
DE ROMA A LA IGLESIA

UNA ETAPA DEL CAMINO IGNACIANO HACIA LA IGLESIA—COMUNION

Alberto Echeverri, S.J.*

Tópico generalizado del discurso eclesiológico, la comunión eclesial se ha tornado en los dos decenios posteriores al último Concilio un recurso al que acude gustoso el magisterio de la Iglesia. Rediseñada por el Vaticano II en sus líneas fundamentales, antigua como la Iglesia misma, la comunión eclesial no ha constituido a lo largo de la historia de la fe cristiana un argumento explícito de su confesión eclesiológica. Pero si se encuestan detenidamente la vivencia y la enseñanza de aquellos cristianos que hoy consideramos santos, por cuanto la forma de vivir su adhesión personal a Cristo es referencial para la Iglesia, emerge por fuerza la conciencia experiencial de aquella. De

lo contrario, si así no fuera, perdería su validez una experiencia que pretendiera ser cristiana: la comunión eclesial no es un accesorio decorativo de la vida en la Iglesia sino un rasgo estructural de ella.

Pero, qué significa, aun en términos de magisterio eclesiástico, la comunión eclesial? Si la enseñanza de la tradición es normativa para el cristiano, la confesión de fe del cristiano en cuya experiencia la propia Iglesia reconoce una pauta para la existencia creyente resulta igualmente normativa para dicha enseñanza. Henos aquí ante uno de los motivos esenciales de la necesaria interdependencia del discurso de la teología Sistemática con el

* Licenciado en Filosofía, Universidad Javeriana; Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Miembro del Centro Ignaciano de Reflexión y Ejercicios CIRE; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

específico de la teología Espiritual. Y es lo que el presente ensayo desea relevar al internarse en tres aspectos de la existencia creyente de Ignacio de Loyola: sus relaciones con la Sede Apostólica, con los Obispos, y con el conflicto al interior y al exterior de la Iglesia. Creemos que una tal investigación logra recabar dimensiones de la comunión eclesial que aun el magisterio más reciente parece olvidar o al menos relegar inexplicablemente a un segundo lugar. Y es, en todo caso, en la confrontación del cristiano con su entorno comunitario donde la validez referencial de su fe llega a ser sometida a examen crítico y, por tanto, normativo en el presente de la Iglesia.

Loyola, Jerusalén y Roma confluyeron para Ignacio en la Iglesia. La experiencia eclesial, identificada en un principio con los diversos lugares, iría progresivamente superando los márgenes de lo geográfico. Y, sin embargo, justamente en el acontecer diario de la Iglesia, aprendería Ignacio a convivir eclesialmente.

La Iglesia estaba formada por hombres. Estos cumplían en ella diversas funciones: los Papas y los Obispos no sólo hacían parte de su constitución interna sino que ejercitaban en ella un influjo más o me-

nos decisivo según sus actitudes concretas. Con ellos entró Ignacio en contacto. Pero también era cierto que allí donde se reunían los hombres surgían conflictos, e Ignacio lo experimentó de cerca. Algunos de ellos lo superaban, porque interesaban a la Iglesia entera: individuos y grupos contestatarios, iglesias particulares de Oriente que resentían la división reciente, el fenómeno de la inmigración masiva de los judíos a Occidente y de su incorporación a la fe cristiana, la Reforma luterana que clamaba por un cambio radical en la concepción de la vida en la Iglesia, y el movimiento de la reforma católica que parecía proceder con exagerada lentitud.

Inmergido en todo ello, el propio Ignacio. Sus actitudes frente a tales personas y problemas nos permitirán delinear el horizonte universalista de comunión eclesial subyacente siempre en él.

1. LA SEDE APOSTOLICA

1.1. "A Roma para tomar la bendición" (1)

El martes de Pascua 3 de Abril de 1537 pedían Ignacio de Loyola y sus compañeros a Pablo III la bendición papal pues querían ir a Jerusa-

(1) Aut 93. Las obras ignacianas y las diversas fuentes serán citadas de ordinario en abreviatura: Aut (Autobiografía), Ex o Const (Constituciones de la Compañía de Jesús, EE (Ejercicios), Epp (Epistolario), FN (Fontes Narrativi), Chron (Chronicon Societatis Iesu), Complem (Polanci complementa), Epp Mixt (Epistolae Mixtae), Mon Lain (Monumenta Lainii), Mon Nad (Monumenta Nadalis), Mon Rib (Monumenta Ribadeneyrae). Las citas de las fuentes están tomadas de las ediciones respectivas de la colección "Monumenta Historica Societatis Iesu" (MHSI). La referencia a las **Constituciones** indicará por lo general la Parte y el número; al citar la obra de MHSI llamada **Constituciones** se indicará en cambio el volumen respectivo, la página y ocasionalmente la línea.

lén (2). Pero el fracaso del viaje tras dos sucesivas e infructuosas esperas de las naves que partían hacia Oriente, y las dificultades surgidas por el nuevo proceso a la ortodoxia del grupo al que los sometió la Inquisición romana, empujaron a todos ellos a ponerse “a disposición del Sumo Pontífice en cuanto que es Señor de la mies universal de Cristo y esto porque sabemos que él conoce mejor lo que más aprovecha al universo cristiano” (3).

Que el Papa tuviera una visión más precisa del acontecer de la Iglesia, podría hoy discutirse bajo una óptica pluralista de la comunidad eclesial. Pero respondía indudablemente a la realidad de una época en que el universalismo cristiano, si bien puesto en crisis, era todavía un hecho. Y, más allá de las consideraciones históricas, campeaba en Ignacio y sus compañeros la experiencia de quienes percibían a la Iglesia como “una. . . siendo iluminada y gobernada por Dios nuestro Señor, su principal donador” y que el hombre podía salvarse “en toda obediencia y servicio de su Divina Majestad” (4). La obligación del grupo estaba, sin duda, animada también por la actitud de Cruzada que Ignacio había vivido en la España de su siglo, orgullosa del incondicional apoyo que había dispensado siempre a los Papas, desacreditados por la exagerada italianiza-

ción de la corte romana y el creciente galicanismo de la Iglesia francesa. Militar en la Iglesia de Jesucristo llegaría a ser, para Ignacio, una lucha en la cual el sufrimiento y el triunfo irían juntos y constituirían sólo una etapa del continuo batallar por la gloria de Dios. Se trataba, en definitiva, de un “servicio por amor” (5).

El Papa es vicario de Cristo —afirma Ignacio— pues el Señor deja a Pedro como “preósito” de los otros y el sucesor del Apóstol lo es por igual en la primacía. Por tanto, la obediencia al Papa habrá de regir las iniciativas que el Espíritu Santo hace tomar a cada quien. Y los Jesuitas deberán tener delante de sus ojos el mismo fin que el Pontífice pretende; pero es necesario que su defensa del papado, frente a los luteranos alemanes, sea equilibrada para que no resulten justamente llamados “papistas” y, en consecuencia, no escuchados (6). Ignacio buscará ardorosamente la confirmación papal del Instituto de la Compañía y la aprobación de los Ejercicios, logrados en 1540 y 1550 para el primero y en 1548 para los segundos: en adelante tomará como un ataque a la potestad misma de la Sede Apostólica el más mínimo desacuerdo con la esencia del Instituto o de los Ejercicios (7). Pero, simultáneamente, se diría que no comprende Ignacio los turbios ma-

(2) Cf. Aut 93; Epp I, 118-20.

(3) Epp I, 132.

(4) Cf. Epp XII, 671.

(5) Cf. FN II, 231; 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)*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1977, p. 97. 127-29.

(6) Cf. Epp I, 241.553.657; II, 56.555; XII, 239.244. Véase también: Epp VII, 682-83; XII, 665.

(7) Cf. FN I, 354.

nejos políticos que entrañaba la discusión entre el Papa y el Emperador en torno al traslado de la sede conciliar de Trento a Bolonia (1546), o que prefería no juzgar a ninguno de los dos; Ignacio no lo dice pero es comprensible su punto de vista: las consecuencias negativas del gesto contrario hubieran sido grandes —y lo fueron a pesar de todo (8).

1.2. “Un grande deseo de un verdadero y apostólico pastor” (9)

Está bien lejos Ignacio, sin embargo, de una apología áulica de los Papas —cosa tan del gusto de la época—, ni siquiera de los que fueron más amigos de la Compañía. Lo demuestran sus relaciones con Pablo III, Julio III, y el mismo Marcelo II:

“Se ha visto que todos los pontífices que ha habido desde el principio de la Compañía han tenido esta confianza de ella, así por lo que ven en Roma y en otras principales ciudades del estado de la Iglesia como por la información que tienen de príncipes y personas graves de todas las partes de la cristiandad donde anda esparcida la Compañía, y aun de las Indias y tierras de infieles” (10).

La expresión afectuosa para con el pontificado en general, única en Ignacio, surge casi que como una protesta íntima suya ante la proble-

maticidad de la figura de Pablo IV, a 1 año de su elección.

Una verdadera comunión en el mismo Espíritu surge entre el desconocido presbítero español y Pablo III. Ignacio reconoce, con todo, el nepotismo del Papa Farnese, y si no pone en práctica un propio plan de reforma eclesial es por lo que ello hubiera supuesto de crítica a las debilidades del Pontífice, y aun impone silencio a los Jesuitas al respecto. General de la Compañía, rehúsa gentil pero abiertamente la promoción de Francisco de Borja como “papa angélico” para sucesor del enfermo y anciano Pablo III. Inútil sería buscar textos aún más deferentes para con Pablo III, no obstante las consideraciones que este Papa tuvo para con Ignacio y la Compañía en general: a su muerte, el General pedirá sobriamente a todos oraciones por él y por la elección del próximo sucesor que deberá ocuparse en la reforma del pueblo cristiano. Y con fina delicadeza alude a lo que era evidente de tiempo atrás, la descomposición eclesial y sus causas:

“Tiénenos en grande deseo de un verdadero y apostólico pastor esta sede vacante. Plega a Dios nuestro Señor de haber misericordia de su Iglesia, y lo dé tan bueno para ella, universalmente; en cualquiera que caiga la elección de los que se piensa caerá” (11).

(8) Cf. Epp I, 411-13.

(9) Epp II, 632.

(10) Epp XII, 278-79.

(11) Epp II, 632-33. Cf. LETURIA P. de, El papa Pablo IV, y la fundación del Colegio Romano: en: Estudios Ignacianos (en adelante: Est Ign), IHSI, Roma 1957, I, 391; HUONDER A., Ignatius von Loyola (Beiträge zu seinem Charakterbild), Katholische Tat-Verlag, Köln, 1932, p. 256-58.

Algo similar ocurrirá con Julio III, cuya simpatía por Ignacio y su obra es manifiesta. La demostró no sólo en la pronta reconfirmación del Instituto de la Compañía (Julio 21, 1550) a unos meses de su nombramiento, sino también con ocasión de la persecución que el arzobispo Juan Martínez de Silíceo promovió en su diócesis de Toledo contra los Jesuítas. A pesar de tales pruebas, Ignacio limita los reconocimientos públicos de sus sentimientos para con el Pontífice al agradecimiento a Dios por la generosidad de Cristo y de su esposa la Iglesia al conceder el Papa el jubileo del Año Santo (1550) a la Compañía. Tras la muerte del Papa del Monte, Ignacio invita a los suyos a orar a Dios por el reposo de su alma, por la deuda para con su buena voluntad y afecto por la Orden. Y recuerda igualmente “la importancia de un bueno y celoso pastor del divino honor y reforma de la Iglesia, que parece, si nunca fue de desear, que ahora sea el tiempo”; habrá que pedir un Papa “no tal cual merecen nuestros pecados, sino cual conviene para la extrema necesidad de ella” (12).

