

I



IGLESIA

Ignacio de Loyola no escribió ninguna reflexión sistemática sobre la Iglesia. Los dos escritos en los que aparece un mayor contenido eclesiológico —la carta al Negus Claudio de Etiopía [Epp VIII, 460-476] y las Reglas para sentir en la Iglesia, situadas al final del libro de los *Ejercicios Espirituales* [Ej 352-370]— no pueden entenderse como documentos aislados del resto de la producción ignaciana, ya que no fueron redactados como escritos independientes, sino que el primer documento responde al caso concreto que trata y el segundo se inserta en la dinámica de los Ejercicios. Captar el significado de la I. para Ignacio supone, por tanto, expurgar su experiencia eclesial a partir de la manera concreta como el santo se situó ante el misterio de la I. y a partir de las tematizaciones parciales que aparecen en sus escritos.

S. Ignacio fue un hombre de I. y de la I. real que existía en su épo-

ca (la Iglesia militante que aparece en las Reglas para sentir en la Iglesia [Ej 352]). Ignacio se sintió siempre parte de esta I. y en su experiencia vital no aparece en ningún sitio la más mínima duda sobre este punto. Su visión de I., además, está en relación con la meta de Ignacio, que no fue otra que la de “servir a Dios y ayudar a las almas”. Esta meta se concreta en el servicio “al Señor y a su esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice” (MCo I, 375).

1. “Iglesia” en los escritos de Ignacio.

a) *Ejercicios Espirituales*: se encuentra diecisiete veces. En dos ocasiones, aparece en el contexto de elección: al tratar “de qué cosas se debe hacer elección”, “es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean buenas e indiferentes en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella” [Ej 170]; y al describir el tercer Tiempo de elección o tiempo tranquilo “considerando primero para qué es naci-

do el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima, y, esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima" [Ej 177]. En ambas referencias aparece la locución "dentro de", lo cual supone un "fuera de". La I. no es algo meramente espiritual, sino que tiene una "estructura" y unos "límites" que crean la posibilidad de estar "dentro" o "fuera". Si a lo largo de todos los *Ejercicios* (sobre todo en el discernimiento, pero también en el enfrentamiento con el pecado) Ignacio ha pretendido remitir a niveles objetivos dentro de la experiencia interior, es en el momento en que se va a incidir en la realidad exterior a través de la elección cuando remite a unos límites que son el marco de referencia histórico de la fe: la comunidad estructurada en cuanto encarnada y capaz, por tanto, de objetivar.

Además, en [Ej 170] se encuentra la locución "Iglesia jerárquica" (como también en las Reglas para sentir en la Iglesia, [Ej 353.365]). Esta unión es original de Ignacio y no de fácil interpretación, aunque podría considerarse como "la forma ignaciana de glosar la apostolicidad de la Iglesia" (Madrigal 2002, 147). En [Ej 177] aparece, por otro lado, que este "dentro de los límites de la Iglesia" no es un fin en sí mismo, sino "para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima", lo cual remite al Principio y Fundamento.

Las otras alusiones a la I. se refieren a "preceptos" o "comendaciones" [Ej 18.42.229], es decir, a leyes en las que se va concretando la incidencia de la realidad objetiva que está frente a la realidad subjetiva e individual.

b) *Constituciones*: 36 veces aparece el término, en su mayoría con el significado de templo (21 ocasiones). La I. aparece como "nuestra santa madre" [Co 167] o como "santa Iglesia" [Co 22.174], que tiene cuidado sobre los miembros que la forman [Co 22.167] y que tiene una función objetivadora en la medida en que "aprueba" [Co 367] y en la medida en que marca límites para su pertenencia [Co 22].

En la *Autobiografía* y en el *Diario espiritual* el término "iglesia" designa normalmente el templo, sin que añadan nada significativo para la comprensión ignaciana de la I. a lo ya visto en los otros escritos.

El epistolario ignaciano ofrece una visión de la I. muy fragmentaria, a partir de los muchos asuntos tratados en él. Es, sin embargo, el material más rico de cara a captar la vivencia de I. que tenía S. Ignacio. De hecho, se encuentra en ellas una eclesiología en acción, ya que a partir de sus comportamientos y actitudes se puede descubrir cómo Ignacio entendía la Iglesia, aspecto éste que pasamos a exponer.

