



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.4-2007

L'identità del gesuita Contributo alla riflessione

URBANO VALERO S.I.

*Sobre identidad de la Compañía de Jesús
y colaboración de los laicos a su misión*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

*L'identità presbiterale
della Compagnia di Gesù nella Chiesa*

JAVIER MELLONI S.I.

*La identidad del jesuita
y el diálogo interreligioso*

EDWARD G. FARRUGIA S.I.

Identity of the Jesuit ecumenist

RICARDO ANTONCICH S.I.

*Identidad del jesuita en la defensa de la fe
y promoción de la justicia*

JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.
Nadal en los discursos de Arrupe



Il quarto numero della rivista è dedicato all'argomento dell'identità del gesuita, suggerito dalle comunicazioni preparatorie della prossima Congregazione Generale. Il tema appare tra i cinque più urgenti. Per questa ragione si è pensato di organizzare gli articoli attorno all'identità, rapportandola ad alcune delle dimensioni più significative della vita della Compagnia nel momento attuale. Certamente non si potevano trattare tutte le dimensioni: sarebbe stato interessante approfondire l'identità spirituale del gesuita nel contesto ecclesiale, o l'identità della preghiera ignaziana, come anche l'identità apostolica, consapevoli come si è dell'ampio raggio delle attività direttamente o indirettamente pastorali dei gesuiti. Invece, in questa occasione si sono privilegiati gli argomenti che potevano riguardare più direttamente la stessa Congregazione e coincidono anche con alcuni dei documenti principali della Congregazione Generale precedente.

Il numero si apre con il contributo di Urbano Valero S.I. sull'identità della Compagnia di Gesù e la collaborazione dei laici alla sua missione da un punto di vista giuridico. Il P. Valero è un noto e stimato canonista, specialista del diritto particolare della Compagnia. In seguito, un articolo di Rossano Zas Friz De Col S.I. sviluppa l'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa. Il terzo articolo è scritto da Javier Melloni S.I., professore di teologia spirituale alla Facoltà Teologica di Barcellona, nonché attivo direttore di esercizi spirituali nella casa di ritiri di Manresa, dove abita, e autore di vari libri sul dialogo con le altre religioni. Segue uno studio sull'identità del gesuita nel dialogo ecumenico, elaborato da Edward G. Farrugia S.I., professore al Pontificio Istituto Orientale di Roma, impegnato nel dialogo con le altre confessioni cristiane. Il quarto articolo è di Ricardo Antoncich S.I., gesuita peruviano, sociologo di formazione, con ampia esperienza quale direttore di corsi di esercizi e per molti anni consultore della Conferenza Episcopale Latinoamericana. Il tema da lui sviluppato è l'identità del gesuita nella difesa della fede e nella promozione della giustizia.

In questo modo *Ignaziana* vuole contribuire alla preparazione della prossima Congregazione Generale con una riflessione previa su alcuni aspetti dell'identità corporativa e personale che si presentano oggi come i più significativi per il futuro immediato della vita dei gesuiti e della Compagnia.

“Last, but not least”, un contributo di José Carlos Coupeau S.I. nel quale condivide una ricerca sull'influsso di Geronimo Nadal S.I. (1507-1577) su Pedro Arrupe S.I. (1907-1991), presentando in essa l'elenco, praticamente completo, delle volte in cui il P. Arrupe cita Nadal nei suoi discorsi come Preposito Generale.

Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a su misión

di URBANO VALERO S.I.

Aunque no exento de problemas principalmente de orden práctico y algunos de orden teórico, que necesitan, los primeros, solución, y los segundos clarificación, es hoy un hecho venturoso y prometedor, evidente y de notables dimensiones, la intensa colaboración de laicos a la realización de la misión de la Compañía de Jesús. A diferencia de épocas anteriores, ésta no se enfrenta sola a las exigencias de su misión, sino que lo hace acompañada de un gran número de laicos y laicas, que, con diversa motivación, más o menos próxima a lo más específico y nuclear de aquélla, colaboran con ella en su realización¹. El hecho de que todavía no se hayan esclarecido y resuelto todos los problemas que este fenómeno implica, ni aun siquiera se haya dado con una denominación, sucinta y expresiva, para designarlo, que sea unánime y satisfactoriamente asumida – aparte de la indicada en el título, simplemente descriptiva –, no resta nada a su importancia y no es ni debe ser obstáculo para su vigencia y desarrollo. Por otra parte, la novedad del mismo, al menos en las considerables proporciones actuales, que podrían ir creciendo en el futuro, podría llevar a algunos, jesuitas y laicos, a preguntarse incluso, entre otras muchas cosas, si y en qué grado ese hecho está afectando o puede afectar a la identidad misma de la Compañía. Dicho en términos sencillos y más expresivos, se puede llegar a

¹ Ya aquí, en este primer momento del desarrollo, se impone y es conveniente tomar conciencia de las diversas categorías de personas que se abarcan con esta denominación, y de su diferente situación en relación con la realización de la misión de la Compañía. Desde aquéllos que hacen propia esa misión hasta aquéllos otros que colaboran a ella sin participar intencionalmente en ella (simplemente por ganarse honestamente la vida con el propio trabajo), pasando por una serie de grados intermedios, más próximos a un extremo u otro, como simpatizantes positivos de la misión sin una implicación personal más activa en ella, meramente respetuosos de la misma, o sólo benévolamente neutrales. La figura fuerte de “laico” con que opera el d. 13 de la CG 34 es claramente el “laico católico”, que vive o trata de vivir su vocación y misión, como bautizado, en la Iglesia y en el mundo, y desde esa base desea prestar su colaboración a la realización de la misión de la Compañía, como modo concreto de realizar la suya propia. Pero añade: “Colaboramos también con muchas otras personas: sacerdotes, religiosos y religiosas de distintos carismas, personas de todos los credos y creencias que intentan construir un mundo de verdad, justicia, libertad, paz y amor” (n. 3). Aunque esas son las figuras más típicas y expresivas del laico colaborador, se podría haber hecho mención también, para completar el cuadro, de otros que colaboran tan sólo desde la simpatía benévola o el simple respeto, sin una identificación ni implicación personal en los objetivos de la misión de la Compañía, aun los no explícitamente confesionales cristianos, ni en su motivación apostólica. También en el lenguaje y en la reflexión actual sobre este tema en la Compañía sería conveniente distinguir esas diversas categorías entre los laicos que colaboran con ella, para no decir y no parezca que se diga lo mismo sobre todos ellos.

preguntar, con mayor o menor fundamento, si, trabajando unidos jesuitas y laicos en la realización de una misma misión – y más si están animados de una misma motivación y espiritualidad –, queda algo, verdaderamente relevante, que los diferencie. O, en palabras semejantes, qué le queda de específico y diferenciador a un jesuita, que no tenga un laico que colabora, al menos visiblemente, como él, a la misión de la Compañía, si ambos hacen lo mismo e incluso participan, más o menos, de una misma espiritualidad y motivación apostólica. Las consideraciones que siguen, muy elementales y sumarias, redactadas por deferente invitación del director de esta revista, querrían simplemente contribuir a iluminar inicialmente este problema, dejando todavía mucho por precisar y ajustar; y, no pretenden, en modo alguno, coartar o restringir ni entorpecer de cualquier manera el hecho de la colaboración, sino, por el contrario, ayudar, en lo posible, a situarlo mejor en su propio terreno.

1. En el orden sustantivo, colaboración entre diferentes

Habría que tener presente, en el mismo punto de arranque de la reflexión, que, aun cuando la colaboración trata de unir energías y esfuerzos de unos y otros para la consecución de un mismo fin, inclusive con una misma motivación, ello no significa ni requiere necesariamente que quienes colaboran tengan que ser idénticos, ni se hagan tales por el hecho de la colaboración. Se puede colaborar fecunda y armónicamente sobre la base de una identidad de propósitos, manteniendo las diferencias que caracterizan a unos y otros colaboradores. Dicho de otro modo, la colaboración requiere una suficiente identidad de propósitos en quienes prestan, pero no requiere que éstos sean idénticos entre sí; basta con que, siendo diferentes, sean complementarios y deseen o acepten colaborar. La colaboración entre jesuitas y laicos es perfectamente posible, supuesta esa suficiente identidad de propósito, siendo y manteniéndose los unos jesuitas y los otros laicos, sin que ninguno de ellos tenga que renunciar a su identidad respectiva o cambiarla, y sin que la colaboración dé lugar a un nuevo ser, en el que unos y otros se fundan. Es una colaboración entre diferentes – unidos, en su caso, por una común condición de cristianos bautizados –, que tienen unos mismos, o semejantes, propósitos y objetivos y, eventualmente, también unas mismas motivaciones, más o menos compartidas. El hecho de la colaboración ni requiere que los colaboradores sean idénticos ni produce la consecuencia de que hayan de serlo; cada uno colabora desde lo que es, y no necesita renunciar a ello para poder colaborar.

Por otra parte, la colaboración es algo que pertenece al ámbito del hacer, mientras que la identidad pertenece al ámbito del ser. Se puede hacer lo mismo, siendo los agentes diferentes; y una acción común no exige ni comporta la identidad de quienes actúan.

Consiguientemente, no sería correcto ni justo, y no correspondería a la verdad pretender exigir o imponer mayor identificación entre quienes colaboran que la necesaria y suficiente unidad de propósito que la sustenta. Por ello mismo sería equivocado interpretar el hecho de la colaboración superponiendo o pretendiendo en este caso un plus de identidad entre quienes colaboran, que ni es necesario ni existe en realidad. Esto

sería, por tanto, lo primero a retener en el tema que nos ocupa: la colaboración entre jesuitas y laicos en la realización de la misión de la Compañía no requiere ni comporta mayor identidad entre que la de una básica identidad de propósito, asumida – o, por lo menos, en su límite mínimo, respetada – y, como deseable, también de motivación.

Ya esta consideración inicial sería suficiente para descartar que la identidad de la Compañía deba quedar afectada en sí misma por el hecho de la colaboración de laicos en la realización de su misión. La colaboración es posible y puede ser muy intensa sin que la Compañía – ni tampoco los laicos – tenga que cambiar su identidad, puesto que ésa se plantea y se desarrolla como una colaboración entre diferentes. Suponer o pretender lo contrario sería violentar indebidamente cosas muy importantes tanto para la Compañía como para los laicos.

En segundo lugar, y, en parte, como consecuencia de lo dicho, es necesario tener también en cuenta la distinta base o condición sobre la cual jesuitas y laicos colaboran en la realización de misma misión de la Compañía. Mientras el jesuita colabora desde la pertenencia a ella, como miembro del cuerpo y parte de él, y sobre la base de la obediencia que en su voto ha prometido, el laico colabora desde fuera de ella y sin ser miembro ni parte suya, sobre la base de una decisión personal libre, que da lugar a un acuerdo de colaboración². Sobre esta diferente base y condición puede haber una colaboración sincera, profunda y fructuosa, y no hay justificación alguna para pretender eliminar o debilitar o silenciar esta diferencia de condición de unos y otros; ni hacerlo explica mejor las cosas, sino que las confunde más. Unos y otros, aunque sea por distinto título y en distinta condición, colaboran con sus actividades respectivas a la realización de la misma misión. Nuevamente, desde este punto de vista se impone asumir que puede haber y hay una colaboración auténtica entre diferentes que pueden unir sus fuerzas para un mismo propósito: los jesuitas como jesuitas, desde dentro de la Compañía a la que pertenecen, y los laicos como laicos, desde fuera de ella y sin pertenecer a ella, sin necesidad de desfigurar o debilitar la identidad propia de unos y otros. No es oportuno, por tanto, ni acertado incluir por igual a unos y otros, por igual y sin distinción alguna, bajo una misma denominación común de “colaborador apostólico jesuita”, con el intento, estimado como laudable, de favorecer una colaboración más estrecha³. Indudablemente unos y otros colaboran de verdad a la realización de la misión de la Compañía; pero lo hacen, aunque con un mismo propósito, en condiciones personales diferentes, cuyo ensombrecimiento no contribuye a una mejor comprensión de las relaciones entre ellos.

² La expresión a veces usada – aunque quizá no sea del todo feliz, por la confusión que engendra, respecto a los jesuitas, y aun a los laicos que pueden no estar en esa onda espiritual y apostólica –, de que un Superior de la Compañía “da misión” o “envía en misión” a un colaborador laico, sólo puede tener algún fundamento en el acuerdo de colaboración establecido con él; no hay ni se requiere otro.

³ Esta diferencia de condiciones personales y de títulos en los que se basa la colaboración no quiere decir ni implica que se haya de mantener como principio que los laicos hayan de estar necesariamente subordinados a los jesuitas en el desarrollo de una actividad concreta o en el funcionamiento de una obra apostólica particular; lo contrario es perfectamente compatible con la diferencia que existe entre ellos y debe ser mantenida, aunque necesita ser bien articulado e iluminado.

La colaboración, por estrecha que sea, no produce ni tiene por qué producir la eliminación de las diferencias existentes entre quienes colaboran; intentar eliminarlas termina por ser una distorsión ilegítima de la realidad⁴.

Esta colaboración en la realización de la misión es traducida a veces en términos de “incorporación” de los laicos a la misión de la Compañía; y de ahí se pasa a interrogarse sobre la posibilidad de su incorporación personal al cuerpo mismo de la Compañía, por razón de la colaboración que le prestan. En cuanto a lo primero, sería más apropiado hablar, en línea con lo dicho antes, de cooperación, desde fuera, a la realización de la misión de la Compañía; no precisamente de incorporación a ella. Esa cooperación se basa únicamente, como se ha dicho ya, en un acuerdo con la Compañía, con o sin vinculación especial y siempre externa a ella; no, en una incorporación a la Compañía misma. Según la Fórmula del Instituto y las Constituciones, solamente quien, deseando “servir a solo el Señor y a la Iglesia su esposa”, se consagra a Dios mediante los votos perpetuos y públicos de pobreza, castidad y obediencia y, en su caso, el de obediencia especial al Romano Pontífice para las misiones, de acuerdo con aquéllas, se incorpora a la Compañía por medio de esos votos⁵. El laico, por hipótesis, aun cuando se haya comprometido a colaborar y colabore en la realización de la misión de ésta, no se encuentra en esa situación; y, por consiguiente no puede ser considerado como incorporado a aquélla solamente por el hecho de su colaboración. No se trata de fijar categorías distintas y discriminatorias de personas, y menos de establecer orden alguno de rango o precedencia entre ellas; sino simplemente de ser congruentes con la diversa gracia, que, dentro del cuerpo de Cristo, al que todos pertenecen y en el que todos sirven a una misión común superior a unos y otros, ha sido conferida a cada uno. No todos son profetas, ni todos apóstoles, ni todos doctores, ni es necesario que lo sean; cada uno sirve al Señor y a su misión con el don particular que se le ha dado en la Iglesia, intercomunicando esos dones, pero sin necesidad de entremezclarlos ni deformarlos y disolverlos⁶. En ese sentido, sí se podría decir con verdad que todos ellos son “servidores de la misión de Cristo”⁷; pero cada uno según su propia condición.

⁴ Desde este modo de ver las cosas, pueden ser bien asumibles proposiciones como las siguientes, que, en un primer momento, podrían producir una cierta sorpresa: “La pertenencia al Cuerpo Apostólico Jesuita [más adelante en el texto me referiré a esta denominación] afirma una identidad específica de los colaboradores jesuitas y no jesuitas. Esta identidad no tiene por qué excluir el reconocimiento de la diversidad de identidades que coexisten en el Cuerpo. La legítima pluralidad no pone en peligro la identidad ni el reconocimiento de una pertenencia común. Las personas son capaces de vivir simultáneamente diversas identidades”, Fernando Franco y Elena Rudolphi, *Llamados a servir: Asociación Apostólica Jesuita en misión. Una aproximación desde la perspectiva del apostolado social*, en *Promotio Iustitiae*, n° 92, 2006/3, p. 63.

⁵ *Formula Instituti*, 1-3, 6; *Constituciones* [4, 7, 16, 527, 529, 535, 540].

⁶ 1 Cor 12, 28-29.

⁷ Palabras iniciales de Decreto 2 de la CG 34, referidas a los jesuitas. El artículo citado de F. Franco y E. Rudolphi (p. 59) aplica esta designación los colaboradores jesuitas y no jesuitas a la realización de la misión de la Compañía.

Por ello, no tiene mucho sentido ponerse a pensar si las cosas no podrían ser de otra manera, hasta llegar a imaginar si un laico que colabora en la realización de la misión de la Compañía, sin dejar de ser laico, podría ser considerado en verdad como incorporado a ella, en un proceso de ensanchamiento de la Compañía semejante al operado en tiempo de San Ignacio mismo, que abrió las puertas de pertenencia a ella a coadjutores espirituales y coadjutores temporales, además de los profesos de cuatro votos que constituían el núcleo inicial⁸. O, como sucede actualmente en algunos modernos institutos de vida consagrada, canónicamente aprobados, que, junto a un grupo de religiosos o religiosas, estrictamente tales, albergan otras personas con modalidades de compromiso de vida evangélica diversos de los votos constitutivos del estado religioso⁹. En el mundo de lo imaginario todo es imaginable. Pero, mientras para ser parte de la Compañía de Jesús se requiera, según la Fórmula del Instituto y las Constituciones, haber emitido en ella los votos solemnes de perpetua castidad, pobreza y obediencia de los profesos (con el de especial obediencia al Sumo Pontífice para las misiones, en su caso), o los análogos simples de los coadjutores espirituales y temporales, propios del estado religioso, solamente quien los emita puede llegar a serlo. Hoy por hoy, la figura de un “jesuita laico” o un “laico jesuita” (entendiendo “laico” como no consagrado por la profesión religiosa) es una quimera – un “jesuita no-jesuita” –, que sólo podría existir, y a duras penas, en el mundo de lo imaginado. Y, si en algún momento las cosas pudieran llegar a ser de otro modo, habrá surgido una Compañía de Jesús, u otra cosa, distinta de la actual Compañía. Todo, en absoluto, puede llegar a ser imaginable; pero esto ni es necesario para resolver problemas reales de la colaboración entre jesuitas y laicos, ni es conveniente, ni podría suceder sin una aprobación pontificia, semejante a la que instituyó la Compañía actual, muy difícil de imaginar y que tendría que disponer si ésta seguiría existiendo en el futuro, o no, y cómo. No van por aquí las soluciones a los problemas que puede presentar la colaboración intensa de los laicos con la Compañía en la realización de su misión.

Distinto sería pensar en la posibilidad de una “asociación de fieles laicos”¹⁰, distinta de la Compañía y adherida o vinculada a ella de algún modo especial. Esa solución sería posible, por si en algún momento fuera necesaria o útil. No carecería de problemas, y la Compañía nunca se ha sentido inclinada a una figura semejante, que estuviera estrechamente ligada a ella. La figura que viene espontáneamente a la mente en este contexto es la de las clásicas “terceras órdenes”, también con la flexibilidad que les ha dado el nue-

⁸ Formula Institutii, 9; Constituciones [12-14, 511].

⁹ La Exhortación apostólica post-sinodal *Vita consecrata* de Juan Pablo II (AAS 88 [1996], pp. 377-486) los describe así: “La originalidad de las nuevas comunidades consiste frecuentemente en el hecho de que se trata de grupos compuestos de hombres y mujeres, de clérigos y laicos, de casados y célibes, que siguen un peculiar estilo de vida, a veces inspirado en una u otra forma tradicional o adaptado a las necesidades de la vida actual. También su compromiso de vida evangélica se expresa en formas diversas, manifestándose siempre, como orientación general, una intensa aspiración a la vida comunitaria, a la pobreza y a la oración. Participan en su gobierno clérigos y laicos, según sus respectivas competencias, y su fin apostólico se abre a las necesidades de la nueva evangelización” (n. 62).

¹⁰ Código de Derecho Canónico, cánones 298-329.

vo Código de Derecho Canónico¹¹. Pero pueden existir también otras, según prevé el mismo código¹². Todas estas figuras asociativas quedan fuera de la estructura de los institutos respectivos y no afectan a su identidad; sus miembros no son miembros de los institutos ni se incorporan a ellos en la misma condición que éstos.

Siendo, pues, claro que, en el orden sustantivo, el hecho de la colaboración de laicos a la realización de la misión de la Compañía no afecta a las identidades respectivas, ni a la de la Compañía ni a la de los laicos, esta conclusión ofrece una plataforma segura para, leal y honestamente, no plantear en su arranque mismo tal colaboración como no debe ser planteada. No es conveniente, y, por no ser verdadero, terminaría por ser perjudicial, plantearla en términos no reales, creando en los laicos, incluso por buena voluntad y con generosidad desmedida, pero no discernida, expectativas que, por la naturaleza misma de las cosas, nunca podrán cumplirse. En base a la colaboración prestada nunca un laico podrá pretender ser considerado miembro o parte de la Compañía, en sentido estricto y verdadero, ni por el mismo hecho ésta tendrá que preocuparse de adaptar su identidad sustantiva, para dar cabida en su cuerpo, como miembros propios, a los laicos que colaboran con ella. Los dos son lo que son y no necesitan ser de otro modo para poder colaborar armónica y fecundamente en la realización de una misma misión, cada uno desde su propia vocación y condición eclesial (en el caso de colaboradores cristianos).

2. En el orden operativo, exigencias y consecuencias de la colaboración

Lo dicho no debe ser ni es obstáculo para apreciar en sus justas proporciones y en su justo sentido el gran impacto del hecho de la colaboración de los laicos en la realización de misión de la Compañía sobre la actuación de ésta y sobre su misma vida, con las múltiples y complejas consecuencias que de ello derivan. Es más que claro que una Compañía de Jesús, que actúa apostólicamente acompañada de un gran número de colaboradores laicos, mayor en muchos casos y sectores particulares de apostolado que el de jesuitas, es en realidad y de hecho muy distinta, aunque esencialmente sea la misma, de una Compañía que actúa sola. Si una amplia colaboración de laicos da a la Compañía la posibilidad de llevar adelante y desarrollar muchas de sus actividades apostólicas, que sin ella no podría realizar, es necesario caer en la cuenta y asumir que esa misma colaboración afecta al ser real de la Compañía, aunque no sea a su identidad sustancial. Le

¹¹ “Se llaman terceras órdenes, o con otro nombre parecido, aquellas asociaciones cuyos miembros, viviendo en el mundo y participando del espíritu de un instituto religioso, se dedican al apostolado y buscan la perfección cristiana bajo la dirección de ese instituto” (can. 303).

¹² “Los miembros de institutos de vida consagrada que presiden o prestan su asistencia a las asociaciones unidas de algún modo a su instituto, cuiden de que esas asociaciones presten ayuda a las obras de apostolado que haya en la diócesis, colaborando sobre todo, bajo la dirección del Obispo del lugar, con las asociaciones que se dedican al apostolado en la diócesis” (can. 311).

presenta, en efecto, nuevos retos y tareas y pide de ella nuevos modos de actuar, distintos de los que tendría en otra situación, orientados todos ellos a asegurar que esa colaboración sea posible y que contribuya eficazmente a la realización de su misión, tal como debe ser realizada. La Compañía necesitará, en primer lugar, formular una declaración precisa de las finalidades y objetivos perseguidos por cada actividad u obra apostólica llevada en colaboración y sus modos de funcionamiento, que sirva para poder explicárselos a los colaboradores y también como guía del desarrollo de esas actividades y obras y como pauta en la evaluación de todo ello. Necesitará buscar y seleccionar colaboradores que sean aptos para la consecución de esos objetivos y para funcionar en el modo deseado y proyectado. Necesitará formarlos y motivarlos y enseñarlos a trabajar juntamente con jesuitas, no sólo como equipo de trabajo, sino también, en la medida de lo posible, como comunidad apostólica, que planea, discierne y trabaja conjuntamente, de acuerdo con las líneas definidoras de la actividad u obra de que se trate, bendiciéndose del papel específico que la comunidad religiosa está llamado a desempeñar en ello¹³. Necesitará seguir asiduamente, por los medios apropiados, el desarrollo de la actividad o el funcionamiento de la obra, para asegurar que presta la contribución a la misión apostólica de la Compañía, que tiene asignada. Por lo que se refiere a los jesuitas, tendrían que haber aprendido o ir aprendiendo a colaborar e interactuar con los laicos, incluso en posiciones de subordinación a ellos en una determinada obra o actividad particular, y a discernir junto con ellos la realización conjunta de la misión de la Compañía, sin acentuar más de lo estrictamente debido las diferencias ni, mucho menos, ampararse indebidamente en ellas para reclamar privilegios o prerrogativas ilegítimas, con daño grave para la colaboración. Como resultado de todo ello, se debería llegar a crear un clima, hecho de mutua confianza y aceptación, donde domine el ánimo y espíritu de colaboración, por el que colaboradores de diversa condición asumen y comparten trabajar juntos en una tarea o misión común, y surjan relaciones y cauces de funcionamiento armonioso y entusiasta que la hagan posible y como connatural¹⁴.

