

# «Servir a Dios» y «ayudar a las ánimas»: Misión, eclesiología ignaciana y misiones

por Santiago Madrigal SJ

Está próximo a concluir el año jubilar que la Compañía de Jesús comenzó a celebrar el 3 de diciembre del año pasado con la intención de traer a la memoria la figura de los tres primeros jesuitas: Ignacio, Javier y Fabro. En este año de 2006 han coincidido el 450 aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola (1493-1556), fundador de la Compañía de Jesús, y el 500 aniversario del nacimiento de sus dos primeros compañeros desde los tiempos de estudio en el Colegio parisino de Santa Bárbara, Pedro Fabro (1506-1546) y Francisco de Javier (1506-1552). Creada por un peregrino infatigable, la Compañía de Jesús es, en su origen, misionera. En aquellos primeros compañeros jesuitas existe un irrefrenable deseo de trascender fronteras, una universalidad añorada y anhelada por el hombre inquieto del siglo XVI. Francisco Javier hizo realidad ese sueño, pues con su epopeya misionera consigue el abrazo del extremo Oriente y del Occidente europeo, dos mundos incomunicados hasta entonces.

El objetivo central de estas páginas consistirá en poner de relieve la eclesiología subyacente a esa aventura a lo divino que fueron las primeras misiones jesuíticas, sobre todo, desde el concepto fundante de ser enviado en misión. Trataremos de buscar en la espiritualidad y en la mística ignaciana el principio y fundamento de una eclesiología de la misión. Por lo pronto, dejemos constancia de una sencilla definición del término «misiones» tal y como aparece acuñado por uno de los grandes jesuitas misioneros que nos ha legado una importante reflexión sobre su actividad evangelizadora. El P. José de Acosta nos ofrece en su obra *De procuranda indorum salute* (1588) esta sabrosa definición: por «misiones» entendemos «aquellos viajes y peregrinaciones que se emprenden de un sitio a otro por causa de la palabra de Dios»<sup>1</sup>.

Nuestras reflexiones arrancan poniendo de manifiesto de qué manera se plantea hoy, teológicamente, la conexión entre la noción de Iglesia y la idea de misión. Es evidente que los parámetros en los que esta misma cuestión se planteaba a mediados del siglo XVI son muy diferentes y tienen condiciones específicas; ahora bien, una vez anotadas estas peculiaridades podremos dejar aflorar cómo la radicalidad del anuncio misionero nos permite establecer una conexión de fondo, un punto de intersección en el que se funden estos dos horizontes lejanos en el tiempo.

## 1 «La Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia»

Severino Dianich ha acuñado la expresión «eclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión de la Iglesia debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de la misma<sup>2</sup>. La comprensión de la Iglesia

<sup>1</sup> «Misiones vero intelligo eas excursiones et peregrinationes quae oppidatim verbi divini causa suscipiantur» (De procuranda II, 330). Texto citado por M. SIEVERNICH, *Vision und*

*Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta*, en: M. SIEVERNICH / G. SWITTECK (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1991, 312.

<sup>2</sup> S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca 1988, 19. Véase también del mismo autor: *Iglesia extrovertida*. Investigación sobre el cambio de

pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe<sup>3</sup>. Por otro lado, los modos diversos y múltiples de entender la misión se corresponden inevitablemente con modos diversos y múltiples de entender la Iglesia. La pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de paradigma producido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «Si por un lado, es verdad que no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato»<sup>4</sup>. En estas consideraciones se perciben bajo otra formulación ecos del axioma divulgado por Henri de Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*: «La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia». Nos encontramos ante dos formulaciones que expresan bien esa doble orientación de la teología de la Iglesia que estuvo presente en el Concilio Vaticano II, una mirada *ad intra* y una mirada *ad extra*, una reflexión que se plasmó, respectivamente, en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El Concilio Vaticano II adoptaba así una actitud decididamente misionera al preguntarse, de cara a la situación actual del mundo, cuál era la comprensión que la Iglesia tenía de sí misma y de su tarea. Puede decirse que el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, aprobado en la última sesión conciliar, es una buena prolongación de las intuiciones fundamentales de estas dos constituciones<sup>5</sup>. Sus afirmaciones acerca del carácter misionero de la Iglesia se inscriben en una teología de las misiones trinitarias, expresada ya en el arranque mismo de la constitución sobre la Iglesia, donde el misterio de la Iglesia queda situado en el designio salvífico del Dios uno y trino (cf. LG I, 2-4). Por su parte, afirma el decreto: «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que ha de ser leído a la luz de la declaración *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, reasume en su mismo punto de partida la noción de Iglesia más característica de la eclesiología conciliar, la de «sacramento universal de salvación», diseminada en las dos grandes constituciones vaticanas (cf. LG VII, 48; GS 42; 45; AG 1). Con todo, los comentaristas notan una oscilación del lenguaje que sigue presidiendo el debate teológico actual; por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la misión como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las misiones como «empresas

la eclesiología contemporánea, Salamanca 1991.