Fue entonces cuando Ignacio hizo la sola observación general que se conozca suya sobre la situación crítica del Papado en su tiempo:

“El sábado (Mayo 18, 1555) decía el Padre que si el Papa reformase a sí y a su casa y a los Cardenales en Roma, que no te-

nía más que hacer, y que todo se haría luego” (13).

Pero unas semanas después, el Ignacio habitualmente mesurado en sus manifestaciones laudatorias sobre la persona misma de los Papas, prorrumpió en un grito de acción de gracias por el nombramiento de Marcelo II. Repetirá entonces sin descanso: “Dios nos ha dado un muy buen Papa. Es necesario darle gracias. . .” Pero si la gratitud lo movía en parte a ello —Marcello Cervini, Cardenal de Santa Cruz, había sido desde los inicios de la Compañía favorecedor de ella—, era el celo del nuevo Pontífice por la reforma de la Iglesia el que lo empujaba primariamente. Por eso Ignacio alaba el decreto de Marcelo II contra el nepotismo curialista, y anima a Gian Battista Viola a presentar al Papa el proyecto de reforma de la Iglesia que el jesuíta mismo había redactado (14).

De pronto, la gran esperanza eclesial de Ignacio se eclipsó. Sorprende el tono de lamentación resignada de las muchas cartas que siguieron a la muerte repentina del piadoso Pontífice y durante el tiempo previo a la elección de su sucesor: “La majestad suya (de Dios) sea siempre bendita y glorificada pues nos hace consolar y tribularnos según le parece conveniente”. Nadie sabía que estaba próxima una auténtica tribulación con el Papa posterior. Uno diría, sin embargo, que la confesión de fe igna-

(12) Epp VIII, 661. Cf. III, 106; IV, 66; XII, 635-36.648.

(13) FN I, 719. Cf. FN I, 527-28.583; DALMASES C. de, Les idées de S. Ignace sur la réforme catholique, Chr 5 (1958) 249-50.

(14) Epp IX, 5. Cf. VIII, 665-673; IX, 15.17.27.69.

ciana presentía algo inédito: “Pero en fin, Dios nuestro Señor se lo llevó; él sea bendito, que es potente para hacer otros, cuantos quisiere, tan buenos y mejores que él, y ‘de lapidibus istis’ (Mt 3,9; Lc 3,8) etc.” (15). Ignacio, con todo, viviría apenas lo suficiente para ver su esperanza y la de la Compañía puestas a prueba.

1.3. “Dios nos da contra spem in spem credere”

El contraste caracteriológico entre el anciano Pontífice e Ignacio no podía ser mayor. Fue Pablo IV “un trágico personaje de la reforma católica, víctima de su propio temperamento: coraje sin límites, optimismo infantil, entrega plena y amor sin reservas a la Iglesia, patriotismo ardiente, integridad y austeridad de vida” (16). Por otra parte, la historia de las relaciones entre ambos había sido hartamente conflictiva.

Una cierta celotipia era posible en la explosiva personalidad de Gian Pietro Carafa frente a la conquista espiritual hecha por Ignacio en la persona del bachiller Diego de Hoces que había sido amigo del entonces obispo de Chieti (Italia). Jamás podría el napolitano ocultar su profunda antipatía contra los españoles: la llevaba en la sangre, pues ellos habían sometido y explotado a sus coterráneos. Y justamente un advenedizo súbdito de

Carlos V osaba ahora escribirle una carta en la cual se le recordaba toda una serie de criterios cristianos en su actitud con los Teatinos —de los cuales era cofundador el prelado— y en el testimonio que los otros esperaban de él como obispo. Más tarde, ya Cardenal, Carafa quería fusionar la naciente Compañía de Jesús con sus propios religiosos: en las negociaciones utilizaría no la mediación personal de Ignacio, a quien correspondía por derecho la gestión, sino la de Diego Laínez, uno de los jesuitas preferidos suyos. Y probablemente el espíritu del fogoso eclesiástico se caldeara aún más durante el proceso eclesiástico que el mismo Ignacio promovió entre la Compañía y los padres del joven jesuita napolitano Ottaviano Cesari quienes acusaban al General de la Orden de querer retenerlo forzosamente. El caso sería clausurado por una decisión de Julio III plenamente favorable a Ignacio (17).

Elegido Gian Pietro Carafa como Pablo IV surge un notorio contraste, si bien no contradictorio, entre el testimonio que nos proporcionan las fuentes paralelas y las ignacianas —vale decir, el epistolario de Ignacio. Permiten encuestar las primeras aun los sentimientos internos de éste, mientras insisten las segundas en relevar el empuje reformador del nuevo Pontífice y acopian peticiones de oración por él no sólo muy formales sino abundantísimas.

(15) Epp IX, 38.181; cf. IX, 39ss.

(16) SCADUTO M., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (III: L'epoca di Giacomo Laínez: il governo), Civiltà Cattolica, Roma, 1964, p. 11. Cf. CODINA V., San Ignacio y Pablo IV (Notas para una teología del carisma), Manr 40 (1968) 249; GARCIA-VILLOSLADA R., *Loyola y Erasmo* (Dos almas, dos épocas), Taurus, Madrid, 1965, p. 301.

(17) Cf. Aut 92.93.98; Epp I, 114; VII, 93 y otros; IX, 135-37; FN III, 605-06; Chron II, 429.

Un evidente “cambio en su rostro” y un “estremecimiento en todos los huesos del cuerpo” testimonia el biógrafo de Ignacio en éste cuando recibió la nueva de la elección de Carafa. Ignacio recuperará la paz casi de inmediato, tras haber orado un momento. Pero comenzará el envío de cartas abundantes que, por una parte, loaban el celo reformador del Pontífice: Ignacio estaba preocupado por la mala acogida que al Papa habían dispensado los romanos que murmuraban de él pues era demasiado riguroso. Pero, por otra parte, dejarían constancia en ellas de las reservas que aún nutría en sí mismo: “La reformación. . . parece de veras, aunque las dilaciones pasadas merecen que no creamos tan fácilmente estas cosas hasta verlas” (18).

Si la reforma de la Iglesia inquietaba tanto a Ignacio, el crecimiento y la consolidación de la Compañía le eran igualmente primarios. Ya antes de la elección de Marcelo II había temido “ciertos papables” que podían hacer muchos cambios en la Compañía. Ahora, trataría de subrayar repetidamente las demostraciones de afecto del nuevo elegido hacia los Jesuítas: aquello que sorprende es precisamente, en contraste con lo que sucedía frente a los otros Papas, su frecuencia, la formalidad de las frases utilizadas, los vaivenes que la extraña conducta del Pontífice parece provocar en Ignacio quien busca siempre hacerse

un juicio adecuado de los acontecimientos. Ignacio comienza a enumerar cuidadosamente cada uno de los detalles de buena voluntad del Papa hacia la Compañía, y esto durará hasta un mes antes del fallecimiento del General de la Compañía, (Julio 1556): de nuevo, el lenguaje es casi formal, y llama la atención la sola cantidad de alusiones a tales comportamientos papales en un hombre que parece haber tenido necesidad de hacerlo antes sólo muy raramente.

“La experiencia nos enseñará el resto” —había dicho Ignacio, a propósito del comportamiento papal. Tendrá que tratar de acallar las murmuraciones que corrían por Europa acerca de las relaciones entre el Pontífice y la Compañía. De hecho, será recibido por Pablo IV sólo más de un mes luego de la elección del Papa, a pesar de su propia insistencia. Y el Pontífice ya no le consultará respecto a ciertos negocios eclesiásticos como lo habían hecho los Papas precedentes. Sin embargo, Pablo IV nunca ocultaría su predilección por ciertos jesuítas: pueden contarse entre ellos Diego Laínez, y Nicolás de Bobadilla el confidente personal del Papa (19).

Fue, empero, la conducta decididamente ambigua que siguió el Papa en el caso del Colegio Romano —hoy la Universidad Gregoriana— la que puede ser mirada como

(18) Epp XI, 245. Cf. FN I, 581-82.720; Epp IX, 116.181.361.455.463; X, 622.665.

(19) Epp IX, 997. Cf. Epp IX, 67.76.89.221.254.259-63.273.276.279.293.307.312.313-14.361.363.467-68.469; X, 269.310; XI, 46-47. 554-55; XII, 143.273-74; FN I, 712; Chron V, 33; BRODRICK J., *Origen y evolución de los Jesuítas* (II: La evolución), Pegaso, Madrid, 1955, p. 21-24; CODINA V., *San Ignacio y . . .*, 345.355; LETURIA P. de, *Los “recuerdos” presentados por el jesuita Bobadilla al recién elegido Pablo IV*, in: *Est Ign* I, 453.455.459.

un termómetro para compulsar, muy en concreto, sus difíciles relaciones con la Compañía. El problema era decisivo para Ignacio: si el Colegio no lograba adquirir rentas estables, el entero proyecto de los jesuitas y de la Sede Apostólica podía fracasar definitivamente. Ignacio trataría siempre de fundar el Colegio económicamente, y para ello buscaría, desde la época de Julio III y enseguida con Marcelo II, el favor de los Papas. Todo había terminado en promesas y dilaciones, pero en 1555 la situación era ya desesperada para los estudiantes del Colegio. Al principio, Ignacio excusará a Pablo IV, mientras pedía a los Cardenales se dirigieran al Papa para volver a insistir en la voluntad de la Compañía (20).

Repentinamente, a partir de Septiembre del mismo año, la actitud ignaciana cambia radicalmente. Pareciera que se resigna frente a la inoperatividad del Pontífice: "Dios nos da contra spem in spem credere. . . Y así, faltando el presente socorro, esperámosle para adelante, que Dios moverá a alguno o algunos que puedan y quieran hacerlo, y entre tanto aprovechémonos del crédito que Dios nos da; . . busquemos los dineros necesarios, haciendo cuenta que, pues para servicio de tan rico y potente Señor se ha-

cen las deudas, él las pagará" (21). Un significativo silencio cruza desde entonces el epistolario de Ignacio en cuanto toca a la financiación papal para el Colegio. El Papa, sin embargo, le concederá sin reticencias la facultad de conferir grados académicos (22). Un historiador de reconocida objetividad afirma:

"Las alternativas de Pablo IV en su trato con los jesuitas, unas veces sumamente amable y otras duro hasta la amenaza de cambiar puntos importantes del Instituto de la Compañía, no tienen otra explicación que el carácter del Papa, el cual, en su interior, probablemente no amó nunca de corazón a San Ignacio y a la Compañía. . ." (23).

Ignacio mismo, con todo, pedirá la bendición papal en su lecho de muerte, en Julio de 1556. Una singular coincidencia no permitirá que Juan de Polanco, enviado por el General moribundo, importunara a hora demasiado temprana a Pablo IV, para quien Ignacio pareciera haber resultado tan inoportuno (24).

1.4. Peregrinar en misión

Si la deliberación de Montmartre en 1534 fue el punto de partida de

(20) Cf. Epp IX, 65.86.136-37.248-49.279.307.461.

(21) Epp IX, 534; cf. X, 130; XI, 655.