Todo esto, sin cambiar su identidad esencial y sustantiva, afecta intensamente, desde luego, como queda esbozado, al modo de funcionar de la Compañía; pero no sólo a él. También a su modo de estar en la Iglesia y en el mundo, a importantes aspectos de su vida interna (vida de comunidad, obediencia y ejercicio de la autoridad, discernimiento

¹³ Son inspiradoras a este propósito las palabras del P. General, Peter-Hans Kolvenbach en un discurso pronunciado en la Georgetown University de Washington, el 7 de junio de 1989: “La comunidad jesuítica vinculada a una obra apostólica tiene la función de transmitir la visión fundamental de la Compañía a toda la comunidad apostólica, compuesta de laicos y religiosos, con sus palabras, su testimonio y su inspiración, mediante la proposición de objetivos, la formulación y transmisión de valores y el establecimiento de las relaciones humanas que son propias de toda obra de la Compañía” (texto recogido en las Normas complementarias de las Constituciones de la Compañía de Jesús, 407 §4).

¹⁴ Todos los aspectos referidos en el texto están mencionados con vigor, aunque no tratados por extenso en el decreto 13 (nn. 11 y 12). Es de esperar que la CG 35, sobre la base de la experiencia de estos años en el ámbito de la Compañía universal y de las reflexiones que la han acompañado y seguido, pueda dar un avanzar decididamente en su concreción articulación para una mejor puesta en práctica.

apostólico) y a la misma conciencia que tiene y proyecta de sí misma. Ya el decreto 13 (n. 20) de la Congregación General 34 dejó apuntado, y el P. General Peter-Hans Kolvenbach ha repetido y desarrollado después en diversas ocasiones, que “Cuando hablemos de ‘nuestros apostolados’, tendremos que entender por ‘nuestro’ algo distinto: ‘nuestro’ deberá significar un auténtico compañerismo ignaciano de laicos y jesuitas, desde el que cada cual actuará de acuerdo con su propia vocación”. No estamos solos, ni mucho menos, en la realización de nuestra misión, sino que estamos acompañados de un gran número de colaboradores laicos, que asumen y llevan juntamente con nosotros, jesuitas, el peso de la misma y el afán por su logro. Yendo más allá del hecho mismo, hay que tomar conciencia lúcida de él, para conocer las consecuencias que de él derivan para la Compañía y para los colaboradores y hacerles frente con clarividencia y honestidad.

No es, pues, en la redefinición de las identidades respectivas donde están los problemas. La misma CG 34 en el pasaje citado nos dice: “Esta actuación de la vocación del laicado puede mostrar con más claridad la gracia de nuestra propia vocación”, refiriéndose a ambas “vocaciones” como distintas. Están en la creación de las bases y de los mecanismos apropiados para que la colaboración entre diferentes sea posible, se desarrolle armónicamente y resulte efectivamente fecunda. Plantearlos y tratar de resolverlos precisamente en este terreno, es más exacto y será más fructuoso que hacerlo en relación con la identidad esencial de la Compañía. Para ello habrá que dar respuesta a las necesidades antes apuntadas, dentro de las cuales se encierran muchos problemas, no siempre de fácil solución, que requerirán discernimientos lúcidos y decisiones congruentes. Después de la toma de conciencia sobre el hecho y el significado de la colaboración de y con los laicos por parte de la Compañía, realizada ya en 1966 por la Congregación General 31 (d. 33, “La Compañía y el laicado”) y del entusiasmo felizmente acrecentado por la Congregación General 34 (d. 13, “Cooperación con los laicos en su misión”), sería una bendición para la Compañía y sus colaboradores laicos que la próxima CG 35, partiendo de una evaluación sincera del camino recorrido y, recogiendo las lecciones en él aprendidas, hiciera un discernimiento serio y certero que aclarara posibles equívocos o malentendidos y definiera, en lo posible, los modos más apropiados para continuarlo en el futuro, para bien de la misión de la Compañía y de cuantos colaboran a ella.

3. ¿“Red apostólica ignaciana”?; “¿Nuevo sujeto apostólico?”; “¿Asociación apostólica jesuita?”; “¿Cuerpo apostólico jesuita?”

Tratando de buscar una denominación apropiada para esa realidad de la Compañía acompañada por los colaboradores laicos en la realización de su misión, se han puesto en circulación algunas, tales como “Red apostólica ignaciana”, “Nuevo sujeto apostólico”, “Asociación apostólica jesuita”, “Cuerpo apostólico jesuita” y quizá algunas más. Ninguna de ellas, ha hecho fortuna definitivamente hasta este momento, como para imponerse universalmente a las otras. Algunas son demasiado genéricas e inexpresivas,

y otras parece que pueden encerrar y producir equívocos no despreciables. Quizá la situación sea un síntoma más de que las cosas en este terreno necesitan seguir madurando. Sería útil, sin duda, dar con una denominación acertada, que fuera acogida con satisfacción por todos, como medio de expresar y comunicar, sin necesidad de muchas explicaciones añadidas, la realidad que con ella se quiere presentar. Lograrla pudiera ser quizá señal de que se habría logrado también – lo que es mucho más importante –, una mayor clarificación y un mejor encuadre de los problemas y oportunidades que presenta la colaboración de los laicos a la misión de la Compañía y a su misma vida y a la de sus miembros. Pero, por el momento, habrá que seguir buscando.

L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

All'indomani del Concilio Vaticano II esplose nella Chiesa qualcosa di inatteso, qualcosa di imprevisto che i lavori conciliari non lasciavano nemmeno prevedere, perché prima e durante il loro svolgimento non si erano percepiti segni che annunciassero la nuova situazione che trovò tutti impreparati. Ma con l'aggiornamento promosso dallo stesso Concilio la concezione fino a quel momento più o meno pacifica del "sacerdozio" entrò in una profonda crisi. E così, dalla meta degli anni sessanta fino al documento post sinodale *Pastores dabo vobis* di Giovanni Paolo II (1992), si sviluppò una letteratura sterminata sull'identità del presbitero cattolico, che ancor oggi continua a crescere esponenzialmente, scoraggiando ogni pretesa di abbracciare quanto si pubblica sull'argomento¹.

Tuttavia, per mettere un po' d'ordine in questa foresta, si potrebbe affermare che il documento papale costituisce una specie di spartiacque tra la situazione di crisi scoppiata dopo il Vaticano II e la concezione ecclesiale attuale del presbitero che si è formata durante quel periodo. In effetti, il documento di Giovanni Paolo II sembra sigillare in modo definitivo il lento processo che si era avviato nel post-Concilio circa l'identità del presbitero per arrivare alla proposta attuale: quella del presbitero come pastore di anime in una chiesa particolare. E così, dietro l'impulso dato dal Santo Padre, non sorprende che questa impostazione sia riuscita a mettere radici fino a costituire oggi l'identità ufficiale del presbitero nella Chiesa. Il recente documento della *Conferenza Episcopale Italiana* sulla "formazione del presbitero nella chiesa italiana" elimina ogni dubbio al riguardo².

Di fronte a tale concezione del presbitero, quale ministro con cura di anime legato a una chiesa particolare, si è elaborata una interpretazione teologica del ministero ordinato che è applicata in questo articolo al caso concreto della Compagnia di Gesù. Ma tale interpretazione si è sviluppata nel tempo: partendo da una inchiesta bibliografica sull'identità del presbitero religioso in generale (cfr. *CAPR*, 40-71), e su quella del presbitero gesuita in particolare³, si è presentato un approccio plurimo alla realtà del religioso pre-

¹ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «[La condizione attuale del presbitero religioso nella Chiesa](#)» in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 36-39 (citeremo *CAPR*).

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*. Orientamenti e norme per i seminari (Terza edizione). LEV, Roma 2007.

³ R. ZAS FRIZ DE COL, «[L'identità del presbitero religioso. Il caso dei gesuiti](#)» in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 325-360 (citeremo *Caso dei gesuiti*).

sbitero⁴ e del presbitero gesuita⁵, per arrivare a una prospettiva sfaccettata del sacramento dell'Ordine, di contro all'evidente comprensione attuale che è unilaterale⁶. Di seguito a tale sviluppo, e dato che il presente articolo si offre come l'ultimo in questa linea di riflessione, non si è potuto evitare i costanti rimandi agli scritti precedenti in modo da facilitare la comprensione di queste pagine. Di questo fatto chiediamo venia ai lettori.

L'itinerario della riflessione inizierà con la presentazione di alcuni presupposti che bisogna avere presenti per lo sviluppo dell'argomento.

1. Presupposti

In primo luogo è importante chiarire che l'identità presbiterale del gesuita dipende innanzitutto dall'identità presbiterale della Compagnia, e in modo secondario dal suo ministero. Non è l'esercizio dei ministeri concreti dei gesuiti che determinano l'identità presbiterale della Compagnia perché in essi si esprime piuttosto l'identità, non la si costituisce. I criteri per scegliere i ministeri presuppongono un modo di procedere, cioè presuppongono un'identità, che si mostra precisamente nelle scelte dei ministeri assunti.

In altre parole, l'identità del singolo presbitero gesuita non dipende, a valle, dal suo ministero, dal lavoro pastorale o dalle possibilità di lavoro pastorale che i singoli presbiteri gesuiti svolgono o possono svolgere, ma, a monte, dal modo in cui la Compagnia comprende se stessa, come corpo apostolico, in rapporto al sacramento dell'Ordine. In effetti, normalmente in Compagnia si riflette sul ministero ordinato in chiave pastorale e non in chiave sacramentale. E questo, che sembra aprire la via a una riflessione sull'identità, in realtà la preclude, come si costata dalla riflessione avviata sull'argomento fino al momento presente (cfr. *Caso dei gesuiti*, 326-352). Per questo motivo è di somma importanza avere un'idea chiara e precisa sul rapporto della Compagnia con il sacramento dell'Ordine. Sfortunatamente su questo argomento si devono fare i conti con il silenzio del Fondatore e delle *Costituzioni*, silenzio che impedisce ogni pretesa di interpretazione precisa. Tuttavia se il silenzio si deve interpretare⁷, è chiaro che per i primi

⁴ R. ZAS FRIZ DE COL, «L'identità ecclesiale del religioso presbitero», in *La situazione del Religioso Presbitero nella Chiesa oggi*. Atti del Seminario di studio (Conferenza Italiana di Superiori Maggiori), Roma, 31 marzo 2005. A cura di A. MONTAN, Il Calamo, Roma 2005, 91-119.

⁵ R. ZAS FRIZ DE COL, «Il carisma ignaziano del ministero ordinato», in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 389-423 (citeremo *CIMO*).

⁶ R. ZAS FRIZ DE COL, «Il carisma ecclesiale del sacramento dell'Ordine», in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 83-96 (citeremo *CESO*); ID., «Il presbitero religioso e il documento della CEI sulla formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana», in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) in stampa.

⁷ «Al tempo di Ignazio la teologia dell'episcopato non era tanto sviluppata come oggi, al punto che non era chiaro che l'ordinazione episcopale fosse un sacramento, come è concepita oggi. Si pensava piuttosto che il sacramento dell'Ordine si conferiva pienamente ai presbiteri, in quanto abilitava alla celebrazione dell'Eucaristia e al perdono dei peccati, ministeri che davano al ministro ordinato un'identità ecclesiale ben definita. Quindi, non risulterebbe strano che il vivere "alla apostolica" indicasse "ovviamente" (nel *Sitz im Leben* d'Ignazio) l'ordinazione presbiterale. Forse qui si trova anche una ragione

gesuiti il ministero ordinato non era un “optional”⁸.

In secondo luogo, e come conseguenza della considerazione precedente, è importante chiarire che quando si tratta dell'identità presbiterale della Compagnia, non si tratta di delucidare l'identità del presbitero gesuita in rapporto al gesuita non presbitero o in rapporto agli altri presbiteri religiosi o diocesani. Si tratta piuttosto di prendere in considerazione l'identità presbiterale della Compagnia, rapportando il sacramento dell'Ordine alla struttura organizzativa della Compagnia che è caratterizzata nella sua individualità ecclesiale come una istituzione particolare nella Chiesa. Come conseguenza di tale interpretazione, l'identità concreta del presbitero e del fratello gesuiti acquistano il loro proprio profilo in un secondo momento, delineandosi così, a partire del carisma presbiterale della Compagnia, la fisionomia propria che li identifica nei confronti di altre identità presbiterali religiose e diocesane.

In terzo luogo, per un'interpretazione contestualizzata dell'identità presbiterale della Compagnia, la ricerca deve prendere in considerazione la comprensione attuale del sacramento dell'Ordine e misurarsi con essa. Perciò è urgente non versare il vino delle soluzioni vecchie negli otri dei nuovi problemi. Nell'attuale contesto ecclesiale predomina la concezione del presbitero-pastore diocesano come modello per tutta la Chiesa. Anche se fosse possibile comprendere in che modo i primi compagni gesuiti intesero il ministero ordinato, è determinante come interpretiamo noi la loro comprensione o la loro mancanza di comprensione per confrontarla con gli schemi oggi dominanti in ambito ecclesiale.

In questo senso la crisi ‘sacerdotale’ vissuta dopo il Concilio evidenziava, da un parte, il passaggio da una società religiosa a una secolarizzata; e dall'altra, verificava il passaggio da una concezione del presbitero vissuta e pensata all'ombra del modello del presbitero religioso a quella impostata invece sul modello del presbitero diocesano incardinato in una chiesa particolare, che fu la opzione dei padri conciliari. I tentativi di soluzione che spesso molti autori hanno proposto alla crisi d'identità del presbitero religioso sono stati formulati da un punto di partenza che presupponeva il modello

per spiegare il loro silenzio riguardo a questa scelta [sacerdotale] (che per loro era ovvia, dato che volevano essere apostoli)” *CIMO*, 411.

⁸ “Perché il MO è imprescindibile per l'identità della Compagnia ed è inseparabile dalla sua missione? Perché il MO d'Ignazio e dei primi compagni non si deve interpretare come un sacramento voluto per se stesso, ma piuttosto come un mezzo coadiuvante per la missione apostolica di aiutare le anime: uno “strumento conveniente” per compiere il fine della nuova fondazione. In questo senso si può dire che il MO è necessario ed essenziale alla Compagnia come mezzo per raggiungere lo scopo perseguito dal gruppo dei fondatori. L'ordinazione presbiterale inserisce nell'ordine gerarchico della Chiesa e dona al ministro una rappresentanza ufficiale della Chiesa, mediante la quale agisce in nome di Cristo e della Chiesa stessa. In questo senso, togliendo il MO come strumento per aiutare le anime, la Compagnia non è più la Compagnia di Ignazio, perché essa è stata concepita come dipendente dalla struttura gerarchica della Chiesa. Questo vincolo “visibile” e “istituzionale” rende “ecclesialmente ufficiale” l'agire della Compagnia, a tal punto che i professi di quattro voti devono essere presbiteri per essere professi. Per questo motivo diamo ragione a Díaz Mateos quando suggerisce che il decreto sul sacerdozio dell'ultima Congregazione Generale dovrebbe chiudere i decreti che formano la prima parte sulla missione della Compagnia oggi” *Caso dei gesuiti*, 352-353.

religioso come dominante, quando in realtà la Chiesa consolidava il modello diocesano, oggi confermato ampiamente come frutto compiuto della messa in pratica degli orientamenti del Concilio (cfr. *CAPR*, 40-65). È evidente che c'è bisogno di ripensare l'identità del presbitero religioso, ma prendendo atto che la Chiesa vuole promuovere l'immagine del presbitero pastore di anime come modello del presbitero odierno. È necessario andare controcorrente per riconoscere l'identità del presbitero gesuita? È necessario adottare l'impostazione attuale anche come propria della Compagnia?

Per una risposta bisogna considerare che il ministero ordinato del gesuita è certamente sempre e ovunque pastorale, ma legato all'obbedienza a un corpo e non a una chiesa particolare, anche se, evidentemente, qualunque azione pastorale si realizza in una chiesa particolare ed è bene che l'Ordinario la tuteli. Ma nel caso del presbitero gesuita il vincolo con ogni chiesa particolare è mediato dall'appartenenza alla Compagnia, a differenza del presbitero diocesano che è vincolato senza mediazioni ecclesiali al suo Ordinario. Il rapporto tra l'Ordinario della chiesa particolare e l'Ordinario del presbitero gesuita è un rapporto ecclesiale importantissimo, ma non si può pretendere che da tale rapporto nasca un'identità presbiterale: piuttosto la suppone in ambedue i casi. Il problema dell'identità, per esprimerlo in un modo preciso, si trova nella radici, non nei frutti.

Come conseguenza, per affermare la propria identità in un approccio positivo bisogna riconsiderare il ministero ordinato ignaziano mettendolo a confronto con una concezione attuale del sacramento dell'Ordine in modo tale che carisma ecclesiale ignaziano e sacramento si amalgamino in una unità, senza però che ciò implichi che tutti i gesuiti debbano essere presbiteri. In ogni caso, la presente situazione si deve vivere come uno stimolo per l'identità della Compagnia e non come una minaccia⁹.

Quarto. Se la Compagnia si considera un corpo apostolico presbiterale, la sua identità si deve giocare oggi principalmente sul versante sacramentale, presbiterale, o su quello ecclesiale della vita religiosa? O meglio, l'identità apostolica del corpo della Compagnia si deve costruire sul sacramento dell'Ordine o sullo status di istituto di vita religiosa, che include presbiteri e fratelli? Considerare la crisi dell'identità della Compagnia come una crisi della "vita religiosa" non lascia sull'ombra il sacramento dell'Ordine, escludendolo dall'orizzonte di comprensione del problema? Normalmente il ministero ordinato non è preso in considerazione quando si vuole identificare l'identità del gesuita perché si vuole preservare l'identità del gesuita non presbitero. Invece, qui si parte

⁹ "Si è affermato che nel periodo del post-concilio si è assistito a una "diocesanizzazione" del ministero presbiterale [Cf. *Caso dei gesuiti*, 357-358]; in realtà bisognerebbe correggere tale affermazione: si è assistito piuttosto a una "agostinizzazione" e "ignazianizzazione" della concezione del ministero del presbitero. Per questo motivo se nella Chiesa di oggi il presbitero gesuita vive una qualche crisi d'identità ciò non è dovuto tanto al fatto che il ministero presbiterale del gesuita si identifica a quello del clero secolare, ma piuttosto al contrario: al fatto cioè che il modo in cui il clero secolare esercita il ministero è sempre più simile al modo del presbitero gesuita. Perciò condividiamo totalmente l'affermazione del P. Kolvenbach: "l'ottica del Vaticano II ha confermato pienamente e arricchito la figura del presbitero, tale come essa è intesa e vissuta nella Compagnia di Gesù" [H.-P. KOLVENBACH, «Allocution finale du P. Général», in *Acta Romana* 20 (1990) 491-506] *CIMO*, 417.

dal presupposto che la vocazione alla Compagnia non è “presbiterale e anche religiosa”, né “religiosa e anche presbiterale”, ma è una vocazione unica nella Chiesa che abbraccia tutte e due le realtà in una unità particolare e che deve essere considerata come tale nella sua specificità (cfr. *CIMO*, 412-418). Per questa ragione non si può non includere il sacramento dell’Ordine nell’identità della Compagnia, e questo non nuoce all’identità dei gesuiti non presbiteri, come si dimostrerà più in avanti.

In questo orientamento, un quinto presupposto da considerare è che non esiste nessun accenno alla particolare identità del presbitero religioso nei documenti conciliari del Vaticano II né in quelli posteriori del magistero ordinario, così come non si trova nessuna indicazione al riguardo nel Codice di Diritto Canonico o nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Tuttavia si tratta di formulare un’identità ampiamente riconosciuta nella tradizione della vita ecclesiale, ma non ufficialmente assunta nei documenti e nella legislazione della Chiesa. Da questa ambiguità segue la prassi ecclesiale del riconoscimento orale e la consequenziale assimilazione dei presbiteri religiosi ai presbiteri diocesani nei documenti ufficiali.

In concomitanza con il presupposto precedente, il sesto e ultimo presupposto riguarda una considerazione statistica, quella del rapporto numerico tra presbiteri diocesani e religiosi. Secondo l’Annuario Statistico della Chiesa nell’anno 2005 i presbiteri diocesani nel mondo erano 269.762 (265.781 cinque anni prima), mentre nello stesso anno il numero dei presbiteri appartenenti ad istituti religiosi e a società di vita apostolica erano di 128.755 (132.510 nel 2000)¹⁰. La proporzione è di due preti diocesani per uno non diocesano, cioè un terzo dei presbiteri nella Chiesa appartengono a istituti religiosi e a società di vita apostolica¹¹.

2. Il carisma ignaziano del sacramento dell’Ordine

In un primo articolo (“Il carisma ignaziano del ministero ordinato”) si pretendeva fondare la specificità del ministero ordinato della Compagnia nella Chiesa su una prospettiva ‘esterna’ al sacramento dell’Ordine, anche se fondata sempre sulla base della sacramentalità della Chiesa. In tale approccio il carisma ignaziano si identificava come uno stile proprio di esercitare il ministero ordinato, precisamente un ‘carisma religioso’ che si assimilava esternamente al sacramento dell’Ordine.

Questa prospettiva è stata sviluppata ulteriormente in un secondo articolo (“Il carisma ecclesiale del sacramento dell’Ordine”) concludendo che la radice della differenza tra i presbiteri non è soltanto esterna al sacramento, ma nasce con lo stesso sacramento.

¹⁰ SECRETARIA STATUS, *Annuario Statisticum Ecclesiae*. Città del Vaticano 2007, 170 e 409 rispettivamente.

¹¹ Per esempio, in Italia il numero dei presbiteri diocesani nel anno 2005 erano 33.529 e quelli religiosi 17.733, rispecchiandosi in questo caso la stessa proporzione della Chiesa universale: due a uno (*Ibidem*, 99).

In effetti, nella struttura di ogni sacramento si riconoscono tre dimensioni: la cristologica, la ecclesiologica e la esistenziale. La dimensione ecclesiologica del sacramento dell'Ordine evidenzia il fatto che ogni credente riceve la grazia del sacramento in un contesto ecclesiale in sintonia con la sua particolare vocazione/missione ecclesiale. Non è lo stesso ricevere il sacramento dell'Ordine come laico che come religioso (cfr. *CESO*, 84-90). Precisamente in questo ambito ecclesiale si inserisce il carisma (religioso, diocesano) come una dimensione discriminante del modo in cui si riceverà il sacramento dell'Ordine, e non soltanto del modo in cui si eserciterà. Così la differenza tra i presbiteri nasce dalla dimensione ecclesiale/carismatica con la quale ricevono il sacramento dell'Ordine e non solo dal modo concreto in cui lo esercitano. A questo punto non è teologicamente rilevante per l'identità presbiterale della Compagnia che i suoi ministri facciano quello che fanno altri ministri diocesani e religiosi. E piuttosto rilevante il "da dove" si fa: l'operare segue l'essere. Perciò, per precisare l'identità presbiterale della Compagnia di Gesù, è necessario mettere il carisma ignaziano in rapporto al sacramento dell'Ordine.

La chiamata/vocazione personale alla Compagnia si potrebbe definire come la risposta concreta di un credente al riconoscimento di un appello personale rivolto dal Signore a seguirLo nella sua Pasqua mediante la rinuncia a se stessi nella piena disposizione verso un'istituzione ecclesiale (la Compagnia) che deciderà il modo concreto in cui tale sequela si concretizzerà nel servizio del prossimo. Il gesuita assume tale modo concreto nell'obbedienza alla Compagnia come una *missio*, come un invio a fare la pasqua del Signore, ricollegabile alla Sede Apostolica in virtù del voto dei professi. Fin qui nessuna distinzione tra i gesuiti. Ma il sacramento dell'Ordine aggiunge qualcosa a questa definizione che accomuna senza distinzioni i gesuiti?

Dal punto di vista del singolo gesuita niente viene aggiunto, come si evince dalla formulazione della chiamata/vocazione alla Compagnia, anche perché si può diventare canonicamente gesuita senza essere presbitero. Ma questo ragionamento vale anche per il corpo apostolico della Compagnia? Si può togliere la dimensione presbiterale del servizio ecclesiale della Compagnia senza nuocere alla sua identità nella Chiesa? La vocazione alla Compagnia 'del' gesuita, presbitero o fratello, sarebbe possibile se non ci fosse come presupposto non solo la sacramentalità della Chiesa, ma il sacramento dell'Ordine? Sembra piuttosto che il sacramento dell'Ordine renda possibile oggettivamente la vocazione alla Compagnia in quanto dà alla Compagnia il suo status di corpo apostolico nella Chiesa: mediante esso la Compagnia agisce in rappresentazione di Cristo Capo e della Chiesa, che sono i due elementi fondamentali del sacramento e, che quindi, le conferiscono il suo carattere apostolico. Senza il sacramento la Compagnia non potrebbe agire in nome di Cristo Capo e della Chiesa. A questa duplice funzione di rappresentazione si assimila l'intero corpo apostolico, cioè tutti i suoi membri, che abbracciano la loro vocazione personale e soggettiva alla Compagnia in diversi gradi (professi e coadiutori). Senza il sacramento dell'Ordine la Compagnia non sarebbe vincolata come lo è alla Sede Apostolica, semplicemente non sarebbe un corpo 'apostolico' (a meno che si voglia interpretare l'apostolicità semplicemente come sinonimo di "fare apostolato, cioè di pastorale"). La Compagnia è un corpo apostolico in quanto vincolato agli Apostoli, cioè ai successori degli Apostoli, e in modo speciale a Pietro (cfr. *CIMO*, 395ss.).

