un estudio de fondo acerca de la cuestión cuya gravedad señalan las estadísticas con sobrada elocuencia. Sobre todo, no puede olvidarse que tal estado de cosas está dándose en un contexto eclesial generado por una Iglesia que revitalizó decididamente, y desde hace 25 años al menos a nivel magisterial y en buena parte al de actuaciones históricas, el papel del laico en la asamblea de los creyentes: y lo hizo en la dimensión apostólica, justamente la que más compete al Coadjutor jesuita. Hay que admitir con serenidad pero con sorpresa que el fondo del asunto se ha soslayado.

### *1. Hacia la caracterización cotidiana del problema*

Es demasiado contundente el hecho hasta ahora descrito como para no identificar detrás de él unas motivaciones de los actores allí com-

prometidos. Motivaciones quizá no conscientes pero no menos reales y actuantes.

Algunas de ellas son de orden psico-sociológico. Digamos que pertenecen al "inconsciente colectivo" de quienes formamos la Compañía. Ellas operan cuando los documentos públicos y la publicidad acerca de nuestras instituciones educativas las presentan como "regentadas por los PP. (= padres, sacerdotes) de la Compañía de Jesús", a pesar de que buena parte de la responsabilidad administrativa y aun académica recae sobre los hombros de los Coadjutores. Influyen también cuando, al ser alabado por los seglares o por otros grupos eclesiales el trabajo de la Compañía en cualquiera de sus obras con palabras dirigidas a los presbíteros, estos recibimos complacidos la felicitación sin señalar de manera alguna en la respuesta a nuestros silenciosos colaboradores los Coadjutores. Y siguen vigentes cuando una comparación entre nuestros Coadjutores y sus homólogos de otras Congregaciones Religiosas en términos de promoción intelectual y profesional deja traslucir una especie de temor (¿a qué o de qué?) por parte de los formadores responsables de ello y aún por parte de los mismos Coadjutores.

Resulta innegable que en ninguno de los hechos aquí mencionados existe mala voluntad de nadie. Pero es por igual innegable que, al actuar así, hacemos el juego a la mentalidad competitiva del mundo contemporáneo. Y favorecemos ese momento uni-

versal que hoy distingue a nuestras sociedades occidentales y orientales y que los analistas llaman de "retorno al padre" como figura autoritaria, espectacular y de liderazgo, anuladora de toda forma corporativa de hacer historia. Son ramificaciones del viejo individualismo moderno que con barnices colectivistas vuelve por sus fueros en este final del siglo XX. Y que además nos aleja del modelo evangélico de ser hombre. Una vez más cobra toda su actualidad, y ahora al interior de un dato institucional de la Compañía misma, la dramaticidad del conflicto siempre instaurado entre la luz y la luminosidad aparente de las tinieblas.

## 2. En el fondo de la cuestión

El fondo de la cuestión está sin embargo más allá. O, si se quiere, más atrás, en la ambigüedad que la débil dilucidación del problema jesuítico de los "grados" ha proyectado sobre la identidad apostólica del cuerpo total de la Compañía.

Aunque a muchos jesuitas sorprendió el taxativo mandato de Pablo VI que en febrero de 1975 ordenaba a la Congregación General 31 no tratar siquiera el asunto de los grados, los observadores externos más imparciales quedaron igualmente sorprendidos de la unánime respuesta de obediencia por parte de los Congregados a la ordenación papal (8). Uno

puede preguntarse hoy, 11 años después del silencio de la Compañía tras las aclaraciones oficiales del suceso, si la ausencia de protestas públicas de sus miembros significaba necesariamente obediencia y voluntad a la insistencia del Pontífice o traducía más bien la implícita comprensión por parte de muchos jesuitas de que los tiempos no estaban todavía maduros para hacer definitiva claridad sobre el asunto. Porque lo cierto es que, desde años atrás y cada vez con mayor frecuencia en los ulteriores, las incorporaciones definitivas a la Compañía se harían a título de "profeso de cuatro votos solemnes" hasta casi desaparecer prácticamente el de "coadjutor espiritual formado". Este igualamiento de hecho para la casi totalidad de los nuevos incorporados transparentaba —según la interpretación de comentaristas suspicaces— una desobediencia práctica encubierta tras la obediencia teórica.

El tema de los grados, al no ser suficientemente discernido por la Compañía toda aunque sí por la comisión respectiva que a pedido de la Congregación 31 había nombrado el P. General Pedro Arrupe para que lo estudiara (9), ha contribuido —lo afirmábamos arriba— a dejar prácticamente en la cofusión el de la propia identidad del cuerpo de la Compañía.

Todo esto nos ubica en las raíces mismas de la cuestión que nos inte-

(8) Cf. por ejemplo: A. WOODROW, *Los jesuitas* (Historia de un dramático conflicto), Planeta, Barcelona 1985.

(9) Cf. C.G. 31, d. 7, n. 8; Carta del P. General Pedro Arrupe acerca de la constitución de Comisiones Especiales (Enero 5 de 1967), *Acta Romana Societatis Iesu XV* (1967) 32-33.

resa. A diferencia de lo sucedido con la materia "Hermanos Coadjutores", ésta de la identidad apostólica ha merecido el máximo interés en los últimos años. No sólo las Congregaciones Generales se han ido ocupando de ella hasta hacerla el centro de sus preocupaciones y de su legislación (10), sino que abundan los artículos y los libros de autores jesuitas que subrayan la nuclearidad de ella. Todos ellos coinciden en el punto de partida: la Compañía es un cuerpo apostólico esencialmente sacerdotal. O, como lo resume la expresión de la Congregación General 32 que retomará la 33, la Compañía es una "orden sacerdotal" (11). Lo cual refleja una determinada concepción eclesiológica dentro de la cual se insertaría esa célula de la Iglesia que es la Compañía, incluida la específica noción de ministerio o servicio apostólico que se deriva de dicha concepción.

### *3. Los modelos de Iglesia y de ministerio eclesial*

Los modelos eclesiológicos son el resultado de la influencia de las ideas de una mentalidad dominante sobre la concepción que un grupo o un individuo tienen de la Iglesia. Al interior del discurso teológico están presentes ciertos paradigmas que, de

origen e identidad extrateológica, influyen decisivamente sobre aquel. Se trata pues de una "pre-comprensión" que, aún implícita y no verificada, no deja de incidir en las valoraciones del creyente acerca de su propia conciencia eclesial. Se plantea así el intrincado problema de las ideologías o sistemas cerrados cuando los paradigmas aquí señalados no son reconocidos y abiertamente confesados. Un vistazo desprevenido a la historia de la Iglesia permite constatar los innegables influjos que uno o varios modelos han tenido y siguen teniendo en las actitudes peculiares de cada época.