(22) Cf. LETURIA P. de, El papa Pablo IV y la fundación. . . , 390.397-400. Y también FN I, 582; *Complem* I, 215; BRODRICK J., *Origen y evolución*. . . II, 38, nt. 31; MANAREO O., *De rebus Societatis Iesu commentarius*, Florentiae, 1886, p. 126; PASTOR L. von, *Geschichte der Päpste* (V: Paul III), Herder, Freiburg, 1925-28, p. 499; SCADUTO M., *Storia della Compagnia*. . . III, 120.

(23) DALMASES C. de, *recensión de: VENY BALLESTER A., San Cayetano de Thiene, patriarca de los Clérigos Regulares*, in: AHSI 21 (1952) 159-60.

(24) Cf. FN I, 766-67.

la experiencia eclesial de quienes serían luego los primeros Jesuítas, la oblación del grupo al Papa en 1538 coronaría lo que desde entonces se constituyó en estructura íntima del Instituto de la Compañía de Jesús: el "peregrinar en misión" (25). La donación hecha al Pontífice comenzó a tomar forma jurídica en la primavera de 1539 a través del diálogo mutuo efectuado en Roma, que hoy conocemos bajo el nombre de "Deliberaciones" (26). "Es este el momento en que la cláusula pontificia (del voto de Montmartre) se transforma y consolida en el cuarto voto de los Profesos" (27). Es al Vicario de Cristo a quien afirmaban los primeros jesuítas haber ofrecido "gustosísimamente" todas sus "cosas, la voluntad, el entendimiento, el poder, la hacienda" (28).

Se trata de una concreción, en definitiva, vicaria, de mediación. Tal había sido el sentido del voto de Montmartre: un medio de hallar la voluntad divina en la misión apostólica. Henos aquí ante la experiencia espiritual del grupo de la relación entre el Espíritu y la Iglesia: y es que sólo tras la confirmación gustativa de La Storta, varios

años después del compromiso de Montmartre, se presentan efectivamente Ignacio y los compañeros al Papa. Si emerge aquí la dimensión cristocéntrica de la oblación pontificia, su dimensión propiamente eclesial se releva en el hecho de que el voto, ya desde Montmartre, es medio y fuente de unión de los ánimos entre los primeros jesuítas: como el ser "nacidos en tan diversas regiones y costumbres" podía prejuiciar su apostolado en la dimensión universal de disponibilidad, para ser más objetivos se ponen en manos del Papa (29). Dicho de otra manera:

"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 intuición del voto de Montmartre" (30).

Un complicado y largo camino a través de la Curia Romana, que va desde la Fórmula del Instituto de 1540, pasando por el texto de la Profesión de 1541, hasta la Fórmula del Instituto de 1550 que imple-

(25) Cf. Aut 85-86.96-97.

(26) Cf. texto latino en: **Const I**, 1-7; versión española en: COEMANS A., La Fórmula del Instituto aprobada por Pablo III y Julio III, in: AA.VV., **Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto S.I.**, CIS, Roma, 1974, p. 11-17.

(27) LETURIA P. de, A las fuentes de la "romanidad" de la Compañía de Jesús, in: **Est Ign I**, 251; cf. **Const I**, 7.

(28) Cf. **Const I**, 4, lin. 78-79.

(29) Cf. EE 98.147; **Const I**, 3, lin. 58-59; I, 3-4; LETURIA P. de, A las fuentes de... , 245-48; Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-40), in: **Est Ign**, IHSI, Roma, 1957, II, 32; RAHNER H., *Esprit et Eglise (Un chapitre de théologie ignatienne)*, Chr 18 (1958) 170.

(30) 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.

mentarán el Examen y las Constituciones permitirá que progresivamente aun la forma jurídica resulte aclarada (31). El sentido del voto no es, pues, 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 (32). Ya en 1544 lo decían los Compañeros en pleno: "Todos. . . tomamos por cabeza al mismo Jesús nuestro Creador y Señor, para ir debajo de su bandera. . . que es nuestra profesión" (33). Se trata de un voto al Papa para que los envíe, no para que les ordene cualquier otra cosa. Es el enviar y el ir de los apóstoles como apóstoles. Lo que se excluye es todo destino que perjudique la movilidad apostólica (34).

Comunión, pues, plenamente eclesial por cuanto apunta 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, como tal, no viene a ser exigencia estricta de

la misión sino una expresión del espíritu de los Compañeros que buscan así "ligarse más con Dios nuestro Señor" (35). Vínculo que subrayaba, por tanto, la vicariedad apostólica del sucesor de Pedro.

2. EL EPISCOPADO

2.1. Ayudando a los Obispos a llevar el "peso" del "negocio de las ánimas" (36)

Si las relaciones de Ignacio con la jerarquía eclesial señalan siempre a la vicariedad del Papa, a la misma fontalidad cristocéntrica referirá sin descanso sus relaciones todas con los obispos, párrocos, cardenales y cuantos en alguna forma representan la voluntad específica de Dios en la Iglesia. Ante todo porque son garantes del bien universal, a su vez el primer criterio que, según Ignacio, inspirará siempre al Papa al confiar una misión a la Compañía, y que las Constituciones presentan expresamente al superior jesuíta. El jesuíta actuará "en todo conformándose con el parecer del obispo, con el cual debe tener un solo corazón", "ofreciéndose a su servicio"

(31) Cf. **Const I**, 67,68,377; II, 9,560-62,561-63. Véase: **Const VII** (603). En 1554 explicitará aún más Jerónimo Nadal el propósito del grupo: "Desea la Compañía seguir a Cristo y unirse a El lo más íntimamente posible; y como en esta vida no lo podemos ver sensiblemente si no es en su Vicario, por eso nos sometemos con voto a este Vicario suyo" (**Mon Nad V**, 56).

(32) Cf. MENDIZABAL L., Sentido íntimo de la obediencia ignaciana, **Manr 37** (1965) 60, nt. 206. Contrástese su parecer con el de B. SCHNEIDER, "Nuestro principio y principal fundamento" (*Etude historique pour l'intelligence du voeu d'obéissance au Pape*), **AHSI 25** (1956) 493. Véanse, además: **Const I**, 300; **Chron I**, 94.

(33) **Const I**, 80, lín. 61-64; cf. **Const I**, 79, lín. 33-35; **Const "Proemio"** (134); X (812).

(34) Cf. **Const V** (529); VII (603-605); **Epp I**, 451. Véanse, además: **Const I**, 27-28, lín. 85-93; II 377-78, lín. 42,50.

(35) Cf. **Const II**, 41, lín. 5-10; 362, lín. 27-42; SALVAT I., **Servir en misión** (Aportación al estudio del carisma de Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús), CIS, Roma, 1972, p. 179-86.

(36) **Epp IV**, 63; VII, 327; XI, 252.

y confirmando el trabajo pastoral con él. El mismo Ignacio, en más de una circunstancia adversa, demandará su ayuda y recomendación (37).

Los privilegios que la Compañía tiene del Papa para sus ministerios en las diócesis deberán ser usados generalmente de acuerdo con los obispos respectivos o con la Inquisición cuando ella tenga competencia (38). Más todavía, prefiere Ignacio en ciertos casos que no se utilicen algunos de dichos privilegios "por algunos respetos justos y ordenados al bien común". Y de todo ello señalará el motivo último: "como nuestro fin sea edificar, y no deshacer, usamos o dejamos de usar algunas de nuestras armas, según se juzga convenir para este intento" (39).

Sin embargo, no duda en afirmarlos directa aunque moderadamente ante los obispos desde el momento mismo de la llegada de la Compañía a una diócesis. Ni en recordar a los suyos que tales privilegios no tienen a los obispos como intermediarios sino al Papa mismo: son "armas de justicia para su divino servicio y bien de esas gentes". Y es

que "del querer que sea la Compañía sometida al obispo, no es cosa honesta el pedirlo, porque el Papa la ha hecho exenta a nuestra Compañía, reservando para sí inmediatamente la jurisdicción sobre ella" (40).

La discreción y prudencia con los privilegios de la Compañía recomendadas insistentemente por el Fundador, se vieron puestas a prueba en repetidas ocasiones. La historia comenzaba desde los inicios de la Compañía. Ante el problema suscitado al interior de la comisión nombrada por Pablo III en 1539 para examinar la primera Fórmula del Instituto despliega Ignacio toda una 'campaña' contra el reticente Cardenal Guidiccioni, y logra que éste cambie positivamente su criterio: Ignacio se ha comprometido a celebrar 3.000 misas con tal intención, pide a través de Claudio Jayo los testimonios del Duque de Ferrara y del Cardenal Hyppolite d'Este, comisiona a Francisco Javier para que haga otro tanto con el Cardenal Ferrari de Bolonia, a Pascasio Broët para con el arzobispo de Siena, a Diego Laínez y Pedro Fabro con los Senadores de Parma (41).

- (37) **Epp** I, 661; II, 56.237; IX, 376; XI, 360. Cf. I, 261.646; II, 265.611-12; III, 213; IV, 151.261.405.416-17.457; V, 154.251.702; VI, 452; VII, 38.91.172-73.183.327-28.454-56.661; IX, 20.376; X, 702; XI, 252.360.538; XII, 166; **Const** VII (618); DUMEIGE G., *Le rôle de l'Esprit. . .*, 109-10: casos del Nuncio Verallo (1537) y de Agostino Mainardi (1538).
- (38) Cf. **Epp** I, 350-52.646; IV, 274.422; V, 9.251; VIII, 341; IX, 172-73.
- (39) **Epp** XI, 252-53; VIII, 341. Cf. IV, 274; V, 9; VII, 48.188-89; VIII, 341; XI, 247-48.252-53; XII, 22.
- (40) **Epp** II, 611-12; VIII, 330. Cf. II, 611-12; IV, 416-17; V, 251; VI, 15; VII, 48; IX, 231-32; XI, 247-48.
- (41) Cf. **Epp** IV, 261-64.572; V, 15.154.702; VI, 15.452; VII, 48.327-28; VIII, 204; XI, 20.247; BRODRICK J., *Origen y evolución de los Jesuitas* (I: El origen), Pegaso, Madrid, 1953, p. 77-78.

A muy otro precio tuvo que afrontar el propio Ignacio las agrias relaciones con la Compañía de prelados como Juan Martínez de Silíceo, arzobispo de Toledo (España) (42), Egidio Foscarari, obispo de Módena (Italia) (43), Roberto de Croy, obispo de Cambrai (Flandes) (44), Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza (España) (45), y Eustace du Bellay, arzobispo de París (Francia) (46). Con todos ellos se entablarían conflictos relativamente largos que en el caso de Cambrai cubrirá casi 3 años (1554-56), y en el de París comenzará en 1553 y se prolongará hasta más allá de la muerte de Ignacio y del mismo Arzobispo ya que éste no hacía más que respaldar a La Sorbona. Aunque no en todos los casos las motivaciones episcopales

eran claras para la pugna, en general unos y otros parecían luchar contra los privilegios de la Compañía concedidos por el Papa (47).