La struttura gerarchica della Compagnia, al cui vertice sono i professi di quattro voti a condurla, manifesta due cose: per la struttura del corpo il ministero ordinato è essenziale (dato che non si può essere professo di quattro voti senza essere presbitero) ed è essenzialmente collegato alla Sede Apostolica (visto che il voto circa le missioni distingue tra presbiteri professi e coadiutori). Così il sacramento garantisce che la sequela del corpo apostolico nella pasqua del Signore si realizzi “sacramentalmente”, cioè si faccia non soltanto a titolo personale ma nella rappresentazione di Cristo Capo e della Chiesa. Per questa ragione in Compagnia non c’è un ministero sacro e un altro profano, tutti i ministeri sono cristiani, di Cristo, perché qualsiasi ministero ricevuto dal “corpo apostolico” si compie in rappresentazione di Cristo Capo e della Chiesa¹².

Nel corpo apostolico della Compagnia ci sono diversi modi di appartenenza, non partecipano i gesuiti della stessa vocazione allo stesso modo. Ma questo non significa che non abbiano tutti un’autentica vocazione per la Compagnia. Le condizioni soggettive comuni, che appaiono esplicitate nella definizione della chiamata/vocazione del gesuita, si chiedono a tutti i membri del corpo come un minimo comune denominatore per assicurare il medesimo fondamento cristiano a tutti i battezzati che sono chiamati alla santità (il sacerdozio dei fedeli). La distinzione in gradi propria della Compagnia è invece un esempio molto chiaro di come la condizione ecclesiale nella quale si realizza la comune vocazione alla santità riceve una impostazione carismatica tanto per la santificazione propria come per quella degli altri. In realtà il carisma ignaziano condiziona il sacramento dell’Ordine: il non-professo di tre voti non può realizzare tutto quello che può compiere il professo di quattro voti. E tuttavia tutti e due hanno ricevuto lo stesso sacramento. Certamente a livello del ministero propriamente sacramentale del presbitero non ci sono differenze, ma il punto importante da ritenere è che il sacramento non li fa uguali: il carisma dell’istituzione ignaziana fa la differenza anche tra i medesimi gesuiti che hanno ricevuto il medesimo sacramento. È degno di nota il fatto che durante il post-Concilio Vaticano II, mentre in Compagnia si pensava di sopprimere i gradi, la Chiesa aveva riconosciuto che nel sacramento dell’Ordine ci sono tre gradi distinti, essendo l’episcopato la sua pienezza. In conseguenza di queste considerazioni si può apprezzare già l’originalità del carisma presbiterale della Compagnia e la sua identità propria nella Chiesa.

A questo punto non interessa tanto conoscere le ragioni per cui Ignazio vuole ricevere il sacramento dell’Ordine e le ragioni del silenzio sul sacramento nelle Costituzioni, perché è il sacramento a vincolare allora come oggi la Compagnia alla Santa Sede, rendendola un corpo apostolico ecclesiale¹³. Se questo è vero, la vocazione alla Compagnia

¹² Qui si potrebbe approfondire ulteriormente la riflessione chiedendosi se questa ‘rappresentività’ aggiunge una differenza teologica tra la missione di un gesuita di insegnare matematica e la professione di un laico credente che insegna matematica.

¹³ Ignazio ha scelto prima l’identificazione con il Signore e dopo il ministero ordinato (cfr. M. A. MORENO, «El sacerdocio de Ignacio de Loyola. Una posible caracterización», in *Stromata* 61 [2005] 56). Ma quando nella visione della Storta (novembre 1537) Ignazio, e tramite lui anche i suoi compagni, sono stati ammessi al servizio di Cristo sotto richiesta di Dio Padre, sono stati ‘arruolati’ dal Signore come presbiteri. Mediante il sacramento dell’Ordine ricevuto sono abilitati a un ministero ecclesiale per servi-

definita senza fare allusione al sacramento dell'Ordine è una forma per esprimere la disposizione cristiana fondamentale per la quale si vuole seguire il Signore per essere di Cristo. Ma questa disposizione, comune a tutti i battezzati, acquista la sua particolarità "gesuitica" perché lascia nelle mani nella Chiesa, tramite la Compagnia, il modo di disporre, nell'obbedienza, la concretezza personale della sequela. Non c'è offerta a Dio senza offerta concreta alla Chiesa (Compagnia). Ma se questo corpo non fosse apostolico, vincolato alla Sede Apostolica, e presbiterale, se fosse cioè composto anche da laici religiosi, si potrebbe pretendere un vincolo simile a quello che caratterizzò la Compagnia ai tempi di Ignazio e tuttora la caratterizza nel suo rapporto con la Sede Apostolica? Si potrebbe pensare a un quarto voto senza il sacramento dell'Ordine? Si potrebbe pensare ai primi compagni dinnanzi a Paolo III come religiosi, senza essere presbiteri, chiedendogli di esseri inviati in missione? O non sarebbe più facile pensare il contrario: i primi compagni dinnanzi Paolo III come presbiteri "diocesani"? E non fu così che si presentarono dal Papa, dato che ancora non avevano eletto Ignazio come Preposito? Senza il sacramento dell'Ordine cambierebbe la comprensione attuale della Compagnia e della sua missione?

Le condizioni soggettive comuni a tutti i gesuiti non devono lasciare nell'ombra la condizione ecclesiale oggettiva della Compagnia/Chiesa. È questa, in ultima istanza, a dare al gesuita un quadro di riferimento sacramentale, cristiano ed ecclesiale per realizzare la sua vocazione personale, che è sempre "apostolica". Dove l'aggettivo 'apostolico' esprime i diversi gradi dell'unica vocazione. Perciò, in caso si voglia precisare l'identità presbiterale della Compagnia nella Chiesa attuale non sembra più possibile continuarla a pensare soltanto a partire del quadro della così detta spiritualità ignaziana del gesuita (presbitero o fratello che sia) centrato sulla pratica personale degli *Esercizi Spirituali* (indifferenza, *magis*, servizio, *agere contra*, ecc.), senza considerare il grado della personale vocazione in essa, e perciò la sua condizione e la sua responsabilità dinnanzi al corpo apostolico presbiterale della Compagnia e alle Costituzioni che lo reggono.

Non sono i voti religiosi a dare alla Compagnia la sua caratteristica ecclesiale apostolica fondamentale, ma il sacramento dell'Ordine. Per questa ragione i gesuiti non dovrebbero considerarsi in prima istanza "religiosi", ma membri di "un corpo apostolico presbiterale con voti religiosi". Tradizionalmente l'appartenenza ecclesiale della Compagnia è stata interpretata come quella di un "Ordine religioso", lasciando sistematicamente nell'ombra la dimensione presbiterale. Oggi sembra invece che sia più pertinente pensare e parlare di un "corpo apostolico". In questo senso il gesuita, presbitero o fratello, si presenta come un religioso *sui generis*, per la sua appartenenza a un corpo presbiterale. E sebbene i fratelli gesuiti non siano presbiteri, in quanto il corpo della Com-

re le "anime" *in persona Christi e in persona Ecclesiae*. Certamente questo ministero lo volevano realizzare "alla apostolica", cioè seguendo lo stile di vita degli Apostoli, uno stile che 'ovviamente' per loro implicava ricevere il sacramento dell'Ordine. La risposta alla chiamata ricevuta dal Signore li ha portati ad assumere il sacramento dell'Ordine come un servizio ecclesiale offerto al sacerdozio comune dei fedeli *in persona Christi e in persona Ecclesiae*.

pagnia è presbiterale, anche essi partecipano della sacramentalità propria del corpo apostolico: in senso lato ma reale, in quanto gesuiti, anch'essi agiscono in Compagnia in rappresentanza di Cristo Capo e della Chiesa¹⁴.

3. Riflessioni conclusive

Il carisma ecclesiale ignaziano, in senso stretto, è un carisma che ha nella sacramentalità della Chiesa il suo fondamento e nel sacramento dell'Ordine e nelle *Costituzioni* la sua struttura e la sua funzionalità oggettiva. È un carisma ecclesiale-presbiterale del quale fa parte non solo la condizione soggettiva del gesuita insegnante negli *Esercizi Spirituali*, ma anche la sua condizione oggettiva ecclesiale sacramentale/carismatica, e non di meno il suo rapporto con l'istituzione ecclesiale oggettiva in cui la sua vocazione si sviluppa cristianamente, cioè la Compagnia e le sue *Costituzioni*. È nel sacramento dell'Ordine che le condizioni soggettive del gesuita (presbitero o meno) si incontrano con l'oggettività ecclesiale della Compagnia.

La diversità di vocazioni all'interno della Compagnia è voluta dalla Chiesa che, in quanto sacramento di salvezza, partecipa la sua sacramentalità salvatrice ai suoi membri e alle sue istituzioni in diversi gradi e modi. La Compagnia partecipa della sacramentalità della Chiesa in quanto partecipa del sacramento dell'Ordine e della vita consacrata, ed è vissuta a livelli diversi (professi e coadiutori), così come nella Chiesa si vive a livelli diversi il sacramento dell'Ordine (diaconato, presbiterato, episcopato).

Per quanto riguarda il suggerimento di invertire la tendenza nella considerazione della vita della Compagnia in primo luogo come presbiterale e non come religiosa forse sarebbe ancora meglio considerarla, non come "vita religiosa", ma come "vita apostolica". Se con "vita religiosa" si accenna ai voti religiosi e non al ministero ordinato, con

¹⁴ «Anche se nell'*Annuario Pontificio* la Compagnia appare inclusa tra i chierici regolari, questa denominazione rimane problematica. La Compagnia, almeno fino a Leone XIII, non è stata mai annoverata da un pontefice tra i chierici regolari, come invece lo sono stati i teatini e i barnabiti. Tuttavia nelle *Costituzioni e Norme Complementari* non si utilizza questa terminologia. Secondo Michel Dortel-Claudot, la Compagnia di Gesù si distingue all'interno dei chierici regolari, anche se si riconoscono molti tratti comuni. La differenza consiste nel modo di concepire l'integrazione del ministero ordinato nella dimensione religiosa e apostolica della propria vocazione. Per questa ragione, secondo l'autore, la qualifica di chierici regolari non può essere applicata ai gesuiti nello stesso modo in cui si applica agli altri Ordini. [«Contrairement aux Théatins, aux Barnabites, et aux autres Instituts cités plus haut, les disciples de Saint Ignace n'ont jamais été officiellement dénommés par l'Eglise Clercs Réguliers de ceci ou de cela. Ajoutons qu'une analyse permettrait de constater que l'élément sacerdotal n'est pas intégré dans la vocation religieuse et apostolique, de la même façon chez les premiers Clercs Réguliers, ceux contemporains de Saint Ignace, et dans la Compagnie de Jésus. C'est pourquoi, nous pensons que cette dernière ne peut être dite Ordre de Clercs Réguliers au sens où le sont les familles de Saint Gaétan de Thiène, Saint Antoine-Marie Zaccarie ou Sain Jean Leonardi» M. DORTEL-CLAUDOT, «Origine du terme "clerics réguliers"», in *Ius Populi Dei. II. Miscellanea in honorem Raymundi Bigador S.I.* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1972, 312]. Quindi, annoverare i gesuiti tra i chierici regolari non è per niente una questione del tutto pacifica» *CIMO*, 420.

“vita apostolica” si accenna ad ambedue e non si esclude né presbiteri, né fratelli. Ovviamente, evitando di assimilare l’aggettivo “apostolica” a “apostolato”, ma collegandolo piuttosto agli apostoli, alla *apostolica forma vivendi*¹⁵.

Considerando il fatto che il carisma non deve essere pensato soltanto come un dono dello Spirito per la edificazione della Chiesa, nel quale la dimensione della santificazione personale del carismatico non centrerebbe, lo si deve invece sempre riconoscere come un mezzo di santificazione personale (cfr *CESO*, 85-86).

Si rende necessaria un’ultima considerazione sulla trasformazione che ha subito la concezione del sacramento dell’Ordine dal tempo di Sant’Ignazio al nostro, specialmente per quanto riguarda l’episcopato. Se questo si concepisce oggi come la pienezza del sacramento dell’Ordine, è necessario un aggiornamento della concezione dell’episcopato in Compagnia, perché non si vede chiaro perché un battezzato, e molto di più un presbitero gesuita, debba fare un altro voto per evitare di essere nominato vescovo, che equivale a fare voto di evitare di ricevere la pienezza del sacramento che ha ricevuto in secondo grado¹⁶.

¹⁵ “Nel 1981 M. Rondet S.I. offre al Centro Sèvres di Parigi una conferenza sulla specificità del sacerdozio nella Compagnia [Cfr. M. RONDET, *Spécificité du Sacerdoce dans la vie religieuse jésuite*. Communication au Week-end de rentrée, 11-12 Octobre, Centre Sèvres. Dattiloscritto]. Si chiede: “Noi, gesuiti, religiosi, preti, chi siamo?” [*Ibidem*, 2]. Egli rifiuta di situare il gesuita nella polarità religioso-sacerdote o di scegliere uno dei due poli per definire la sua identità. Il gesuita non è soltanto un profeta o un prete onesto, riformato. Per rispondere alla domanda bisogna ritornare alle origini, a Ignazio: “Adesso Ignazio che è arrivato al sacerdozio e alla vita religiosa, non è parte né di un progetto religioso né di un progetto sacerdotale. Egli è stato continuamente guidato da una vocazione a un genere di vita che si presenta come originale, difficile da intendere e da mantenere. E di fatto egli dovrà impiegare molta della sua energia a farlo riconoscere e a difenderlo” [*Ivi*]. Il progetto di Ignazio si definisce come aiuto alle anime mediante il ministero della Parola, nella sequela di Cristo che porta la sua croce nel mondo, cercando il bene più universale, che è il più divino. Rondet definisce tale progetto *vocazione apostolica* e in essa il sacerdozio si inserisce in funzione del rapporto che esiste tra l’apostolato e la Chiesa: il gesuita è sacerdote non perché è ministro della Parola, ma perché vuole diffondere la Chiesa, quella Chiesa che si deve costruire nel futuro o difendere nelle frontiere. Il sacerdozio di Ignazio non è il sacerdozio delle comunità (stile Tito o Timoteo), è quello degli inviati, di Paolo e Barnaba: “Ignazio sarà uno dei rari uomini della storia della Chiesa di Occidente che cercherà di fare recepire un tipo paolino di sacerdozio” [*Ibidem*, 5]. Secondo Rondet questo è il contributo proprio e significativo di Ignazio: un sacerdozio missionario legato a Pietro, dal quale riceve la missione per i pagani. Il problema per il santo pellegrino è che non trova la teologia che gli permetta di esprimere questa sua proposta sacerdotale giacché la teologia dominante si orienta verso un’altra modalità: “quella del sacerdozio “installato” nel cuore del popolo cristiano, concentrando in esso la quasi totalità dei ministeri delle comunità” [*Ivi*]” *Caso dei gesuiti*, 328-329.

¹⁶ “...si potrebbe affermare che la Compagnia, come qualsiasi altro istituto di diritto pontificio, è un “presbiterio” al servizio del Papa e della Chiesa universale. Anche se non si è trovata la citazione precisa per riportarla qui, si dice che in qualche opportunità Karl Rahner affermò che il Generale della Compagnia dovrebbe essere vescovo, precisamente in quanto capo di un corpo presbiterale, cioè di un presbiterio [Ringrazio Gabino Uribarri S.I. per queste idee]. Certamente si potrebbe ribadire che in realtà il capo della Compagnia, come di qualsiasi altro istituto di diritto pontificio, è il Santo Padre, e che ogni generale governa con autorità delegata. Ma se un nunzio apostolico rappresenta il Papa come vescovo, e non ha un presbiterio, non potrebbe essere vescovo a maggior ragione il Generale dei gesuiti che ha un

Risponde l'interpretazione offerta in queste pagine alla domanda dello scolastico che si interroga su ciò che distingue il presbitero gesuita dagli altri presbiteri? Da una parte sembra giusta una risposta affermativa, perché in tal modo si fa notare come tra sacramento dell'Ordine e carisma ignaziano, nei suoi diversi gradi, dal fratello al professore di tre e quattro voti c'è continuità e unità. La vocazione alla Compagnia è una vocazione ecclesiale specifica perché esprime un carisma presbiterale unico nella Chiesa. Quindi l'identità del carisma ecclesiale ignaziano, l'identità del corpo apostolico della Compagnia, risiede nella sacramentalità della Chiesa che comunica alla Compagnia il sacramento dell'Ordine, rendendola così capace di agire in rappresentazione di Cristo Capo e della Chiesa. Per questa ragione si può parlare di un corpo presbiterale. Dando priorità alla dimensione ecclesiale del sacramento, rimane evidente che i voti religiosi sono in funzione del ministero ordinato e hanno valore, almeno come li concepisce la Compagnia, in riferimento diretto o indiretto al sacramento dell'Ordine e al suo esercizio.

Ma, da un'altra parte, risulta chiaro come non si risolve l'inquietudine dello scolastico che cerca una specifica differenza concreta. Dallo sviluppo portato avanti in questo studio, il carisma ecclesiale/ignaziano del sacramento dell'Ordine, che costituisce l'identità presbiterale del corpo apostolico della Compagnia, va vissuto come atteggiamento fondamentale nell'esercizio del ministero ordinato, nel caso dei presbiteri, ma anche come atteggiamento ecclesiale/sacramentale fondamentale da parte dei non presbiteri, dei fratelli e scolastici. È il cristallo attraverso il quale si guarda se stessi, gli altri, la Chiesa, l'umanità. Ma il cristallo, il carisma, è concreto, è sacramentale¹⁷. E tanto più concreto quanto più intensamente vissuto e amato. Altrimenti si converte in ideologia.

Il carisma presbiterale della Compagnia si può formulare in modo teorico, come si è tentato di fare molto modestamente in queste pagine. Ma se il carisma è prima di tutto un vissuto personale, è anche vero che non può prescindere dell'oggettività dell'istituzione. Ogni carisma ecclesiale è una vocazione, cioè un'identità specifica nella Chiesa. Perciò, nel caso della Compagnia, si tratta di una identità interiore, carismatica, ricevuta come un dono per la santificazione personale e per il ministero apostolico della Compagnia. Per questa ragione, se oggi molte volte nell'esercizio del ministero non viene chiaramente alla luce la peculiarità del carisma ecclesiale/presbiterale della Compagnia, il gesuita, sia o non sia presbitero non deve lasciarsi turbare perché quello che configura il gesuita è la sua esperienza personale del carisma del corpo apostolico a cui appartiene e non semplicemente l'esercizio del suo ministero. È molto importante, diventando un dato irrinunciabile e non semplicemente un alibi teorico per risolvere una situazione pratica ambigua, non dimenticare che il "da dove" si è presbitero e religioso segna in

presbiterio di circa quattordicimila presbiteri (nel 2004 e senza contare fratelli e scolari)? Sarà compito dell'attuale ecclesiologia illuminare questo punto, alla luce della concezione del ministero ordinato del Vaticano II" *CIMO*, 418.

¹⁷ Certamente questo cristallo non è altro che l'esperienza spirituale e la sua collocazione in una "spiritualità". Ma non si è utilizzata questa terminologia perché può dare spazio a fraintendimenti: quando si parla di "spiritualità" si intende normalmente la dimensione soggettiva del credente e non quella oggettiva, ecclesiale. Qui si è voluto dare importanza a ambedue, perciò si è evitato di parlare di "spiritualità".

modo indelebile quello che si fa. Se l'operare segue l'essere, l'essere lo dà il carisma. Perciò anche il ministero ordinato del presbitero diocesano si deve considerare un operare che segue l'essere di un carisma¹⁸.

Soddisferebbe meglio la necessità d'identità una distinzione esterna come la sottana tradizionalmente usata dai gesuiti? In questo caso, vestendola, si è subito identificati come tali. È forse questo tipo di segno, di distinzione, di cui i giovani gesuiti hanno bisogno per assicurare la loro identità? In questo caso ci troviamo a discutere dell'identità a un livello di cui fin'ora non ci siamo occupati e che merita attenzione, certamente, anche perché su questo ci sono stati richiami ecclesiali. A livello psicologico è importante il segno esterno, ma se non si vuole che il segno costruisca l'identità, dovrà piuttosto essere espressione di essa, non sua ragione. Pertanto, la sottana può essere portata o meno: non è certamente questa a costruire l'identità. La si costruisce nel vissuto teologale del carisma della Compagnia, come si è indicato nei presupposti dell'articolo e come si è riaffermato nella conclusione. Si è preferito qui affrontare piuttosto la sofferenza psicologica che produce il non avere chiaro il senso e il contenuto del sacramento dell'Ordine nella Compagnia¹⁹.

¹⁸ “Rimane soltanto una considerazione ovvia. Finora si è accennato soltanto al presbitero secolare e al presbitero religioso. Ma se si considera la condizione/vocazione/missione ecclesiale particolare di colui che riceve il sacramento dell'Ordine come una dimensione integrante del sacramento, e si considera che un carisma religioso è ecclesiale in virtù della sua approvazione canonica (diocesana o pontificia), in realtà non si hanno soltanto una forma diocesana e una forma religiosa di ministero ordinato, ma un ministero ordinato francescano, domenicano, salesiano, ignaziano, ecc. E questa stessa molteplicità si riscontra nel presbitero diocesano: in effetti, se l'appartenenza e il servizio a una chiesa particolare determina la vocazione e la missione ecclesiale di un ministro ordinato secolare al momento di ricevere il sacramento dell'Ordine, quella appartenenza 'ecclesiale/carismatica' a una determinata chiesa locale gioca per il presbitero secolare lo stesso ruolo che gioca il carisma religioso per il presbitero religioso. La chiesa particolare per la quale si riceve e si esercita il ministero ordinato 'segna' ecclesialmente e carismaticamente il presbitero secolare come il carisma dell'istituto d'appartenenza segna il presbitero religioso. Con questi presupposti e in stretto senso teologicamente, si evince come non pertinente l'identificazione del presbitero secolare come *analogato princeps* del sacramento dell'Ordine. In realtà l'*analogato princeps* è l'unico e Sommo Sacerdote, il Signore. Ma si evince anche logicamente che non ci sono “due” forme di ministero ordinato, ma una “forma cristologica” del sacramento che adotta la “forma ecclesiologica” del fedele che lo riceve” *CESO*, 95.

¹⁹ “La differenza tra i presbiteri risiede non nella *rappresentazione* di Cristo Capo (dimensione cristologica del sacramento dell'Ordine), ma nella *rappresentazione* della Chiesa (dimensione ecclesiologica del medesimo sacramento). Il presbitero religioso *rappresenta Cristo* ministerialmente, gerarchicamente, in quanto ministro ordinato di Cristo; ma *rappresenta* la Chiesa in quanto consacrato: edifica la Chiesa come ministro e testimonia quella edificazione come consacrato (Del Molino). Il presbitero secolare edifica la Chiesa, ma la sua testimonianza *ecclesiale* non è da consacrato perché non ha emesso i voti con i quali la stessa Chiesa qualifica i religiosi come testimoni consacrati, cioè come testimoni ufficiali e qualificati di uno stile di vita apostolico. Lo stile di vita del presbitero secolare non è assunto ecclesialmente allo stesso modo come è assunto quello del presbitero religioso, altrimenti emettere i voti religiosi o meno non significherebbe nulla per la vita della Chiesa né per l'esercizio del ministero ordinato. Questa differenza consente di avviare l'ipotesi che le differenze tra i presbiteri (e non solo tra quelli secolari e religiosi) sono dovute a una differenza che nasce nella radice ecclesiologica del sacramento dell'Ordine e non solo nel modo in cui si organizza l'esercizio del ministero o nell'evoluzione storico-ecclesiale dello stesso sacramento o nella incardinazione canonica dei ministri” *Ibidem*, 95-96.

In ogni caso, per approfondire questo argomento ci vuole ben altro che la riflessione di un singolo teologo. Se proprio volesse andare fino in fondo, la prossima Congregazione Generale potrebbe chiedersi se veramente nella Compagnia c'è coscienza dell'identità presbiterale e delle sue implicazioni. Potrebbe anche approfondire il rapporto tra il carisma ecclesiale/ignaziano e il sacramento dell'Ordine. Ma potrebbe ancora, con l'aiuto dei confratelli canonisti, chiedersi sinceramente se nell'attuale ordinamento canonico la struttura presbiterale/carismatica della Compagnia si veda contemplata adeguatamente²⁰. Dalla risposta a questa domanda e dalle sue conseguenze sarà possibile aspettarsi o meno le premesse per una rinnovata coscienza presbiterale nella Compagnia che serva da pilastro per l'aggiornamento del suo carisma, l'entusiasmo dei giovani e l'identità del gesuita nel mondo e nella Chiesa d'oggi.

²⁰ Si potrebbe approfondire canonicamente il punto di vista di Michel Dortel-Claudot riportato nella nota 14 e anche riprendere la sua tesi dottorale in diritto canonico alla Università Gregoriana, che sfortunatamente non è stata mai pubblicata integralmente.

La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso

di JAVIER MELLONI S.I.

La identidad es una cuestión que remite primordialmente al *ad intra* de un grupo, pero que viene planteada inseparablemente por su relación con el entorno, su *ad extra*. Y es que todo grupo, así como todo individuo, es resultado de una constante interrelación entre lo que es y lo que su entorno le hace ser.