Múltiples factores, entre los que se hallan motivos de orden doctrinal y otros de estrategia pastoral, reclaman hoy la atención de la Iglesia sobre la acuciante cuestión de los ministerios eclesiales. Sería casi que interminable una sistematización de los estudios y documentos surgidos al respecto. Coinciden la mayoría en relevar que las nuevas posibilidades del ministerio eclesial dependen directamente de los modelos eclesiológicos que alienten el discurso en torno a ellos. Va haciéndose progresivamente evidente que el asunto requiere un tratamiento exhaustivo pues compromete ambas funciones eclesiales, la jerarquía y el laicado, y

(10) Así lo demuestra la importancia nuclear que los Congregados y posteriormente el resto de la Compañía han atribuido al decreto ("Misión de la Compañía de Jesús en nuestros días") de la Congregación 31, al decreto 4 ("Nuestra misión hoy: al servicio de la fe y la promoción de la justicia") de la Congregación 32, y al decreto 1 ("Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy") de la Congregación 33.

(11) Cf. C.G. 32, d. 2, n. 22 ("...la Compañía de Jesús es, en su conjunto, sacerdotal"); d. 4, n. 18 ("...la misión de la Compañía es un servicio presbiteral de la fe"); C.G. 33, d. 1, n. 38: esta asamblea, empero, no retoma textualmente la expresión.

por tanto la misión propia de la Iglesia.

La discusión contemporánea acerca de los ministerios eclesiales se remonta al tiempo en que los laicos, motivados por el entorno sociocultural en ebullición de los años que corrieron entre las dos guerras, fueron tomando conciencia de que su inserción en la Iglesia correspondía a una cierta posición secundaria más que subsidiaria, y a veces de minoría de edad, respecto a los clérigos protagonistas de la misión eclesial, comprendida en ella la tarea evangelizadora. De entonces a esta parte, la cuestión ha sufrido una complejísima evolución. En ella se han entremezclado, al intercambio de opiniones teóricas no siempre circunscritas al ámbito de lo teológico pues manejan criterios no estrictamente cristianos, aun actitudes reivindicativas de ministros y laicos que en ocasiones parecieran reproducir al interior de la iglesia las luchas societarias por el poder. Uno y otro fenómeno no han contribuido por cierto a aclarar el problema sino más bien a generar manifestaciones, y eventualmente decisiones, que delatan los mutuos recelos y de ministros y laicos. Como resultado, el problema sigue siendo en la actualidad urgente, aún más que antes. Y el rostro ministerial de la Iglesia cambia con dificultad extrema: se diría que prefiere repetir esque-

mas ya trajinados por temor quizás a perder su identidad (12).

4. "Para que más en todo se sirva Dios nuestro Señor y la Sede Apostólica" (13).

Que también Ignacio de Loyola estuviese animado por unas determinadas pautas respecto a la Iglesia, es apenas obvio. Pero cuando en un hombre como él se juntan la riqueza de una herencia espiritual del pasado y la originalidad de un carisma evangélico, resulta labor harto complicada caracterizar históricamente sus paradigmas inconscientes. Porque sus intuiciones, espirituales más que teóricas, superan los estrechos márgenes de los principios doctrinales entonces vigentes. Y hay que afirmar que sólo si en Ignacio puede verificarse, así sea siglos adelante, la existencia de esos filones en que se sobrepasa el marco de una época determinada, su caminar en la fe adquiere validez referencial más allá del tiempo en el cual nació. Entre otras razones, porque esto permite a la experiencia espiritual ignaciana, en cuanto sistema doctrinal, responder a los interrogantes que dirige a su propia coherencia interna la comunidad eclesial en constante evolución. Incluía en nuestro caso la Compañía de Jesús futura.

Lo que en la línea de los modelos de Iglesia y de su concomitante funcio-

(12) Lo sugería ya Y. CONGAR 15 años atrás (cf. *Ministeres et communion ecclésiale*, Cerf, París 1971, 9-30). Y lo repiten numerosos ensayos y obras más recientes.

(13) *Constituciones de la Compañía de Jesús VII* (612).

nalidad ministerial podamos descubrir en Ignacio son una serie de criterios o actitudes eclesiales. En el fondo, son los propios de todo cristiano. Pero la versión ignaciana nos proporciona una perspectiva personal de la cual interesa ahora resaltar la dimensión eclesial que se hace patente progresivamente. El hombre ha sido incorporado por el Padre a la persona del Hijo. Este es, fundamentalmente, el enviado. Imitar a Cristo nuestro Señor es ser integrado a la misión que el amor perpetuamente donacional del Padre le ha confiado, y es Dios mismo quien concede esta gracia en la medida que el hombre se hace disponible a El. Esa obra de Dios es realizada por el Espíritu, en forma por lo demás dramática, pues en el interior del hombre se juega el conflicto permanente entre el amor a sí mismo y el amor al Dios siempre mayor. Pero si Dios dirige su llamada a cada persona, lo hace en vistas a los demás, porque la misión apunta hacia afuera del hombre individual, comprendida allí la entera realidad cósmica, y es en un cuerpo como ella donde tiene que realizarse. Ese cuerpo es conformado por una cabeza y diversos miembros, y en su estructura hay instancias visibles: existen un superior y unos súbditos y, al mismo tiempo, quien realiza la unión entre todos ellos es el amor como con individuos liga a cada uno con Dios nuestro Señor que es la cabeza del cuerpo todo. En la medida que crece su misión mutua, porque crece el intercambio íntimo de dones entre Dios y cada miembro, se conserva y

aumenta el cuerpo mismo y por tanto se cumple la misión a él confiada.

Si estos elementos que podrían ser llamados "espirituales" en alguna forma son realidad, los caminos ministeriales por los que el cuerpo realiza su servicio eclesial dependen tan sólo de la modalidad con que el grupo ha sido incorporado a Cristo: en pobreza y humildad. Pobreza y humildad que para Ignacio se actualizan en el envío que hace del grupo el Papa, como vicario del mismo Cristo, para trabajar en la viña de la Iglesia. El cuerpo íntegro de la Compañía servirá a la Iglesia en las formas que ella lo pida, bajo una sola condición: que se conserve la disponibilidad para atender a todo cuanto, en el correr de la historia, pareciere ser de mayor gloria de Dios porque es de mayor provecho espiritual de los hombres, de bien más universal. El solo hecho de que Ignacio insista en que quien desee seguir a Cristo nuestro Señor con esas características es apto para sumarse al grupo significa que es en la misión apostólica misma donde éste encuentra su identidad y no en las formas que ella asume.

Las diferentes vías de incorporación a la Compañía concretizan simultáneamente diversas formas de vivir la misión apostólica. Lo cual nos retrotrae, de nuevo, al problema de los grados. La discusión sigue realizándose hoy sin una perspectiva amplia referida a la misión propia de la Compañía como cuerpo apostólico plural. Cierto que en el discurso per-

tinente —y ya lo puntualizábamos atrás— se muestra deudor a la falta de claridad que aún caracteriza la eclesiología de los ministerios jerárquicos y laicales. Con todo, es necesario advertir que dicha cuestión, relativa a una estructura que las *Constituciones* jesuíticas consideran esencial se ha silenciado a tal punto al interior de la Compañía que pareciera ir perdiendo su significado eclesial para los miembros de ella.