Ignacio unió la prudencia a la firmeza en el tratamiento de tales situaciones. Baste un ejemplo. Escribe a Juan Martínez de Silíceo a Toledo, poniéndose a su incondicional servicio, y notificándole que ha ordenado a los suyos que usen los privilegios sólo con autorización del Arzobispo (48), persuadido como está del celo apostólico que él tiene (49). Pero también ha escrito al superior local jesuíta que no transija en lo más mínimo con la voluntad del prelado pues no corresponde a éste intervenir en las Constituciones de la Compañía (50). Ya el Papa mismo, Julio III,

- (42) Cf. **Epp** IV, 63.80-82.261-65.268-69.274; **Chron** II, 637-40.644-46. El caso va de fines de 1551 a mediados de 1552.
- (43) Cf. **Epp** V, 399-402.436; VI, 14-15.452; **Chron** III, 156-58. El asunto ocupa a Ignacio de Agosto a Noviembre de 1553.
- (44) Cf **Epp** VII, 183.188-89.572-73; X, 243; XI, 20; XII, 156; **Chron** IV, 286-88.303-05; VI, 439. Ocurre el problema entre mediados de 1554 y 1556.
- (45) Cf. **Epp** X, 211; XII, 119; **Epp Mixt** IV, 799.849.874; V, 817; BORGES J.A., **Ignacio de Loyola y los Reyes**, pug, Roma, 1973, Dissertatio ad Lauream, Institutum Spiritualitatis, 587-91. Sucede el incidente en 1555.
- (46) Cf. **Epp** V, 251; VII, 660-61; VIII, 326; IX, 174; **Chron** III, 290; IV, 321. El conflicto se inicia a mediados de 1553 y ocupa a Diego Laínez aún en 1557.
- (47) El documento pontificio que tantas polémicas suscita son las Letras Apostólicas "Sacrae Religionis" de Julio III, fechadas a Octubre 22 de 1552. Reaccionaban en contra algunos obispos por celo de su autoridad personal —era el caso de la mayoría de los de Italia y España—, otros por la pugna más o menos abierta entre el Rey y el Papa —como en el caso de Francia. Roces menos complicados pero no por ello menos reales fueron los encontrones con Marco Antonio Croce, obispo de Tivoli (Italia), entre 1551 y 1552 (cf. **Epp** IV, 62-63; **Chron** II, 18-19); con el Vicario catedralicio de Perugia (Italia), en 1552 (cf. **Epp** IV, 505.572; **Chron** III, 48-51); con el arzobispo de Lisboa (Portugal), Fernando de Vasconcelhos, entre 1552 y 1554 (cf. **Epp** VII, 315.319.324.327-28; **Chron** II, 710); Con Balduino de Barga, obispo de Mariana (Córcega), en 1553 (cf. **Epp** IV, 648-50.652; V, 237-39.247.249; **Epp Mixt** III, 71.73-77.109.182-99; **Chron** III, 88; IV, 681-704); con Leopoldo de Austria, obispo de Córdoba (España), entre 1555 y 1556 (cf. **Epp** IX, 186-87; **Chron** V, 524); con Melchor Cano, obispo electo de Canarias (España), en 1555 (cf **Epp** IX, 10.; **Epp Mixt** IV, 547-48).
- (48) Cf. **Epp** IV, 274.
- (49) **Id.**, 263-65.
- (50) **Id.**, 64.

había intervenido directamente en el caso: “Esto se entiende ser claro la mente de S.S., que no se litigue, pudiendo hallarse medio por vía de humildad y blandura” (51).

En forma similar conduce los problemas con el obispo de Módena y el de Cambrai (52). E invitará a “proceder más dulcemente” al jesuíta Silvestre Landini, apóstol celoso pero imprudente de la reforma de la Iglesia, en el tratamiento del escándalo suscitado por la vida desordenada del Vicario episcopal de Mariana, Gian Battista Tiseo. Anima Ignacio al fogoso jesuíta a confiar en que Dios le dará su Espiritu que es santo y veraz para consumir el del mundo, vano y mísero: era consciente, sin embargo, de que aquél, había provocado, en parte, el descontento con actuaciones más impulsivas que discretas, hasta ser amenazado con la expulsión de la diócesis (53).

Pero Ignacio reserva también algunas de sus expresiones más fuertes a propósito de ciertas actitudes ministeriales que él confiesa no entender porque son otros los motivos que lo mueven a la acción apostólica. Apuntando a la reticencia de tantos obispos y párrocos del Imperio español para con los Jesuítas, y mientras pide al rey Felipe que intervenga en el asunto, afirma: Hay dos tipos de personas a las que no podrá gustar nunca la

Compañía: Una, la de “los estragados en opiniones heréticas; y así no les pueden placer los que van contra ellas”. Otra, la de quienes tienen por oficio la ayuda de las ánimas, pero que por no querer fatigarse o por avaricia no se ocupan de ello oportunamente, pues “pésales tener delante quién lo haga, y gratis, por sólo amor de Cristo, por parecerles que les obliga a hacer lo que ellos hacen, o les disminuya el crédito” (54).

Y, sin embargo, son sus relaciones con los obispos las que conocen algunos de los textos más afectuosos de Ignacio. Al obispo de Perugia quien le ha pedido un predicador, tras sacar a Diego Laínez del Concilio de Trento para satisfacer a su demanda, escribe: “No diré más en ésta sino que en cualquier otra cosa donde en servicio del Señor nuestro pudiese servir a Vuestra Señoría, me utilizaré con mucha voluntad por el mismo Señor nuestro Jesús, el cual visite a V. Sría. con la afluencia de sus dones espirituales” (55).

Quienes obtienen, empero, la plenitud de su afecto y la incondicionalidad de su servicio, que en algunos casos recuerdan el tono de las contemplaciones típicas de la Segunda Semana de los Ejercicios, son los obispos que, de cualquier forma, han sido bienhechores de la Compañía. Especial amor profesa

(51) *Id.*, 65.

(52) Cf. *Epp* I, 436.702; VI, 15.452; VII, 188; VIII, 183.572-73; X, 243; XI, 20.

(53) Cf. *Epp* V, 247.

(54) *Epp* XI, 248. Expresiones semejantes en: *Epp* IV, 64; IX, 186-87; X, 211; XII, 123.

(55) *Epp* I, 579. En forma parecida se dirige a otros preladados: cf. *Epp* II, 666; III, 37.250; IV, 151; VII, 729-30; XI, 20.

al Cardenal de Ausburgo, Otto Truchsess: "Sea alabado Jesucristo, Dios y Señor nuestro, cuya divina y suma bondad haga a V. Sría. muy universal y eficaz instrumento de su providencia por el bien de su Iglesia" (56).

Así como tampoco tiene inconveniente alguno en negarse a la petición del jesuíta Francisco Palmio quien recomienda que los jesuítas de Roma visiten al padre del obispo de Bolonia y tomen familiaridad con él, pues se encuentra de paso allí. Ignacio le responde que no basta para ello el título del prelado, y que ni él ni su padre son benefactores de la Compañía. Palmio deberá pensar en que los propios residentes en Roma se duelen de que no los visiten los jesuítas, pero las ocupaciones apostólicas no lo permiten (57).

Este corto texto es suficientemente indicativo de esa fontalidad cristocéntrica a la que hacíamos referencia más arriba. Una vez más, la comunión eclesial típica ignaciana es, en concreto, apostólica, vivida a la manera de los apóstoles. Es un estilo de 'finalismo', el de Ignacio, que purifica y alimenta los afectos mismos. Y que se pone a prueba en el momento del conflicto, porque aflora entonces la fuerza cristiana de esperanza y confianza totales en "Dios nuestro Señor (quien) es mejor ayuda que la de los hombres finalmente". Y rele-

yando una vez más su apertura al Dios que renueva constantemente su comunión con el hombre: "A él plega dárnosla siempre (la ayuda) para conocer y cumplir su santísima voluntad" (58). O como poco antes de morir, y en ocasión del litigio con el arzobispo de Zaragoza, escribía él mismo:

"Según lo que suele experimentar, que donde hay mucha contradicción se sigue mucho fruto y aun se suele fundar mejor la Compañía, así parece que ahí habría de haber un grande y señalado edificio espiritual, pues que han echado tan altos fundamentos de las contradicciones. Y así es de esperar en Dios nuestro Señor lo hará" (59).

2.2. "El mayor de todos los medios para derrocar y destruir esta Compañía"

Quizás el mejor termómetro de la absoluta primacía de la apostolicidad de la experiencia espiritual ignaciana a nivel eclesial sea su rechazo de cualquier dignidad eclesiástica. Lo eran durante el siglo de Ignacio el episcopado y el cardenalato por cuanto encarnaban, al interior de la Iglesia, la vida principesca de la alta nobleza. Representaban justamente todo lo contrario de aquella profesión de pobreza (60) que había unido a Ignacio y sus Compañeros desde un comienzo.

(56) Epp VI, 338. Véanse también: Epp II, 587; III, 59.712; IV, 24-25.55; X, 212.284-85; XII, 330.

(57) Cf. Epp V, 294.

(58) Epp XII, 156.

(59) Epp XII, 119. Cf. VII, 661; VIII, 326.

(60) Cf. Aut 93-95.

Iniciaba apenas el grupo su acción apostólica, cuando el rey Fernando de Austria se empeñó en hacer nombrar obispo de Trieste a Claudio Jayo. La carta autógrafa que Ignacio escribió al Monarca tiene el especial valor de ser el primer texto en que él emite su juicio acerca de lo que tal cargo significa para el jesuíta:

“. . . y tanto que, si yo quisiese imaginar y conjeturar algunos medios para derrocar y destruir esta Compañía, este medio de tomar obispado sería uno de los mayores, o el mayor de todos”.

“Esta Compañía y los particulares de ella han sido juntados y unidos en un mismo espíritu, es a saber, para discurrir por unas y otras partes del mundo entre fieles e infieles. . . y así parece que, por hacer bien en un lugar particular, haríamos mayor daño en todo lo universal”.

“. . . porque tanto está el mundo corrupto, que en entrar algunos de nosotros en palacio del papa, de príncipes, de cardenales, o de señores, se crea que andamos con ambición; y si ahora tomásemos algún obispado, facilísimamente podrían hablar, murmurar y ofender a Dios nuestro Señor” (61).

Cuando a pesar de ello y de su recurso al Papa, éste insistió en la petición del Rey, Ignacio movió incansablemente todos los intermedios de que disponía, antes del

consistorio que decidiría el asunto. Utilizó aún las noches para ello. Tan sólo la intercesión de Margarita de Austria, esposa de un nieto del Pontífice, logró que Pablo III desistiera definitivamente de su propósito (62).

En 1547 el agradecido Pablo III, hecho Cardenal por obra del Papa Borgia, Alejandro VI, había tratado de promover al cardenalato al nieto de su predecesor, Francisco de Borja, motivado por el celo apostólico del jesuíta. Ya miembro de la Compañía, el ex-Duque de Gandía, según parece, no rechazaba del todo la idea por creer que desde ese cargo podría ayudar en forma decisiva a la Compañía. Y es que Julio III, a mediados de 1551, volvía a insistir en el designio del Pontífice anterior. Ignacio apeló, como de costumbre, al Papa mismo, y recurrió conjuntamente a los Cardenales y al Embajador español para que defendieran ante el Pontífice el punto de vista de la Compañía. Todo ello, empero, era producto de tres días de oración de Ignacio, de los que él mismo escribía al propuesto candidato:

“. . .yo me hallé. . . siempre con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar lo que en mí fuese, delante del papa y cardenales, que, si no lo hiciera, yo tuviera y tengo para mí por cosa cierta que a Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala” (63).

(61) Epp I, 451-453.

(62) Cf. Epp I, 460-67.

(63) Epp IV, 284.