La identidad substancial del jesuita es devenir compañeros de Jesús. *Ita-Jesu*, “como Jesús”. Esto es lo que verdaderamente nos convoca, nos une, nos dinamiza y nos nutre. Esta identidad es semilla y promesa. No somos todavía *jesus-itas*, sino que lo vamos siendo, vamos aprendiendo a serlo, y cada generación trata de lograr esta identidad, esta identificación con Cristo, en el contexto histórico y social que se le da a vivir. En este sentido, nuestra identidad se va configurando con nuestra propia historia, que participa de la historia del mundo y de la especie humana en su desplegarse hacia niveles más altos de conciencia y de mutuo conocimiento.

1. El estímulo del pasado

Nuestro pasado nos presenta una serie de episodios en diversas partes del mundo que tienen muchos rasgos en común y que reflejan un modo característico de proceder de la Compañía en su encuentro con la alteridad. Ya en el mismo siglo de su fundación, muy cerca de sus orígenes, cuando toda identidad se encuentra en su momento más vibrante, las primeras generaciones fueron capaces de abrirse con audacia a la alteridad sin temer perder su propia identidad. Precisamente porque su identidad era – y es – tratar de configurarse a Jesús, eso les hizo estar abiertos al desvelamiento del “Dios todo en todos” (*1Cor* 15,28), tratando de discernir los signos que se les presentaron.

Por orden cronológico, traigo el recuerdo de algunos jesuitas y episodios más significativos de esta apertura a la alteridad:

En Japón, como prolongador de San Francisco Javier, hallamos a Cosme de Torres (1510-1570), de origen valenciano. Javier lo dejó como superior tras su partida del Japón en noviembre de 1551 y ejerció como tal hasta su muerte, diez y nueve años más tarde. Una de sus aportaciones más importantes fue la promoción de debates con monjes budistas, costumbre iniciada ya por San Francisco Javier, que perduró hasta que la política del emperador frente a los occidentales cambió radicalmente. Su postura no siempre fue bien entendida ni seguida por algunos de los superiores siguientes, que tendieron a

ser más europeizantes, hasta la llegada de Alessandro Valignano (1539-1606). Esta figura marcó las misiones en Asia durante décadas. Valignano fue nombrado visitador de Asia por Mercuriano en 1573 con misiones identitarias y uniformadoras de una Compañía que comenzaba a extenderse por todo el planeta. Sin embargo, él mismo fue cambiando de mentalidad. Después de pasar tres años en India se dirigió a Japón, donde estuvo seis años (1579-1585). Allí tuvo que sufrir el extrañamiento de hallarse ante una cultura totalmente diferente a la suya, perteneciente como era a la aristocracia renacentista italiana. En sus cartas se percibe cómo, con el paso de los años, sus resistencias y rechazos iniciales a la cultura japonesa van cambiando. Escribe en un *Memorial* de 1582:

“Los padres han experimentado que el comer, dormir, costumbres, ceremonias, lengua y modo de tratar de los japoneses son tan contrarios y diferentes [...] que son forzados en cierto modo a deshacerse y violentarse en el comer, en las costumbres y en la lengua y en la conversación, porque si en todo esto no se acomodan a tan extraño modo, no se puede hacer fruto”¹.

Desde el comienzo de su llegada al Japón, Valignano percibió que había que volver a las intuiciones de inculturación de san Francisco Javier y Cosme de Torres que habían quedado interrumpidas por el último superior. Esto chocaba con el propósito de su cargo, creado para unificar un mismo modo de proceder en Europa, América y Asia. Poco a poco Valignano entendió que había una identidad mayor que la de la homegenidad: un modo de proceder cuyo proceder es precisamente el cambiar en función de las circunstancias a las que hay que adaptarse. “Teniendo respeto a la distancia que hay de Japón a Roma, declaro que en las cosas contenidas en estas directrices de las cuales el tiempo y la experiencia mostraren que se causarán inconvenientes (...) se deben mudar”². Esta adaptabilidad procede de las mismas *Constituciones* de la Compañía, en las que la misión está siempre abierta:

“Ellos mismos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dada comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y servicio de las ánimas” [Const 603].

Cuando Valignano regresó a la India, su experiencia de inculturación en el Japón le hizo más respetuoso que durante los primeros tres años que estuvo recién llegado de Europa. Una de las consignas que dejó fue que no había por qué dar nombres portugueses a los indios que se bautizaban. Con todo, quedaba aún camino por recorrer, ya que los prejuicios eurocéntricos perduraron en él, manifestados, por ejemplo, en el hecho de oponerse a las vocaciones indígenas a la Compañía.

En China, destaca la figura de Mateo Ricci (1552-1610), pero no es la única, ya que le siguieron varias generaciones de físicos, matemáticos y astrónomos. Ricci llegó a sus

¹ Citado por: CARMELO LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Ed. Akal, Madrid 2005, pp. 127-128.

² *Instrucciones para el Superior del Japón ordenado por el P. Visitador* en el mes de junio del año 1580, en op. cit., p.127.

costas en 1583. Su acercamiento a la cultura china comenzó con la adaptación de su nombre: pasó a llamarse Li Ma-tou³, así como adquirió las formas de vestir locales, lo cual fue objeto permanente de polémica. Fue el primer occidental que tradujo las obras de Confucio a una lengua europea (el latín). Finalmente, fue él quien entendió enseguida la compatibilidad de la fe cristiana con la práctica de los ritos confucionistas en los que se veneraban a los antepasados y al propio Confucio. Percibió que no eran prácticas de idolatría sino expresiones de respeto y gratitud. Ello provocó polémica fuera y dentro de la Compañía. La cuestión se estudió largamente en Roma y tuvo el posicionamiento de diversos Papas, hasta que acabó concluyendo con la prohibición definitiva de tales ritos en 1742. Doscientos años más tarde, a partir de los años 30 del S.XX, se volvió a retomar la cuestión, liberalizándola.

En la India destacan diversos episodios de contactos interreligiosos. El primero de ellos parece propio del s. XX: el emperador mogol Akbar (1542-1605) construyó la nueva capital del imperio en Fatehpur, cerca de Agra; sus inquietudes y búsquedas espirituales le llevaron a constituir una casa de culto (*Ibadat-khana*) en la que convocó, al principio, a las distintas corrientes del islam, pero en una segunda fase organizó debates interreligiosos entre representantes del islam, del hinduismo, del jainismo y zoroastrismo. En 1578 pidió la presencia de los cristianos. Tres fueron los jesuitas que llegaron a la corte del emperador dos años más tarde: Antonio de Montserrat, catalán, de 43 años; Rodolfo Acquaviva, italiano de 29 años, pariente del futuro general; y Francisco Henriques, como intérprete, originario de Ormuz y convertido del islam. Sin embargo, el malentendido que hubo entre jesuitas y el emperador es que éste sólo se interesaba por las diferentes religiones, mientras que los jesuitas pensaban que deseaba convertirse. Durante los años siguientes participaron otros jesuitas en estos debates, entre ellos Jerónimo Javier (1549-1617), sobrino nieto de San Francisco Javier. Con la muerte del emperador se terminaron los debates.

Por aquellos mismos años destaca la gesta del hermano Bento de Goes (1562-1607), portugués originario de las Azores, el cual, después de haber estado en la corte de Akbar, atravesó los desiertos de Asia Central (1602-1607) con el nombre de *Abdullah Isawi* (“siervo de Jesús”) con la esperanza de encontrar el mítico reino de cristianos de Cathay. Murió en Suchow, dentro de la Muralla China, sin poder llegar a Pekín pero habiendo confirmado que Cathay era la China y que no existía ninguna comunidad cristiana en su interior. Años más tarde, Antonio de Andrade (1580-1634) quiso volver a asegurarse sobre la posible existencia de este reino de cristianos en el corazón de las montañas, ya que continuaban llegando noticias vagas por parte de los comerciantes musulmanes que transitaban aquellas rutas. Menciono estos episodios porque, en medio del interés por el *otro*, se percibe la necesidad de encontrar al semejante. En tierra extraña se extrema el deseo de reencontrarse con el cercano. El esfuerzo que supone vivir en la intemperie de exponerse al otro, al diferente, explica el anhelo por la semejanza. Andrade no encontró cristianos pero fue bien recibido por las autoridades locales y se le permitió fundar

³ Li como primera sílaba de su apellido y Ma-tou como trascripción aproximada de su nombre de pila.

misiones en sus valles, pero no tuvieron continuidad. Habría que esperar un siglo hasta que otro jesuita, Hipólito Desideri (1684-1733), tomara el relevo. Desideri pasó cinco años en el Tíbet (1716-1721), pero finalmente hubo de abandonarlo porque esa zona había sido confiada a los capuchinos por parte de la Propaganda Fidei, donde crecían las reticencias frente a los métodos de evangelización de los jesuitas. Desideri pasó los seis últimos años de su vida en Roma, donde escribió sus *Notizie Istoriche del Tíbet*. Sven Hedin, un viajero sueco que visitó Lasha en 1916, considera que Desideri fue “uno de los más brillantes exploradores que habían visitado Tíbet hasta entonces” y que “entre los antiguos viajeros, sobresale con mucho como el mejor y el más inteligente”⁴.

En el sur de la India, destacan las figuras de Roberto Di Nobili y Juan de Britto, con una generación de diferencia. Roberto di Nobili (1577-1656) entendió que si no se adaptaban a las costumbres hindúes, no llegarían nunca a entrar en el alma india. De ahí los seis principios de su propuesta misionera: no beber vino ni comer carne para desidentificarse con los colonos portugueses; abandonar los vestidos y modo de sentarse y de comer occidentales y vestir y vivir como *sannyasis* (“renunciantes”); tener respeto por los objetos y símbolos religiosos hindúes; celebrar de un modo más semejante a los templos hindúes; presentarse como noble, para situarse en el mismo plano que los brahmanes; y vivir alejados de las residencias y parroquias portuguesas. Años más tarde, algunos jesuitas criticaron el estilo elitista de estas directrices y se abrió otra vía de inculturación (los *pandarasamis*), más cercanos a las castas bajas, que no eran estrictos vegetarianos ni expertos en sánscrito. Juan de Britto (1647-1693), mártir, perteneció a este segundo grupo. De algún modo, estas dos vías se han vuelto a dar hoy en día en la India: la tendencia *ashramita*, más dada al diálogo interreligioso a partir de los centros de meditación (*ashrams*) y los que defienden los derechos de los *dalits*, en la línea de la teología de la liberación.

En Etiopía destaca la figura más desconocida de Pedro Páez (1564-1622)⁵. Su carácter ecuánime y amable le permitió acercarse hasta el emperador y hacerle ver los valores de la Iglesia Latina. Escribió una *Historia Aethiopiae* para dar a Europa una información fidedigna de este reino, el cual, además de estar idealizado por la mítica figura del Preste Juan estaba acompañado de descripciones fantástica. Su catálogo de la fauna, flora y geografía etíopes es considerado uno de los documentos más valiosos de aquellos tiempos. Era la primera vez que un occidental describía las fuentes del Nilo. Desgraciadamente, su misión se vino abajo a causa de la altivez e imprudencia de su sucesor, Alfonso Méndez, también jesuita, que llegó con el título de Patriarca. Con una gran falta de sensibilidad quiso precipitar la conversión del emperador etíope a la confesión romana, lo cual provocó una guerra civil que acabó con la expulsión de los jesuitas y cristianos latinos en 1634, arruinando en pocos años el trabajo hecho por Páez.

En el otro extremo del planeta, en América Latina, diversas generaciones de jesuitas (desde la primera reducción en Bahía en 1557 hasta la expulsión de los Compañía en

⁴ *Southern Tibet*, Estocolmo 1917, t.1, p.278 y ss.

⁵ Cf. PHILIP CARAMAN, *The lost Empire. The Story of the Jesuits in Ethiopia 1555-1634*, Ed. Sidgwich & Jackson, London 1985.

1768) entregaron sus vidas al servicio de los pueblos indígenas (los guaraníes, los mojos, los chiquitos, los maynsa, etc.) mediante la formación de las llamadas *Reducciones*. Fue el modo más adecuado que encontraron para agruparlos y protegerlos de la esclavitud de los colonos y evitar que se convirtieran en carne de cañón de los ejércitos españoles. En los años de mayor auge, llegó a haber 100.000 indígenas en estos poblados de la entonces Provincia del Paraguay, un extenso territorio que hoy está repartido entre Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia. Las Reducciones no son directamente un reflejo del diálogo interreligioso pero, en la medida que fueron impulsadas por ese respeto por el *otro*, tratando de suscitar y proteger sus valores, tales como la música y la artesanía y potenciando sus propias instancias de gobierno y de consejo, podemos ver en ello elementos que son esenciales para el tema que nos ocupa.

2. El dialogo interreligioso como nuevo paradigma

Todos estos rápidos ejemplos son exponente de un modo peculiar de comprender la evangelización que se desprende de un determinado *modo de proceder*. Lo que supieron captar aquellos jesuitas es algo que no se formuló hasta varios siglos después: la inculturación. ¿Y qué es la inculturación sino una consecuencia de la encarnación? ¿Y qué es la encarnación sino la identificación de Dios con lo humano desde dentro mismo de lo humano para revelar su fondo divino? La encarnación es a las personas lo que la inculturación es a las culturas. Las religiones son expresiones culturales de diversos modos y grados de la revelación, cuya máxima manifestación se da, para nosotros, cristianos, en Jesús de Nazaret, el Cristo.

Con todo, hemos de decir que el diálogo interreligioso supone dar un paso más, porque en todos estos casos mencionados no se puso en cuestión la primacía del cristianismo. Supieron acercarse con respeto a las demás culturas, pero todavía no a sus respectivas religiones. Habían de pasar siglos hasta que el Concilio Vaticano II reconociese “todo lo bueno y verdadero” que hay en las otras creencias, considerándolas “como una preparación del Evangelio y que ha sido dado por Aquél que ilumina a todos los hombres para que tengan vida” (LG 16). Y también:

“La Iglesia no rechaza nada de lo que las otras religiones contienen de verdadero y santo. Considera con sincero respeto las maneras de obrar y de vivir, sus preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en muchos puntos con lo que la Iglesia enseña y profesa, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2)⁶.

Cuarenta años después, estas palabras siguen siendo audaces y proféticas, aunque también se quedan cortas en el foro interreligioso si sólo se reconocen “destellos de la Verdad” en las demás religiones, mientras que nosotros tendríamos la Verdad completa.

⁶ También: “Todo aquello que está sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no sólo no desaparece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios” (LG 17 y *Ad Gentes* 9).

Son leíbles en foro interreligioso si consideramos sinceramente que nuestra religión también es sólo un destello de la Verdad completa, tan pálido o tan potente como el de las demás. Sin esta actitud de radical reciprocidad, no hay realmente diálogo, sino una paciente estrategia o una irritante condescendencia. El diálogo interreligioso implica la igualdad de sus interlocutores. Sin este punto de partida no hay verdadero encuentro con el otro. El documento *Diálogo y Anuncio* del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso de 1991 da más pasos, logrando un equilibrio entre los dos polos de su título, llegando a decir que el diálogo auténtico es ya anuncio y misión (n.9), porque proclama con la propia actitud el respeto por el otro, y ello mismo ya es evangelización, ya que supone practicar los valores de Jesús y muestra su más honda y bella intención, desprendidos de toda voluntad de conquista o de proselitismo.

En esta misma línea, la Congregación General 34 (1995) dedicó el quinto decreto al diálogo interreligioso⁷. Comienza evocando la contemplación de la Trinidad sobre el mundo [EE 102-103.106], desmenuzando el número aproximado de creyentes de las diversas religiones del planeta. A continuación dice que “nuestro servicio de la fe incide hoy en un mundo que comienza a tener mayor conciencia de la pluralidad de experiencias espirituales de las distintas religiones”. Y añade: “El diálogo nos ayuda a reconocer que la Palabra de Dios se ha comunicado a esas religiones y que el Espíritu de Dios está presente en ellas con su presencia salvífica” (n.6).

Más adelante dice:

“Nuestra espiritualidad debe caracterizarse por un ‘profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere’⁸. Por lo tanto debemos permanecer alerta a la búsqueda global de la experiencia contemplativa de lo divino y tener compasión por el pobre que busca justicia y libertad. Procuremos enriquecernos con las experiencias espirituales y valores éticos, perspectivas teológicas y expresiones simbólicas de otras religiones” (9.1).

¿De dónde surge esta invitación que doce años después se sigue mostrando urgente y profética? A mi modo de entender, procede del dinamismo de los Ejercicios. Tanto la actitud de las generaciones pasadas en los episodios que hemos mencionado como el posicionamiento de teólogos contemporáneos como Jacques Dupuis, Michael Amaladoss o Aloysius Pieris, o maestros espirituales que han incorporado prácticas de otras tradiciones como Hugo M. Enomiya-Lassalle, Anthony de Mello, Kadowaki Kakichi o Arul Arokiasamy, responde a un mismo movimiento de apertura que proviene de la experiencia de los Ejercicios, los cuales fundan un modo de estar en el mundo.

Lo que me propongo a continuación es leer los Ejercicios en clave de encuentro interreligioso. Es decir, cómo una experiencia profunda de los Ejercicios permite abrirse a los retos que plantea el encuentro interreligioso.

⁷ “Nuestra misión y el diálogo interreligioso”, *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Ed. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, pp.139-155.

⁸ Cita de JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 56.

3. La escuela de los ejercicios

3.1. *Presupuesto [ee 22]: principio de alteridad*

“Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla” [EE 22,2].

El Presupuesto enuncia un principio básico para todo tipo de encuentro o de diálogo: que en el otro hay verdad y que esta verdad del otro está llamada ser reconocida y entendida. Ello supone que los EE introducen en una experiencia fundamentalmente dialógica. Los EE se presentan como una pedagogía o mistagogía de la relación. Al mismo tiempo que son la proposición de un método (*meta-odós*, “a través de un camino”) que adquiere el contorno de quien lo va a recibir.

En el diálogo se revela una verdad que no se da en el monólogo. “Todo buen cristiano”, dice San Ignacio. Es decir, la cristidad que nos habita es la que nos abre a la alteridad, porque Cristo es la alteridad de Dios en nosotros que se ha hecho nosotros para introducirnos en Él. Así, ser cristianos nos convierte en seres abiertos, acogedores de la diferencia. El prójimo es el *otro*, el extraño, convertido en próximo, cercano y familiar, en cuya casa me siento bien. Su proximidad está basada en la percepción de su semejanza conmigo, sin que ese reconocimiento se convierta en absorción: somos humanos, seres en camino, buscadores de sentido, buscadores de la verdad y habitados por el mismo Dios, tal como se pondrá de manifiesto en la Contemplación para alcanzar Amor. Así, el principio de alteridad está basado en el principio de identidad: nos podemos comprender a pesar de ser diferentes porque todos somos seres creados y agraciados por Dios, llamados a ser habitados por una verdad que está más allá del cristianismo, que es la que se enuncia en el Principio y Fundamento, horizonte universal.

3.2. *Principio y fundamento: principio de libertad*

El prólogo de los Ejercicios presenta un principio antropológico universal: el ser humano es criatura, esto es, no procede de sí mismo, sino que su Fuente le precede. La consciencia de este proceder se torna alabanza (expansión), reverencia (contracción) y servicio (concreción). Nuestra existencia se revela pasaje. El *ser-de* nos convierte en *seres-para*. Todo modo de existencia que sea vivido desde de este agradecimiento, desde este respeto por el otro y desde este servicio al otro, participa del horizonte del Principio y Fundamento. De lo que se trata es de descubrir cómo ello se impulsa desde cada tradición religiosa.

Este horizonte de descentramiento se despliega en cuatro ámbitos de libertad: respecto de las cosas (riqueza-pobreza), respecto de las personas (honor-deshonor), respecto de capacidad de iniciativa (salud-enfermedad) y respecto del tiempo de cada existencia (vida larga o vida corta). La tarea consiste en reconocer cómo estos cuatro ámbitos de libertad se dan en las demás tradiciones religiosas y cómo se enuncian en ellas, para impulsarlas desde sí mismas. El silenciamiento cristológico que en ocasiones se ha acusa-

do al PyF se torna aquí una ventaja: lo cristológico es silenciado en beneficio de lo crístico. Y lo crístico es vivir según el Hijo: recibíendose de Dios como fuente, hacerse pasaje hacia el mundo. Ello corresponde a la estructura del ser humano. Quien vive así, sea cual sea la creencia concreta con que la articule, participa del dinamismo de este horizonte.

3.3. Primera semana: principio de opacidad

La tradición cristiana es consciente de que vivir en este estado de receptividad, de disponibilidad y de transparencia es una tarea difícil. San Ignacio también. De aquí que una vez enunciado el horizonte a recorrer, los EE se adentran en las fuerzas que impiden vivir en tal estado de apertura. Las meditaciones invitan a identificar estas fuerzas egoicas a partir de los relatos de la caída de Lucifer y de la transgresión del Paraíso. Estos relatos han pasado a formar parte de la tradición judeo-cristiana, pero contienen elementos zoroástricos y de otras tradiciones mesopotámicas. Ello significa que la misma tradición que delimita nuestra identidad está compuesta por elementos heterogéneos que en un momento hicimos nuestros. Esta capacidad de asimilación es lo que caracteriza el mismo principio de encarnación que da identidad al cristianismo y a la Compañía, y lo que ha posibilitado su inculturación a lo largo de la historia.

Lo que está en juego en Primera Semana es la conversión: el paso del egocentrismo al horizonte de donación. La misión de la Compañía está en la capacidad de descubrir los recursos de cada tradición religiosa para desarticular los resortes del ego. Aquí se pueden reconocer los *yamas* (las cinco abstenciones) del yoga⁹, la doctrina budista de la desegocentración, o las prescripciones musulmanas, que beben de las mismas fuentes bíblicas. Si bien en los EE ello se hace ante la imagen de Cristo crucificado [EE 53], esta referencia se puede esencializar y entenderla como el icono supremo de una existencia humano-divina vivida como donación. La contemplación de ese icono es el camino cristiano para estimular la conversión a ese modo de vivir. En el diálogo interreligioso, el reto está en identificar y respetar los modos que ofrecen las otras tradiciones para propiciar esta desegocentración. No basta con saberlo, sino que se trata de conocer y de comprender en profundidad los instrumentos y recursos que tiene cada tradición para suscitar esta metanoia.

3.4. Segunda semana: principio de pobreza y humildad

Normalmente se considera insuperable el carácter cristocéntrico del resto de las Semanas de los EE, arraigadas como están en la contemplación de Jesús pobre y humilde para suscitar su seguimiento. Hemos de volver una y otra vez sobre quién es Cristo: la imagen visible del Dios invisible (*Col 1,15*). Para el cristianismo, el principio crístico es inseparable de la persona de Jesús de Nazaret, de su vida, hechos y palabras concre-

⁹ No matar, no mentir, no robar, no ceder a la sensualidad y no ser posesivo. PATANJALI, *Sutras del Yoga*, 30.

tos narrados en los Evangelios. Las tres Semanas siguientes son un adentramiento en la persona de Jesús, para lo cual se pide “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” [EE 104]. El jesuita es una persona que va interiorizando este conocimiento y que lo hace de un modo cada vez más profundo. Las *Constituciones* exhortan continuamente a tener a Cristo como modelo [Const 101], y los más bellos documentos del Padre Arrupe hablan de este conocimiento interno de Cristo como fuente de inspiración de nuestro modo de proceder¹⁰.

Sin embargo, en el encuentro interreligioso somos forzados a ir más allá de nuestras perspectivas inmediatas y comprender que los valores que Jesús encarna pueden tener manifestaciones históricas y culturales diversas. La meditación de Dos Banderas [EE 136-147] lo ilustra perfectamente: la bandera de Jesús es la pobreza, la humillación y la humildad, frente a la bandera de Lucifer, que es la riqueza, la vanagloria y la soberbia. El modo de proceder que salva al mundo es mediante una existencia radicalmente descen-trada de uno mismo y referida a los demás: tal es el sentido de las bienaventuranzas y de la eucaristía, las cuales pueden tomar otras formas culturales que las nuestras.

El encuentro interreligioso es una oportunidad que hoy se nos ofrece para unir todas las banderas de la pobreza y de la humildad para gestar esa humanidad nueva en la que están empeñadas todas las religiones. En las tres formas de humildad [EE 165-167] se expresa que la excelencia del seguimiento está en el abajamiento radical, a semejanza de Cristo empobrecido, humillado y tenido por loco [EE 167]. Ese estado de radical marginación social, incluso identificado con la locura, también existe en las demás tradiciones: entre los sufíes, los sannyasas hindúes, los monjes budistas y taoístas, etc. Es la condición extrema de los que han rendido su ego y son capaces de vivir la marginación de sus respectivas comunidades con una libertad que, pareciendo una provocación, es una interpelación.

3.5. La elección: principio de identidad

En el proceso de los EE, todo ello lleva al momento de la elección. Es este contexto, elegir significa reconocer la llamada específica de cada tradición, descubrir aquello que tiene de única en la aportación de una peculiar revelación de Dios. La conversión no comporta, pues, a cambiar de religión, sino a ahondar en lo más genuino y puro de la propia tradición, a través de esa pobreza y humildad que son las claves hermenéuticas de toda lucidez y profundidad religiosas. Lo específico de la mistagogía de los EE consiste en impulsar lo más genuino de cada llamada, esto es, de cada tradición religiosa, para que dé lo mejor de sí misma. Por parte del acompañante, ello requiere un máximo de respeto y de desprendimiento de las propias preferencias de modo que “el que los da, no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un

¹⁰ Cf. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981: “Jesús, el único modelo” [1970], pp.531-534; “Nuestro modo de proceder” [1979], pp. 49-82; *Sólo en Él nuestra esperanza*, CIS, Roma 1980; etc.,

peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y la criatura con su Criador y Señor” [Anotación 15]. Este respeto radical por el camino de cada uno es uno de los rasgos específicos del modo de proceder de la Compañía. Una vez hecha la elección, hay que seguir el recorrido.