2. *La vivencia de Iglesia en Ignacio*. La manera como S. Ignacio se enfrentó con la realidad eclesial muestra la experiencia que tenía de la Iglesia. Ésta se puede concretar en dos imágenes, que han aparecido también en los anteriores escritos: I. es la "esposa de Cristo" (I. como la continuadora de la misión de Cristo), y la I. es "nuestra santa madre jerárquica" (referencia a la presentación de la I. con respecto a todos los creyentes y a su organización interna).

a) *La Iglesia, "verdadera esposa de Cristo"*. Esta formulación ("vera sposa de Christo") aparece en diversos lugares de los escritos de Ignacio [Ej 353; FI 3; Epp VIII, 460-

467]. Es una fórmula que hunde sus raíces en la Biblia y a la que Ignacio ha añadido el adjetivo "vera", debido a la situación de conflicto intraeclesial que le tocó vivir. Ignacio liga con esta expresión la experiencia eclesial a nuestra fe en Cristo y convierte a la I. en dimensión ineludible por la que ha de pasar toda experiencia de Dios, sin que por ello esta formulación lleve a una idealización de la I. visible. En cuanto "esposa de Cristo", la I. es la que garantiza la transmisión de la fe y la que continúa su misión en el mundo:

– Para Ignacio la I. es la garante "en cosas de fe" y "para la salud del alma" (cf. [Epp XII, 665-666]). La I. no suple la acción del Espíritu sino que posee un papel objetivador, confirmador [Epp I, 274-276]. Si bien el Espíritu actúa libremente (algo en lo que Ignacio creía profundamente, ya que, de hecho, este es el último fundamento de sus Ejercicios), esta actuación necesita de la objetivación de la comunidad eclesial.

Este carácter objetivador aparece en algunos lugares como posibilidad para mantener la unidad. Al mismo tiempo, sin embargo, hay una preocupación en Ignacio por no acentuar lo doctrinal más allá de lo que sea necesario para que dicha unidad se mantenga. En una carta escrita por J. A. de Polanco se pide a los que se gradúan en Gandía que no hagan el juramento concepcionista "pues la Iglesia no condena la opinión contraria, no conviene a nosotros condenarla, ni tomar (como podrían algunos interpretar) espíritu de contradicción manifiesta" [Epp II, 549-550]. De la misma manera Ignacio se presenta especialmente "condescendiente" en los asuntos relacionados con la situación que se vivía en Alemania. En el

año 1556, cercana ya su muerte, escribe a los enviados a Ingolstadt "tengan cuidado que los católicos observen los preceptos de la Iglesia en cuanto será posible, siendo condescendientes con ellos, como con niños (*come a fanciulli*) en Cristo, en aquello que se pueda condescender con ellos" [Epp XI, 542]. Y siete años antes había escrito, también a los enviados a Ingolstadt, una instrucción en la que, después de haber afirmado que se trata de realizar la misión que el Sumo Pontífice ha mandado, determina prácticas para llevar a cabo dicha misión: en estas determinaciones prácticas S. Ignacio subraya que no deben defender a la Sede Apostólica de forma imprudente "como los papistas", y que han de tratar a los herejes con amor y mirando por su salvación (cf. [Epp XII, 239-247]). Recurriendo al vocabulario ignaciano, el ser "papistas", en el sentido por él expresado, no es el sentido verdadero que en la I. hay que tener, y la razón está en que con ello no se posibilita la unidad, la "atracción", sino la ruptura.

– La I. es "vera sposa de Christo" también en cuanto "dispensadora" de la salvación. La sponsalidad de la I. se realiza en la medida en que participa de la misión de Cristo. También la misión es fundamental en Ignacio en relación a la Iglesia. Para Ignacio la I. es misionera y de tal manera está marcado por esta vivencia que, como aparece por ejemplo en la carta del Negus, se convierte en fundamental para Ignacio [Epp VIII, 460-467].