3 Desde este principio básico, de «eclesiogénesis», está construido su tratado, S. DIANICH/S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, que dedica el capítulo 4 a «la misión» (pp. 240-288).

4 DIANICH, *Iglesia en misión* (nota 2), 30.

5 Véase la síntesis del actual Papa, «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en: J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*. Esquemas para una eclesiología, Barcelona 1972, 417-466. Véase la versión original alemana reimpressa

recientemente en: ZMR 89 (2005) 243-262.

6 Sobre este debate, véase: G. COLLET, ¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido, en: *Concilium* 35 (1999) 119-128.

7 Los manuales de eclesiología exhiben ya desde su título esa mirada al misterio de comunión y a la misión: M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, Salamanca 2004; A. M. CALERO, *La Iglesia, misterio comunión y misión*, Madrid 2001.

8 A título de ejemplo, véase: H. WALDENFELS, Zur Ekklesiologie der Enzyklika «Redemptoris missio», in: ZMR 75 (1991) 176-190.

9 S. MADRIGAL, El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente, en S. MADRIGAL/E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*, Madrid 2000, 392-440; esp. 394-408.

10 D. MOLINA, *La vera sposa de Christo*. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús – Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino (1540-1586), Granada 2003. Véase también: Th. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn 1999.

11 H. J. SIEBEN, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/1563, en: SIEVERNICH/SWITEK, *Ignatianisch* (nota 1), 235-253.

concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo» (cf. AG 6)<sup>6</sup>.

De todos modos, hoy nos resulta muy obvia esta conexión entre la visión de Iglesia y la idea de la misión, de modo que respondiendo a la pregunta: «¿qué es la misión», se responde en realidad a este otro interrogante: «¿qué es la Iglesia?»». El tema de la misión ha dejado de ser una cuestión periférica para el tratado sobre la Iglesia y pasa a ocupar un lugar central<sup>7</sup>. Podemos añadir un ejemplo en este sentido: la aparición de la encíclica del papa Juan Pablo II sobre el empeño misionero de la Iglesia, *Redemptoris missio* (1990), con su llamada a revitalizar la evangelización y la tradicional «*missio ad gentes*», se vio inmediatamente cortejada por estudios que querían determinar en qué grado ese planteamiento misionero se ajustaba a la eclesiología de comunión y de misión que brota del Concilio Vaticano II y que ha sido desarrollada a lo largo de los años post-conciliares<sup>8</sup>. En el marco de la única misión de la Iglesia, este documento describe (n. 34) tres situaciones específicas: 1) la misión *ad gentes* propiamente dicha, 2) la actividad pastoral, y 3) la nueva evangelización o re-evangelización.

Esta es nuestra sensibilidad y, por así decirlo, el *statu quo* de la teología sobre la Iglesia y la misión. Ahora bien, si nos trasladamos al siglo XVI, lo primero que hay que constatar es que la reflexión teológica sobre la Iglesia sigue otros derroteros. Por lo pronto, el tratado separado *De Ecclesia*, que es un hijo tardío de la teología y cuyas primeras manifestaciones de cierta entidad las encontramos sólo un siglo antes con las obras de Juan de Ragusa (*Tractatus de Ecclesia*), Juan de Torquemada (*Summa de Ecclesia*) y Juan de Segovia (*Liber de substantia ecclesiae*), nació con un tono polémico y apologético, prolongando las reflexiones del tratado *de vera religione* en la dirección de un tratado separado *de vera ecclesia*<sup>9</sup>. Si en el siglo XV el antagonista de la teología católica romana estuvo representado por el movimiento husita y la reforma incoada en Bohemia, la polémica eclesiológica del siglo XVI estuvo marcada por la reforma protestante acaudillada por Lutero en Alemania. En estas coordenadas histórico-teológicas la forma en que se produce la conexión entre el concepto de Iglesia y la misión o misiones es muy diferente. Veámoslo atendiendo sucesivamente a la reflexión eclesiológica de los teólogos y a la preocupación misionera de los grandes expedicionarios jesuitas.