3.6. Tercera semana: el principio kenótico

La pobreza y humildad se prolonga en el anonadamiento de la Tercera Semana, siguiendo a Jesús hasta su muerte en cruz. Ello opera una transformación de la misma imagen de Dios, recogida en la frase: “Considerar cómo la divinidad se esconde” [EE 195]. Lo que se esconde en Tercera Semana y en la Pasión es una determinada concepción de un Dios todavía asociado a la magia del milagro y la omnipotencia. Esta etapa espiritual de vaciamiento y ocultamiento de las imágenes primitivas de Dios se halla presente también en las demás tradiciones religiosas: es el *fanâ* del sufismo, la Gran Muerte del Budismo Zen, etc. Todos los caminos espirituales pasan por esta ruptura de las imágenes convencionales de Dios para alcanzar un lugar más hondo que pasa por el abandono y ocultamiento de lo anterior. Sin esta ruptura de nivel, sólo hay repetición y estancamiento.

A todo ello conduce el diálogo interreligioso: a dejar atrás una concepción estrecha de Dios, encerrada en los muros mentales de la propia tradición y permitir que se desgarré el velo del templo construido por los humanos para que el Dios siempre mayor puede manifestarse. Todo camino espiritual implica esa pascua, exprese como se exprese: muerte de las concepciones conocidas de lo Absoluto para que se puedan dar otras que están por conocer.

3.7. Cuarta semana: principio de trascendencia

Jesús muere y resucita más allá de las murallas de la Ciudad mesiánica. En todos los relatos de aparición, su reconocimiento no es inmediato. El ejercitante, como los discípulos, tiene que abandonar sus expectativas sobre Jesús y sobre el mesianismo que se ha imaginado (Lc 24,19-21) para poder acoger y comprender la nueva manifestación que se le muestra. El modo de reconocerlo lo expresa San Ignacio sucintamente: “por los verdaderos y santísimos efectos de su resurrección” [EE 223], y más concretamente, “por el oficio de consolar” [EE 224]. No se trata, pues, de reconocer un contenido dogmático, que está siempre epocal y culturalmente condicionado, sino de participar en un dinamismo que unge a quien lo recibe.

Que Jesús muera y resucite fuera de los muros de la ciudad mesiánica, ¿no es esto acaso lo que nos está sucediendo actualmente? Encontramos muchos paralelismos entre la situación de los discípulos que perdieron las pistas del Maestro y el momento actual. También nosotros hemos perdido muchos referentes y muchas imágenes de Dios se han caído por tierra.

La confrontación con el pluralismo interreligioso contiene el dinamismo pascual de muerte y resurrección. Muerte porque no nos permite seguir creyendo con las seguridades de antes – con sus consiguientes absolutismos –, pero resurrección también porque

nos permite acceder a una imagen más purificada de Cristo y de Dios. Nos fuerza a encontrar a Jesús más allá de las murallas mentales de nuestra tradición, tal como Jesús excedió los límites de ciudad mesiánica, y por ello murió y resucitó en sus márgenes, en sus zonas liminares. La resurrección de Jesús se sitúa precisamente en esa liminaridad, en el límite traspasado de lo que ya conocemos, para que crezcamos en ese conocimiento del amor de Cristo Jesús, que excede toda largura, anchura, altura y profundidad, de manera que alcanzando el conocimiento de este amor que sobrepasa todo conocimiento podamos llegar a la plenitud total de Dios (*Ef 3,18-19*).

Se trata de permanecer en este amor que se torna conocimiento y en este conocimiento que se torna amor, esto es, en dinamismo inacabable de seguimiento. De este modo, la Compañía de Jesús está llamada a ir más allá de las formas históricas que ha conocido hasta ahora, así como también el cristianismo, porque el Cristo total es más que el Jesús histórico. Y es que este Cristo total tiene zonas, manifestaciones, que no se reconoce según las categorías antiguas, tal como Cristo resucitado no fue reconocido de entrada por los suyos.

3.8. Contemplación para alcanzar amor: principio de transparencia

Para ello se requiere que lleguemos al final del recorrido, donde el mundo se torna diafanía de la presencia de Dios en todo. Tal es el ideal del jesuita: encontrar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios [Cf. Const 288].

Este ideal de la Compañía y el término de los EE tienen repercusiones directas en el modo de relacionarse y abordar las demás religiones: capacita para ver cómo en ellas está Dios “dando el ser, animando, sensando y dando a entender” [EE 235], cómo en ellas “Dios trabaja y labora por nosotros”, tal como lo hace “en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra” [EE 236], y cómo todos los bienes y dones de las religiones “descienden de arriba” [EE 237], del único Sol y de la única Fuente que irradia y mana sin cesar sobre la realidad toda.

Esta mirada contemplativa sobre las religiones queda enriquecida por las dos notas que abren la contemplación. La primera pone el énfasis en la acción: “El amor se debe poner más en las obras que en las palabras” [EE 230]. Lo mismo viene a decir el Corán: “Competid en las buenas obras”¹¹. Lo que acredita a las religiones es su capacidad de transformar a los seres humanos, haciéndolos pasar de depredadores egocentros en seres-para-los-demás. Es tiempo de que compartamos el legado de sabiduría y profetismo que contienen las religiones para suscitar una común conspiración en la transformación del planeta, viviendo con gozo y humildad el hecho de que sentirnos mutuamente necesitados. La segunda nota habla de esta reciprocidad: “Cada uno da al otro de lo que tiene puede” [EE 231]. Esto es lo que las religiones pueden ofrecerse mutuamente: lo mejor de los que a lo largo de múltiples generaciones ha sido depositado en ellas. Para que realmente se dé esta reciprocidad, se requiere el reconocimiento sincero de

¹¹ Esta exhortación aparece en dos pasajes: Corán 2,147-148 y 5,48.

que las otras religiones tienen algo que aportarnos, y que esta reciprocidad se dé en condiciones de igualdad, lo cual implica una conversión de cada religión a las demás religiones, una actitud de receptividad que apenas se ha dado hasta el momento en la historia de la humanidad.

4. Más allá de la propia identidad

El término de la experiencia de los EE es alcanzar esta limpieza de corazón que posibilita el encuentro con las demás religiones sin necesidad de disputarnos por nuestras verdades sino ofreciendo recíprocamente lo mejor que cada una tiene. Esto es lo que se expresa en la oración final del “Tomar, Señor, y recibid”. Si la culminación de los EE consiste en ofrecer todo lo que somos y tenemos, ello indica que también la propia identidad está llamada a ofrecerse. Una identidad hecha de memoria (la tradición), entendimiento (los dogmas y creencias) y voluntad (la autoafirmación) rendidas a un ámbito que ya no está egocentrado, sino teocentrado, donde las religiones están llamadas a hacerlo incluso institucionalmente.

Del mismo modo que la referencia a Jesús no aparece en esta oración final, porque el ejercitante pronuncia esta oración *in persona Christi*, de la misma manera, en el encuentro interreligioso, tal vez no haya que estar tan pendientes de pronunciar nuestro nombre, sino que el nombre que nos da identidad, Jesús, sea el que dé calidad crística a nuestra entrega. De este modo, la identidad de la Compañía de Jesús en el encuentro interreligioso se expresa acercándonos a las demás religiones con la actitud kenótica que nos funda. Ir hasta ellas y decir: “Tomad y recibid,...”, palabras que contienen una fuerte resonancia eucarística: “Tomad y comed”. Les ofrecemos lo que ha sido depositado en nosotros, a la vez que nos disponemos a que también ellas nos ofrezcan lo que les ha sido depositado, abriéndonos recíprocamente así al Dios siempre mayor.

Así, identidad y alteridad se fundan y se despliegan en un horizonte que las trasciende a ambas. Hacia Él se encaminan todas las tradiciones en la medida que intercambiamos nuestras autorreferencias en una actitud de despojo y acogida, donde el discernimiento de los valores crísticos es ejercido y profundizado continuamente, pero no desde el prejuicio, sino desde el Presupuesto de que hay un Verdad que nos habita y atrae a todos. Sólo así podremos pasar de estar parapetados y crispados defendiendo nuestras identidades a ofrecer lo que se nos ha confiado y construir juntos futuros de insospechada fecundidad.

Identity of the Jesuit ecumenist

di EDWARD G. FARRUGIA S.I.

Identity is the expression of what a thing distinguishing it from everything else. To speak of the identity of the Jesuit ecumenist, therefore, is to delineate those qualities which enable the Jesuit to participate in this top priority set up by his Church at Vatican II (1962-1965) to re-establish full communion among all those who profess themselves to be Christians, generally understood as belonging to mainline Christian denominations. For this reason, “sects”, which in the view of the mainline Christian denominations use elements of the Christian vision very arbitrarily while adding other elements completely foreign to Christianity itself, do not form part of our subject. Equally extraneous to our subject here is the dialogue of Christianity with other religions.

Jesuit commitment to this worldwide Church activity in favour of re-establishing full communion with all Christians raises the question from where the Jesuit draws his inspiration if it is to be considered authentically Jesuit. The spiritual resources of the Society of Jesus are multiple, drawing as they do on the life and writings of St Ignatius, the Spiritual Exercises and the Constitutions, as well as the subsequent history of the Society of Jesus as exemplified in its saints and leaders, the Superior Generals and especially the General Congregations, as well as writers and commentators, who by means of their works shed lustre on the riches found in this Ignatian heritage, some of whose essential aspects may run the danger of being quickly forgotten while other less significant aspects may be unduly emphasized, thereby losing the balance of that *discreta caritas*, or love characterized by the prudence that comes from discernment, so dear to St Ignatius¹. All these elements must all be considered in order to produce a balanced approach to what goes to form the identity of the Jesuit ecumenist.

It goes without saying that such an endeavour, besides the enormous amount of work it would entail and the variety of disciplines one would have to master, in practice cannot be achieved by any single author working on his own. Joseph de Guibert, SJ's (1877-1942) justly famous monograph on Jesuit spirituality, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: esquisse historique*², is a case in point. Though it is a mine of precious information well presented, the then Superior General Father Wlodimir Ledochowski,

¹ In *Sp Ex* nr. 328 we may identify its locus in Ignatian spiritualità, where we find the title: “Reglas para el mismo efecto con mayor discreción de espíritus...”; *Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales* Introducción, texto, notas por C. de Dalmases, S.I., Santander 1987, p. 172.

² It was published posthumously by the Institutum Historicum Societatis Jesu, Rome 1953. See J. DE GUIBERT, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*, translated by W. J. Young, SJ, St Louis 1972, p. iv.

SJ (Superior General, 1915-1942) expressed his disappointment on seeing the work, because it seemed to him one-sidedly historical, whereas he had looked forward to a more expository approach, with history reduced to a brief introduction³. And yet we cannot arrive at scientifically reliable conclusions without taking history into account.

Naturally, for the purpose of our summary presentation, such a momentous aspect of Church life and society as commitment to promote full communion among Christians, one may from the start dispense oneself with the tasks outlined above, if only for lack of space. Even then, nobody can simply ignore the fact that current structures, in their most rudimentary form, did not fall down from heaven nor were they born full-grown like Athena from the head of Zeus. The author of these lines has published a short study, *On Saving my Partner's Affirmation: Profile of the Jesuit Ecumenist*⁴, which, while it in no way pretends to fulfil the above-mentioned tasks, devotes some pages to sketch if only very rapidly the past performance of Jesuits as indicative of Jesuits' future work. That study and the present one necessarily complement one another; both are preliminary, in order to say something, rather than nothing at all.

With all this in mind, in the ambit of the following few pages, the present short presentation will try to take the last major declarations of a General Congregation as the starting point for a consideration of Jesuit ecumenical commitment today. These are, primarily, (1) the 31st General Congregation of 1965-1966 and (2) the 34th General Congregation of 1995⁵. (3) There follows a short theological reflection on the spiritual dimension of what it means for a Jesuit ecumenist to love the Church as he tries to persuade Christians to set apart their particular preferences to seek truth in communion. Part of the difficulty is that such an appeal, if coherent, implies loyal self-criticism with regards to one's own Church.

1. The pronouncements of GCs 31 and 34 on the ecumenical commitment of the Jesuit

At this point, one may pause for a reflection on method in order to justify the approach chosen. One may try to establish a thing's identity by investigating its origins and figure out the hopes they raise and measure what they have become in contrast to what

³ E. LAMALLE, "Preface", in J. de Guibert, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*, translated by W.J. Young, SJ, St Louis 1972, pp. xvi-xvii. Fr Lamalle pointed to Fr Ledochowski that de Guibert had been commissioned to write a history of the spirituality of the Jesuits, and it was the General who over the years had come to expect something different. In effect, may it be added, the two perspectives – the historical and the systematic – are both indispensable and ultimately complementary.

⁴ It is being concurrently published, with the other papers of the 19th International Congress of Jesuit Ecumenists held at Lviv, Ukraine, by the Secretariat for Interreligious Dialogue of the Society of Jesus, Rome Prati, Italy 2007.

⁵ Decree 12 on "Ecumenism" of GC 34, *Acta Romana Societatis Jesu*, XXI, Romae 1996, pp. 568-570, gives the following texts as statements of the Society of Jesus on ecumenism: GC 31, decree 26; GC 33, decree 1, nr. 37; Complementary Norms, 253,4° and 269.2-3.

they could have become. Or one may take the finished product as the point of departure, so that we may start with the end product and make of that thing's point of arrival our own point of departure. The first approach lays bare the essence of the thing before history intervened and charted its natural course into a more concrete path, designed by the tortuousness of the way, though the subsequent historical path, by illustrating the fortune of the initial insight, manifests it in better perspective. The second approach takes the finished product as an object which precisely because it is finished can be considered as a thematic, rather than a historical, approach to the subject. Again, both approaches are indispensable and complementary.

For this purpose we must be on the look-out for a charter constitution which captures the history of the thing in a privileged moment of time, our own. This may be found in the declarations of the two of the most recent General Congregations, held after Vatican II, in order to elaborate from them guidelines in the spiritual perspectives of the Society of Jesus. Besides, this enables us to ask whether any progress was reached in the space of almost 30 years (1966-1995). As GC 34, decree 12, nr. 5 (d) confirmed GC 31, decree 26, nr.s 9-14, concerning the practice of ecumenism we may consider this part of GC 31st's pronouncements to have been underlined.

(a) GC 31st's Decree nr. 26, "De Oecumenismo"

Coming in the wake of Vatican II (1962-1965), the session of the GC meeting almost immediately after the end of the council takes stock (GC 31 nr. 1) of the two decrees which address themselves to the ecumenical problems which had found expression in the council. These were *Unitatis redintegratio* (UR) on ecumenism in general, and *Orientalium ecclesiarum* (OE) on the Eastern Catholic Churches in particular and their commitment to ecumenical relations. Both decrees were promulgated on 21 November 1964, alongside with *Lumen Gentium* (LG), the dogmatic constitution on the Church which serves as key to all Vatican II's pronouncements. Put together, these three documents of Vatican II spell out not only the principles of ecumenism, but also discuss many of the central ecumenical issues facing the Church in the contemporary world, especially at the time of their promulgation. It is a limit of GC 31st's decree nr. 26 to have failed to mention the overarching document, *Lumen Gentium*, let alone employ its conclusions to elaborate a Jesuit viewpoint on ecumenism based on a contemporary ecclesiology, as the other two are presented precisely as *decrees*, with a more practical concern in mind even if ultimately not lacking on ecclesiological reflexes. The point is not a question of detail. Ecumenism is basically a reflex of the vision of the Church, which being the mystical body of Christ in time necessarily changes its idiom from age to age. This becomes relevant when GC 34, decree 12, defines ecumenism as a *new* way of existing as a Christian. Can there be a novelty when Christ, yesterday and today, is the same for ever (Heb 13:8) and his teaching is likewise immune from that change which would disfigure it?

At any rate, GC 31 warmly recommends that all Jesuits try their best to assimilate, by prayer and study, the two documents it mentions, UR and OE. One should not ignore, for example, the role played by so many Jesuits at the Pontifical Oriental Institute in

drafting OE, whatever its limits⁶, and, most of all, that played by Cardinal Augustin Bea, SJ (d. 1968), in pushing UR to its approval, assisted in this by Jesuits from various parts of the world. Could decree 26 of GC 31 have foreseen the future, it could have added that some Jesuits, such as Walter Abbott in English, Karl Rahner (d. 1984) in German and others in their respective language, signalled themselves in propagating these decrees, alongside with the remaining fourteen documents of Vatican II, by translating and /or commenting them. Finally, one need only look at the impressive list of Jesuits who took part in official ecumenical meetings, for example: Edward Yarnold, SJ (d. 2002) with Anglicans, Jared Wicks, SJ (b. 1929) and Jos Vercruyse (b. 1931) with Lutherans and protestants generally, John Long, SJ (d. 2005) with the Eastern and Oriental Orthodox, to realize how many Jesuits took to heart this recommendation of GC 31.

In retrospect, GC 31, decree 26, nr. 2 must appear prophetic in as much as it started, within the Society of Jesus and by following the council (UR 7), a tradition of acknowledging sins Jesuits have committed, in this case, against Church union. Of course, such an admission of guilt had been preceded by the ceremony, on 7 December 1965, the eve of the end of Vatican II, of committing the mutual excommunications between Humbert da Silva Candida and Patriarch Michael Cerularius in 1054 to oblivion⁷. However, decree 26 was certainly one of the first in the history of the Order to follow the lead of Vatican II. Later on, it will become not only “politically correct” but even an “ecclesial priority” for those in positions of Church authority to admit error, and that includes the Society of Jesus (see GC 34, decree 14). Next, GC 31, decree 26, nr. 3 announces some practical decisions. These are found in nr. 4, some of which are particularly weighty. For a solid ecumenical foundation, scholastics should receive a thorough training in the history and spirituality of the Churches and separated communities. Besides, theologians are entitled to have theology presented to them in an ecumenical spirit. But this particular decision falls short of suggesting that Jesuits write history in team-work with other non-Catholic Christians so as to present the course of events in a balanced ecumenical perspective.

Wherever it seems opportune, a special course on Eastern theology or on the theology of the Reformed Churches should be established. The injunction, in its first part, comes as no surprise in view of the fact that the Society of Jesus had been entrusted by Pius XI with the Pontifical Institute of Oriental Studies since September 14, 1922, with his letter *Decessor Noster*. Since the presence of Protestantism in the West cannot be ignored, it is the reference to Eastern theology which is particularly laudable. Superficially, it seems to be a matter of a minority’s rights, whereas in point of fact, it is a theology which turns out to be incomplete without the Christian East – as would the Christian East, if it sought to

⁶ For a critical appraisal of these limits, see the author’s “Re-reading *Orientalium Ecclesiarum*”, *Gregorianum* 88/2 (2007) 352-372.

⁷ One may compare the highhanded condemnation of the Patriarch of Constantinople in H. DA SILVA CANDIDA’S “Videat Deus et iudicet” (PL 143.1002) with the words of reconciliation pronounced by Paul VI at the Vatican and Athenagoras I in Istanbul on December 7, 1965 (“Tomos Agapis”, *Documenti del Vaticano II*, Bologna 1967, p. 1101). For the setting of this last mentioned text in the Dialogue of Love between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate in the years between 1958 and 1976 see PRO ORIENTE, *Tomos Agapis*, Innsbruck 1978.

ignore the West – which strikes a jarring note. Oft repeated in official documents, it is just as often ignored in the practice of the Church and the Society. Pastoral theology is to treat of questions where there is a conflict between the rights of various Christian denominations. Nor must ecumenical training content itself with being intellectual, but it must also be conducive to spiritual formation, “since there can be no genuine ecumenism without a change of heart” (nr. 5). Likewise, personal contacts with separated brethren are invaluable not only so as to eradicate the prejudices of centuries, but also to know at close quarters their faith, love of Christ and spiritual life and get familiarized with the difficulties they have with the Catholic Church. Jesuits should readily invite professors and ministers of other confessions to give conferences and, if there are seminaries of other confessions close to our scholastics, we should have the opportunity to exchange views (nr. 6). Ecumenical formation should also extend to the Brothers (nr. 7). Real experts should be trained for the various areas in ecumenism and the various specializations required (nr. 8).

Next come n.r.s 9-14, later re-confirmed by GC 34. The divine liturgy is more effective in eradicating prejudices than learned dispute, and so, wherever ordinaries allow it, public ecumenical prayer should be held (nr. 9). The study of Sacred Scriptures should be encouraged as a way to foster unity (nr. 10). Besides, the Society of Jesus should be willing to accept the help of those capable of promoting ecumenism or need our help to do so (nr. 11). Nor are we to neglect ecumenical contacts, whether indirectly through books and periodicals, or directly through personal contacts. Those in education should instil their students with an ecumenical spirit by their teaching and through example; those in the social apostolate should cooperate with international organizations to give witness in faith and justice; those in pastoral work, in parishes or who give Spiritual Exercises, ought to cooperate with their colleagues in other denominations, for example on mixed marriages. Particularly negative is the witness we give in mission stations because of the scandal of division, which we should counteract by cooperation. Nr 13 warns against imprudent zeal in promoting ecumenism, since nothing is more detrimental to it as *irenicism*, which downplays the importance of differences but without resolving the underlying difficulties. The last number, nr. 14, comes up with a series of recommendations to Fr General: to establish an international advisory group of experts in ecumenism; to set up, if necessary, houses or centres to promote ecumenism; and to remove from the Society’s official texts ecumenically unacceptable phrases.

In brief, the first time the Society pronounced itself in the immediate aftermath of the Council on ecumenism, it gave wholehearted support to the search for unity as agreed upon in the Council’s documents on the pertinent issues and tried to implement this search concretely in terms of significant guidelines, which are valid to this day and which practically all aspects of the Jesuit life and commitment.

(b) GC 34th ‘s Decree nr. 12, “Ecumenism”

After the lapse of nearly a generation the decree of GC 34, decree 12 on “Ecumenism” strikes a different tone. The keynote to this document is “*faith doing justice*”, a note already struck in nr. 1 of the document. GC 31 had indeed expressed itself on poverty,

primarily in Decree 18, but primarily in its importance as a vow for the Society rather than in its social significance as priority for the poor⁸. For this we have to wait for decree 4 of CG 32 (1974-1975), which was to unleash a huge debate within the Society as a whole⁹. There had been good precedents of Jesuits cooperating with structures of social engagement in the World Council of Churches. Thus, George Dunne, SJ (1905-1998) was chosen the first Secretary of SODEPAX, for which office John Lucal, SJ was later chosen, too. Obviously under the influence of GC 32's decree 4, GC 34 now pairs dialogue with co-operation with other Christian denominations in promoting justice as an expression of a common faith-stance; wherever such dialogue and cooperation in a given field, this usually leads to situations of injustice. On the contrary, an appeal to pardon endorsed by both sides to a conflict can help ease, if not always resolve, situations of tension, "often fuelled by historic confessional hostilities"; of this, the hatred engendered by the historic divisions within Christianity serves as a flagrant counter-witness to the Gospel (nr. 1). GC 34 thus feels the need not only to re-affirm in the strongest of terms the Society's commitment to ecumenism, but also its being called to step into such a role on account of its worldwide outreach (nr. 2). Rather than being the special work of an elite, ecumenism is now described as "a new way of being a Christian" (nr. 3).

Here the word "new" calls for some explanation, for it can give the impression that previous generations knew nothing of ecumenism. It may even seem as if there were an unbridgeable chasm between the Society prior to Vatican II, indulging in polemics to defend the Church, and the Society after Vatican II, intent on winning back those previously criticized for their disagreement with the Church. Nothing could be more misleading. For if ecumenism is so central to the life of the Church and to the Society as it is presented here, it would seem as if past generations were neither good members of the Church nor of the Society of Jesus. In the life of each individual as of each institution – and, retracing the analogy to the prototype, in the life of Christ himself as well as in that of his Church – there are moments when a fully mature person has to rush to the defence of values he or she feel are being threatened, even if this may mean impairing peace with other individuals or / and institutions. There is no such thing as peace at any price, which, besides is irresponsible and immoral. The seeking of peace goes hand in hand with the defence of values such as life, and so has it always been. If this is so, it is superficial to represent ecumenism as if it were the discovery of our times.

What is new in it, rather, is that the contemporary conditions of living together have discredited many a caricature of the other and makes it difficult to protract polemics as shadow boxing in the name of the Church. With the shortening of distance through modern means of communication, from the airplane to television, it is no longer possible to seek an alibi in the pretext that we do not know the other, but Christians of other denominations are often next-door neighbours. Moreover, the danger of touching off a

⁸ "De paupertate", *Acta Romana Societatis Jesu*, (1961-1966), XIV, Romae 1967, pp. 912-917: see, however nr.s 8, 9, 11, also p. 1050.