Sin embargo, deja la última decisión al propio interesado, pues el Papa finalmente había aceptado remitirse al juicio de aquél (64). Este, consecuente con el voto antes emitido, no aceptó. Casi ingenuo pero significativo resulta el comentario que hace Ribadeneyra de las fatigas que a este propósito se tomó Ignacio:

“Y la manera que tuvo para persuadir esto al Papa. . . es una cosa digna de memoria cómo los siervos del Señor se deben servir de la prudencia humana con los hombres que no son tan espirituales, para persuadirles lo que al divino servicio conviene” (65).

Un año más tarde, en 1553, el rey Fernando de Austria volvía a la carga, ahora con la candidatura de Pedro Canisio para la sede episcopal de Viena. Ignacio movió cuanto estuvo en su mano y evitó la nominación durante el pontificado de Julio III, quien comprendió muy bien el espíritu de la negativa ignaciana. Con todo, la Majestad Regia tornó a su demanda al hacerse presente Pablo IV en la sede de Pedro: el Papa aceptó en un principio el deseo del Rey, pero de nuevo Ignacio logró frustrar el negocio (66).

Sin embargo, fue otro designio de Pablo IV, inmediato a su elec-

ción, el más “trabajosamente detenido” por Ignacio: el Papa quería promover al cardenalato a Diego Laínez, hombre de su plena confianza. Ante el fracaso casi total de sus gestiones en contra, el súbdito mesurado, obediente y siempre disponible comentaría a los suyos: “Si nuestro Sr. no pone la mano, tendremos a maestro Laínez cardenal; pero yo os certifico que si lo fuere, que sea con tanto ruido que el mundo entienda cómo la Compañía acepta estas cosas” (67). Al fin “pasó el peligro” (68). Cerraba así Ignacio este capítulo en el que fue siempre particularmente intransigente.

Clara demostración de la estima que el episcopado mismo le merecía, a más de su afecto por los obispos al que aludíamos más arriba, fue la decidida aceptación de la sede episcopal de Etiopía (1546) que implicaba para el designio el título de Patriarca: “. . . donde no fuese con dignidad, no hay dificultad alguna para tomar esta santa empresa a gloria divina” (69). La petición de Juan III, rey de Portugal, se remontaba a 1546. Y cuando el hecho estaba cumplido (1553), escribía Ignacio a Francisco de Mendoza, Cardenal de Burgos:

“Y por esperarse tan grande y tan universal bien como es la re-

(64) Cf. **Epp** IV, 255-58, 283-85.

(65) **FN** II, 371. Los dos personajes en comparación eran, evidentemente, Ignacio y Julio III.

(66) Cf. **Epp** V, 309-10; VII, 361; IX, 414.

(67) **FN** II, 372. El testimonio es de Pedro de Ribadeneyra, quien afirma haber escuchado estas palabras de labios del mismo Ignacio. Cf. **Epp** X, 310.

(68) Cf. **Epp** X, 353; LETURIA P. de, El papa Pablo IV y la fundación. . . , 392.

(69) **Epp** I, 429-30. Nótese que esta carta es contemporánea de la que señalábamos como el primer testimonio contrario de Ignacio a las dignidades eclesiásticas para la Compañía.

ducción de aquellas naciones a la unión y puridad de la fe y religión cristiana, no hemos podido esta vez dejar de aceptar la dignidad episcopal; bien que creo, si las de estas partes tuviesen tanto trabajo como allí se esperan al patriarca y sus compañeros, que no serían de tantos deseadas” (70).

Según Ignacio —apunta Karl Rahner—, parece haber dos modos de seguimiento de Jesús. Y no hay por qué querer reducirlos a un mismo común denominador, bajo el pretexto de que ‘en espíritu’ se resumen en uno solo. Se diría incluso que parecen amenazarse y negarse mutuamente. En todo caso, para Ignacio su modo es incompatible con cualquier situación de poder, sea mundano o aun eclesiástico. Se trata de una “marginación social y eclesial” que crucifica con Jesús (71). Y tal manera de entender el seguimiento del Señor hace parte del estilo ignaciano de comunión eclesial. Dios se hace también presente a través de los obispos y de todo aquel que, enviado por el Vicario de Cristo, detenta la autoridad en la Iglesia. Pero el jesuita, en lugar de ejercerla, imita a su Señor como servidor suyo en la Iglesia, en pobreza y humildad.

3. EL CONFLICTO INTRA Y EXTRAECLESIAL

3.1. “No el mucho saber harta y satisface el ánimo” (72)

Fue a comienzos de 1522 cuando Ignacio, camino de Montserrat, encontró “un moro, caballero en un mulo”. Y entablada conversación entre ambos, “por muchas razones que le dió el peregrino, no pudo deshacer” la opinión contraria del interlocutor respecto a la virginidad de María, la madre de Jesús. Una vez que aquél siguió su camino, sintió Ignacio una serie de “mociones” que iban del descontento por no haber cumplido su deber, hasta la indignación contra el otro que había irrespetado a Nuestra Señora: “Y así le venían deseos de ir a buscar al moro y darle de puñaladas por lo que había dicho; y perseverando mucho en el combate destos deseos, a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado hacer”. Era un cristiano del Renacimiento español el que había tras todo esto. Es de sobre conocida la intransigencia e intolerancia que empapó a la entera Península Ibérica durante el “Siglo de Oro”. Pero también en materia de ortodoxia habría de recorrer Ignacio un largo camino: después de todo, había nacido en “la primera nobleza de Guipúzcoa...

(70) Epp VI, 118. Una actitud similar adopta Ignacio ante los escrúpulos de caer en una dignidad eclesiástica que acometen a Diego Mirón y Luis Gonçalves da Camera, destinados a la corte de Juan III como confesores del Monarca (cf. Epp IV, 627): añádase a ello el que Ignacio conocía ampliamente la transparente voluntad cristiana del Rey.

(71) Cf. Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy, in: RAHNER K. - IMHOF P., *Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander, 1979, p. 20-22. Ignacio prefiere para la Compañía, como vía para reformar la Iglesia, el camino de la humildad sobre el episcopado, aunque es consciente de la cura de ánimas que éste implica (cf. Epp I, 355).

(72) EE 2.

en la que tan incontaminada se conserva la fe católica” que “ni desde que hay memoria de cristianismo se sabe de uno solo a quien se haya notado ni la más mínima sospecha de herejía” (73). Ahora, en cuanto al moro, prefirió que al “dejar ir a la mula con la rienda suelta”, le indicara Dios lo que fuese mejor (74).

La ambigüedad a que dió lugar ese generalizado talante libertario del Renacimiento en Europa produjo comportamientos tan complejos como el de Erasmo de Rotterdam. Cuando Ignacio entró en contacto con él, al parecer ya en Barcelona entre 1524 y 1525, pretendía apenas aprender Latín: empezó a leerlo y anotarlo, pero al ver que su espíritu se agostaba, lo dejó y cogió “grande ojeriza y aborrecimiento” a su autor (75). El pensamiento teológico-espiritual ignaciano fragua entre 1526 y 1536, justamente el último decenio de la vida de Erasmo, cuya doctrina adquiere entonces un tinte antirreformista. Pero ya sus escritos han influenciado el movimiento intelectual, sobre todo filosófico y teológico, del Continente. Ignacio lo encuentra por

todas partes: Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Roma (76). Ni erasmista ni antierasmista por principio, a diferencia de lo acostumbrado en los claustros universitarios de la época, prefirió una vía media en La Sorbona: tomó lo que creía útil de los que aplaudían y atacaban al Humanista holandés. Y ya en Roma, como General de la Compañía, preferirá que los suyos no lo lean, pero no tendrá inconveniente en varias ocasiones para que en otros sitios se siga el uso que se hace de él en el Colegio Romano: expurgar los textos, borrando aun el nombre del autor. Lo que importa, en definitiva, es que, sobre todo los jóvenes, “no cobren afición” al que escribe y, por tanto, a su forma de hacer teología (77).

Es aquí, a nuestro parecer, donde se identifica la diferencia de perspectivas entre Ignacio y Erasmo. La actitud del primero es enteramente distinta de la de su contemporáneo: éste insiste en un “gesto judicial y tremendo veredicto” contra Lutero, mientras Ignacio no sólo nunca se enfrenta al Reformador, pero ni siquiera juzga las doctrinas del mismo Erasmo ni lo apellida

(73) FN I, 318.

(74) Aut 15-16.

(75) Cf. Chron I, 33; FN I, 454-585.669; II, 417.543. Sucederá todavía lo mismo en Alcalá, entre 1526 y 1527, donde su confesor, el Dr. Miona, se lo recomienda para el provecho del espíritu; pero también allí, a pesar de que es amigo del impresor de la obra, Miguel de Eguía, no sigue el consejo (cf. FN I, 185; LETURIA P. de, Sentido verdadero en la Iglesia militante, in: *Est Ign* II, 160). R. GARCIA-VILLOSALDA afirma, empero, que le parece inexacto lo que dice Ribadeneira (cf. *Loyola y Erasmo*, 276).

(76) Para Alcalá y Salamanca especialmente, cf. BATAILLON M., *Erasme et l'Espagne* (Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle), E. Droz, Paris, 1937, p. 229-31. P. de LETURIA anota su desacuerdo con el Juicio del autor sobre los *Ejercicios* (cf. Génesis de los *Ejercicios*. . . , 26, nt. 91).

(77) *Epp* IX, 721. Cf. IV, 106.108.359; V, 95.421; VII, 706; IX, 721; X, 518; GARCIA-VILLOSALDA R., *Loyola y Erasmo*, 271-73.

alguna vez hereje o luterano. Si expurga los libros del gran Humanista es por motivos pedagógicos de prudencia y cautela: podían los suyos aprovecharse de ellos en la lectura privada, pero no comentarlos en las cátedras escolares. Era ese el fin de los estudios en la Compañía: “procurar el edificio de letras y el modo de usar de ellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Creador y Señor”, para “ejercitar lo estudiado a gloria de Dios nuestro Señor”. Afecto y devoción, más que curiosidad o aun ostentación o fundamentación de la doctrina, era lo que perseguía Ignacio en los suyos al fomentar los estudios y la lectura (78). Ciertamente, en el *Enchiridion* no hallaban lugar el ideal ignaciano del amor desinteresado a Cristo, ni los conceptos de indiferencia y pobreza en la imitación de Cristo a través de una pobreza actual, ni la experiencia de una actuación directa de Dios en el interior del hombre. Erasmo propugnaba más una conducta virtuosa que una vida de oración, y su antropología era neoplatónica, mientras Ignacio tomaba la línea de la piedad medieval tipificada por la *Imitación de Cristo* (79). Pero sobre todo:

“Lo que separa a Erasmo de Ignacio de Loyola es la ausencia de una experiencia personal que

el Peregrino había vivido profundamente desde su conversión y en la cual está inspirada toda su obra” (80).

En Ignacio esa mística del “gustar” y del “sentir” significaba “conocimiento interno del Señor”: no se saboreaban ideas, por muy estéticas que ellas fuesen, sino que se trataba de abrirse a la identificación con la persona de Jesús. Y porque sabía que “El es todo en todos”, urgía las instancias exteriores como acreditación, paciente y esperada muchas veces, de la experiencia interior propia y ajena (81). En esta conjunción típicamente ignaciana de ambas dimensiones subyace otra fuente, hartamente realista, de comunión eclesial.

3.2. “En ayuda de toda su santa Iglesia” (82)

A mediados del siglo XVI era un hecho consumado el creciente influjo de los creyentes musulmanes y judíos en Europa. De todo ello se ocupó también Ignacio.