La I. es más dispensadora que controladora de la salvación. En este sentido se ha de entender el empeño de Ignacio por conseguir gracias y privilegios de la Sede Apostólica (algo que duró hasta el final de su vida). La inmensa mayo-

ría de estas gracias –por no decir todas– buscaban el hacer la misión más efectiva, ya que el mensaje de salvación ha de llegar a todos los sitios de la mejor manera posible (cf. entre otras [Epp I, 232.334-336; III, 517-518]).

b) *La Iglesia, "nuestra santa madre jerárquica"* [Ej 353]. Si en relación con Cristo la I. es esposa, en relación con los creyentes es madre, dotada de una estructura jerárquica. La misión de la estructura eclesial, en cuanto "madre nuestra", es la de aprobación-confirmación. La experiencia individual, si quiere poder decir algo a los otros, debe ser incorporada al cuerpo eclesial. En la misma medida en que el sujeto es responsable, también la I. ha de ser consciente de su responsabilidad. Ésta consiste en aprobar-condenar o confirmar-desautorizar las manifestaciones del Espíritu que vayan surgiendo en la comunidad, pero su misión no es nunca sustituirlas. De esta idea surge el interés de Ignacio en que los *Ejercicios* y la CJ fueran aprobados de manera explícita por la Iglesia. Por ello, las confirmaciones y desautorizaciones de la I. serán vividas por Ignacio como "voluntad de Dios" a un nivel genérico. Así entendió que "no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares" [Au 47] cuando el provincial franciscano de Tierra Santa le prohibió la permanencia en Jerusalén.

Esta I. que es "madre" y, por lo tanto, mediación irrenunciable, presenta una estructura jerárquica. Esta estructura jerárquica no es puesta en duda por Ignacio en ningún momento, aun cuando no da por supuesto su coherencia. La jerarquía concreta, también la de su tiempo, está en función de la misión salvadora de la I.; tiene, por lo tanto, un papel posibilitador de es-

ta salvación e Ignacio no escatimará esfuerzos para hacer que la jerarquía cumpla dignamente con su misión. En una carta al recién nombrado obispo de Calahorra, Juan Bernardo Díaz de Lugo, le desea que el cargo que ha recibido "sea para mucho bien universal y cumplida consolación de las ánimas" [Epp I, 313]. De forma más precisa describe al Cardenal de Augusta su tarea de pastor de la "grey que le ha sido encomendada", en cuanto participación del "primero y sumo Pastor Jesucristo" (cf. [Epp II, 587-588]). Se trata ante todo de la salud de las almas, ya que éstas son la razón de ser de los pastores que ocupan el puesto de Cristo. Donde más claramente se ve lo que Ignacio consideraba que era la misión de los pastores se encuentra en las cartas que originaron que el duque Hércules II consiguiera el obispado de Ferrara para su hijo de 15 años. Toda la correspondencia gira en torno a la palabra "obligación": el obispado, más que un poder o un honor, es fuente de obligaciones de cara a los súbditos (cf. [Epp VI, 31s.32s.174s.]).

3. *Visión de Ignacio sobre el papado.* La concepción ignaciana de I. no quedaría completa sin una referencia al Romano Pontífice, puesto que de hecho, desde muy pronto, Ignacio va a centrar su servicio a la I. en la obediencia especial al Papa (cf. [Epp I, 515]), y será la relación especial con el papado la que va a influir grandemente en la evolución de la visión jesuítica de Iglesia.

Como en el caso de la I., el papado y la relación con él debe ser interpretado a la luz de la única constante en la vida de Ignacio: el servicio a Dios y el ayudar a las almas. Muchas de las acciones que Ignacio emprende en relación con la I. están marcadas por ese ideal.