⁹ The original text is in French, "Notre mission aujourd'hui: Diakonia fidei et promotion de la justice", *Acta Romana Societatis Jesu* (1973-1976), XVI, Roma 1975, pp. 332-375.

conflagration make us think twice about the cost and see that it is far less expensive to invest in peace than in re-armament, whether in the literal or in the polemical sense of the word. There have always been Jesuits who, even in the times of the wars of religion, had a pronouncedly ecumenical disposition; Bl. Peter Faber (1506-1546) at once comes to mind, but not only he. Indeed, there is a corrective to this shallow presumption that ecumenism is only a recent phenomenon, say, after the Missionaries' Meeting in Edinburgh in 1910, in the appeal to Ignatius' Preamble (*Sp Ex* 22) enjoining that those who give or make the Exercises ought to be ready to interpret what the other says or does in a positive way, obviously without straining credibility and yet allowing in general for a "benefit of the doubt" in favour of the flow of the conversation and the protraction of dialogue. Nr. 3 protracts the comparison between ecumenism and Ignatius' Preamble as follows: "t seeks to put the best interpretation on what the other says and does. In a word, ecumenism seeks what unites rather than what divides; seeks understanding rather than confrontation; seeks to know, understand, and love others as they wish to be known and understood, with full respect for their distinctiveness, through the dialogue of truth, justice and love"¹⁰. Other Jesuits may be mentioned, by way of example, as being ecumenists before their time. Thus, Giovanni-Paolo Campana, who accompanied Antonio Possevino on his visit to Ivan IV in 1581, betrays a much more understanding attitude towards the Orthodox than does his boss¹¹. Antonio de Monserrate, SJ¹² (1536-1600), who, writing from Cochin to Everard Mercurian (General, 1514-1580) on 12 Januray 1579, made a plea for more autonomy for the St Thomas Christians under an Oriental – the Chaldean – Patriarch. In his correspondence with General Claudio Aquaviva (General, 1581-1615), Louis Granger (Grangier) (c. 1575-1615) shows a surprising openness on the question of rites, especially in comparison with St Robert Bellarmine's more rigid position¹³.

We may perhaps sum it up this way: what the ecumenist and the polemicist have in common is their concern for the Church, their love for a greater goal as they see it in the concrete Church situation of their time. An ecumenist is not seldom also a polemicist, as the many controversies which ecumenism touched off go to show; so why should we assume that a polemicist is debarred from being an ecumenist? When dialogue fails, people not infrequently reach for arms; when war fails to bring the desired solution by force, they long for peace.

Reflecting on GC 34's decree 12, especially nr.s 1 and 3 but going beyond the text, one may try to develop a contemporary Jesuit approach to ecumenism as faith doing justice to the complex situation of inter-faith conflicts. Precisely faith can help us disco-

¹⁰ "Ecumenism", GC 34, decree 12, *Acta Romana Societatis Jesu*, XXI, Romae 1996, p. 568.

¹¹ See V. POGGI, "Giovanni-Paolo Campana and Ivan the Terrible", A.N. SAXAROV et al. (a cura di), *L'eredità romano-costantinopolitana nella Russia medievale: Idea del potere e pratica politica* [in Russian], Moscow 1995, pp. 272-287.

¹² J. CORREIA-AFONSO, «Monserrate, Antonio de», *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, III, Roma - Madrid 2001, p. 2725.

¹³ V. POGGI, in his article, "Granger (Grangier), Louis", *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma - Madrid 2001, pp. 1804-1805, describes him as being both a missionary in Georgia and an ecumenist.

ver a way out of impasses which seemed to block our path from ever reaching agreement with other Christians. Understanding here is not to be understood in a primarily intellectual way, but also in the sense of mutual human comprehension at all levels as concord. In this comprehensive sense of understanding, one may interpret the ecumenical commitment from the viewpoint of the three theological virtues as they come to bear on Christians' desire to become one in Christ: faith seeking understanding, in the sense of a well-informed faith clearing the misunderstandings at the origin of conflict; hope longing for full communion by uplifting Christians when the temptation to lose heart about ever overcoming the difficulties is at its strongest; and, most of all, charity as the matrix of all togetherness, as a never failing source of inventiveness in whatever promotes communion with *discreta caritas*, by encouraging forgiving and accepting forgiveness. Ecumenism as a faith-stance thus finds justification in the words and historical context of Isaiah 7:9: "If you do not stand firm in faith, you shall not stand at all!"¹⁴

To go back to the text of GC 34, decree 12, nr. 4 rules out the need of new legislation but insists rather on a more effective implementation of already existing legislation, so long as we keep in mind that this calls for discerning the signs of the times as spelt out in so many appeals by the Church and preceding General Congregations.

Nr 5 enumerates five recommendations to implement ecumenism:

- (a) the need for initial and ongoing ecumenical formation in the Society, while it recalls the norms of GC 31, decree 26, nr.s 4-8, and adds *The 1993 Directory on Ecumenism*, Section II, nr.s. 55-91, especially 79;
- (b) the importance of courses in ecumenism and Eastern Catholic studies, as detailed in the guidelines of the Letter of January 6, 1987 sent out by the Congregation of Catholic Education;
- (c) the necessity to foster an ecumenical sensitivity in all our ministries;
- (d) the reaffirmation of the concrete proposals which GC 31, decree 26, nr.s 9-14 made concerning the practice of ecumenism.

Here a word is necessary on *The 1993 Directory on Ecumenism*. There had already been talk of laying down the rules for conducting ecumenism during Vatican II, which received a boost through the creation of the Secretariat for promoting Christian Unity. In effect, the first Directory, aiming at working out norms in conformity with the council, was published over two phases. The first part, published in 1967, dealt with the more urgent tasks, namely, the creation of ecumenical commissions on the level of the diocese or more comprehensive territorial levels, the validity of baptism administered by non-Catholic Churches or ecclesial communities, spiritual ecumenism mentioned in UR 8¹⁵ and the *communicatio in spiritualibus*, ranging from praying together to the possibility of receiving the sacraments of a Church other than one's own. The second part of the Directory, published in 1970, treated of the ecumenical dimension of religious and theological formation, particular norms ecumenism in formation for ecumenical

¹⁴ Quoted from *The Holy Bible, New Revised Standard Version*, Oxford 1989, p. 705.

¹⁵ See H. VALL, "La Spiritualità Ecumenica", *Gregorianum* 88/2 (2007) 407-420.

work, collaboration between Catholics and other Christians¹⁶. But with the promulgation of both the *Codex Iuris Canonici* (1983) and of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990) the need for a revision of the Directory became acute. It was approved and published in 1993. The part indicated by GC 34 Directory 1993, nr.s 55-91, covers the theological dimension of all aspects of formation, from the formation of all the faithful (nr.s 58-69) to the formation of pastoral workers, including both ordained ministers and non-ordained ministers and collaborators (nr.s 70-86), without forgetting specialized and permanent formation (nr.s 87-90 and 91 respectively). Nr. 79 of the 1993 Directory, on which GC 34 lays particular stress, insists that it is not enough that the whole of formation have an ecumenical dimension. A special course on ecumenism, preferably at the beginning of the course of studies, is necessary to sensitise students to the organic catholicity of the Church, compromised by concrete divisions and to which current ecumenism wants to provide an answer¹⁷.

In brief, the second major decree of a GC on ecumenism since the Council, that of GC 34, manages to say something new in comparison with the first, primarily by recapitulating what was good in the previous major decree and bringing it up to date with the new influx of ideas coming through the option for the poor in Decree 4 of GC 32.

2. Ecumenism and the spirituality of the Society of Jesus

Ecumenism as it is presented in the two decrees we briefly considered brings out the keyword for ecumenism in UR 8, conversion of heart (GC 31, decree 26, nr. 5)¹⁸, by using such terms as Jesuit sins against union (GC 31, decree 26, nr. 2), the call for pardon and love (GC 34, decree 12, nr. 1), and by insisting on the need that formation in ecumenism be spiritual (GC 31, decree 26, nr. 5) and ongoing (GC 34, decree 12, 5 (a)). A bridge to the spirituality of the Society of Jesus, also based on continual formation by means of the examination of conscience and other spiritual practices, is thus established.

The question whether current ecumenism may be considered to be a new way of living one's Christianity can now be approached from the perspective of the Jesuit way of life. To stress unilaterally that ecumenism is a new way of life is to imperil the anchoring to St Ignatius and his heritage and thus to call into question the Jesuit identity of this new way of living one's Christianity. If the answer we have tried to give is correct, namely that current ecumenism represents a new way of living one's Christianity because modern-day conditions present new challenges and new possibilities which were unthinkable a relatively short while ago, a little more than a hundred years ago, but which now are inevitable, then we have the possibility of further reflecting on elements in the Ignatian heritage which would encourage us to deepen our commitment to ecumenism as Jesuits. One could then try to adopt a formula, already used by John Dewey (1859-

¹⁶ G. SEMBENI, *Direttorio ecumenico 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare*, Roma 1997, 10f.

¹⁷ G. SEMBENI, *Direttorio ecumenico 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare*, Roma 1997, 152-160.

¹⁸ UR 8 expressly says that, under this aspect, ecumenism should be called "spiritual ecumenism".

1952), the American philosopher. Human beings always desire freedom, but what they consider oppressive differs from age to age. And likewise, Christians have always known of Christ's desire for union in his fold, which they usually expressed in terms of John 17, but what they considered detrimental to that union differed from epoch to epoch. When stress was laid on the cohesiveness of the group and its preservation in front of threats of disruption, they felt that the way to foster unity was to remove the problem from their midst. When, on the contrary, stress was laid on widening the inner horizon of the Church, because they felt that integralism and fundamentalism no less than heresy and schism are capable of destroying the concord that should prevail among Church members, then they were willing to enquire about the possibility of laying aside disputes for the sake of the greater cause of preserving full communion with as many Christians of good will as possible. As a matter of fact, all throughout history, efforts have not been lacking to re-establish full communion, sometimes by dialogue, sometimes by means which we deplore, especially on the basis of our present-day criteria. Likewise, while committed Jesuits always sought Church union, yet what they considered a threat to that union depended on the very conception of what kind of unity was necessary for the Church. As precisely this conception changed from age to age, they could with an equally good conscience indulge either in polemical or ecumenical attitudes. As we deplore some of the past polemical attitudes, so we deplore unfortunate simplistic attitudes, which downplay factual differences and aggravate situations rather than offering a solution. GC 31, decree 26, nr. 13, did not hesitate to brand such attempts as irenicism. Even then, neither irenicism nor polemics exhaust the list of woes unwittingly brought about by a false ecumenism or an unfortunate defence of the Church. Proselytism, imposed unions, sometimes lumped together indiscriminately and therefore unjustly as "uniatism", and so forth, are to be deplored no less than indifferentism and "third confession" approaches, which do not render justice to the dogmatic differences between one Christian denomination and another, thereby factually creating a confession which is neither one of the confessions of the two partners who are conducting the dialogue¹⁹.

From this viewpoint, the spirituality promulgated by the Society of Jesus is thoroughly capable of discerning the needs of the Church, holding out for "thinking in and with the Church" (*Sp. Ex.*, nr.s 314-336), but always with a spirit of discretion based on the discernment of the factual possibilities, and a knack for what can be done and what had better not even be tried. In this sense, too, whereas formal ecumenism plays an indispensable part according to the priorities of the Church thus perceived, one should not forget that the normal work of the Jesuit, which is not done under the name of ecumenism, is borne out for the love of the Church in its catholicity, and not simply as a regional entity, as present in a nation or a linguistic group. Thus, there is no better way to destroy prejudices than to promote serene and objective studies and in this way one inevitably helps the cause of ecumenism.

¹⁹ See on this point K. RAHNER, "Dritte Konfession?", *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich 1975, 568-581.

We should not, however, forget that even in the times before modern-day ecumenism so much of the activity of the Society of Jesus can be classified as “dialogue of love”. The most important form of dialogue has always been and will always remain charity, which transcends all barriers and without which any “dialogue of truth” becomes a caricature of dialogue. If we look beyond the time-conditioned elements of confessional self-defence, such activity was ultimately aimed at doing one’s non-Catholic Christian neighbour what Jesuits really felt was most needed by such a neighbour, and often in ways of immediate use for the latter. One should not forget, however, so many Jesuits who like Ignatius and Peter Faber were imbued by the love of the other as other.

Promoting a cause such as ecumenism in the past often seemed like defending a lost cause. Many Jesuits who did make a big difference on the Church’s decision to embrace wholeheartedly the cause of ecumenism had to go through dark nights of misunderstanding, opposition, justified and unjustified, and being deprived of many of those possibilities which sometimes less talented and less committed confreres had aplenty. From the viewpoint of Jesuit spirituality, St Ignatius’ “eleventh rule” on the third degree of humility goes long ways to tell us how by bearing the cross of ecumenism one attains a special degree of union with Christ, although Ignatius was quick to distinguish himself from the eccentricities of his early youth, inspired from the Eastern “fools in Christ”, by adding “without providing the cause for such treatment”. We need much of the folly in Christ extolled by Paul in his First Letter to the Corinthians if we want to see that inbred prejudices give way to a deep-seated love even in front of insurmountable prejudices.

3. Conclusion

On few points has Vatican II made such a big difference, one, moreover, which is tangible, as in inculcating upon the learned as well as upon common people the importance of ecumenism not only for an elite of specialists, but even on the parish level and on all levels. This swing in mood is felt in the Society of Jesus in a beneficial way; indeed, if it was taken up so eagerly, it was because the Jesuit by his identity as a Jesuit is open to ecumenism as a top Church priority. Yet much remains to be done to create an organic programme of theology in Jesuit institutions as elsewhere, and instil a great love of the Word of God with Protestants, of the liturgy with Eastern Christians and of a critical appraisal of tradition with Catholics, without, however, falling into indifferentism. Nonetheless, looking on what has been achieved one may thank God for so much progress and ask for more.

Identidad del jesuita en la defensa de la fe y promoción de la justicia

di RICARDO ANTONCICH S.I.

Si se pregunta a cualquier persona quiénes son los jesuitas, cual es su identidad, es muy posible que respondan – si nos conocen algo – por lo que hacemos: Colegios, Universidades, Casas de retiro, centros sociales... Esta descripción no toca lo esencial, se refiere a lo que *hacemos* y no a lo que *somos*.

Cuando los primeros compañeros de Ignacio se preguntaron por el nombre que identificaría al grupo, a propuesta de Ignacio se excluyó el nombre de “ignacianos” y se escogió el de “compañeros de Jesús”. La identidad de todo jesuita, personal y colectivamente considerada, se define por Cristo y su seguimiento, estar en su compañía para el proyecto del Reino que el Padre confía a su Hijo. La “ignacianidad” de nuestra identidad no debe ser tan marcada que vele el cristocentrismo de la misma. Seremos pues definidos como “compañeros de Jesús” formados por la espiritualidad de Ignacio. Esta definición nos permite subrayar más lo que nos une con todo cristiano, que lo que nos distingue de los demás.

El objetivo de este artículo es entender cómo estamos en la “Compañía de Jesús” evangelizando al mundo de hoy con las exigencias del proyecto del Reino que nos remite a la bondad de Dios Padre y al servicio de nuestros hermanos y hermanas. De esta manera realizamos el “en todo amar y servir”.

Nosotros no inventamos hoy la “identidad del jesuita” porque ésta tiene características de permanencia a través de los tiempos. Pero sí debemos descubrir cómo esa identidad debe ser vivida hoy. Trataremos de considerar los dos aspectos.

1. La permanente identidad del jesuita

Es evidente que para cada jesuita la forja de su identidad se realiza en el proceso de identificación con Jesucristo vivido en los Ejercicios. Es una “identidad” gestada dentro de un proceso en el que se configura algo propio como una vida, pero al mismo tiempo por “imitación y seguimiento” de Alguien al que uno se entrega.

En los ejercicios hay tres típicos momentos ignacianos, que son, a mi entender, el principio y fundamento, la elección, y la contemplación para el amor. Si prescindimos de estos tres momentos podemos decir que todos los ejercicios son puro evangelio. Es decir, revelación del misterio de Jesucristo como Hijo de Dios. Es “entrando” en este

misterio, como nos identificamos con Jesucristo y definimos nuestra “identidad” de compañeros de El.

Ahora bien, si el núcleo de la identidad de Jesús está en su misterio, es en la Encarnación del Verbo donde debemos poner nuestra identidad. La *filiación* es el eje en torno al cual se articula la existencia *eterna* del Verbo como Hijo del Padre y la existencia *humana* en la historia como hijo de María. Jesús es “Rey Eternal”, Maestro, Salvador, Señor... *porque* es Hijo del Padre. El fondo mismo de nuestra identidad es ser “cristianos” con todos los que profesamos la fe en Cristo como Hijo del Padre, pero en esta identidad no podemos olvidar los signos propios de nuestra tradición familiar.

La “identificación” con el Hijo, es la clave de nuestra “identidad” de jesuitas, porque el sentido mismo de la Encarnación está expresado, según Ignacio en la contemplación de este misterio que tiene una teología implícita que acentúa el carácter redentor de la encarnación [Ej 101]. La voluntad divina aparece ante la libertad humana que, en la historia, ha tomado el camino del mal y no del bien. “Hagamos redención del género humano” [Ej 107]. Esta decisión es el eco ignaciano del primer “Hagamos” del Génesis en la creación del género humano. Es la manera como Ignacio interpreta las decisiones divinas, siempre trinitarias. La humanidad ha sido creada en vista a la revelación de Cristo como el Unigénito y el primogénito entre muchos hermanos, que quita el pecado que nos impide vivir como hijos de Dios. El destino eterno de nuestra filiación está entendido así en unidad con la realidad histórica de libertades que aceptan o niegan esa filiación. Pero allí se muestra la victoria de Dios sobre toda maldad, la personal y la de globalidad del mundo.

El obrar gratuito y amoroso de Dios manifestado por la creación se renueva ahora por la gratuidad y amor de la redención que literalmente consiste en “devolver bien por mal”. El bien originario de lo creado no tenía maldad precedente; pero la bondad, fruto de decisiones libres de seres humanos, tendrá que confrontarse con la maldad del mundo y de la historia. La filiación respecto a Dios tendrá que revelarse por la historia de una fraternidad en la que el mal y el bien se entremezclan, pero en la que el bien “devuelto” en vez del mal triunfará siempre por la fuerza de Dios.

Como jesuitas hemos hecho en los Ejercicios la experiencia personal en ese “pequeño laboratorio de nuestra libertad individual” de la redención de nuestros males y el nacer a una vida nueva. La primera semana renueva y actualiza las gracias de nuestro bautismo. Tal vez, por primera vez en nuestra vida consciente hemos captado el significado del perdón de Dios en su profundidad. Pero el “laboratorio individual” es para fundar nuestra esperanza en la victoria de Dios sobre el mal del mundo. No es una experiencia privada, sino anticipación, en nuestra historia personal, de lo que Dios quiere ver realizado con nuestra cooperación en el proyecto del Reino de Cristo.

Cuando hemos tocado el fondo de nuestra identidad como “pecadores perdonados” surgen las preguntas de lo que haremos por Cristo [Ej 53] y entendemos el llamamiento del Rey Eternal como respuesta a estas preguntas.

Nuestra identidad se ha fraguado en los *Ejercicios*: buscando cada uno identificarse con Cristo, nos identificamos todos en la identidad solidaria de la comunidad. Y de esta manera se acuña la expresión que une el amor a nuestra identidad.

2. Societas Iesu, societas amoris

En último término la identidad del jesuita a lo largo de toda la historia de la Compañía se expresa por la igualdad de dos formulaciones: “Societas Iesu = societas amoris”. No hay que entender esta “compañía del amor” en sentido interno exclusivo, sino con el sentido de una comunidad que vive del amor divino que une al Padre con el Hijo y que se proyecta al mundo entero. Se trata de una comunidad que es testigo de cuánto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo (Jn 3,16).

La pregunta que podemos hacernos en este momento de la historia de la humanidad es ¿cómo entender esa “societas amoris”, que es la “societas Iesu”? ¿Cómo edificar cada uno la propia identidad personal pero en la solidaridad de la identidad colectiva de compañeros de Jesús?

En este artículo tocamos solamente los temas de la “defensa de la fe” y de la “promoción de la justicia” como aspectos importantes – no únicos – de nuestra identidad. Nuestra identidad está definida por aquello que defendemos (la fe) y por aquello que promovemos (la justicia).

3. La defensa de la fe

Desde el amor de Dios, es decir desde el Dios en quien creemos y que “es Amor” como lo recuerda el Papa Benedicto XVI en su primera Encíclica, y centrados en la experiencia de filiación que no se comprende sin la relación de amor del Padre al Hijo y de éste a aquel, adquiere pleno sentido la comprensión actual de la “defensa de la fe”. La fe que tenemos que “defender” es la del Evangelio, la que nos constituye “fundamentalmente como cristianos”. Es la fe en un Dios que es amor y porque ése es su ser (de Padre) nos envía a su Hijo. No confundamos la fe que hay que defender con la “ortodoxia” de las formulaciones doctrinales; todas éstas no agotan el misterio del amor, porque aun en categorías humanas el amor es inexpresable por silogismos, y mucho más un Amor infinito. Nuestra preocupación ha sido siempre defender “la verdad infalible” y me atrevo a decir que esa verdad infalible nos dice y nos dirá siempre la “bondad infalible” del ser de Dios.

Esta clarificación de la “defensa de la fe” me parece necesaria porque fue vivida durante siglos de muchas maneras. Una, fue la clarificación del sentido ortodoxo de la fe, ante las numerosas herejías que han proliferado a lo largo de los tiempos, sobre todo aquellas que negaban tanto la divinidad de Jesucristo, como aquellas que negaban su humanidad. Entre las últimas, el “docetismo” exageraba lo divino y fue, -y sigue siendo tal vez-, la herejía más sutil en la vida cristiana: no tomar en serio la humanidad de Jesús como camino de realización de la obra redentora de Dios, y como camino para nuestra propia divinización por el Espíritu. Tal vez no exista antídoto más eficaz contra el docetismo que las “contemplaciones” de los Ejercicios de la segunda y tercera semana, donde volvemos a la realidad de una vida histórica dentro de un pueblo y de una tradición cultural y religiosa. Cualquier concepción de lo divino que olvide, disminuya, deforme

la comprensión de lo humano en nosotros mismos y en los demás no es cristiana; no es compatible con una identidad inspirada por el Espíritu al llevarnos a Jesucristo.

Hoy también hay herejías camufladas en una vida cristiana sin testimonio de la fe. Defender la fe es atender a dos frentes: a las concepciones erróneas sobre Dios y al silencio e indiferencia total ante lo divino. La existencia o no existencia de Dios divide a ateos y creyentes, pero dentro de los que creen en lo divino puede darse otra separación: los que adoran a Dios o a los ídolos, Y son muchos los ídolos en nuestra sociedad moderna, los mitos y utopías, las ideologías que se absolutizan y desplazan a Dios como Absoluto en la vida. Defender la fe es, por tanto, afirmar al verdadero Dios que es Amor y denunciar los falsos dioses que intentan ocupar su lugar.

Si la fe es creer que Dios es amor, esta fe no se queda en el plano de la inteligencia que busca la verdad, sino que abarca la persona entera, su corazón y libertad. Defender la fe es por tanto encaminar las consecuencias de la fe en la ortopraxis de la caridad. “Defender la fe” es confrontar las herejías, pero la fe es negada también por las desviaciones de la acción humana y no sólo del pensamiento racional. La ortodoxia implica siempre una ortopraxis. No basta saber que Dios *existe* para *vivir conforme a su voluntad*.

Desde allí mismo, desde la fe, se debe entender la promoción de la justicia y sin ella esta misión no tiene sentido jesuítico. No es algo yuxtapuesto a la fe, sino algo que nace y manifiesta la misma fe. Es la ortodoxia que se revela en la ortopraxis; promover la justicia es ser testigos del Dios de bondad que quiere la vida digna de todos sus hijos. El creer nosotros mismos en la bondad de Dios –algo que no siempre está contenido en el creer en la existencia de Dios-, y el anunciar esta fe al mundo requiere, en la mayoría de los casos, la contemplación de los actos buenos de sus hijos. La bondad de los hijos vivida en la sencilla fraternidad muestra la estrecha relación entre “esta fe” y “esta justicia”.

4. La promoción de la justicia

Esta bondad aparece en todas las acciones de solidaridad y de ayuda. Siempre serán necesarias las “obras asistenciales”. Son la expresión concreta y “puntual” de la caridad en cada momento histórico. Pero no podemos olvidar que en una sociedad cada vez más compleja y organizada, la bondad y la maldad pueden realizarse a través del mecanismo de instituciones, de estructuras sociales. La persona amada por la caridad concreta nos recuerda siempre que no bastan “visiones globales” y “proyectos colectivos” si el hermano que sufre, cercano, no es atendido con amor. Pero hay otras dimensiones de la caridad que se juegan en relaciones anónimas, impersonales a través de estructuras. Por esta razón la caridad tiene que volverse “política”. La dimensión política de la vida humana no es una “especialidad de pocos” sino una exigencia para todos. Todas las personas, por nuestra propia dignidad, tenemos el deber y derecho de participar en los beneficios de las estructuras y de rectificarlas cuando no son justas para que esos frutos se repartan a todos. Es inaceptable un mundo de “incluidos” y de “excluidos” y mucho más que la línea que los divide está marcada por el “tener”.

Algunos jesuitas puede preguntarse: ¿no es la política algo “ajeno” a nuestra identidad y vocación? ¿No corresponde a los laicos como su misión específica en el mundo? Es preciso recordar que lo político abarca muchos niveles y aspectos. No es problema sólo de la “técnica” de lo social, es exigencia de “la ética” de lo social, y esta última es tarea de todos los seres humanos por el simple hecho de su humanidad. Lo social nos concierne como tarea de todos aunque en el nivel propio de nuestra vocación.