Coherente con el espíritu de cruzada en que había crecido, escribe Ignacio a Jerónimo Nadal para que acuda a Carlos V, ante los peligros que se cernían sobre la cristiandad por la acometida masiva de los “infieles”, que

(78) Const IV (307-339); cf. EE 2.

(79) Cf. O'REILLY T., *St. Ignatius of Loyola and Spanish Erasmianism*, AHS 43 (1974) 321.

(80) OLPHE GALLIARD M., *Erasme et Ignace de Loyola*, Rev AscMyst 35 (1959) 351-52. Para una comparación equilibrada de las deficiencias y aciertos de ambos personajes, véase también: ROTSAERT M., *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'Erasmianisme espagnol*, RHS 49 (1973) 443-64.

(81) EE 104; Col 3, 11.

(82) Epp VI, 585.

“... ha venido a sentir en el Señor nuestro muy firmemente, que el emperador debería hacer una muy grande armada... y evitar con ella todos estos inconvenientes importantes al bien universal. Y no solamente se siente movido a esto del celo de las ánimas y caridad, pero aun de la lumbre de la razón, que muestra ser esta cosa muy necesaria” (83).

Los motivos eran variados y a varios niveles. Señala Ignacio qué podía hacerse, la urgencia de la acción, los reducidos costos de ella menores aún que los de otras campañas emprendidas por el Emperador. Los príncipes cristianos, en el día del juicio universal -añadía Ignacio-, verán si valía o no la pena procurar salvar tantas almas perdidas que habrán tenido que renegar de la fe a que las llamó Cristo entregado por ellas su sangre y su vida. Se ofrece aun a ir él en persona al Monarca o al Príncipe Felipe sin temer los peligros del camino o las enfermedades. Con todo esto se contribuirá “para el bien universal de la cristiandad”, pues de ellos podría “seguirse ya gran bien a lo poco que queda de la cristiandad, que sería se esperar mucho se aumentaría por esta vía en gran manera”. Unica ocasión en que habla de tal forma, un plan tan detallado lo somete a la mediación total de Jerónimo Nadal quien puede o no presentarlo a Carlos V. Y, en todo caso, fue al poder del Evan-

gelio más que al de las armas al que confió incansablemente la “reducción” de los infieles “al gremio de la santa Iglesia” (84).

“Es Ignacio español, y procede de la primera nobleza de Guipúzcoa, en Cantabria, en la que tan incontaminada se conserva la fe católica. Tal es el celo y constancia que desde tiempo inmemorial tienen por ella sus habitantes que no permiten vivir allí a ningún cristiano nuevo. . .” (85).

Así pretendía Nadal hacer la apología de los Ejercicios en 1554. Se discute hoy la objetividad de su apreciación histórica en cuanto hace a la penetración de los judíos en el país Vasco; en todo caso, resultó éste el menos influenciado de toda España (86). En 1527, precisamente cuando Ignacio sufría el proceso de Alcalá, las Juntas de Guipúzcoa elevan a categoría de ley las ordenanzas de 1483 que prohibían los matrimonios y la entrada de cristianos nuevos en el territorio vizcaíno. Más todavía, tal era el ambiente general de la corte de Castilla donde Ignacio había servido hasta hacía unos años.

Pero si en algún momento pudo ser ésta su mentalidad, él mismo afirmará que habría tenido como privilegio el haber nacido de familia judía para ser pariente de Cristo y de su madre (87). Hacía 1541 inicia

(83) Epp IV, 353.

(84) Id., 357-59. Cf. I, 737-39; IV, 354-55; VI, 74; VIII, 256.682.687.

(85) FN I, 318.

(86) Cf. REY E., San Ignacio de Loyola y el problema de los cristianos nuevos, RF 153 (1956) 176-77.

(87) Cf. FN I, 174; II, 548; Mon Rib II, 375.

en Roma una prolongada labor que tiende a la conversión de los judíos venidos a la ciudad, haciendo intervenir en ello a personajes como el Papa Pablo III, varios Cardenales y Embajadores, y aun a Margarita de Austria, hija de Carlos V y madre del Cardenal Alessandro Farnese. Y no es poco lo que logra. Contrapuesta a los más arbitrarios procedimientos de Portugal y Castilla, la celosa intervención de Ignacio logra que Pablo III libre a los judíos de que sus bienes les sean confiscados y que les conceda casa propia (88).

“Cristianos nuevos” denominaron los españoles del siglo de Oro indistintamente a los conversos de ascendencia mora y judía. En 1492 los Reyes Católicos decretaron la expulsión de los judíos de España, constriñendo a bautizarse para legalizar su situación —es decir, para poder ser considerados españoles y cristianos auténticos— a quienes quisiesen permanecer en el territorio patrio. Como ansiosos unos de sobrevivir y otros de seguridad económica no tuvieron la mayoría reparo alguno en hacerlo, se fue pasando del reconocimiento de la mayor o menos sinceridad de su conversión a la clasificación de los españoles todos en limpio y no-limpio. A estas castas dió origen el “Estatuto de Limpieza de Sangre”

(1510). Esta se limitó, durante un tiempo, justamente el del rápido paso de Ignacio por Alcalá, a la de un determinado número de generaciones. Con el correr del tiempo, no faltaron quienes pretendían llegar a la eliminación absoluta de cuantos tuvieran alguna traza de raza judía, por lejano que fuese su origen y mínimo el cruce de sangres. Y fue el arzobispo Juan Martínez de Silíceo, de Toledo, quien impuso el dicho Estatuto en su diócesis desde 1547: la cuestión era, cierto, más político-religiosa que racial.

Iniciaba Ignacio la redacción de las *Constunciones* (1544) cuando alcanzaba su apogeo en España la fiebre de los Estatutos de Limpieza. Para 1546 había sido redactado el Capítulo II del *Examen* sobre los impedimentos para entrar en la Compañía: para nada aludía en ellos al argumento de la limpieza de sangre (89). A partir de entonces debió oponerse el Fundador a cuantos pensaban diversamente. Nunca cedió “a pesar de las muchas veces y de la grande insistencia con que combatieron y tentaron su ánimo mientras vivía para que cambiara algo en este punto: pero todo fue inútil”. Fue inflexible aun ante los reclamos de las cortes de Portugal y España, y de los Provinciales respectivos (90).

(88) Son las concesiones, respectivamente, de las Bulas “*Cupientes iudaeos*” (Marzo 21, 1542) e “*Illius qui pro Dominicis*” (Febrero 19, 1543). El bautismo del primer judío converso en Roma lo hará Alfonso Salmerón, previo sermón de Diego Laínez (Cf. *Epp* I, 183; *Chron* I, 109).

(89) Cf. *Ex* II (22-24); véase: III (36). Resulta tanto más notable la porfía de Ignacio, quien conservó siempre esta legislación y fue enteramente coherente con ella en sus actuaciones, si se repara en que hacia 1550 las Ordenes Religiosas de España habían adoptado, todas ellas, el Estatuto (Cf. *REY E.*, San Ignacio de Loyola y el problema. . . 174-76.184).

(90) *Mdn Rib* II, 249. “En la Compañía non est distinctio iudaei et graeci, etc. cuando son unidos en el mismo espíritu del divino servicio con los otros” (*Epp* VI, 569-70).

A mediados de 1553 prometía el conflictivo arzobispo Primado de España, Martínez de Silíceo, su amistad y colaboración a la Compañía si ésta se plegaba al Estatuto. La oferta no podía ser más halagadora para muchos jesuítas pues, por diversas causas, éstos no habían recibido aún la aprobación para sus fundaciones en España. Ignacio, por lo general prudente y conciliador en los litigios, dedicó al prelado una de sus decisiones más cortantes: "De venir a concierto con el Arzobispo, aceptando sus diseños y aplicando nuestras constituciones a las suyas, no es menester pensar. Bástele a él entender en lo que está a su cargo". El eclesiástico dejó en paz a los jesuítas sólo años después, tras la intervención del Rey y del Papa que lo obligaron a ello (91). En todo caso, más de una vez deberá escribir Ignacio en términos semejantes a los mismos jesuítas españoles: los cristianos nuevos "no con menos voluntad se deben abrazar que los cristianos viejos, antes parece que con más alegría", viendo en esas plantas nuevas con mayor evidencia la gracia de Dios —afirmará en una de tales ocasiones (92).

Era así como Ignacio comulgaba con los hombres, fuesen estos creyentes antiguos o recientes, o estuviesen sólo en la penumbra del

Evangelio. Alcanza a entreverse en todo ello la honda conciencia personal de quien sabe que tanto unos como otros forman parte de ese grupo de "los que tienen juicio y razón" quienes, ante la invitación de Cristo Señor, rey eterno, "ofrecerán todas sus personas al trabajo" (93).

3.3. "Dando un mismo querer y sentir a todos" (94)

Fue en París donde entró Ignacio en contacto con el movimiento Reformador. Cuando el grupo de los Compañeros hacía su profesión en Montmartre (1534), llegaba la onda protestante casi al paroxismo. Y, sin embargo, no piensan ellos básicamente en conjurar el peligro del cisma que ya muchos comenzaban a ver en la herejía luterana, sino en evangelizar a los turcos. Los hechos no podían ser más críticos para la cristiandad europea: Solimán el Magnífico, hijo de Selim I quien ha conquistado hasta 1520 el Asia Menor y Egipto, se apodera ahora de Bulgaria y Hungría, y amenaza a Viena y con ella a todo el Sacro Imperio al tomar a Rodas, poniendo así en vilo a Venecia y a Italia entera. La que tantos han llamado "ofensiva antiprotestante" por parte de Ignacio y los primeros Jesuítas, que partiría de una ayuda al Papado en un momento de des-

(91) **Epp III**, 13. Cf. REY E., San Ignacio de Loyola y el problema. . . 184-86. Juan Martínez Guizarro era el nombre del arzobispo de Toledo, latinizado Silíceo.

(92) **Epp X**, 175. "Esos respectos. . . parecen bien indignos de cristianos de tan buenos entendimientos como los hay en España" (**Epp IX**, 149-50). "Hay algunos de esta calidad de gente (e. d., cristianos nuevos) en la Compañía, que ni a cristianos viejos, ni a hidalgos, ni caballeros, dan ventaja ninguna en todas las partes del buen religioso y útil al bien universal" (**Epp X**, 61). Véase igualmente: **Epp I**, 336; **V**, 335; **VIII**, 173; **IX**, 87.

(93) **EE** 96.

(94) **Epp IX**, 142.

concierto para la supervivencia de éste, no es el único, ni el primario, ni el más absorbente de los deseos del grupo, como no es tampoco el origen del Cuarto Voto (95).

Ya en 1534, por el tiempo en que estudiaban Ignacio y los compañeros en París, había negociado el Emperador Francisco I la reconciliación de sus protestantes con Roma, la que apoyaba el proyecto. Y cuando la furiosa reacción del Monarca —ofendido en su política religiosa y quizá también en sus sentimientos cristianos ante los “placards” contra la Eucaristía promovidos por los luteranizantes en París unos meses atrás (Octubre 1534)— lo lleva a hacer quemar públicamente cerca de 25 personas, entre Enero y Mayo de 1535, está saliendo Ignacio de la ciudad hacia España, en Abril del mismo año. Esto explica que el grupo de los primeros Jesuítas sólo vea en el Protestantismo los aspectos negativos, sin preocuparse por discernir los valores religiosos contenidos en él. De ahí que lo crean una herejía peligrosa sí pero pasajera, sin raíces profundas y sin porvenir: al fin de cuentas después de Arrio, 12 siglos antes, ninguna herejía había sido duradera en el cristianismo (96).