En noviembre de 1538, Ignacio y sus compañeros llevan a cabo el primero de los pasos que el grupo ha dado en búsqueda de su propia identidad eclesial: se entregan al Vicario de Cristo a quien afirman haber ofrecido “gustosísimamente” todas sus “cosas, la voluntad, el entendimiento, el poder, la hacienda” (14).

La nuclearidad de la obediencia al Papa no puede hacernos olvidar la experiencia fontal de tipo cristocéntrico que mueve la oblación de los Primeros Compañeros a estas concreciones en definitiva vicarias, mediaciones (15). Tal había sido el sentido del voto de Montmartre (Agosto de 1534): un medio de hallar la voluntad divina en la misión apostólica. En el

texto posterior de las Constituciones, Ignacio reafirmará que el cuarto voto de los Profesos se hace con el mismo espíritu de los Primeros Compañeros: “para no errar en la vía del Señor” (16).

Hay una corriente que parte desde Montmartre y que vale la pena relevar. Entre 1534 y 1539 una gama de hechos van demostrando la conciencia progresiva que los compañeros tienen de una estructura de comunidad al interior del grupo: el nombre de “Compañía” que habían tomado para significar su unidad, la elaboración en común del trabajo de cada uno de ellos, un modo de vida unánimemente determinado, la recepción de nuevos cooperadores en la línea ya asumida por todos, la partida de Antonio Araoz para España como representante y portavoz de todo el grupo (17). Una confrontación de los testimonios de Montmartre señala el hecho de que se pensó expresamente en una división de pareceres en Jerusalén, y que por encima de la determinación de lugar y apostolado estuvo para ellos “la unión perpetua de la pequeña grey que el amor de Dios había juntado” (18). Y es que uno de los móviles que tras el largo discer-

(14) Cf. *Copnst* I, 4, lin. 78-79. En adelante, la referencia a las *Constituciones* (*Const*) indicará por lo general la parte y el número; al citar la obra de MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU llamada *Constitutiones* (*Const*) se indicará en cambio el volumen respectivo, la página y ocasionalmente la línea.

(15) Cf. *Ejercicios Espirituales* (EE) 98.147.

(16) Cf. *Const* II, 562. Son idénticos al texto A (1550) y el B (1556).

(17) Cf. SCHNEIDER B., “Nuestro principio y principal fundamento” (Etude historique pour l'intelligence du vœu d'obéissance au Pape), *ArchivHistorSoclesu* 25 (1956) 502-04.

(18) Cf. LETURIA P. de, Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola, in: *Estudios ignacianos* (*Est ign*), IHSI, Roma 1957, I, 193.

nimiento de la Deliberación los había inclinado a la oblación pontificia era justamente el ser "nacidos en tan diversas regiones y costumbres" (19): como esto podía prejuiciar su apostolado en la dimensión universal de disponibilidad, para ser más objetivos se ponen en manos del Papa. En definitiva, pues, la oblación pontificia ya desde Montmartre es medio y fuente de unión de los ánimos entre los primeros jesuitas.

La cláusula de Montmartre no había sido voto de obediencia al Papa sino "voto de pedir al Papa la determinación del lugar de los trabajos apostólicos" (20). Sólo la palabra de Pablo III acabará por enclavar en Roma al grupo de Compañeros que todavía a mediados de 1538 hablaban al Papa de sus ideales palestinos. El Ignacio que hasta entonces únicamente había recurrido por propia iniciativa a la autoridad eclesiástica para pedir consejo -al confesor ante sus escrúpulos (21), al Arzobispo de Toledo a causa de una persecución

(22), etc.-, se presentará ahora al Papa ya no solo sino con sus compañeros, para ponerse a su disposición (23). No queda noticia alguna del modo como sucedió la aceptación pontificia del grupo, en la audiencia que les fue concedida entre Noviembre 18 y 23 de 1538. Pero en ese momento la Compañía pasó a ser "obra pontificia del ministerio evangélico" (24). Un largo y difícil proceso comenzará entonces hasta que tal forma totalmente nueva y absolutamente única de comunidad eclesial se transforme en una Orden eclesial, en el sentido clásico del término. De hecho, aun en su forma condicionada, el voto de 1534 era una novedad sorprendente, en una época en que la sumisión al jefe visible de la Iglesia quedaba en alguna forma al margen de las preocupaciones cristianas de la época. Es allí cuando la idea de dejarse señalar inmediatamente por el Papa el campo de trabajo apostólico llega a ser progresivamente la nota característica y decisiva de la comunidad que más tarde

- 
- (19) Cf. *Const I*, 3, lin. 58-59. El documento conocido hoy con el nombre de *Deliberación* recoge el fruto de las conversaciones tenidas entre Ignacio y sus primeros compañeros durante la primavera de 1539 en Roma; se trataba de precisar la forma de vida que debían conducir en adelante para precisar el carácter de la unión surgida hasta entonces de modo tan singular.
- (20) Cf. MENDIZABAL L., Sentido íntimo de la obediencia ignaciana Manr 37 (1965), nt. 252. Hace constar el autor que no hay ningún documento que nos hable ni antes ni inmediatamente después de Montmartre de un voto especial de obediencia al Papa.
- (21) Cf. *Autobiografía (Aut)* 25.
- (22) *Id.* 63.
- (23) Cf. VILLEGAS J., Una lectura de la Autobiografía de San Ignacio, Manr 39 (1967) 35. Contra el defecto profundo, que Ignacio observa en sí mismo, de no dejarse guiar por otro, hará voto de ponerse en manos de otro, y bien concreto; y ello constituirá en el futuro para él un criterio de discernimiento (cf. COSTA M., *Aspetti dello stile di elezione di s. Ignazio nell' Autobiografia*, CIS, Roma 1974, 23).
- (24) Cf. MENDIZABAL L., Sentido íntimo..., 65.

se constituirá en orden religiosa propiamente dicha (25).

El texto de la deliberación de 1539 expresa por vez primera a nivel de la Compañía la equivalencia entre el servicio de Dios y el servicio a la Iglesia visible (26):

*"Hay reciprocidad inmanente entre el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia y el alma de la Iglesia. Hay un continuo trabajo de animación que inspira las estructuras jerárquicas y las instancias visibles de la Iglesia. Allí está la institución del voto de Montmartre"* (27).