En este sentido, las tradicionales obras asistenciales, las cuales siempre han sido consideradas con admiración y benevolencia, tienen también dimensiones políticas porque recuerdan a la sociedad las iniciativas posibles de los ciudadanos para resolver problemas de la sociedad. La política, debemos recordarlo, no se restringe al uso del poder, sino que se extiende a la participación de la sociedad civil que puede expresar con sus obras el derecho que tienen a ser bien gobernados (rectas decisiones de los que ejercen el poder) y a ser apoyados (en las iniciativas de la sociedad para participar en la solución de los problemas).

Las obras asistenciales y otras que, por definición tocan en sentido más estricto el nivel estructural, deben ser realizadas con criterio y buen juicio. Pertenece a la identidad de los jesuitas, hoy en el mundo, contar con muchos de sus hermanos bien preparados, para alertarnos sobre mecanismos, sistemas, ideologías, estructuras, en medio de las cuales vivimos y configuramos nuestras vidas.

No identificamos, por tanto, “vivir éticamente lo social” con ser “expertos técnicos de lo social”. Lo primero es exigencia simplemente humana de todos y por ello mismo, de todos los que estamos en la Compañía. Busquemos todos la justicia, pero pidamos a algunos que nos muestren las condiciones de su eficacia en el mundo actual.

Todos debemos comprender que la tarea de algunos es necesaria para todos. La lucidez del médico permite diagnosticar el mal, pero la enfermedad afecta a todos y bien sabemos a quien acudir cuando sentimos los síntomas del mal. Mantener bien nuestro estado de salud no exige que todos seamos médicos, pero sí que sepamos a quien consultar en los momentos necesarios.

La promoción de la justicia, en tanto exigencia ética es universal, no sólo para los jesuitas, sino para todos los creyentes y todos los seres humanos. En cuanto competencia técnica es vocación de algunos, que con frecuencia se identifican con los laicos. ¿Hay en este nivel “espacio” para la competencia profesional en las ciencias sociales para los jesuitas? Una comparación con la bioética nos ilumina. Hay campos especializados de la moral (lo social, la vida, etc) que requieren conocimientos profesionales. Así como la bioética supone buena formación en la medicina, de igual modo la orientación de la actividad científico-técnica en lo social, debe tener una sólida base filosófica y teológica. Una ética social no puede establecerse exclusivamente desde la filosofía o teología sin el conocimiento científico correspondiente a esa dimensión. Los centros de investigación y acción social han sabido conjugar el papel de laicos y jesuitas en equipos que han trabajado juntos para resolver el problema en su doble vertiente: técnica y ética. Es una obra de la Compañía que no debe declinar sino crecer... porque las necesidades del futuro lo exigirán con mucha mayor urgencia que las experimentadas en el pasado.

La historia de las décadas recientes de la Compañía nos ha mostrado la dificultad en aceptar, inicialmente, la formulación de la “defensa de la fe y la promoción de la justicia”, para luego entrar a formar parte de la conciencia colectiva. Hoy podemos decir que se aceptan los dos términos como esenciales a la identidad de los jesuitas.

5. La identidad de los jesuitas ante algunos problemas urgentes

Es necesario crecer en claridad sobre el significado *actual* de la “fe” y de la “justicia”. El conflicto de civilizaciones, el enfrentamiento de religiones y sus versiones fundamentalistas nos urgen al diálogo interreligioso, para el cual el Papa nos ofrece la plataforma de su primera Encíclica: identificarnos en lo esencial de Dios que es el Amor. Esta búsqueda no suprime los problemas teológicos de las formulaciones doctrinales, pero nos une en la experiencia fundamental de podernos todos definir como “hijos de Dios” aunque no todos puedan llamarse “cristianos” y esta experiencia es real en la caridad y la praxis, aunque no plena en la teoría y los dogmas.

Para un jesuita, identificado con Cristo, la afirmación de la comunión en el amor y la búsqueda de la unidad en la fe en el Hijo que revela al Padre y el misterio trinitario, es una tarea de primera urgencia. De ninguna manera se trata de “imponer” la fe cristiana, pero si de “proponerla” con la transparencia de la bondad misma, para que todos los creyentes se sientan atraídos por esta luz y la acepten para comprender sus propias creencias religiosas. Interpretar la creencia en el Dios que es Amor, a través de la acogida del Hijo, es un don y una gracia que nos llegará si nosotros en todo y siempre procuramos “filializarnos en la fraternidad” vivida con todos. Sin esta fraternidad vivida humildemente insistir en la “infalibilidad de la verdad” oscurece la “infalibilidad de la bondad”.

La paternidad universal de Dios, que todas las religiones aceptan si acogen la definición de Dios como amor, reviste una luz particular cuando es vivida con la mirada puesta en el Hijo que comparte con nosotros nuestra existencia humana y se entrega hasta la muerte por nuestro amor. Pero esta comprensión no es producto de una reflexión teológica, es revelación y es fe, don recibido y acogido desde la gratuidad del que da y del que recibe. El testimonio de los hijos-hermanos que hacen el bien es el camino que nos abre a descubrir el don de un Padre que envía al Hijo porque ama entrañablemente al mundo. Esta acogida supone una profunda humildad, porque los cristianos en el nombre de la infalible verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu hemos ocultado muchas veces en la historia la infalible bondad del que es el Amor. También a nosotros se pide la conversión para reconocer intransigencias y crueldades; sin este reconocimiento no damos ejemplo alguno de la soberanía y de la verdad de Dios que es amor.

Por otra parte, la justicia ha ido creciendo en dimensiones y contenidos. Desde los inicios de la “cuestión social” en los tiempos modernos debido a la revolución industrial, la justicia se ha ido enriqueciendo en horizontes, superando las tensiones y conflictos de las clases sociales, para abarcar las dimensiones globales del mundo moderno. Mientras subsistan enormes multitudes excluidas de la riqueza y progreso moderno, esa

mayoría de la humanidad es índice evidente de las injusticias estructurales que predominan en ese proceso global.

Paralelo al proceso de encontrar la verdad religiosa en el Dios que es Amor, se da el proceso de construir un mundo justo donde la justicia sea para todos, porque sólo un mundo de hermanos es digno de un Dios que es Padre. El paralelismo de momentos y tareas converge, en realidad, en la unidad de una misma misión.

Es aquí donde debemos volver a nuestro centro, que es Cristo. Con su muerte ha derribado todas las barreras que separan hombres y mujeres, ricos y pobres, y aun creyentes y no creyentes. Decir que al final de la historia todos seremos juzgados por nuestra actitud ante el ser humano necesitado, borra, en efecto, todas las fronteras y delimitaciones, porque al final aquel a quien se encuentra en todos los amados desde la gratuidad de nuestro don, es el mismo Señor de la historia.

La identidad del jesuita terminará escatológicamente por ese encuentro definitivo con el Señor a quien hemos servido y amado en sus hermanos, los pobres de todo tipo y condición. Mientras tanto será nuestra tarea identificar los rostros de aquellos hermanos a quienes debemos servir con preferencia y dedicar nuestra vida a ese servicio.

El tema propuesto para este artículo, de la identidad del jesuita en la defensa de la fe y la promoción e la justicia, está situado en un esfuerzo colectivo por diseñar esa identidad, pero a partir de un “centro de espiritualidad ignaciana”. Vale la pena al final de este aporte insistir en la espiritualidad ignaciana como fundamento de esa identidad.

El Espíritu nos conduce hacia un enriquecimiento del contenido de la palabra fe. Sabemos que la fe no se reduce al conocimiento intelectual de una verdad revelada, sino que abarca la existencia entera del hombre que encuentra esta verdad, no en una doctrina, sino en una Persona con la cual entra en relación. La fe se vuelve experiencia integral de la razón, de la afectividad, de la voluntad libre que asume compromisos en la vida. Cristo no trae una doctrina para la inteligencia, Se nos da a si mismo como el Reino presente en este mundo. La espiritualidad ignaciana propicia esta concepción de la fe en la plenitud de su significado, sobre todo la fe como confianza y entrega a Aquél que el Padre entregó al mundo para la salvación de todos.

Pero es también el Espíritu el que enriquece el sentido de la justicia. Esta palabra que parece referirse al campo de lo jurídico, de las normas del derecho, de la coacción de lo legal, se empobrece si se queda en estos límites estrechos. El aforismo de que justicia es “dar a cada uno lo que le corresponde” desborda la experiencia empírica cuando intentamos dar a Dios lo que le corresponde a Dios. Dar a Dios no es darle un pedazo de nuestra existencia, es darlo todo; es decirle “Todo es vuestro, dadme vuestro amor y gracia que esta me basta”. Dar “todo” a Dios no es despojarnos de todo, sino vivirlo todo de una manera determinada, porque la voluntad del Padre es que todo lo que le damos lo recibamos primero como su don y lo hagamos fructificar como los talentos de la parábola. Justicia con Dios es pues el proceso circular de la gratuidad que nace del Padre y de la gratitud que es nuestra respuesta. Se trata de la misma circularidad eterna entre el Padre y el Hijo que distingue a las dos personas entre sí pero en el amor del Espíritu en unidad total.

Cuando aplicamos la palabra “justicia” a la vida humana nos damos cuenta, por una parte, de que lo que nos debemos unos a otros es el respeto de nuestra dignidad humana, de nuestra libertad, de disponer de nosotros mismos y decidir nuestro destino. Lo que hace posible una vida humana en respeto y dignidad es el amor. ¿Por qué no hablar mejor de “caridad” y no de “justicia”?.

Creo que hay dos razones fundamentales, una el empobrecimiento del sentido de la caridad al de limosna, dar de lo que nos sobra. En este sentido descubrimos que la verdadera caridad exige primero la verdadera justicia. No podemos dar a los pobres lo que primero les ha sido negado en la explotación de su trabajo. No pocas veces esta contradicción se ha dado en la Iglesia y algunas complicidades entre el poder económico y el poder eclesial han sido un anti-testimonio. Pero hay otra razón más. La justicia de que hablamos en el mundo de hoy pasa por mecanismos estructurales y en ellos manifestamos los seres humanos nuestra bondad o maldad, cuando las usamos para el bien o para el mal. Las estructuras no son sujetos del pecado, pero sí sus instrumentos. Hablar de la “promoción de la justicia” significa la voluntad de la Compañía de entrar en la complejidad del mundo moderno. La fe con un sentido integral de toda la persona, la justicia como una exigencia global para la humanidad, sintetizan bastante bien los dos polos que constituyen la “mayor gloria de Dios”. La excelencia del “magis” ignaciano va en dirección contraria a las exigencias del magis mundano que es acumular el máximo saber, el máximo poder y el máximo tener. Este “magis” mundano es excluyente y exclusivo: pocos impidiendo la vida digna de muchos. Lo que nuestra espiritualidad nos pide es el “magis de la gloria de Dios” que va en dirección exactamente opuesta a la del mundo, en el servicio de los que menos saben, menos tienen y menos pueden. La narración sobre el Juicio Final nos dice que estamos en la correcta dirección para dar sentido a nuestra historia. Por eso podemos ser testigos de ello.

Nadal en los discursos de Arrupe

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

El lector encontrará a continuación un cuadro. Contiene casi la totalidad de las referencias que Pedro Arrupe (1907-1991) hizo a Jerónimo Nadal (1507-1577) en sus discursos. Este cuadro completa y perfecciona el desarrollo temático ofrecido recientemente en una publicación en la cual se ponía en relación las dos personalidades¹.

Se trata de un centenar de referencias que proceden de más de 700 páginas entre discursos y escritos del P. Arrupe en los que hace referencia al P. Nadal. Proceden de la principal colección de discursos sobre la identidad del jesuita². Dado el carácter especializado de su contenido se ofrece a los lectores de *Ignaziana* para que quede a disposición de los investigadores que se ocupan de Arrupe o de Nadal, en este año de sus centenarios.

Destacamos que este cuadro enumera las citas directas, las referencias y las alusiones a un lema querido al P. Arrupe: “contemplativos en la acción”. Por un lado, no deberíamos olvidar que los discursos del P. General de los jesuitas representa un tipo especial de autoría. Así, no deberíamos asociar con el pensamiento de Arrupe todas y cada una citas que aparecen en cada uno de los discursos que pronunció, puesto que, como P. General, contó con diversos colaboradores para componer sus discursos. Además, el P. Arrupe apoyaba los argumentos de sus grandes discursos sin necesidad de usar muchas citas. Menos aún citaba sus referencias en los discursos breves.

Por otro lado, tampoco deberíamos pasar por alto el lugar central y la reiteración de algunas referencias y alusiones. La evidencia que este cuadro presenta es sólida como para afirmar la conformidad del P. Arrupe con el núcleo de la enseñanza de Nadal. De hecho – el lector se sorprenderá seguramente – el análisis de los discursos del General no reconoce una deuda semejante con ningún otro autor (sólo Ignacio y San Pablo superan a Nadal por número de referencias). Esto es cierto para los discursos que tratan de la adaptación del carisma ignaciano a las nuevas circunstancias del post-concilio. Arrupe cita mucho menos a Laínez, a Fabro o al mismo Francisco Javier, a pesar del influjo que éste tuvo en su vocación misionera.

La primera columna de la tabla “año” sirve para datar cada discurso y situarlo en el contexto histórico. Esta columna ha servido para fijar el orden en que aparecen transcritas las citas. Una inspección de esta columna permite identificar cuándo Arrupe empezó a servirse de la doctrina de Nadal, descubre una progresión en su uso y demue-

¹ J. CARLOS COUPEAU, “Nadal y Arrupe: Intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica,” *Manresa* 79 (2007), 1-15

² PEDRO ARRUPPE, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander: Sal Terrae, 1981. El cuadro incluye el discurso *Arraigados y cimentados en la caridad*, que también trata del carisma, y que fue pronunciado en el mismo año de la publicación de *La identidad*. Las referencias a este discurso están tomadas de PEDRO ARRUPPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1982, 727-765.

stra que Arrupe permaneció nadaliano hasta el final. En realidad, muestra que Arrupe dio relevancia creciente a Nadal. Arrupe habría asimilado varias obras de Nadal y, conector de su famosa expresión “contemplativos en la acción,” la adoptó. Las citas a Nadal también descubren una profundización en la interpretación y un aumento en la frecuencia. Las citas del comienzo del generalato son leves y reconocen el valor que Nadal dio a Ignacio como prototipo del jesuita (la idea marco del proyecto nadaliano, sin duda), mientras que las citas del último periodo pesan más teológicamente.

La datación de los discursos también muestra que Arrupe popularizó para la Compañía el pensamiento de Nadal a partir de la preparación, celebración y aplicación de la CG 32³. Nadal destaca entre las autoridades a que Arrupe regresaba, claramente para 1978, cuando Arrupe se dirige a la Congregación de Procuradores. Hoy conocemos que la interpretación teológica que Nadal hacía de los datos biográficos de Ignacio, constituía un buen aval para el General frente a una facción poderosa de detractores que reivindicaban para sí el mejor conocimiento, y también tan discutiblemente la práctica, del carisma de los jesuitas. Debido a ellos en gran medida, estamos convencidos, Arrupe descansó su *aggiornamento* del carisma ignaciano sobre Nadal en los tres discursos más importantes que culminaron su magisterio a la Compañía: *El modo nuestro de proceder* (1979), *La inspiración trinitaria del carisma ignaciano* (1980), *Arraigados y cimentados en la caridad* (1981).

año	TEMA ⁴	pp	Documento	Ref.	Nº
1967	(la génesis del amor ignaciano por la Iglesia) Cómo se formó el amor de Ignacio por la Iglesia. Nadal dice que “guiándole Nuestro Señor [a Ignacio] comenzó a tratar del interior de su alma y de la variedad de los espíritus, dándole el Señor grande conocimiento y sentimientos muy vivos de los misterios divinos y <i>de la Iglesia</i> ”	453	<i>Amor de Ignacio por la Iglesia y el papado</i>	Nad 5:40	1
1968	(<i>Perfectae caritatis</i> [2]; renovación de la Compañía) Ejemplaridad de los hechos de Ignacio para la Compañía	459	<i>Ignacio, modelo para la Compañía</i>	Nad 5:780	2
<i>Ib.</i>	(<i>Perfectae caritatis</i> [2]; renovación de la Compañía) “Según Nadal, la vida de Ignacio no sólo está íntimamente relacionada con la fundación de la Compañía, sino también con todo el Instituto y modo de proceder”	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	Cándido de Dalmases en FN 2:6*	3

³ En septiembre de 1974 el movimiento de contestación autodenominado *Jesuitas en fidelidad* y también conocido como los “descalzos” o la “vera” Compañía había publicado documentos y circulares incrementando una campaña contra el P. General y su gobierno que en 1970 ya había obtenido algunos resultados. Este movimiento se lamentaba de “la mala doctrina y mal gobierno” de P. Arrupe. GIANNI LA BELLA, “La crisis del cambio” en *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús: Nuevas aportaciones a su biografía*, GIANNI LA BELLA (ed.), 841-911, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007, 899-911. La interpretación y recurso a Nadal que a partir de la CG 32 Arrupe desarrolló tiene una dimensión reivindicativa ante el reducido pero influyente grupo que formaba este movimiento y ante sus simpatizantes, más numerosos.

⁴ Leyenda: los paréntesis “()” intentan dar un contexto para la utilización que Arrupe hizo del fragmento tomado de Nadal. Las comillas simples [‘ ’] recogen el texto de Arrupe. Las comillas dobles [“ ”] recogen el texto de Nadal, citado o traducido por Arrupe.

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; génesis) Nadal explica cómo entender que Dios movió a Ignacio a fundar la Compañía	460	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:260	4
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; transmisión) Dios elige a Ignacio como ministro de una gracia para que la transmita a la orden que fundará	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:250	5
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; participación en él) Nosotros participamos en cierto grado, personalmente y como comunidad de la gracia del fundador: “lo que aquí se considera como un privilegio de nuestro padre Ignacio, creemos que se haya concedido también a la Compañía”	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 4:652	6
1970	(carisma ignaciano; esperanza para la Iglesia) Dios guió a Ignacio “ <i>edocente experientia et usu rerum</i> ”	467	<i>Inspirador de esperanza</i>	<i>Nad</i> 5:440	7
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; esperanza para la Iglesia)	468	<i>Ib.</i>	MHSL, <i>Font. Nadal</i> 1:422 ⁵	8
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; mediación del Vicario de Cristo) Cristo lo enderezaba por medio de su vicario	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	MHSL, <i>Font. Nadal</i> 1:264	9
	<i>Ib.</i> (carisma ignaciano; ante las adversidades) Nadal interpreta la tensión apostólica de Ignacio: “se le estremecían todos los huesos”	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	MHSL, <i>Font. Nadal</i> 581-582	10
1972	(misión y antinomias) Contemplación y acción. (el texto, sin embargo, no refiere a Nadal)	134	<i>Nuestra vocación misionera</i>	-	11
1972	(La Storta y la devoción al Corazón de Jesús) “Yo estaré con vosotros” es como Nadal recuerda que Ignacio formuló su experiencia en la Storta (No se proporciona referencia)	442	<i>La devoción al Corazón de Jesús y la Storta</i>	-	12
	<i>Ib.</i> (La gracia que pedimos de ser puestos con el Hijo) El mundo necesita de nuestra identificación con Cristo, una transformación tal de nuestras facultades “que entendamos por su entendimiento, queramos por su voluntad, recordemos por su memoria y que todo nuestro ser, nuestro vivir y obrar no esté en nosotros, sino en Cristo”	444	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:122	13
1974	(las <i>Constituciones</i> , la misión como clave) Arrupe resume la crítica de Nadal a Bobadilla y la opinión de éste de que las <i>Constituciones</i> eran un “laberinto confusísimo”	107	<i>La misión, clave del carisma ignaciano*</i>	<i>Nad</i> 4:733	14
	<i>Ib.</i> (la misión como clave) “Toda la historia humana y la vida personal del jesuita quedan así enfocadas desde el punto de vista de su misión... El mundo es como el campo... en el que ha de realizar su misión de servir a Dios ... “conforme a nuestro Instituto” (comentando [Co 134]).	111	<i>Ib.</i>	<i>Scholia</i> p.147	15
	<i>Ib.</i> (la misión como clave) Arrupe utiliza un pasaje de las exhortaciones de Nadal acerca de las “casas” o residencias de la Compañía para hablar de comunidades.	114	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:470 y 773	16

⁵ Referencia exacta tomada de *La identidad*, 468 para esta y las dos citas siguientes.

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
<i>Ib.</i>	(misión y dificultades) Nadal y “ <i>contemplativus in actione</i> ” como la “Vida activa superior”	123	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 4:679	17
1975	(introducción) Ignacio era guiado por el Espíritu en sus “primeros tanteos”	10 ⁶	<i>Alocución final a la CG</i> 32	FN 2:252	18
1976	(vida espiritual apostólica) “ <i>In actione contemplativus</i> ” (no cita a Nadal)	342-343	<i>Integración real de vida espiritual y apostólica</i>		19
<i>Ib.</i>	(vida espiritual apostólica) <i>Ib.</i>	344	<i>Ib.</i>		20
1977	(espiritualidad integrada) Nadal sobre la oración mística propia: “que inclina al ejercicio de su vocación y ministerio y, especialmente, a la obediencia perfecta según nuestro Instituto”	242	<i>Sobre la disponibilidad</i>	<i>Nad</i> 4:673	21
<i>Ib.</i>	(espiritualidad integrada) Arrupe habla de la integración personal explicada en clave de “Contemplativos en la acción” (el texto, sin embargo, no refiere a Nadal)	245	<i>Ib.</i>	-	22
1977	(carisma ignaciano; matriz en los Ejercicios y experiencia de Cristo pobre y humilde) ‘Según san Ignacio, Nadal era el mejor intérprete de ¿la última redacción? De las <i>Constituciones</i> . Ahora bien, a Nadal le gustaba decir que nuestra Compañía había nacido de dos meditaciones de los Ejercicios, la del Reino y la de las dos Banderas	568	<i>La Formación de Jesuita</i>	Cándido de Dalmases	23
<i>Ib.</i>	(carisma ignaciano; síntesis) ‘Aunque la frase no provenga de él [san Ignacio], el jesuita debe ser “contemplativo en la acción”’	569	<i>Ib.</i>	-	24
1978	(apostolado y criterios) “¿Qué corresponde a nuestro tiempo a: “de veras habíamos de desear, de todo corazón, comer ruinmente, vestir mal, andar con mucha vileza en todo, y esto ha de ser propio a nosotros”?”	378	<i>Alocución final a la Congregación de Procuradores</i>	<i>Nad</i> 5:407	25
<i>Ib.</i>	(espiritualidad y compromiso apostólico) ‘Vida contemplativa’ en simbiosis con la ‘actividad apostólica’ (No cita a Nadal)	387	<i>Ib.</i>		26
<i>Ib.</i>	(espiritualidad y compromiso apostólico) Se refiere al “fervor” de que Nadal habla. “Hemos de ayudar al prójimo no de manera fría y quedándonos parados; y con esta sencilla expresión [Ignacio] indicaba el fin de la Compañía”	387-388	<i>Ib.</i>	AHSI, Vitae, 15 fol 18, rv	27
<i>Ib.</i>	(espiritualidad y compromiso apostólico) “fervor es la Compañía”	388	<i>Ib.</i>	<i>Scholia</i> 584, n. 382	28
<i>Ib.</i>	(espiritualidad y compromiso apostólico) Este fervor, que nace del amor a Cristo pobre y humillado, mantiene el <i>magis</i> ignaciano en la SJ y nos aviva la conciencia de que somos llamados por “ <i>gratia eximia</i> ”	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	<i>Annot in Const</i> 186.a	29

⁶ Notablemente, esta cita tomada de Nadal comienza el compendio de discursos y escritos seleccionados para *La identidad del jesuita*.