Llega Ignacio a Venecia cuando la contestación protestante está apenas arribando a la pequeña República. Si en París había puesto en guardia a Francisco Javier contra

los herejes y sospechosos de herejía, es aquí acusado, junto con sus Compañeros, de que tanto ellos como los Ejercicios estaban infestados por el demonio, y de que él era fugitivo de los tribunales eclesiásticos de España y Francia. Debe entonces defender su ortodoxia él mismo, y “es dada sentencia en favor del peregrino”. Antes de emprender el camino hacia Roma (Octubre 1537), encarga a sus compañeros vigilar la doctrina de los predicadores en los lugares a donde vayan. Y una vez en Roma (1538), tendrá que afrontar una nueva acusación contra él y sus Compañeros por su oposición a la predicación luteranizante del monje Agostino Mainardi, pero la sentencia se dará a su favor (97).

Neto en su actitud para con la herejía misma, ya como General de la Compañía logrará para ella el privilegio de poder absolver en el futuro interno a los herejes arrepentidos. Irá concediendo progresiva y personalmente este privilegio a los suyos “para edificación de las almas y alabanza de Dios”. Y a pesar de los encontrones que tendrán ellos con la Inquisición, insistirá en mantenerlo, si bien suspendiéndolo a veces “por convenir entonces”, otras ordenando que no se use sino donde el superior juzgue que no disgustará a la Inquisición ni vendrá a conocimiento de ella, aclarando, en fin, continuamente

(95) Cf. LETURIA P. de, A las fuentes de la “romanidad” de la Compañía de Jesús, in *Est Ign I*, 244-45; ROUQUETTE R., Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVI^e siècle, *Etudes* 290 (1956) 18-19.

(96) Cf. *Aut* 87; ROUQUETTE R., *Ign Loy dans le Paris. . .*, 33-39.

(97) Cf. *Aut* 93,98; FN II, 89,265; *Chron* I, 56; SCHURHAMMER G., *Franz Xaver* (Sein Leben und seine Zeit) (I: Europa, 1506-41), Herder, Freiburg, 1955, p. 213.

que el fuero externo corresponde a ese Tribunal “para mayor edificación” (98).

Junto a la acción sacramental, despliega Ignacio toda una campaña de predicación que neutralice la de los Reformadores y sus simpatizantes: “Porque será un modo más tranquilo predicar y enseñar la doctrina católica y probarla y establecerla bien, que hacer ruido persiguiendo a los herejes, los cuales se obstinarán más”. “No exasperándoles”, sino con aquella destreza y mucho amor que conviene para atraerles al sentir católico, los enviados a tierras conquistadas por la herejía cuidarán de hacerse amigos de quienes sobresalen entre los herejes o entre los sospechosos y que no parecen del todo obstinados para ir “poco a poco. . . apartándolos de sus errores”. Establecerán coloquios privados con los jefes temporales y espirituales “procurando hacerlos capaces de la verdad”, pues así ayudarán a otros. De tal manera, “habrá de la parte nuestra aquello que no puede estar de su parte, la doctrina fundada, y por tanto durable” al atacar de tal forma “los principios del mal” (99).

El 22 de Febrero de 1551 se iniciaba el futuro Colegio Romano, al que Francisco de Borja había dado el primer impulso al venir a la ciudad con motivo del Jubileo de 1550. La fama que el centro-educativo fue adquiriendo movería a

varios soberanos europeos a pedir al Papa Julio III la fundación de otros tantos colegios en sus reinos, ya que el Pontífice mismo afirmaba “que estos eran contra el veneno de los heréticos”. Ignacio recomienda en 1553 a la benevolencia de Carlos Borja, hijo del fundador, “esta obra, que es y será, con la divina ayuda, la más señalada y lustrosa, y de mayor bien universal que haya” en toda la Compañía: el mismo Ignacio le profesará “afección. . . especial por el mucho servicio que a Dios nuestro Señor tiene por cierto vendrá”. En carta a Francisco de Borja resumía en 3 los argumentos acerca de la finalidad universal del Colegio: al modo que en Roma estaba la primera casa de la Compañía deberían erigirse los demás colegios jesuítas mirando hacia el Romano; pretendía éste ayudar a todas las naciones “donde la Iglesia de Dios en estos tiempos tiene más necesidad de ser ayudada”; y, finalmente, de él saldrían como de fuente quienes darían comienzo a muchos otros en el resto del mundo (100).

Figuraban entre los que Ignacio no había “conocido ni conversado” también los Luteranos. Es taxativo en no recibir para la Compañía herejes antiguos, ni cismáticos, ni personas que hayan caído anteriormente en errores contra la Iglesia: y es éste el primero de los “impedimentos que excluyen del todo”. “En hombre sospechoso cualquier

(98) Epp III, 475ss; VIII, 236-37.241; XI, 505. Cf. IX, 133.

(99) Epp XI, 360; IV, 409; XII, 243.262. Cf. I, 367-69; III, 656; IV, 203; VI, 401-02; IX, 62.116; X, 692.

(100) Epp IV, 59; V, 678-79; VIII, 231; IX, 609-11 “Entre sus obras es la más importante que la Compañía tiene, y que más universal servicio puede hacer a la cristiandad” (Epp VIII, 318). Cf. IX, 142; X, 422.441-42; XII, 271.290-91.

cosa parece que participa del mal olor de la herejía” dirá todavía en 1556 (101).

Es innegable, pues, una cierta tonalidad batalladora aun en las expresiones más mesuradas de Ignacio. Con todo, más que contrarreformista, resulta su talante medieval por cuanto junta al arrojío del atacante la discreción de quien confía en la hidalguía y honestidad del rival. Quizás oyendo la verdad contraria, predicada “con significación de modestia y caridad cristiana” se arrepentirán los herejes y volverán su corazón a Dios —anota Ignacio citando a Is 46,8. Habrá que ejercitar la paciencia para con las cosas de la religión en los países protestantes: de ahí que, al tiempo que escribe a Pedro Canisio el que tantos críticos han llamado “manual antiprotestante”, le envía semanas más tarde una serie de instrucciones para la Compañía en Austria, la mayoría de ellas de tipo pastoral (102)

Las relaciones de Ignacio con la Inquisición se remontan al tiempo del proceso de Alcalá (1526), cuando se encarga al Vicario Juan Rodríguez de Figueroa de que investigue si el Peregrino y su grupo son “ensayalados” y aun “alumbrados”, hasta que en pocos días da aquél la sentencia absolutoria. Pero frente a la insistencia de los Inquisidores en

estorbarle el camino, Ignacio lleva el asunto a Valladolid, ante el arzobispo de Toledo, indicándole que se someterá a su voluntad “aunque no estaba ya en su jurisdicción ni era obligado a guardar la sentencia”. Será ésta la misma actitud que siga en Salamanca; “que en cuanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba”. Oídos los rumores que corren por París en su contra (1529), se presenta al Inquisidor sin esperar su llamada, y ya a punto de partir para Guipúzcoa luego de la profesión de Montmartre (1536), persiste en que se siga el proceso hasta dictar sentencia, aunque en el primer caso el juez redujo el asunto a una simple entrevista, y en el segundo se excusó tras permitir que se tomase “fe de todo ello”. Nueva sentencia absolutoria se da a su favor y por insistencia suya en Venecia (1537), y otro tanto sucede en Roma, recién llega el grupo allí, también porque Ignacio se obstina en que la acusación que se le hace entonces sea ventilada jurídicamente, sin contentarse con el silencio que el Legado Pontificio ordenaba en torno al litigio (103).

El que nunca tuvo “ningún modo de temor” frente a los tormentos que podían infligirle los soldados franceses si lo hacían prisionero por ser español, ninguno demostró

(101) **Epp** I, 297; IV, 36; XI, 164-65; Ex II (22). Cf. **Epp** IV, 36; V, 142.306; VI, 177.286.338.559-60; VII, 648; VIII, 50.

(102) **Epp** XI, 363. Cf. VII, 259-62. 398-404; XII, 17-18. Es Ignacio mismo quien tiene actitudes y expresiones del tipo de las consignadas en: **Epp** V, 531; VI, 657.663.706; VII, 176; XI, 313.

(103) **Aut** 58.63.70. Cf. 59-62.70.81-86.98. Esta suma honestidad de Ignacio frente a la Inquisición tuvo su posiblemente mejor fruto en el ingreso a la Compañía de Jerónimo Nadal. “No quiero unirne a ellos: quién sabe si caerán alguna vez en manos de los Inquisidores?” —decía éste entre 1533 y 1534 en el hospital de París donde, enfermo, lo había visitado Ignacio. Diez años más tarde entraba en la Compañía. (Cf. **Mon Nad** I, 3).

tampoco respecto al tan temido brazo de la Inquisición. Pero no fue servil para con ella, sino que la trató en los términos jurídicos y legales que ella ponía en acción, sin ejercitar él en el gobierno interno de la Compañía los mismos métodos que el Tribunal aplicaba. Es cierto que ayuda a varias iniciativas de éste para la reducción de algunos herejes, y que pide el consejo de los Inquisidores sobre libros dudosos en repetidas ocasiones, a veces quemándolos o haciéndolos quemar, aunque en el entretanto deja a la prudencia de los suyos el leerlos privadamente (104).

Deseoso de instaurar la Inquisición en sus reinos, Juan III de Portugal recurre a Ignacio pues conoce su influencia en la Corte papal. Movido a ello porque la Compañía es "más de V.A. que nuestra", y porque en el celo del Monarca por el bien de la Iglesia ha sentido Ignacio de ordinario expresarse la voluntad de Dios, trabaja por el asunto. Pero cuando Juan III pide que los Jesuítas se encarguen de ella, advierte Ignacio al Provincial que esto no puede aceptarse, pues "así por la dignidad como por la ocupación, y más que todo por la autoridad y oficio de prender y condenar, temo mucho sea cosa que se comparezca con nuestro modo de pro-

ceder". Buscaba Ignacio con ello no despertar hacia él y sus compañeros el odio y oposición, especialmente por parte de los cristianos nuevos para quienes, al igual que en Roma, había conseguido una legislación más benigna en Portugal. Reconocía, empero, que tal cargo podría ser beneficioso para la Compañía, pues así nadie dudaría de su ortodoxia. El Rey insistía, sin embargo, en su demanda. Tras discernir mayormente la cuestión, orar y conferir con otros 6 jesuítas, responde Ignacio unos días después (1555):

"La suma de lo que finalmente nos ha parecido en el Señor nuestro es que se ponga todo en manos de S.A., obedeciendo en lo que le parecerá debamos hacer a gloria de Dios nuestro Señor; pues no repugnando este cargo a nuestro Instituto, la Compañía nuestra, que se tiene toda por cosa de S.A., en el Señor nuestro, no es razón rehúse el trabajo en cosa que tanto toca a su servicio y la puridad de la religión de ese reino" (105).

Añadía que todo ello estaba condicionado al mandato del Papa: pero, de hecho, nunca los Jesuítas asumieron el encargo, pues, para entonces, ya Juan III había proveydo a él (106).

(104) Aut 72. Cf. Epp I, 343-44; II, 641-42; IV, 187.487; VI, 488; VIII, 245; IX, 5.200; X, 83; XI, 440-41.

(105) Epp I, 296-98; IX, 163-64.626-27. Lo penal y jurídico, en general, no los quería Ignacio como ocupación regular de la Compañía.