Y algo más. No será cada uno quien emitirá el voto en manos del Papa sino que el Superior de todo ellos transmitirá este abandono total expresado por los votos singulares de los miembros: es la Orden toda, y no solamente los individuos, quien se presenta como garante de la disponibilidad permanente para el servicio (28). Pero si bien presentes al interior de la conciencia de los Diez Compañeros,

éstas y otras estructuras formales de su compromiso resultarán clarificadas sólo tras un complicado camino a través de la Curia Romana. La fórmula del Instituto de 1540 corresponde en el fondo a la línea de Montmartre y de la Deliberación (29). Sin embargo, las costumbres canónicas del momento llevarán al cardenal Ghinucci a despojar la donación al Papa de su prioridad fundamental. El cuarto voto sería, entonces, subsidiario y perdería su sentido. Sus motivaciones adquieren una tonalidad más ascética que teológica: "para mayor humildad de nuestra compañía, para más perfecta mortificación de cada uno y abnegación de nuestras voluntades" (30). Habrá que esperar a la fórmula de la Profesión de 1541, a la Fórmula del Instituto de 1550 y, sobre todo, al examen y las constituciones para que progresivamente aun la forma jurídica resulte definitivamente aclarada. Los textos leen respectivamente:

*"Prometo además especial obediencia al Sumo Pontífice acerca de las misiones..."* (31). "... por mayor devo-

(25) Tras un agudo análisis de las fuentes relativas a la "oblación papal" de Montmartre, B. SCHNEIDER sostiene que la fuente histórica más cierta es la de Ignacio y Polanco (cf. *Acta Sanctorum* VIII, n. 45-47; FN I, 422-27), que coincide con la de Laínez (cf. *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (FN), MHSI, Romae 1943, I, 117s y nt. de Montmartre": ir a Jerusalén /o (en caso de imposibilidad de viaje) someterse al Papa /o (en caso de imposibilidad de una larga permanencia allí) volver a Roma y someterse al Papa. (Cf. "Nuestro principio...", 487-98 y nt. 17).

(26) Cf. *Const* I, 15.

(27) DUMEIGE G., le rôle de l'Esprit et de la hiérarchie dans la vocation apostolique de saint Ignace de Loyola, Conferenze CIS I, 4 (1972) 107.

(28) Cf. SCHNEIDER B., "Nuestro principio...", 495.

(29) Cf. *Const* I, 26, lin. 45-47; 27, lin. 58-64. 74-90; 28, lin. 6-14; 29, lin. 33-38; 30, lin. 69-71.

(30) Cf. *Id.* I, 3.

(31) *Id.* I, 67-68: los párrafos son idénticos en el caso del voto de Ignacio y del de sus compañeros.

ción a la obediencia de la Sede Apostólica, y para mayor abnegación de nuestras voluntades y una más cierta dirección del Espíritu Santo, juzgamos muy conducente, más allá de la obligación de los tres votos, nos obliguemos... con voto especial..." (32).

"Así mismo la Compañía profesa sin los tres (votos) dichos, hace voto expreso al Sumo Pontífice como a vicario que es o fuere de Cristo Nuestro Señor, para ir donde quiera que Su Santidad le mandare..., sin excusación y sin demandar viático alguno..." (33).

"Y porque primero se trate de la misión de Su Santidad como la más principal, es de advertir que la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Sumo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para donde quiera que él juzgase ser conveniente

para mayor gloria divina y bien de las ánimas enviados..., deseando acertar más en esto con hacer la división de ellos al Sumo Pontífice" (34).

Escueta pero precisa es la expresión ignaciana: la Compañía hace tal voto al Papa "como a vicario de Cristo" (35). El superior de la Compañía —dirá más adelante el mismo Ignacio— "tiene de regirlos en lugar de Cristo nuestro Señor, como intérprete de su divina Voluntad" (36). Ante la observación polanciana de que el texto concerniente de la Fórmula del Instituto de 1540 podría herir las susceptibilidades de los extraños a la Compañía, Ignacio accederá a que se redacte el de 1550, exigiendo que se haga "con algunas palabras que declaren cómo se ha de servir toda la Iglesia, más como subordinada al Vicario de Cristo" (37). En tal sentido deberá comprenderse el texto de la 2a. Fórmula del Insti-

- (32) *Id. I*, 377, lin. 38-42. B. SCHNEIDER sostiene, empero, que los canonistas romanos lograron que el cuarto voto resultara todavía subsidiario en la *Fórmula del Instituto* de 1550. Mientras las "Sex dubiorum series" en torno a la I Fórmula, nacidas de las deliberaciones entre Ignacio y Juan de Polanco (1548-50), insistían en presentar los cuatro votos como un todo indivisible (cf. *Const I*, 301.323). Cosa que aparece aún más clara en los borradores redactados por Ignacio entre 1544-45 para la Parte VII de las *Constituciones* (cf. *Id. I*, 562; FN I, 42). (Cf. SCHNEIDER B., "Nuestro principio...").
- (33) *Const II*, lin. 91-98; así los textos B (1556) y D (1594), idénticos al texto actual (cf. *Ex* (7)). El texto lee: "Tiene así mismo, voto expreso al Sumo Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor para ir dondequiera que su Santidad le mandare... sin excusación alguna y sin demandar viático alguno" (*Const II*, 8, lin. 67-73). Y el texto A: "Así mismo la Compañía profesa tiene, sin los tres dichos, voto expreso al Sumo Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor para ir dondequiera que su Santidad le mandare... sin excusación y sin demandar viático alguno" (*Ibid.*, lin. 67-74).
- (34) *Const II*, 560, lin. 34 - 562, lin. 50; 561, lin. 20 - 563, lin. 29; así, los textos B (1556) y D (1594), idénticos al texto actual (cf. *Const VII* (603)). El texto A (1550) es idéntico en todo, si bien prescinde de la introducción del párrafo: "Y porque primero" hasta "es de advertir que" (cf. *Const II*, 560, lin. 31 - 562, lin. 44).
- (35) *Const VII* (603).
- (36) *Id.* (619). Cf. (618. 621. 627).
- (37) Cf. *Const I*, 299-300. 322.

tuto: la Compañía pretende “servir al sólo Señor y a la Iglesia su Esposa, bajo el Romano Pontífice, su vicario en la tierra” (38). El sentido de la oblación al Pontífice, por tanto, no es el de ofrecerse a la Iglesia universal en su cabeza, sino más bien formalmente a Cristo en su vicario, en favor de la Iglesia universal (39). En el Papa buscan Ignacio y sus Compañeros la persona del Cristo “mittente” (40). como ellos mismos dirían en 1544: “Todos... tomamos por cabeza al mismo Jesús nuestro Creador y Señor, para ir debajo de su bandera... que es nuestra profesión” (41).

De la fontalidad cristocéntrica de la oblación pontificia en los Primeros Jesuítas se colige el significado de la misma. La profesión de la Compañía es, pues, la peregrinación apostólica, a la manera de los Apóstoles (42):

“...como no somos nuestros ni que-

remos, nos contentamos con peregrinar donde quiera que el Vicario de Cristo nuestro Señor mandando nos enviare” (43).

Ignacio vivía ya de antemano el sentido teológico de la “misión” en su vida mística:

“...en esto viéndome (¿viniéndome? otras inteligencias..., cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron la tal misión” (44).