Recientemente, Diego Molina ha hecho una presentación de la primera eclesiología jesuítica, analizando los tratados de los autores anteriores a Belarmino<sup>10</sup>; por tanto, este interesante estudio se circunscribe al período que transcurre entre 1540, fecha de la aprobación oficial de la orden por el Papa Paulo III, y 1586, fecha que marca el comienzo de la publicación de las *Controversias* del cardenal jesuita. La primera eclesiología jesuítica se desarrolló eminentemente como un comentario a la *Summa* de Santo Tomás, a la II-II, q. 1 a. 10. Es una eclesiología que atiende fundamentalmente a la pertenencia a la Iglesia, a los miembros, a sus notas esenciales, a su visibilidad, con una fuerte impronta apologética que es característica, como ya hemos indicado, del tratado incipiente *De Ecclesia*, y que, frente a los ataques de los Reformadores, incluye una inequívoca opción por el Papa que los grandes teólogos de la orden, Laínez y Salmerón, sancionaron en el Concilio de Trento<sup>11</sup>. No está de más recordar, y luego hemos de volver sobre ello, que la figura del Papa había jugado un papel decisivo en el nacimiento de la misma Compañía de Jesús. Los siete primeros compañeros jesuitas habían decidido en Montmartre (1534) peregrinar hasta Jerusalén; en el caso de que no se pudieran quedar allí, se someterían a la obediencia del papa para que éste les enviara adonde quisiera. Es el origen del famoso cuarto voto de los jesuitas, «*circa missiones*».

En la estructura de aquellos tratados *De Ecclesia* no aparece para nada la problemática de las misiones o de la misión. Aquella situación de la *societas christiana*, característica de finales de la Edad Media, produjo una eclesiología esencialmente «estática», comprometida por parte católica en la consolidación y defensa de las estructuras eclesiásticas y, por parte protestante, en su reforma. Incluso el descubrimiento de América no afectó a su problemática interna, sino que alimentó el tono dramático de la cuestión de la salvación de aquellas masas enormes de «infielos». El problema teológico de fondo al que se asoman con cierto vértigo aquellos hombres al pisar por primera vez tierras ignotas, sean las Indias Orientales o las Indias Occidentales, es común: ¿cómo puede permitir Dios que los «bárbaros» o gentiles hayan vivido tanto tiempo sin el conocimiento tan necesario para la salvación de nuestro Señor Jesucristo? Es una pregunta que ya había atormentado a Javier, el primer misionero jesuita: «Mucho trabajé en Japón por saber si, en algún tiempo, tuvieron noticia de Dios y de Cristo»<sup>12</sup>. En definitiva, el tema decisivo que preocupa a la historia de las misiones desde sus comienzos en la época moderna no es otro que el de la *salus animarum*. De hecho, cuando andando el tiempo se configure un tratamiento científico de estos temas de la salvación de los infieles y se asista al nacimiento del tratado de misionología, éste se despliega con total independencia del tratado eclesiológico que sigue exhibiendo por lo demás un fuerte sesgo apologetico.

Brevemente: el tema de la misión y de las misiones está desterrado de las cuestiones que aborda el tratado incipiente sobre la Iglesia. Si queremos caracterizar el modo de relación entre el concepto de Iglesia y las misiones a la altura del siglo XVI, podemos recurrir al ejemplo paradigmático de Francisco Javier. El misionero navarro escribe desde Cochín, el 27 de enero de 1545, a sus compañeros de Roma: «ando de lugar en lugar, haciendo cristianos». Su intención primaria y obsesiva no es otra que bautizar y dar a conocer el nombre de Aquel en quien todos se salvan, urgida gravemente por el dicho evangélico: «el que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16). Este texto, que expresa en toda su radicalidad el problema de la salvación de los infieles, encuentra una aplicación y prolongación eclesiológica que Javier traduce en un imperioso deseo «de acrecentar el número de fieles y límites de la santa Iglesia», «madre nuestra», «la esposa de Cristo»<sup>13</sup>. Frente a nuestro hoy teológico que hemos subsumido y caracterizado bajo la fórmula «la Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia», este lema del «acrecentamiento de los límites de la Iglesia», recurrente en las cartas de Javier, puede ser la expresión del objetivo misionero; por otro lado, esta cláusula suele ir acompañada de los títulos básicos y más característicos de la eclesiología ignaciana: nuestra santa madre Iglesia, esposa de Cristo<sup>14</sup>.

## 2 Acrecentar «los límites de la santa madre Iglesia, la esposa de Cristo»

Hagamos antes que nada un balance rápido de la investigación sobre la teología de la Iglesia del Santo de Loyola. A la hora de hablar de eclesiología ignaciana sigue siendo un punto de referencia el trabajo de B. Schneider, acerca de la eclesialidad de S. Ignacio<sup>15</sup>. Allí resaltaba los dos escritos que exhiben un mayor contenido eclesiológico: las reglas para sentir con la Iglesia, que constituyen el último documento del libro de los Ejercicios espirituales, y la carta al Negus de Etiopía (1555), que aborda el problema teológico del primado romano y la

<sup>12</sup> *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, Madrid 1996, 397-398.