(106) Cf. FN IV, 407; BORGES J.A., *Ignacio de Loyola y los Reyes*. Es también ilustrativo el caso narrado en: Epp I, 225-26. Ignacio profesaba tan especial afecto a Juan III porque éste había llamado a sus reinos a la Compañía cuando en otras partes sus miembros eran "tenidos por seductores" y estaban "tan bajos y tan abatidos en la tierra" (Epp I, 224).

Hay que reconocer, pues, que Ignacio admite implícitamente el derecho eclesial de fallar pena de muerte contra los herejes. Considerada por los protestantes, "durante mucho tiempo como un manual del perseguidor para uso de los jesuitas", la carta de Ignacio a Pedro Canisio en 1554 lo muestra con claridad: "Y si se hiciesen algunos escarmientos, castigando algunos con pena de la vida, o con pérdida de bienes y destierro, de modo que se viese que el negocio de la religión se tomaba de veras, sería tanto más eficaz este remedio". E igualmente los argumentos que adjunta al precepto de que se cumpla la disposición del decreto "Cum infirmitas" de Inocencio III, renovada por Pablo III en 1543: al enfermo que no acepte la medicina espiritual puede negarse la corporal "por el bien común", pues así se logrará que por uno que no se confiese lo hagan muchos otros, casi hasta el infinito; el Espíritu Santo, que ha movido el Concilio de Trento, no puede inspirar algo contra la caridad; ejemplos concretos de AT respaldan esta actuación del Papa (107).

Téngase en cuenta, y por igual, que la mentalidad de los hombres del siglo XVI no era la misma nuestra. Entre ellos figuraban Ignacio, si bien se opuso en ocasiones a las ideas corrientes en su época: cristianos nuevos, dignidades eclesiásticas, gratuidad de los ministerios, etc.

Pero, tratándose de la herejía, es necesario ampliar la perspectiva en Ignacio. Su contacto con el Protestantismo fue siempre indirecto, no sólo en cuanto únicamente asistió en persona a sus inicios, sino porque residía en Roma sin salir de ella cuando el movimiento llegó a su máxima ebullición en Europa, fuera siempre de la ciudad de los Papas de donde se desterraban de inmediato los simpatizantes de la doctrina de los Reformadores, aunque se toleraba un evangelismo confuso hecho de encuentros conciliadores. Los informes que recibía Ignacio sobre las actividades de los dirigentes de la Reforma venían necesariamente mediados por quien los daba. Y él mismo nunca entró en relación directa con los Reformadores, como sí lo hizo con otros personajes como Luis Vives. Más aún, el nombre de Lutero apenas sí figuraba en sus escritos, y aun la muerte del gran Reformador, acaecida en 1546, parece pasar desapercibida para él. Por lo demás, las implicaciones políticas de los gestos de ambos lados, el católico y el protestante, son valorizadas por Ignacio en los términos de la "república cristiana", todavía vigente.

No es de extrañar, entonces, que por lo general hable él de herejes concretos y de herejías específicas, sin abordar un análisis de la herejía en sí misma o de sus orígenes. Ni que prefiera la institución de colegios que eduquen a la juventud a las

(107) LOYOLA I, de, *Lettres* (ed. G. DUMEIGE), DDB, Paris, 1969, p. 369; Epp VIII, 399-400. Cf. Epp I, 261-67. 271-86. Es justo observar, respecto al decreto aludido, que Ignacio se refiere al texto original del mismo pero mitigado a petición suya y bajo aprobación del Papa (Mayo 30, 1543): el médico sólo negará sus servicios al enfermo, que por 3 veces consecutivas se rehúse a recibir los sacramentos (cf. DALMASES C. de, *El Padre Maestro Ignacio* (Breve biografía ignaciana), BAC, Madrid, 1979, p. 156-57).

discusiones con los herejes, la participación en las Dietas Imperiales, o el frecuentar a los príncipes: sugerirá por eso reservar las penas más graves para los predicadores de la herejía. Aun en su discutida carta a Canisio, advierte a éste, tras un detallado estudio de múltiples posibilidades de "reducción de los herejes", que únicamente deberá mostrar al Emperador las cosas que al propio destinatario parecerán conducentes, según la diferencia de tiempos, lugares y personas, y sólo luego de haber conferido el asunto con el Rector de la casa; como, por otra parte, lo ha hecho él mismo: será de una consulta tenida con otros 5 jesuitas de donde saldrá la idea de escribirla. Nótese cómo traza Ignacio en su carta una cierta proporción, quizá no del todo consciente pero significativa, cuando llama por igual "escarmiento" al castigo que se inflige al hereje recalcitrante sea condenándolo a muerte, sea confiscando su hacienda (108). Pertenece este hombre, en definitiva, a los del Siglo de Oro español para quienes

"... el hereje perjuro de su fe era digno del último suplicio. . . Una vez que admitían el principio de que el pueblo debe seguir la religión de su príncipe ("cuius regio eius religio"), es claro que debían aplastar toda propaganda adversa. . . En Austria. . . del catolicismo no quedaba más que un resto exangüe. . . Prefiere (Ignacio) teóricamente el buen ejem-

plo a las medidas coercitivas, pero sabe él que el mal estaba demasiado extendido para que triunfara sólo la primera medida" (109).

O, como ha señalado otro autor, están siempre vivos en Ignacio los sentimientos caballerescos de quienes dan más importancia a una obra común de altura que a los intereses individuales, concretizado ésto para él en el "servicio por amor" (110). Si Ignacio sugiere aun la pena capital en casos extremos sin juzgar nunca las personas mismas de los condenados a ella, se guía por la conveniencia mayor para la salvación de los hombres, en la mentalidad del tiempo (111).

Sería, en fin, injusto esperar de Ignacio una actitud "ecuménica" como la que hoy nos vamos acostumbrando a manejar frente a los que su época consideraba herejes. Suma honestidad evangélica, hecha de sumisión: obediente a la Iglesia concreta, era su norma de conducta al respecto. Estaban allí presentes las grandes directrices de los Ejercicios. Sólo quien se había dejado elegir por el "rey eterno", entregándose sin reticencia ninguna a El, podía ahora "ser recibido debajo de su bandera. . . en suma pobreza espiritual. . . y. . . actual; en pasar oprobios e injurias. . .". Todo ello implicaba, a la base, una confrontación con el Evangelio que se admitía integralmente, y dejándose guiar por el Espíritu presente

(108) Cf. DALMASES C. de, Les idées de S. Ignace. . . , 241-42.246-48; Epp VII, 398-99.

(109) LOYOLA I, de, Lettres, 369-70.

(110) Cf. WOLTER H., Elements of Crusade. . . , 121.

(111) Cf. ROUQUETTE R., Ign Loy dans le Paris. . . , 39-40.

en la Iglesia (112). Una comunión, en definitiva, radical: con Dios y con los hombres.

“Ayudar a la reformación de la Iglesia” (113) era el objetivo omnipresente en Ignacio. A su manera, es decir, al estilo de los medievales apenas entrados en el Renacimiento, invita Ignacio continuamente a un retorno al cristocentrismo de toda opción de fe como fundamento de la auténtica reforma eclesial. Es el sentido último de la restauración de la disciplina eclesiástica al interior de una comunidad religiosa, de un pueblo, del comportamiento individual. Al contrario de los rasgos apologeticos altisonantes que adquirirá la Contrarreforma decenios más tarde, prefiere Ignacio la austeridad de las fuentes cristianas. Así lo testimonian, por ejemplo, las lecturas que favorece entre los suyos y sus conocidos: una rápida ojeada a los títulos permite constatar la prioridad dada a los SS. Padres y a los escolásticos comentaristas de éstos, así como a la historia de la Iglesia (114). Lo que busca Ignacio, en suma, es “cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar

y servir a su divina majestad” (115). Es así como cree él contribuir a reinstaurar la conciencia de comunión en la Iglesia de su tiempo.

Pero si Ignacio se hacía presente allí donde el conflicto llegaba al exterior o al interior de la Iglesia era porque, a su parecer, lo requería el “bien universal”. Y, justamente, el afán universalista se acentúa en su constante argumentación a propósito del que a veces resulta contraste, en ocasiones complementación, y en no pocos momentos aun eventual pugna entre el bien universal y el bien particular (116). No es difícil reconocer, en la amplia perspectiva ofrecida por Ignacio, el espíritu de “cristiandad” y de “cruzada” vigentes todavía en el siglo XVI. Sin embargo, no puede reducirse a esto la experiencia ignaciana: toda ella es fruto de la “vía unitiva” que Ignacio va recorriendo paulatinamente (117) hacia Aquel “que todo lo une en sí mismo, dando un mismo querer y sentir a todos” (118).

* * *

Existe una actitud de comunión eclesial por parte de la asamblea cristiana en la medida que cada quien

(112) EE 95.98.147; cf. 313-27.

(113) Epp IV, 206.

(114) Cf. EE 100.363-64; LETURIA P. de, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuítas del siglo XVI*, in: *Est Ign II*, 269-301.

(115) EE 233.

(116) Cf. *Const II* (212); *IV* (424); *Epp IV*, 341; *V*, 203; *VI*, 72-74; *IX*, 197; *X*, 57; *XI*, 116-17; *XII*, 282.

(117) Cf. BOTS J., *Discernement des esprits et obéissance dans la vie d'Ignace de Loyola*, *Recherches Ignatiennes/CIS*, 4/8 (1977) 24.

(118) *Epp IX*, 142. La coherencia entre la expresión “bien universal” y los sinónimos permite fundamentar la hipótesis de que tal criterio es nuclear en la conciencia ignaciana de comunión eclesial. Expresión y sinónimos suelen ir acompañados en Ignacio de las típicas formulaciones “mayor gloria de Dios” o “mayor servicio divino”.

lleve las cargas de los demás creyentes. Henos aquí ante un aspecto que, digámoslo una vez más, parece hoy fácil y expeditivamente soslayado en el discurso eclesiológico que suele servir de base al ejercicio del magisterio. El asentimiento de tipo conceptual de la inteligencia, y aun el de la voluntad, a la enseñanza del magisterio es apenas un aspecto de la comunión en la Iglesia, más todavía, una consecuencia de la auténtica actitud comunio-lógica. Esta —e Ignacio de Loyola lo testimonia sobradamente— implica un compromiso de toda la persona que responde con la donación de su amor al amor donacional del Dios que, en Cristo, ha querido compartir con la familia humana la difícil tarea de hacerse hombre.

El análisis de las actitudes ignacianas demuestra que en las relaciones intraeclesiales caben la diferencia de perspectivas y aun los eventuales desacuerdos. Una realidad mayor subyace en todo ello: si la comunión eclesial no nace al contacto existencial con la fuente de

ella, el amor trinitario del Dios que construye la Iglesia y convoca a ella, se torna adhesión ideológica al parecer de quienes tienen por misión el carisma de regencia en y para el cuerpo de la Iglesia. Todo lo cual significa que la realidad de la comunión cristiana afecta por igual a quien es responsable del servicio magisterial en la Iglesia, y a quien recibe por éste la orientación de su propia fe. Es una implicación eclesiológica de lo que Ignacio llama el “servicio por amor”. Y Jesús mismo ha declarado qué significa el servicio en la comunidad de los creyentes:

“Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero ustedes nada de eso; al contrario, el más grande entre ustedes iguálese al más joven, y el que dirige, al que sirve. Vamos a ver, quién es más grande, el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, verdad? Pues yo estoy entre ustedes como quien sirve” (Lc 22,25-27).