La unión más directa al Romano Pontífice también apareció rápidamente como una ayuda de cara a una potenciación de la misión que la CJ habría de desempeñar, y esto debido a varios motivos. Por una parte, se debe tener en cuenta la vivencia primera de fe de S. Ignacio, en la que aparece su devoción a S. Pedro [Au 3] y el momento histórico en el que esta vivencia se fraguó, en el que la idea de cruzada aún se encontraba viva, en la medida en que España todavía se sentía la defensora de la fe, y no hay que olvidar que el Papa tenía un papel muy grande en cuanto impulsor de las cruzadas; por otra parte, se debe tener en cuenta la experiencia de los diversos conflictos que Ignacio tuvo con la autoridad eclesiástica al comienzo de su actividad apostólica. En un primer momento estos conflictos con la autoridad fueron obviados desplazándose de Alcalá a Salamanca, de Salamanca a París. El mismo Ignacio explicó el porqué de su actitud en la *Autobiografía*: "El peregrino dijo que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas no la aceptaría [...] sino que en cuanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba [...] Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca [...] Y así se determinó de ir a París a estudiar" [Au 70s]. Todas estas dificultades giraban en torno a la misión ("porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta"). Frente a lo que "el peregrino" consideraba decisiones arbitrarias de los tribunales eclesiásticos prevalece la urgencia de la tarea apostólica. El cambio de "jurisdicción" impide una ruptura eclesial y salva poder vivir coherentemente. Sin embargo, este cambio continuo conlleva un riesgo de "fidelidad trashumante". La unión al papado será una mane-

ra de afrontar este riesgo (cf. Rahner 1955, 49-98).

El hecho es que en los votos pronunciados en Montmartre, en 1534, la referencia al Papa aparece por primera vez. La cláusula papal del voto es la posibilidad de llevar a cabo el servicio a Dios y a las ánimas, lo cual ya se ha convertido en un absoluto. El recurso al Papa es justamente un recurso, de tal manera que Ignacio no quería, como dato primario, ayudar al Papa, sino que quería ser ayudado por él. Ésta es la razón por la que el mismo Ignacio explica el voto como una forma (más) segura de poder llevar a cabo un servicio mejor a todos los hombres: "Porque como fuésemos de diversos reinos y provincias, no sabiendo en qué regiones andar o parar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini, no 'siendo' seguros adónde a Dios Ntro. Sr. más podríamos servir y alabar mediante su gracia divina; hicimos la tal promesa y voto, para que su santidad hiciese nuestra división o misión a mayor gloria de Dios Nro. Sr., conforme a nuestra promesa y intención de discurrir por el mundo; y donde no hallásemos el fruto espiritual deseado en una ciudad o en otra, para pasar en otra y en otra, y así consecuentemente discurriendo por villas y por otros lugares particulares a mayor gloria de Dios Nro. Sr. y a mayor provecho espiritual de las ánimas" [MCo I, 160].

Con el voto de Montmartre el ideal de seguimiento a Jesús se integra, ya de forma visible, con el de servir a la I. y al Papa, debido a tres razones: a) Cristo les hablará en el Papa; b) el Papa sabe mejor dónde hay más necesidad; y c) la autoridad del Papa es universal, en primer lugar, con respecto al propio grupo, que provenía de "diversos reinos y provincias" y, en segundo

lugar, en cuanto que es la única autoridad que les puede enviar a cualquier parte del mundo, por lo que, de hecho, es el único que puede posibilitar una misión más universal, como la que Ignacio y sus primeros compañeros se imaginaban y querían para la naciente orden.

La ofrenda al papado no cambia la focalización que aparecía desde el principio en la vida de Ignacio: el servicio que presta la CJ es fundamentalmente un servicio a Cristo y a su I., e indirectamente al Papa, que es el "Vicario de Cristo". A partir de la idea de que la I. tiene la misión, en último término, de discernir, el Papa se va a convertir, en cuanto que se encuentra en la cúspide de la I., en el forjador de la unidad eclesial en la medida en que dicha I. está llamada a ser posibilitadora de esa unidad.