El sustantivo “missio” aparece por vez primera en la Fórmula del Instituto de 1540. Y en ella, su sentido es claramente el de envío o acción de enviar (45). Ignacio utiliza repetidamente su ya clásica expresión del

(38) Cf. *Id.* 375, lin. 81-83.

(39) La distinción pertenece a L. MENDIZABAL, opuesto al parecer de B. SCHNEIDER (cf. “Nuestro principio...”, 493), que enuncia aquí en el primer miembro de la frase. Extiende MENDIZABAL dicho ofrecimiento a todo jerarca eclesiástico en cuanto subordinado al Vicario de Cristo (cf. *Const I*, 300). (Cf. MENDIZABAL L., *Sentido íntimo...*, 60, nt. 206).

(40) Cf. *Monumenta Nodalis* MHSI, Romae 1962, V, 56. 152-53. 442-43.

(41) “Deliberación sobre la pobreza”, C, 13 (*Const I*, 80, lin. 61-64); cf. C, 2b (*Id.* 79, lin. 33-35). Indudablemente la misma clave de lectura nos proporcionan textos básicos de las *Constituciones* como: “la suma Sapiencia y Bondad de Dios... es la que ha de conservar y regir y llevar adelante... esta mínima Compañía de Jesús... y de nuestra parte... la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones” (*Const*, “Proemio” (134)); “la Compañía no puede conservarse ni aumentarse... sino con la mano omnipotente de Cristo Dios y Señor nuestro” (*Id.* X (812)).

(42) Cf. Mt. 10.

(43) Sugerentemente describe Ignacio la absoluta disponibilidad evangélica de la oblación hecha que los “sujeta a su juicio y voluntad (del Papa)”: “en esta oblación le significamos estar preparados a todo cuanto de nosotros, en Cristo, dispusiere” (*Epistolae Sancti Ignatii*, MHSI, Matriti 1903, I, 132).

(44) *Diario Espiritual* (DE), 15.

(45) Cf. *Form Inst I*, n. 2; II, n. 3.

“peregrinar”. Pero Jerónimo Nadal distinguiría al poco tiempo entre “peregrinación” y “misión”: las “peregrinaciones” se hacen “ex missione”, es decir, la “misión” es la acción de enviar a la “peregrinación” o excursión apostólica (46).

Cierto que la promesa de Ignacio y sus Compañeros se inscribe en el contexto sociorreligioso de la Cruzada promovida por Urbano II, Inocencio III, Pío II y León X contra los turcos (47). Pero la opción del grupo proviene de más adentro, de una experiencia interior de abnegación personal que refluye en la Iglesia: porque no se pertenecen a sí mismos ni lo desean (48), apuntan con su decisión a un don total de la Orden y de sus miembros al Papa como una disponibilidad de todos los instantes a sus llamadas al servicio de la Iglesia.

Se trata, pues, de un voto para que los envíe, no para que les ordene cualquier otra cosa (49). Es el enviar y el ir de los apóstoles como apóstoles. Lo que se excluye es todo destino que perjudique la movilidad apostólica. “Toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones; y así se deben entender las Bulas” —señala explícitamente la misma Fórmula del Instituto (50).

El vocablo “misión” fue sufriendo en los siglos posteriores toda una evolución semántica, hasta pasar del acto al efecto de enviar a predicar (51). Para Ignacio, sin embargo, “misión” no es sinónimo de ministerio o trabajo apostólico sino de acción de enviar (52),.

El “Profeso” —es el nombre que Ignacio da al jesuita que emite el

- (46) Cf. *Scholía* 145. En 1557 dirá que la última y más perfecta habitación de la Compañía son las “peregrinaciones” (cf. *Mon Nad V*, 195). Y en 1582 precisará que lo son las “misiones” mismas (*Id.* 178). Véase igualmente: ALDAMA A.M. de, *Repartiéndose en la viña de Cristo* (Comentario a la Séptima Parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús), CIS, Roma 1973, 12-13.
- (47) Cf. WOLTER H., *Elements of Crusade spirituality in St. Ignatius*, in: AA.VV. (ed. F. WULF), *Ignatius of Loyola, his personality and spiritual heritage* (1556-1956), Institut of Jesuit Sources, St. Louis 1977, 129.
- (48) *Epp I*, 241. No se trata de que los Compañeros quieran ayudar al Papado en un momento de peligro, sino que quieren ayudarse de él en un momento de duda de conciencia y de apostolado (cf. LETURIA P. de, *A las fuentes de la “romanidad” de la Compañía de Jesús*, in: *Est Ign*, IHSI, Roma 1957, I, 244).
- (49) Cf. *Const VII* (603. 605); *Epp I*, 451.
- (50) Cf. *Const V* (529); véanse también: *Const I*, 27-28, lin. 85-93; II, 377-78, lin. 42-50. Y, más tarde, acotará Nadal: “...la obligación del 4<sup>o</sup> voto no se refiere más que a las misiones en los obreros en la viña del Señor... Estas misiones son obra oficial de la Iglesia; y tanto que pertenecen al Vicario de Cristo” (*Scholía* 381-82; véase también: “*Orationis observationes*” 132, n. 351). Téngase en cuenta que estos “obrerros de la viña” —lo anota A.M. de ALDAMA— no son los pastores ordinarios y estables sino los enviados extraordinarios y mudables (cf. *Repartiéndose...*, 33).
- (51) Cf. ALDAMA A.M. de, *Repartiéndose...*, 12.
- (52) A.M. de ALDAMA hace una serie de agudas observaciones al respecto. Formalmente —dice el autor—, la misión no es ejercitar un ministerio sino enviar. Es necesario no confundir la causa formal con la final. La Declaración 529 no quiere decir “acerca de los ministerios espirituales” sino “acerca del ser enviados”. “Es,

cuarto voto— está indiferente no sólo en cuanto al lugar de la misión sino también en cuanto al modo de peregrinar. Ambas opciones pertenecen al Papa que lo envía (53). Porque la misión debe poder ser universal, la obediencia será incondicionada, total y absoluta (54). En tal sentido, la “Regla” de la Compañía consiste en “ser enviado” (55). Las misiones del

Papa, lo dice el título mismo (56), son las más principales, lo fundamental y, por tanto, el Superior sólo envía “en lugar del Papa”. Si existe una tal autoridad es “para unir a los repartidos”. Lo cual comprende, empero, una serie de funciones que no se limitan a lo meramente administrativo. En palabras de la misma deliberación de 1539:

---

pues, evidente que la materia del 4º voto —sostiene— no puede ser ‘omnis oboedientia’. (Cf. *Repartiéndose...*, 34-37). Critica el autor, en consecuencia la opinión de B. de MARGERIE (cf. El cuarto voto de la Compañía de Jesús según Nadal, *Manr* 42 (1970) 359-76) quien alarga las consecuencias del voto basándose en Jerónimo Nadal pero omitiendo citar, justamente, dos escolios (cf. *Scholia* 381-82. 418-19), “los dos textos más importantes para conocer el pensamiento de Nadal sobre la materia del cuarto voto” (cf. *Repartiéndose...*, nt. DER (cf. “*Nuestro principio...*, 488-513) que van en línea similar, por cuanto la autoridad del superior jesuita respecto al Papa no aparece precisamente tan subsidiaria y supletoria en la Deliberación de 1539 como dicho autor pretende (cf. *Repartiéndose...*, 33). Tampoco, según él, tiene validez la distinción que hace F. ROUSTANG (cf. *Introduction à une lecture...*, 13) de un envío entre infieles por el Papa y envío entre fieles por el Superior, pues sólo hasta 1542 pidió y obtuvo Ignacio la facultad de enviar entre fieles (cf. *Repartiéndose...*, 34, nt. 117). Puede igualmente afirmarse que en una confusión parecida cae el ensayo doctrinal de A. CHAPELLE quien buscando una fundamentación eclesiológica del “principio y fundamento” de la Compañía que es el cuarto voto, carga las tintas sobre las funciones jerárquicas del pontificado respecto al envío de los Profesos (cf. *Le quatrième voeu de la Compagnie*, CIS, Rome 1978, 53-74), en forma tal que asigna al Papa la selección al detalle de todos los ministerios de la Compañía. Recuérdese, como acertadamente lo anota J.M. de ALDAMA, que ni siquiera el encargo sobre el ateísmo que confiara Pablo VI a la Compañía en la Congregación General XXXI fue hecho por el Papa en virtud del cuarto voto ni bajo la intención de declararlo en esa forma (cf. *Repartiéndose...*, 38). En consecuencia, sólo en un sentido amplio, justamente el que consiente la evolución semántica del término, podría hablarse de que la Compañía se encuentra siempre en estado de permanente misión, o de que la misión engloba la entera actividad de la Orden (comprendidos en ella todos sus miembros con sus diversos grados). Pues el alargamiento indebido del objeto del cuarto voto da lugar a una eclesiología que exagera la función jerárquica del sucesor de Pedro (lo que Y. CONGAR ha llamado una “jerarquilogía” contradistinta de una auténtica “eclesiología” - cf. su obra: *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953, 64-78, y más claramente aún: *Ministères et communion ecclésiale*, 9-30). O, por otra parte, cierra al carisma propio de la Compañía la posibilidad de inscribirse en una eclesiología de pluralidad de ministerios eclesiales.

(53) Cf. *Const* VII (606).

(54) Cf. DUMEIGE G., *La géneese de l'obéissance ignatienne*, Chr 7 (1955) 331.

(55) Es falso que Juan de Polanco haya introducido el principio de dos formas de misión: la primera, ir de un sitio a otro; la segunda, residir en un lugar de manera durable (cf. ROUSTANG F., *Introduction a une lecture des Constitutions*, DDB, Paris 1967, 90; OSUNA J., *Amigos en el Señor* (Estudio sobre la comunidad en la Compañía de Jesús: su génesis y su versión en las Constituciones), Pontificia Universidad Gregoriana, roma 1969, *Dissertatio ad Lauream*, Institutum Spiritualitatis, II, 170-71. 240-41). Pues el Secretario de Ignacio distingue claramente entre misiones en lugares donde la compañía no hace residencia, y en lugares donde reside (cf. POLANCO J. de, *Complementa Polanci* II, 753). La observación es de A.M. de ALDAMA, *Repartiéndose...*, 6, nt. 12.

(56) Cf. *Const* VII.

“...para mejor y más exactamente cumplir nuestros primeros deseos de cumplir en todo la voluntad divina, y para que más seguramente se conserve la Compañía y, por fin, para promover decentemente a los asuntos ocurrentes particulares, así espirituales como temporales...” (57).

Es pues el Superior un intermediario entre los profesos y el Papa, a quien directamente estos obedecen. La concepción ignaciana de tal funcionalidad, monarquizante a primera vista, apunta básicamente a esa equivalencia entre Cristo y el Papa señalada por la Deliberación de 1539: “habíamos ofrecido y dedicado nuestras personas y vidas a Cristo nuestro Señor y a su verdadero y legítimo Vicario en la tierra...” (58); “pudiésemos en todo y por todo haer la voluntad de Dios nuestro Señor, y juntamente la libre voluntad y precepto de su Santidad...” (59). Más todavía, los Compañeros hacen su ofrecimiento en términos totalizantes que recuer-

dan los de la “Contemplación para alcanzar amor” de los Ejercicios (60). Leída la intención de Ignacio en una perspectiva menos sociologizante y más de acuerdo con su experiencia personal, hay que afirmar que el superior religioso es, ante todo, principio de unidad de este cuerpo ligado por la caridad inicial. Al fin de cuentas “Dios es el autor de esta obra, que tanto se dilata en su servicio y edificación de la Iglesia” (61) dirá Ignacio de la Compañía hacia el final de su vida.

Sólo si se mira al difícil problema de los “grados” con la óptica en que Ignacio y los Primeros Jesuitas fueron elaborando la legislación concerniente, lograremos entrever allí las coordenadas básicas de su propia estructura. Los testimonios de los fundadores no parecen tener mínimamente siquiera las trazas de un proveer con los Profesos a una especie de aristocracia intelectual dentro de la Compañía. Y menos aún, las de un reconocimiento oficial y público

(57) *Const I* (“Deliberatio Primorum Patrum”, 1539), 7, lin. 95-105.

(58) *Id.* 3, lin. 44-46.

(59) *Id.* 4, lin. 76-79.

(60) Cf. DUMEIGE G., *Le rôle de l'Esprit...*, 112-13. Sin embargo, conviene recordar que por el voto de obediencia religiosa (el tercero en la enumeración tradicional de la fórmula) se obliga al Profeso a obedecer al Papa tanto como a sus demás superiores. Es decir, sólo el cuarto voto apunta a la obediencia “circa misiones”. Esa obediencia “religiosa” será la que L. MENDIZABAL ha llamado “corporativa”, esto es, la correspondiente a la Parte VIII de las *Constituciones*, de la que ya la *Deliberación* de 1539 ha trazado las líneas básicas: ella, como la obediencia al Papa, es una concreción más de los “primeros deseos” del grupo, reunido “con una misma intención y voluntad de buscar la beneplácita y perfecta voluntad de Dios, según el blanco de nuestra vocación” (cf. *Const I*, 2, lin. 11-14), para “en todo y por todo hacer la voluntad de Dios nuestro Señor (*Id.* 4, lin. 76-77). Confundir el tercero y el cuarto voto llevaría, por ejemplo, a imposibilitar la identidad propia de los grados en la Compañía, en cuanto la Coadjutoría perdería así sus rasgos específicos, haciendo del grupo de los Profesos una verdadera aristocracia que absorbería al de los Coadjutores.