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
Ib.	(espiritualidad y compromiso apostólico) 'Este fervor hace que, "ex perfectione caritatis toto corde, tota mente, tota anima, omnibus viribus feramur in suavitate spiritus atque hilaritate, vivaciter"	Ib.	Ib.	Annot in Examen 186	30
Ib.	(espiritualidad y compromiso apostólico) 'Nadal dice por qué: "Fervor es la Compañía, como os dije, pero no indiscreto, sino lleno de virtud y que tenga todas partes. Engañanse muchos en pensar que es de Dios el fervor cuando es contra razón o contra algunos de los medios eclesiásticos"	Ib.	Ib.	Nad 5:310	31
1978	(servicio a Dios) Mística del servicio: "La Compañía camina por la vía del espíritu. Combate por Dios bajo el estandarte de la cruz. Sirve sólo al Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra"	294	<i>Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra</i>	Nad 4:618	32
Ib.	(servicio y evolución en Ignacio) <i>Sapienter imprudens</i> llama a Ignacio, que en París seguía en pos del Espíritu	295	Ib.	Nad 5:625-626.	33
Ib.	(servicio a Cristo y a su Vicario) "Desea la Compañía seguir a Cristo y unirse con El lo más posible; y como en esta vida no lo podemos ver sensiblemente, sino en su Vicario, nos someternos a éste con voto especial... En él nos habla Cristo, y nos hace ciertos de su voluntad"	300	Ib.	Nad 5:56	34
Ib.	(servicio a la Iglesia) "En este tiempo [visión del Cardoner] le dio el Señor [a Ignacio] grandes conocimientos y sentimientos muy vivos de los misterios divinos y de la Iglesia"	302	Ib.	<i>Plática en Salamanca, 1554. AHSI cod. Instituti, 98, p. 56</i>	35
1979	(el modo nuestro en la mente de Ignacio) La Compañía no es sino una forma de clérigos religiosos: " <i>nihil aliud quam clericatos religiosos</i> "	53	<i>El modo nuestro de proceder</i>	Nad 5:608.648.661	36
Ib.	(el modo nuestro en la mente de Ignacio) El fin propio: es la salvación y perfección de las ánimas; esforzarse en todo por la mayor Gloria de Dios	54	Ib.	Nad 5:12.199. 304.330.490.662.785	37
Ib.	(el modo nuestro en la mente de Ignacio) Teoría de la " <i>gratia Societatis</i> ," que distingue a la Compañía entre las órdenes religiosas:	Ib.	Ib.	FN 2:3-5; 3:515	38
Ib.	(el modo nuestro, aspectos) "No se ata la Compañía a acudir a una parte o a otra, y veis la libertad que quiere tener en el ejercicio de sus ministerios. Por esta causa no tiene la Compañía coro ni hábito particular o diferente, sino el de clérigos honestos, ni se obliga a missas ni a otras cosas que impiden la libertad de su fin, para estar más desembarazados y más libres para acudir con nuestros ministerios donde universalmente hubiéremos más necesidad dellos"	54-55	Ib.	Nad 5:442-443; 57-60	39
Ib.	(modo de proceder y ascética ignaziana) La Compañía tiene un modo propio de oración. Teoría de Nadal sobre el círculo oración-acción; " <i>contemplativus in actione</i> ," hallar a Dios en todas las cosas.	55	Ib.	<i>Plat Coim 75-76;</i> <i>Nad 4:651</i>	40

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
Ib.	(modo de proceder, origen y vigencia) la expresión "Modo de proceder" (<i>Pater Noster Ignatius non solebat dicere spiritus Societatis, sed modus Societatis procedendi</i>)	56		<i>Mon Paed</i> 2:131	41
Ib.	(modo de proceder, las enseñanzas de Nadal) "Excitó Dios al P. Maestro Ignacio comunicándole una gracia (y mediante él a nosotros), la cual seguimos, y nos regimos según ella: y este es <i>nuestro peculiar modo de proceder</i> en que diferimos de los otros religiosos"	60-62	<i>Ib.</i>	<i>Plat Coim</i> 55	42
Ib.	(modo de proceder, lo distintivo) "las órdenes religiosas difieren en el <i>modo de proceder</i> "	61	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	43
Ib.	(modo de proceder, lo distintivo) "Del modo de proceder de la Compañía" (antología de 16 rasgos del medio centenar de que consta este documento en su versión original)	61	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:723; 4:614	44
1979	(carisma ignaciano; primeros momentos) Nadal asegura que en París "[Ignacio] era llevado suavemente"	488	<i>Reengendrar cada día la Compañía</i>	<i>FN</i> 2:252	45
1980	(carisma trinitario) "Este Instituto o modo de proceder, que así lo llama el Padre Ignacio..."	392	<i>Inspiración trinitaria del carisma ignaciano</i>	<i>Nad</i> 5:304	46
<i>Ib.</i>	(carisma trinitario) Nadal admite el carácter trinitario de la visión del Cardoner	397	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:275-277;611. <i>1ª Plat Colonia</i> <i>3ª Plat Coimbra, 65</i> <i>2ª Plat Alcalá</i> <i>FN</i> 2:406.152.193	47
<i>Ib.</i>	(carisma trinitario) 'Nadal, confidente de la madurez de Ignacio y hombre que rindió la resistencia del fundador a dictar su autobiografía, el que, a decir de Polanco, <i>tiene entendido su espíritu y penetrado cuanto otro que yo sepa el instituto de ella</i> [<i>Epp</i> 5:109], el que por toda Europa explicaba la génesis de la Compañía sobre el modelo de la vida espiritual de Ignacio, ha dejado en sus pláticas y escritos imprescindibles ampliaciones sobre el contenido de la 'eximia ilustración': "se le abrieron los ojos intelectuales....., se le abrieron los principios de todas las cosas" 'Nadal es un testigo probo, serio, que ha tenido acceso durante largos años a las confidencias de Ignacio. Su testimonio es indudablemente una pista de gran valor'	398	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:611 <i>FN</i> 2:406	48
<i>Ib.</i>	(carisma trinitario) 'Manresa fue para Ignacio lo que Damasco para San Pablo, o la zarza ardiente para Moisés. Una misteriosa teofanía que inaugura y compendia su misión. El llamamiento a emprender un camino oscuro que se iría abriendo ante él a medida que lo vaya recorriendo' (en nota, se refiere al texto de Nadal) " <i>Quo tempore Lutetiae fuit, non solum studia literarum sectatus est, sed animum simul intendit quo Spiritus illum ac divina vocatio ducebat, ad Ordinem religiosum instituendum.</i> "		<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:625	49

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
Ib.	(carisma trinitario, Manresa) 'Digamoslo con palabras de Nadal: "allí [Ignacio] consiguió la discreción de espíritus"		Ib.	Nad 5:611	50
Ib.	(carisma trinitario, Manresa) 'Años más tarde, Nadal dirá que la gracia del instituto de la Compañía es que se entregue al apostolado, <i>sed indefinite</i> '	Ib.	Ib.	Orat Obser [145]; Nad 4:696	51
Ib.	(carisma trinitario, Manresa) 'Nadal en sus pláticas de 1554 en Salamanca... nos pone ante los ojos la relación estrecha que hay entre Cardoner-Ejercicios-Compañía: "Aquí le comunicó N. S. los Ejercicios, guiándole desta manera para que todo se empleae en el servicio suyo y salud de las almas, lo cual le mostró con devoción especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía"	400	Ib.	FN 1:307	52
Ib.	(carisma trinitario, Manresa) 'Nadal repite la misma idea en Alcalá...'	Ib.	Ib.	FN 2:190	53
Ib.	(carisma trinitario, Manresa) 'No hay mejor comentario que esta frase de Nadal: "Nativitas Christi, egressus gratiae ad operationem: unde oratio Societatis, ex qua extensio ad ministeria"	401	Ib.	Orat Obser [61]	54
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) 'El modo de proceder de la Compañía no es otro que el modo de proceder de Ignacio: "A Ignacio tomó Dios por medio para comunicar esta gracia, y quiso que fuera ministro desta vocación, y en él nos ha puesto un vivo ejemplo de nuestro modo de proceder"	402	Ib.	Nad 5:262 2ª Plat Alcalá, n.1	55
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) 'La génesis de la Compañía, según Nadal, es la reproducción corporativa del proceso espiritual de Ignacio'	Ib.	Ib.	Nad 5:287.262 FN 1:11; FN 2:2.5.6.43.143. 165.227, etc.	56
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) "En Manresa le comunicó N. S. los ejercicios, guiándole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo cual lo mostró con devoción especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por scopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía y pensando que para este fin le convenía estudiar, lo hizo en España y después en Paris"	404	Ib.	Plat Salamanca, n. 6; FN 1:307	57
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) "[Ignacio] Se dedicó a la filosofía y teología con gran empeño y con fruto eximio"	405	Ib.	Nad 5:625-626	58
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) "[Ignacio] estudió tan bien sus facultades, que a nosotros nos maravillaba cuando tratábamos delante de él alguna dificultad"	Ib.	Ib.	2ª Pla Alcalá, n. 15, FN 2:198	59

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
Ib.	(carisma trinitario, seguimiento después de Manresa) 'Lainez entendido en la materia, califica de sorprendente el señorío y majestad con que [Ignacio] se expresaba'	Ib.	Ib.	Ib.	60
Ib.	(carisma trinitario, La Storta) 'Nadie ha sintetizado mejor que Nadal el significado de aquella etapa prefundacional [La Storta, etc.]: "Ignacio seguía al espíritu, no se le adelantaba (<i>spiritum sequebatur, non praeibat</i>). Y de este modo era conducido con suavidad adonde no sabía. El no pensaba por entonces en fundar la Orden. Y, sin embargo, poco a poco, se le abría el camino y lo iba recorriendo, sabiamente ignorante (<i>quasi sapienter imprudens</i>), puesto sencillamente en su corazón en Cristo"'. 	409	Ib.	Nad 5:625-626.	61
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) '...en el Cardoner los "sentimientos de los misterios divinos" se extendieron también a los de la Iglesia'	Ib.	Ib.	Plat Salamanca n. 5, FN 1:307	62
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) 'La primera [consecuencia de las narraciones de la Storta] es la proyección grupal de la aceptación de Ignacio por el Hijo... Nadal lo explicaba así en su plática de Salamanca: "Cuando se le apareció Cristo con la cruz... y el Padre le dijo 'os será propicio en Roma', daba a entender magníficamente que Dios nos elegía a nosotros como compañeros de Jesús"'	Ib.	Ib.	Plat Salamanca n.5, FN 1:307	63
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) 'En la Storta había nacido la Compañía'	410	Ib.	FN 2:10	64
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) El nombre de la Compañía: Ignacio "por iniciativa personal, pidiéndoselo a los Compañeros con toda insistencia, antes de nada y de tener constituciones, que nuestra Compañía se llamase Compañía de Jesús"	Ib.	Ib.	FN 2:10	65
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) "De este principio, Cristo Jesús, se sigue el que nuestra Compañía se llame Compañía de Jesús"	Ib.	Ib.	FN 2:10 Nad 4:650	66
Ib.	(carisma trinitario, consecuencias de La Storta) Según Nadal el nombre de la Compañía <i>de Jesús</i> era tan importante para Ignacio, que creía que solo Dios podía cambiarlo	Ib.	Ib.	Pla Salamanca, n.17.	67
Ib.	(carisma trinitario, <i>magis</i>) "Nuestro Padre Ignacio era de gran natural, de gran ánimo, y, ayudado esto con la gracia de Nuestro Señor, siempre se esforzó a abrazar cosas grandes"	411	Ib.	Nad 5:296 FN 2:63	68
Ib.	(carisma trinitario, Manresa como vocación y La Storta como confirmación) "Cuando se le preguntaba [a Ignacio] por qué había dispuesto esto o lo otro, solía responder: me remito a Manresa"	418	Ib.	FN 2:406 Pla Coimbra, p 65-66.	60
Ib.	(carisma trinitario, no presente en las Constituciones pero presente en el modo de gobierno) También en lo tocante a su gobierno: Manresa era el punto de referencia	Ib.	Ib.	FN 2:6	70

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	Nº
Ib.	(carisma trinitario, no presente en las Constituciones pero presente en otros rasgos del Instituto) En La Storta, Ignacio habría tenido “una <i>praeclarissimam future institute intelligentiam</i> ” 'No quisiera entrar en una interpretación maximalista de estas genéricas afirmaciones de Nadal... Considero, en cambio, de la mayor importancia subrayar la matriz trinitaria de algunos vectores del carisma ignaciano'	Ib.	Ib.	Nad 5:634	71
Ib.	(carisma trinitario, características del servicio apostólico de Ignacio y ministerios propios) “En la intención no se nos fija término, por tener que mirar siempre a la mayor gloria de Dios, siempre ir en aumento de la caridad; la extensión es tanta, cuanto se extiende la caridad; los medios son tantos, cuantos pueden ser ejercitados por la humildad de un simple sacerdote”	420	Ib.	Nad 5:308	72
Ib.	(carisma trinitario, “con la cruz a cuestas”) ‘Nadal lo explica muy bien vinculando esa abnegación y cruz con el apelativo de <i>mínima</i> , que es un superlativo de inferioridad: “El fundamento de la Compañía es Jesucristo con la cruz por la salud de las almas, como le fue mostrado a nuestro bendito Padre cuando Dios Padre le puso con su Hijo. De ahí viene que la Compañía, por ser Jesucristo nuestro fundamento y capitán –al cual debemos imitar espiritualmente, sobre todo en su mansedumbre y humildad-, se llame ‘mínima Compañía de Jesús’”	421	Ib.	Nad 5:490	73
Ib.	Ib.	Ib.	Ib.	FN 1:311; 231.	74
Ib.	(carisma trinitario, la cruz y seguimiento) ‘Ninguna síntesis mejor de cuanto la Cruz de Cristo ha enseñado a Ignacio en La Storta, que este párrafo de Nadal... “Ayuda ejercitarse y considerar y sentir que seguimos a Jesucristo que lleva aún su cruz en la Iglesia militante, a quien nos ha dado por siervos su Padre eterno, que le sigamos con nuestras cruces, y no queramos más del mundo....”	Ib.	Ib.	Nad 4:678	75
Ib.	(carisma trinitario; contemplativo en la acción) ‘Cuando Nadal da cuenta de cómo la vida espiritual de Ignacio estaba centrada en la Trinidad, ... concluye con estas palabras: “Este tipo de oración que tan excepcionalmente consiguió nuestro P. Ignacio por gran privilegio de Dios, le hacía, además, sentir la presencia de Dios y el sabor de las cosas espirituales de todas las cosas, en cuanto hacía, en cuanto conversaba, siendo contemplativo en la acción (lo que él explicaba diciendo que hay que hallar a Dios en todas las cosas)”	422	Ib.	Nad 4:651	76
Ib.	(carisma trinitario; contemplativo en la acción) ‘Ignacio se esforzó por instruir a la Compañía que su oración “no ha de ser especulativa, sino práctica”	Ib.	Ib.	FN 1:193	77

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	N°
Ib.	<p>‘[Nadal] decía en Alcalá “La oración y la soledad, sin medios exteriores para ayudar a las almas, son propias de las religiones monacales, de los ermitaños, pero no de nuestro Instituto. Quien quiere soledad y sola oración, a quien agrada el rincón y huir... no es para nuestra vocación... La nuestra más nos pide que ayudarnos a nosotros, y la gracia de nuestra religión nos ayuda a esto”</p> <p>“Ninguno piense que en la Compañía le ayuda Dios para sí solo”</p>	Ib.	Ib.	Nad 5:324	78
Ib.	<p>(carisma trinitario; impulso apostólico) ‘Nadal insiste en que lo mismo, en su grado, debe ser propio de todo jesuita: “El sentimiento de la oración y afecto della que inclina a recogimiento y solicitud no necesaria, no parece ser propia oración de la Compañía, sino aquel que inclina al ejercicio de su vocación y ministerio”</p>	422-423	Ib.	Nad 4:673	79
Ib.	<p>(carisma trinitario; impulso contemplativo) La conocida teoría nadaliana del círculo acción-contemplación: “Este es el círculo que yo suelo decir hay en los ministerios de la Compañía: por lo que vos hicisteis con los prójimos y servisteis en ello a Dios, os ayuda más en casa en la oración y en las ocupaciones que tenéis para vos; y esa ayuda mayor os hace que después con mayor ánimo y con más provecho os ocupéis del prójimo. De modo que un ejercicio a veces ayuda otro, y el otro a éste”</p>	423	Ib.	Nad 5:328	80
Ib.	<p>(carisma trinitario; inspiración Trinitaria) ‘Este sublime misterio de la Trinidad tiene que ser objeto preferente de nuestra consideración, de nuestra oración. Esta invitación no es ninguna novedad. Nadal, el mejor conocedor del carisma ignaciano, la hizo a toda la Compañía hace más de cuatro siglos... “Tengo por cierto que este privilegio concedido a nuestro P. Ignacio es dado también a toda la Compañía; y que su gracia de oración y contemplación está preparada también para todos nosotros ... pues está vinculada con nuestra vocación. Por lo cual, pongamos la perfección de nuestra oración en la contemplación de la Trinidad, en el amor y unión de la caridad, que abraza también a los prójimos por los ministerios de nuestra vocación”</p>	433 ⁷	Ib.	Nad 5:163	81
Ib.	<p>(carisma trinitario; inspiración Trinitaria) Vuelve a referirse al pasaje citado en p. 433 y concluye su invocación a la Trinidad</p>	435	Ib.	Ib.	82

⁷ Esta nota tomada de Nadal concluye la parte expositiva del discurso *Inspiración trinitaria del carisma ignaciano* (a continuación, sigue una invocación a la Santísima Trinidad). Con esta conclusión ante los ojos, uno diría que todo el documento se inspira en ella.

*La iglesia de hoy y del futuro*⁸

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	N°
					83
1981	(caridad como síntesis del carisma; unión) 'Nadal sabía que colaborar en ellos era parte de su misión. Iba en ello la identificación y la unión. "La caridad hace conocer <i>practice</i> la Compañía –decía a los jóvenes escolares de Alcalá. Y para este fin ayuda el amor del mismo Instituto, que améis a toda la Compañía, a los de las Indias, de Alemania, de Italia, y a todos los de esta Congregación; que haya entre todos una unión y hermandad como entre miembros de un mismo cuerpo. Este amor hace todo lo que hay en la Compañía fácil y suave"	741	<i>Arraigados y cimentados en la caridad</i>	<i>Nad</i> 5:348	84
<i>Ib.</i>	(caridad como síntesis del carisma; conservación y aumento) "Esta ley de la caridad, impresa en nuestros corazones, ayuda sobremanera a la conservación y aumento. Ningún otro espíritu alentó el nacimiento de la Compañía que este de la caridad y amor"	741-742	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:83	85
<i>Ib.</i>	(caridad como síntesis del carisma; doble fin de la Compañía) 'Nadal quería que los jesuitas tuviesen bien clara esta idea. Sin esa proyección apostólica de nuestra caridad y amor, no tendría justificación la fundación de la Compañía. "La perfección de nuestro estado no la ponemos en la contemplación o la oración como si fuesen los únicos medios con que ayudar a los prójimos, quedándonos sentados en nuestros aposentos monacales. A nosotros nos espolea la caridad"	742	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:140	86
<i>Ib.</i>	(caridad como síntesis del carisma; fin apostólico) 'Nadal se enardece cuando toca este tema y, por cierto, lo hace en todos los lugares y ante todos los auditorios a los que explica las <i>Constituciones</i>	742	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:83	87
<i>Ib.</i>	(caridad como síntesis del carisma; fin de naturaleza cristológica) 'Es evidente su complacencia [de Nadal] cuando afirma una y otra vez que "el fin de la Compañía es el mismo que el de Cristo"	742	<i>Ib.</i>	<i>Ib.</i>	88
<i>Ib.</i>	(caridad trinitaria) "Se nos ha dado el fin más perfecto posible, a saber, el mismo que el Padre celestial señaló a su unigénito Hijo en su encarnación, en su vida, muerte y resurrección... la salvación y perfección de las almas procurada con una caridad plena y perfecta"	742-743	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:139	89
<i>Ib.</i>	(caridad como perfección del carisma) 'El entusiasmo de Nadal no conoce límites: "La perfección que buscamos ¿cuál pensáis que es? No es la pobreza, ni la castidad, ni la obediencia"	743	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:333	90
<i>Ib.</i>	(caridad como perfección del carisma) 'A los estudiantes de Colonia [Nadal] les decía lo mismo: "Nuestro fin no es la pobreza, la castidad o la obediencia, sino la caridad y su perfección o, de otro modo, la mayor gloria de Dios y el amor del prójimo. La pobreza, etc., no son más que medios"	743	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:791	91

⁸ Las notas que siguen a partir de aquí, corresponden al texto tomado de *La Iglesia de hoy y del futuro*, 727-765.

año	TEMA	pp	Documento	Ref.	N°
Ib.	(caridad como fervor) 'En fin, el mesurado mallorquín que es Nadal se exalta y entra en una zona literaria que no es habitualmente la suya: "Es un fin perfectísimo este de referirlo todo a la caridad divina o mayor gloria de Dios. Esto está clarísimo en todas las <i>Constituciones</i> . Otros hace todo a gloria de Dios; nosotros, a la mayor. ¡Es como una llama!"	743	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:785	92
Ib.	(caridad y ministerios) 'Nadal, explicando el Instituto, se extendía así en esta idea: "En resumen: nada de lo que la caridad puede hacer para ayudar a los prójimos queda excluido de nuestro Instituto. Pero a condición de que todo servicio (<i>omnia ministeria</i>) aparezca como espiritual, y que tengamos en claro que el que es propio de nosotros es el más perfecto, a saber, los puramente espirituales. No debemos descender a otros, que son inferiores, sino por necesidad, después de pensarlo mucho, con gran esperanza, con gran futuro, y con permiso de los Superiores y, finalmente, cuando no es factible servir en lo puramente espiritual"	743- 744	<i>Ib.</i>	<i>Nad</i> 5:141	93
Ib.	(oposición entre <i>ágape</i> y <i>anomía</i>) 'Es una llama, como decía Nadal" (no se refiere a documento alguno)	761	<i>Ib.</i>	-	94
Ib.	(tensión entre contemplación y acción) (no se refiere a ningún documento)	763	<i>Ib.</i>	-	95

Concluido este itinerario esperamos que pueda ser útil a quienes deseen profundizar en la relación de estos dos eximios jesuitas que han marcado tanto y tan bien la actualización del carisma ignaciano en sus respectivos momentos históricos.



Presentazione

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I. 2

Sobre identidad de la Compañía de Jesús y colaboración de los laicos a su misión

di URBANO VALERO S.I. 140
 1. En el orden sustantivo, colaboración entre diferentes 141
 2. En el orden operativo, exigencias y consecuencias de la colaboración 145
 3. ¿“Red apostólica ignaziana”?; “¿Nuevo sujeto apostólico?”;
 “¿Asociación apostólica jesuita?”; “¿Cuerpo apostólico jesuita?” 147

L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I. 149
 1. Presupposti 150
 2. Il carisma ignaziano del sacramento dell'Ordine 153
 3. Riflessioni conclusive 157

La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso

di JAVIER MELLONI S.I. 162
 1. El estímulo del pasado 162
 2. El dialogo interreligioso como nuevo paradigma 166
 3. La escuela de los ejercicios 168
 3.1. *Presupuesto [ee 22]: principio de alteridad* 168
 3.2. *Principio y fundamento: principio de libertad* 168
 3.3. *Primera semana: principio de opacidad* 169
 3.4. *Segunda semana: principio de pobreza y humildad* 169
 3.5. *La elección: principio de identidad* 170
 3.6. *Tercera semana: el principio kenótico* 171
 3.7. *Cuarta semana: principio de trascendencia* 171
 3.8. *Contemplación para alcanzar amor: principio de transparencia* 172
 4. Más allá de la propia identidad 173

Identity of the Jesuit ecumenist

di EDWARD G. FARRUGIA S.I. 174
 1. The pronouncements of GCs 31 and 34
 on the ecumenical commitment of the Jesuit 175
 (a) GC 31st 's Decree nr. 26, “De Oecumenismo” 176
 (b) GC 34th 's Decree nr. 12, “Ecumenism” 178
 2. Ecumenism and the spirituality of the Society of Jesus 182
 3. Conclusion 184



Identidad del jesuita en la defensa de la fe y promoción de la justicia

di RICARDO ANTONCICH S.I.	185
1. La permanente identidad del jesuita	185
2. Societas Iesu, societas amoris	187
3. La defensa de la fe	187
4. La promoción de la justicia	188
5. La identidad de los jesuitas ante algunos problemas urgentes	190

Nadal en los discursos de Arrupe

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.	193
----------------------------------	-----

Indice	205
---------------------	-----

Indice annata	207
----------------------------	-----



- RICARDO ANTONCICH S.I.,
*Identidad del jesuita en la defensa de la fe
 y promoción de la justicia* 4 (2007) 185-192
- JOSÉ CARLOS COUPEAU, S.I.,
Los diálogos de Nadal
 Contexto histórico-literario y hecho retórico 3 (2007) 3-80
- JOSÉ CARLOS COUPEAU, S.I.,
Arte y Espiritualidad ignaciana: liberados para crear 3 (2007) 81-97
- JOSÉ CARLOS COUPEAU, S.I.,
Nadal en los discursos de Arrupe 4 (2007) 193-204
- EDWARD G. FARRUGIA, S.I.,
Identity of the Jesuit ecumenist 4 (2007) 174-184
- MALULU LOCK GAUTHIER, S.I.,
Gli Esercizi Spirituali di sant' Ignazio di Loyola e l' Africa 3 (2007) 122-125
- JAVIER MELLONI, S.I.,
La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso 4 (2007) 162-173
- NUMA MOLINA, S.I.,
*Anotaciones y contemplación:
 dos caminos hacia la comunicación espiritual* 3 (2007) 126-128
- MICHAEL R. PASTIZZO, S.I.,
Ignatius: his legacy in campus sculpture 3 (2007) 98-112
- PETRUS PUSPOBINATMO, S.I.,
Dialogo spirituale 3 (2007) 132-134
- MIHÁLY SZENTMÁRTONI, S.I.,
Parole di apertura dell' Atto Accademico di presentazione 3 (2007) 113-114
- URBANO VALERO, S.I.,
*Sobre identidad de la Compañía de Jesús
 y colaboración de los laicos a su misión* 4 (2007) 140-148
- JULIA VIOLERO, RP.,
Come può il DEI diventare una risorsa per la formazione? 3 (2007) 129-131
- ROSSANO ZAS FRIZ, S.I.,
¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana? 3 (2007) 115-121
- ROSSANO ZAS FRIZ, S.I.,
L'identità presbiterale della Compagnia di Gesù nella Chiesa 4 (2007) 149-161