Una de las cosas que caracteriza el gobierno y la praxis de la CJ son las "instancias objetivadoras". El admonitor al lado del superior, los "asistentes ad providentiam" al lado del General y las diversas consultas que existen a todos los niveles no quieren ser más que ayudas para poder encontrar de la forma más segura posible la voluntad de Dios, son un intento por "non errar in via Domini". Esta concepción proviene de la experiencia espiritual de S. Ignacio, que le hace ver la necesidad apremiante de "objetivaciones". En este mismo sentido habría que tomar el papel de la I. visible en Ignacio, y ésta además como última instancia así querida por Dios. El Papa, que está a la cabeza de la estructura eclesial, es entonces visto por Ignacio como el garante de que se acierta y la instancia más indicada para señalar la misión, debido a su mayor conocimiento. Ambas realidades ("non errar in via Domini" y "la propia perfección y el bien de las áni-

mas") son importantes e indisolubles. Con todo, esta fidelidad a la I. en el Papa no supone una "sacralización del papado", o de la persona del Papa, por la que todo se esperaría de él (cf. [Epp II, 549-551] donde Polanco responde al P. Oviedo, acerca de sus indicaciones con respecto a las *Constituciones*, aún por publicar, que no parece conveniente colocar al principio de las *Constituciones* el jurar no ir contra el Papa). Tampoco la fidelidad a la I. en el Papa conduce a una pasividad por parte de Ignacio. Al contrario, Ignacio, que siempre quiere que lo que el Espíritu le inspira a él sea asumido por la I., en último término por el Papa, se mueve libre y sorprendentemente para conseguir "cosas" de los pontífices. Un ejemplo claro se encuentra en el tema de las "uniones" de beneficios a los que se oponía el Papa. Ignacio establece una estrategia de cara a presionarle, para conseguir algo que él consideraba importante para la misión [Epp II, 694].

Así pues, el ponerse a disposición del Papa no eliminó, en modo alguno, el discernimiento personal de Ignacio. Se puede afirmar que "Ignacio es romano y papista como consecuencia de su teología del discernimiento de espíritus: el Vicario de Cristo en Roma es, de esta manera, el caso paradigmático de la visibilidad esencial de la Iglesia, ante el que lo Invisible se deja medir" (Rahner 1964, 373). Se debe señalar que el "Espíritu" y la "Iglesia" no tienen por qué tener desde el principio la misma opinión, ni aquél espera a que ésta diga lo que hay que hacer. El proceso es mucho más complejo. Así Ribadeneira nos relata en los *Hechos del P. Ignacio* cómo Ignacio actuó en cuanto a la aceptación de las dignidades eclesiásticas (FN II, 370-372). Y termina diciendo que este proceder "muestra cómo

los siervos del Señor se deben servir de la prudencia humana con los hombres que no son tan espirituales [se refiere al Papa] para persuadirles lo que al divino servicio conviene" (FN II, 371). Ignacio va a actuar siempre muy libremente ante las actitudes personales de los pontífices, con el subrayado de que la última palabra la tenía el Papa y una vez pronunciada —si, en verdad era la última—, era aceptada por Ignacio sin el más mínimo resquemor de duda.

4. *La Iglesia en la primera Compañía*. La primera CJ asume la visión de Ignacio con respecto a la I. (y al papado), si bien acentuó diversos aspectos que van a teñir claramente su visión. En ello va a influir el hecho de que el Papa acogiera tan favorablemente a la nueva orden, la usara en tantos momentos desde el principio y la llenara de privilegios en pocos años. Ello crea ciertamente un vínculo que va más allá de lo meramente jurídico (Polanco ya señala como los jesuitas aparecían muy unidos a la institución papal (MNad II, 263)). El papado además se convirtió en este tiempo en la institución que podía llevar a cabo una reforma profunda de la Iglesia.

Con este telón de fondo, los jesuitas van a ir desarrollando su pensamiento teológico y van a ir convirtiendo al papado en la instancia a partir de la cual se pensará la Iglesia. Si bien el voto de obediencia especial al Papa es un voto "circa misiones" [Co 527.603.605], es indudable que un tal voto suponía y, al mismo tiempo, potenciaba una dinámica de ofrenda generosa a la I., que se concretó en una ofrenda al papado. Se empezó así, ya muy pronto, a subrayar los aspectos institucionales de la I. convirtiéndose la CJ en uno de los bastiones de la visión de la I. en el

período posterior al Concilio de Trento.

La primera CJ desarrolló ciertos aspectos, relativos al papado, y a la postre, a la I., que si bien ya se encontraban en S. Ignacio, no eran interpretados con él de la misma manera. Un caso paradigmático de este corrimiento es J. Nadal.