(61) *Epp XII*, 276.

de la "santidad" o virtud evangélica de sus miembros. Eran otros sus parámetros, y los mismos hechos históricos así lo demuestran (62). El asunto siguió una complicada evolución, sobre todo jurídica. Los muchos borradores redactados por Ignacio (63), las precisiones jurídicas que

durante años él y otros aportaron (64), sus continuas dubitaciones acerca de la cuestión (65) y, ante todo, el comportamiento específico que él adoptó al respecto (66), apuntan a una clara funcionalidad que, por otra parte, tuvo no sólo explicaciones de tipo histórico y sociológico

- (62) Utilizamos al respecto los trabajos de: ALDAMA A.M. de, de *Coadiutoribus Societatis Iesu in mente et in praxi sancti Ignatii*, AHSI 38 (1969) 391-430; MARCH J.M., Documentos insignes que pertenecieron al Cardenal Zelada tocantes a la Compañía de Jesús, AHSI 18 (1949) 118-25; OLIVARES E., Los Coadjutores Espirituales y temporales de la Compañía de Jesús (su origen y sus votos), AHSI 33 (1964) 102-21.
- (63) Nada hay al respecto en las *Determinaciones Societatis* (1539). En los *Cinque Capitula* verbalmente aprobados por Pablo III (1539), y en la *Formula Instituti* (1540) se habla sólo del grado de los Profesos. En el primer proyecto de Constituciones (1541) se estudia la relación entre jesuitas letrados y no-letrados, todos Profesos sin embargo, se empieza a prever entonces la posibilidad de "auxiliares". El borrador previo al Breve de Coadjutores "Exponit nobis" (Junio 5, 1546) incluye los votos de pobreza y castidad perpetuas, el de obediencia condicionado a la aceptación temporal por parte del General, pero ninguno de ellos es público, ni recibido por la Compañía. (Cf. para mayor ilustración: OLIVARES E., *Los Coadjutores Espirituales...*, 102-04. 108).
- (64) Desde fines de 1545 hay una serie de alusiones en el *Epistolario* de Ignacio a unas gracias del Papa en el asunto de los Coadjutores. Entre 1545 y 1546 ocurre la consulta de Ignacio a un Cardenal (posiblemente Juan Alvarez de Toledo) sobre la forma jurídica de la incorporación de tales sujetos, en principio Coadjutores Espirituales a los que luego iguala en el documento a los Coadjutores Temporales, a la Compañía. El Breve de Coadjutores (1546) acepta sus votos, temporales en cuanto a su aceptación por parte de la Compañía, sin indicar claramente si son privados o públicos. La Bula "Licet debitum" (Octubre 18, 1549) y la Bula "Exposit debitum" que incluía la segunda aprobación de la Compañía (Julio 21, 1550) nada añaden al respecto. Las *Constituciones* (1556) afirman que los votos de los Coadjutores los recibe el superior, y que son jurídicamente públicos. Aunque no antes del final de 1549 por lo que toca al texto a de las *Constituciones*, y además al texto A, muestran que para ese momento ya estaba lograda plenamente la distinción jurídica entre votos solemnes y públicos. El *Epistolario* ignaciano permitiría datar entre mediados de 1548 y 1549 la transformación de los votos privados de los Coadjutores en públicos. (Cf. para mayor ilustración: OLIVARES E., *Los Coadjutores Espirituales...*, 106-11. 115; MARCH J.M., *Documentos insignes...*, 118-20. 122-24).
- (65) Que Ignacio tuviera la cuestión como un interrogante lo indican, a más de las referencias anteriores: La posibilidad que contemplaba, todavía en 1546, de que el General extendiera a los Coadjutores Espirituales y Temporales las gracias de la Compañía y las facultades de los Profesos, y de que los Temporales fueran promovidos eventualmente a las órdenes sagradas, incluido el Presbiterado. El contraste existente entre los capítulos I y VI del texto A del *Examen* (1546), según los cuales los Coadjutores Formados no hacen votos solemnes al Papa ni a la Compañía, y el texto B del mismo (presentado en Roma a los PP. Congregados en 1550) que opta por la publicidad de los mismos. Las "Series de Dudas" que entre fines de 1547 y mediados de 1548 prepararían los documentos legislativos posteriores. La introducción, entre 1547 y 1548, de la costumbre de conceder las gracias de la Compañía y/o la Coadjutoría a algunos sujetos, que finalizará tras la posibilidad de extender las facultades a todos los jesuitas, otorgada por la Bula "Licet debitum" (1549). (Cf. para mayor ilustración: MARCH J. M., *Documentos insignes...*, 118-20; OLIVARES E., *Los Coadjutores Espirituales...*, 112-18).
- (66) Entre 1540 —y aún desde Montmartre y los primeros años de Roma— y 1550 hubo más de uno, laico o presbítero, que quiso entrar en la Compañía "para servir a los Profesos". Tales sujetos vivieron en la Compañía sin votos o, en algunos casos, con votos dispensables, y por tanto, sin grados. El fenómeno se dio sobre todo en Portugal, España e Italia. Desde 1541, con todo, tuvo Ignacio la voluntad expresa de ir

generales (67), sino que fue también motivada por decisiones y preferencias individuales de quienes querían “ayudar a la Compañía” (68). A la raíz del origen mismo de los grados estaba, por una parte, la búsqueda de una abnegación personal decididamente apostólica en el don total a Cristo en su Iglesia, realidad que tales grados de alguna manera pretendían estructurar formalmente: al fin de cuentas, los niveles de las opciones singulares serían siempre diferentes. Y por otra, revelaban los grados las amplias posibilidades y la variedad de los ministerios del cuerpo de la Compañía que requerían multiplicidad de operarios y, por igual, atención a sus diversos aspectos (69).

El peregrinar en misión resultaba pues la concretización eclesial de la

íntima comunión de un hombre que desde el principio había experimentado que

*“...aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo sabe, le muestra la vía; y nosotros... ayuda mucho buscar... para caminar... en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abrazados y unidos con los tales santísimos dones... que no están en nuestra propia potestad para traerlos cuando queremos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien...” (70).*