Nadal ya interpretó la CJ como una orden antiprottestante (MNad I, 298; IV, 824; MonPaed II, 133) y a Ignacio como el adalid que surgió para oponerse a Lutero (FN II, 5; MNad V, 607).

Nadal también, ante la extrañeza que producía el cuarto voto en los medios eclesiásticos, defiende y explica los dos argumentos que aparecen en las bulas de los papas. El cuarto voto obedece, en primer lugar, a una mayor devoción y obediencia a la Sede Apostólica. Las circunstancias históricas que rodean el momento le sirven de argumento y así dice en 1561: "la condición de los nuevos tiempos (que hace adivinar una considerable e inminente separación de la Sede Apostólica, separación en gran parte ya realizada, con gran pena de todos los buenos) nos mueve en Cristo Jesús a confirmar con un voto solemne este aspecto tan necesario y tan útil de la religión cristiana; y este voto solemne es en la católica y ortodoxa un lazo supremo" (MNad V, 440-441). El motivo es, pues, una respuesta a la oposición que estaba teniendo el primado papal por parte de los países que se habían adherido a la reforma. Para Nadal, la apostasía a la obediencia del Papa es apostasía a Cristo, a quien representa (cf. MNad V, 152-153).

El segundo fin que propone es la mayor abnegación de la voluntad. Por el cuarto voto la CJ renuncia a decidir sobre sus misiones y el

lugar donde han de ser ejercidas. Con ello resulta una mayor seguridad en las mismas ya que el envío lo realiza el Vicario de Cristo, cuya autoridad es "primera, suprema y perpetua" e incapaz de desviación en lo que respecta a la fe y a las costumbres (Ibid., 153). Así pues, un año después de la muerte de Ignacio y de la pluma del "comentarista oficial" de las *Constituciones* nos encontramos con una de las afirmaciones más claras y precisas de la autoridad del Romano Pontífice. Los términos en que Nadal formula sus ideas no dejan lugar a ninguna duda y condensan todos los temas importantes que después se tratarán en las obras de los teólogos jesuitas: el origen de la potestad del Romano Pontífice y de la colación de la misma a los obispos, el tema de la posición del Romano Pontífice en la I. y de su infalibilidad. La unión de la CJ al papado hace suponer a Nadal incluso que ésta gozará de la indefectibilidad propia del Vicario de Cristo: "Y para mí tengo que conserva Dios nuestro Señor muy particularmente a los que en la Compañía leen, confiesan y predicán, por estar tan unidos con la Iglesia romana, que es piedra firme, la cual no puede errar" (*MNad V*, 441).

A estos dos fines, Nadal añade uno original: el fin del cuarto voto es, en tercer lugar, el servicio a la misión personal del Papa. El Papa es para Nadal el "obispo de la Iglesia universal" (*MNad V*, 733). Este fin, típico de Nadal, no es contrario a la dinámica que el cuarto voto originó, pero sí marca un acento novedoso en relación con la vivencia de Ignacio. La misión, el envío, ocupan el centro y la CJ ayuda al Papa porque este es el pastor de la I. universal de la que ha de tener toda la cura pastoral.

Como se ve, poco a poco se empieza a subrayar la unión de los jesuitas a la misión "personal" del Papa, con lo que la unión de la CJ con el papado deja de ser un tema estrictamente de cara a la misión y empieza a adquirir tintes de apoyo mutuo. Sin llegar a exageraciones, Nadal realiza la primera "formulación jesuítica" de la posición del papado en la i., y que supone además, una clara opción en favor de éste.

El progreso de esta concentración de la I. en el papado y el comprender a la I. desde la sede romana va a ser una constante prácticamente de toda la concepción jesuítica de I. hasta el siglo XX, a pesar de las dificultades históricas que la CJ tuvo con algunos papas concretos, y a pesar de las voces (pocas) discordantes que aparecieron en la historia de la Compañía de Jesús. Esta concentración no va en contra de la experiencia de Ignacio, pero tampoco es la única continuación posible de la misma.

5. *La vivencia ignaciana de Iglesia hoy.* La situación actual no es la situación en la que se fraguó la visión de I. de Ignacio de Loyola y de los primeros jesuitas. El Conc. Vat. II ha puesto de relieve la concepción de I. como comunión y ha intentado resituarse al papado en el colegio de los obispos. Ciertas características de la visión eclesial ignaciana mantienen, a pesar de ello, toda su actualidad:

5.1. B. Schneider ha dicho de forma contundente que la eclesiología ignaciana se presenta en la siguiente frase: "es necesario que todas las cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantés a ella" [*Ej* 170] (Schneider 1961, 268). Para Ig-

nacio no puede haber contradicción entre lo que Dios le dice a cada uno y el orden de la I. visible. Toda experiencia individual ha de ser incorporada a la I. por medio de los órganos de que ésta dispone. Este carácter objetivador de la I. pertenece a la esencia de la espiritualidad ignaciana.

5.2. La persuasión de que la estructura visible de la I. es mediación del Espíritu, sin llegar, por ello, a sacralizar dicha estructura visible. La aceptación de dicha mediación no elimina la escucha personal al Espíritu. Pertenece a la espiritualidad ignaciana el que no se puede renunciar a la propia experiencia del Espíritu, dada inmediatamente ("sin mediaciones") por Dios nuestro Señor, pero tampoco se puede renunciar a la comunión con la Iglesia, que es jerárquica.

5.3. La concepción de I. misionera. La I. es concebida a partir de su misión. Se trata de ayudar a las ánimas colaborando con un Jesús que es "misionero", enviado por el Padre, dentro de los moldes de la I. visible que asegura que la misión sigue proviniendo de Dios.

Estas características, sin embargo, deben tomar cuerpo hoy en una situación distinta a la que vivió S. Ignacio. Urge continuar preguntándose: ¿cuál es el sentido verdadero que hoy se debe tener en la I.?, ¿cómo afecta la nueva comprensión del papado a la espiritualidad ignaciana, en lo relativo a la experiencia eclesial? Los nuevos campos en los que la CJ se ha embarcado, especialmente el diálogo interreligioso, también serán productivos de cara a una eclesiología en clave ignaciana, la propia de aquel que quiere encontrar a Dios en todas las cosas y en todos los tiempos.

Diego M. MOLINA, SJ

↗ *Compañía de Jesús, Cuarto voto, Discernimiento, Ignacio de Loyola, Misión, Montmartre, Obediencia, Papa, Reglas "sentir Iglesia".*

Bibl.: CORELLA, J., "Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola. De la llamada a ayudar a las ánimas a la redacción de las Constituciones", *CIS* 24 (1993) 9-28; ID., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; GRANERO, J. M., "San Ignacio y su posición ante la Iglesia", *Man* 43 (1971) 301-320; IGLESIAS, I., "Una difícil lección: Obediencia-Libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola", *Man* 65 (1993) 381-388; MADRIGAL, S., *Estudios de eclesiología ignaciana*, UPCO-DDB, Madrid 2002; RAHNER, H., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, ST, Santander 1955; ID., *Ignatius als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964; SCHNEIDER, B., *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola*, en *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, (DANIELOU, J./ VORGRIMMELER, H. eds.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 268-300; VERCROYSE, J. E., "Nadal et la Contre-Réforme", *Greg* 72 (1991) 289-315.

IGNACIO DE LOYOLA

1. *Introducción.* Ignacio nace en Loyola, probablemente el 1 de junio de 1491, el menor de trece hermanos. Su nombre original era Íñigo (procedente del germánico *Innich*, Enmech, "íntimo", latinizado como "Ennecus"), popularizado en España a causa de S. Íñigo, abad benedictino del s. XI, reformador del monasterio de Oña (Burgos). Sin embargo, a partir de 1535, en París, aparece registrado bajo el nombre de Ignacio, probablemente por su devoción a Ignacio de Antioquia, como consta en una carta dirigida a Francisco de Borja en 1547 [*Epp* I, 529]. Desde 1506 hasta 1521 vive su juventud como gentilhombre en los palacios de Arévalo y Nájera. Herido de una pierna en la defensa de Pamplona, durante su convalecencia en la Casa