reduciendo el número de jesuitas que no fueran “suficientes” en doctrina. Y aunque no hay constancia del porqué se hizo esto, puede suponerse por el contexto que se veía necesario el que todos fueran letrados para dar cabal cumplimiento a las “misiones pontificias”, principio y principal fundamento de la Compañía, según el Fundador mismo: de hecho, en Italia, entre 1540-45, eran al máximo 2 de los Sacerdotes “no-letrados” en la Compañía. Entre 1546 (año del Breve de Coadjutores) y 1553 no fue recibido ningún Coadjutor a los votos. Sólo a fines de 1553 emitirían sus votos los primeros Coadjutores Formados, tanto Espirituales como Temporales. A la muerte de Ignacio (1566), de los 1.000 miembros que tenía la Compañía, 786 o 77 habían hecho los Últimos Votos: 48 Profesos de 4 votos, 10 u 11 de 3 votos, 5 Coadjutores Espirituales, 13 Coadjutores Temporales. Cierto que la presencia de estos números bajos refleja la insistencia omnipresente, por parte de Ignacio, en largas probaciones antes de la incorporación definitiva. Pero ya él mismo en 1547-48, interrogado por Juan de Polanco al respecto, había señalado que los admitidos en el futuro en la Compañía deberían ser todos “letrados”, aunque en dicha suficiencia de letras pudiera haber amplitud (cf. *Const I*, 310-30). Y en 1557 diría Jerónimo Nadal que los Coadjutores Temporales, especialmente, se pensaba que no debía ser demasiados, en el sentido de que no debieran ser más de los necesarios para el cumplimiento de la misión de la Compañía (cf. *Mon Nad V*, 186). (Cf. para mayor ilustración: ALDAMA A.M. de, *De coadiutoribus...*, 391-97. 424-27; OLIVARES E., *Los Coadjutores Espirituales...*, 119).

- (67) Llamamos sociológicos los factores que traslucen, de alguna manera, la conciencia refleja o inconsciente de los valores que mueven a la colectividad de la época. E históricos a los factores que, a nivel individual o colectivo, determinan opciones concretas que a su vez, se han desenvuelto siguiendo un proceso específico. Una adecuada valoración moderna del problema de los grados debería tener en cuenta ambos factores.
- (68) Véase el fenómeno observado entre 1540 y 1550, al que alude la nota (66).
- (69) La primera motivación posibilita el discurso acerca de una identidad eclesial correctamente centrada en Cristo. Y la segunda abre a la discusión en torno al problema de la multiplicidad de ministerios eclesiales al interior mismo de la Compañía. Ambos resultan hoy aspectos claves de la reciente eclesiología.
- (70) *Epp II*, 236. El texto es de Septiembre 20, 1548.

Todo ello apunta entonces a una misión distinguida por la nota de universalidad: universalidad territorial y universalidad de los encargos por realizar. La Sede Apostólica, descubierta paso a paso como opción vital por Ignacio, llegaría a ser garante de aquella como destinataria de un voto que no resulta exigencia estricta de la misión sino una expresión del espíritu de los Compañeros que buscan así "ligarse más con Dios nuestro Señor" (71). Vínculo que subrayaba, por tanto, la vicariedad apostólica del sucesor de Pedro.

### 6. La Compañía, ¿cuerpo sacerdotal o cuerpo multiministerial?

Insistir demasiado en que la Compañía es un "cuerpo presbiteral" —o, lo que para esa mentalidad significa lo mismo, una "orden sacerdotal"—, queriendo subrayar con ello el ministerio prestiteral de buen número de sus miembros, arriesga a dejar sin identidad eclesial la pertenencia a la misma de los que no son ministros ordenados: estos participarían de la sacerdotalidad del cuerpo como bautizados que son y en cuanto colaborarán al trabajo de sus compañeros.

Hay un cierto sabor peyorativo a "sacerdocio de segundo orden" en el estatuto que de tal manera se atribuye a los jesuitas laicos, pues se confunden dos sacramentos distintos, bautismo y orden, y se tipifica bajo un

concepto de ayuda subsidiaria la tarea apostólica de un grupo minoritario de la Compañía.

La teología de los ministerios eclesiales ha recuperado la nuclearidad bautismal del ministerio cristiano, en los últimos años. Es la fuente bautismal de donde surge la misión apostólica del cristiano, quien al ser sumergido en ella es incorporado a la tarea mesiánica de Cristo, el enviado, y por eso configurado sacerdote, profeta y rey. La desafortunada separación actual de bautismo y confirmación, sacramentos de iniciación que la Iglesia postapostólica siempre administró conjuntamente, ha contribuido a extraviar la raíz de la cual se deriva la misión del cristiano y a identificarla progresivamente con el orden ministerial; así, el ministro ordenado sería el enviado sacramental en misión apostólica, y el resto de la comunidad creyente acogería su acción colaborando a ella desde lugares y bajo proporciones francamente secundarios y aun eventuales. Esta pasa por ser la concepción más corriente entre los católicos de hoy, jerarquía y laicado por igual. El señalar la ambigüedad de tal estado de cosas no niega, pero sí que ubica y por tanto especifica, la connotación propia del sacramento del orden: obispos, presbíteros y diáconos —al menos en la tríada hoy vigente— serán los garantes de que la comunidad cristiana actúe la convocación (ekklesia) que

(71) Cf. *Const II*, 41, lin. 5-10; 362, lin. 27-42. Véase, además, la disertación de I. SALVAT, *Servir en misión* (Aportación al estudio del carisma de Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús) CIS, Roma 1972, 1769-86.

---

la erige en asamblea de creyentes. Pero es la asamblea toda, en multiplicidad de ministerios y de servicios, la activa corresponsable de su propio crecimiento en el Espíritu, creador de un mundo nuevo.

La documentación ignaciana caracteriza como "ayuda" la misión apostólica del entero cuerpo de la Compañía del que todos, sin diferencia de dignidad, forman parte por igual. Al punto que los superiores, excepción hecha del General por causas específicas y bajo ciertas condiciones, no ocupan su cargo a perpetuidad y nunca aparecen como personajes de mayor categoría que sus gobernados. Conviene además distinguir cuanto en Ignacio es necesario condicionamiento cultural de cuanto llega a ser estructural para la Compañía, según puede recabarse de los textos mismos. Forman parte de los condicionamientos culturales, sin duda, ciertas expresiones y modos eminentemente externos con que se tratan las diferencias de "grado" entre unos miembros y otros. Pero es iterativa la insistencia ignaciana en que todos

ellos son "amigos en el Señor" para una idéntica misión, en función de la cual el conjunto se organiza para que cada quien ponga al servicio de todos los compañeros, y por lo mismo de la Iglesia universal, sus propios dones.

La Compañía es para Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas un cuerpo donde los compañeros son "miembros" y "cabeza", llamados todos a ocuparse como "obreros" de la "viña de Cristo nuestro Señor" (72). La multiministerialidad —valga el neologismo— de la misión jesuitica resulta por tanto inherente a su propia vocación. Ello significa que en el origen mismo del carisma ignaciano se sitúa la pluralidad ministerial de la Compañía. Una luz quizá inédita pero hondamente eclesial se proyecta así sobre los muchos discursos que hoy plantean los jesuitas acerca de su identidad apostólica. Dejarse iluminar por ella pareciera ser la condición ineludible para que nuestra misión se torne fe que hace justicia desde el interior de la Compañía. Esto es, desde el interior de la Iglesia misma.

---

(72) Véase el magnífico estudio de D. BERTRAND, *Un corps pour l'Esprit* (Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus), DDB, Paris 1974, 228-29.