<sup>13</sup> *Ibid.* 166.

<sup>14</sup> MOLINA, *Sposa* (nota 10), 37-52.

<sup>15</sup> B. SCHNEIDER, *Die Kirchlichkeit*

des heiligen Ignatius von Loyola, en: J. DANÉLOU/H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire Ecclesiam*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 268-300.

<sup>16</sup> G. MARON, *Ignatius von Loyola.*

*Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 145.

<sup>17</sup> S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid-Bilbao 2002.

unidad de la Iglesia. De forma más reciente, G. Maron ha hecho una interesante aportación al estudio de la eclesiología ignaciana, cuyo resultado suena así<sup>16</sup>: Ignacio de Loyola no ha escrito un tratado sobre la Iglesia, ni las famosas reglas para sentir con la Iglesia llenan esta laguna; ahora bien, sí se puede decir que con el Fundador de la Compañía de Jesús la doctrina sobre la Iglesia ha experimentado un cierto desarrollo y, aunque estas reglas no sean un texto sistemático, sino de naturaleza «práctica», sin embargo en sus conceptos se halla latente «un pequeño compendio de eclesiología ignaciana». Por mi parte, he tratado de hacer una presentación de forma exhaustiva de la eclesiología ignaciana analizando la carta al Negus de Etiopía y las reglas para sentir con la Iglesia en el marco de la mística, de la espiritualidad y de la teología medievales<sup>17</sup>. No me cabe duda de que el contenido de esa carta al emperador Claudio refleja una eclesiología de misión, donde el modelo es la misión del grupo apostólico. Voy a ahondar en estos presupuestos.

La conexión entre las misiones y la teología ignaciana sobre la Iglesia nos obliga a ir a las fuentes de la eclesialidad del Santo y místico de Loyola. Ya he indicado que la teología de la época no se ha planteado reflejamente el modo de la conexión entre Iglesia y misión. Ahora bien, Ignacio no ha ido de la teología de la Iglesia a la misión, sino que ha recorrido el camino inverso: desde la experiencia de conversión, desde el deseo de «ayudar a las almas», que nacen de los Ejercicios espirituales, el Espíritu le ha llevado a través de un proceso de discernimiento a formar un grupo que desea vivir un proyecto comunitario y que ha cuajado, bajo la guía de la divina providencia, en la configuración de una orden religiosa; este proceso produce –por así decirlo– la *eclesialización* de aquel primer impulso de «servir a Dios» que dirige la voluntad de aquellos diez primeros jesuitas y que les lleva a ponerse a disposición del Papa para que los envíe allí donde haya mayor necesidad. El primer General de la Compañía de Jesús plasma aquella experiencia mística en el lenguaje de las Constituciones y transmite, sobre todo en su parte VII, una teología misionera. Dicho en forma de tesis: es el carisma original ignaciano de la misión el que sustenta esa eclesiología de la misión y de las misiones. La misión ha hecho a la Compañía y la Compañía se ha hecho Iglesia; en este proceso podemos destilar una manera de entender la Iglesia, pues aquel ideal ignaciano de consagración religiosa, «a mayor gloria de Dios y salvación de las ánimas», pretende ante todo imitar la «vida apostólica» en toda su radicalidad. La vida espiritual y comunitaria de aquel grupo de «amigos en el Señor» transparenta de hecho un modo de entender y ser Iglesia. Dada la riqueza de los textos ignacianos acerca de la misión, sí podemos ponerlos ante la convicción típica de la eclesiología contemporánea que hemos planteado al comienzo de nuestra reflexión, a saber, la pregunta: «¿qué es la misión?», nos ayuda a responder a esta otra pregunta: «¿qué es la Iglesia?».

### 3 Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola:

#### «A esto se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa»

¿Cómo aflora en Ignacio la idea de misión en su propia vida y en la de ese grupo de amigos que luego recibe el nombre de Compañía de Jesús? Desechemos de entrada tanto la idea de una línea recta en el proceso espiritual de Iñigo de Loyola como la claridad y firme propósito entrevisto desde el principio de fundar una orden religiosa. Sus proyectos y sus objetivos avanzan por ensayo y error, en medio del derrumbamiento de unos planes y la emergencia de nuevos horizontes. En la Autobiografía Ignacio se define como «el peregrino» y, realmente, su proceso de peregrinación interna y externa, de búsqueda permanente de la voluntad de Dios, se inicia con su conversión en Loyola (1521); de ahí parte para

Manresa, desde donde emprende (1523) el viaje a Jerusalén, un recorrido geográfico que, a trancas y barrancas, le acabará llevando finalmente a Roma (en 1538). En 1541, será elegido General de la Compañía de Jesús.

Hay que comenzar por aquella época en que Ignacio inauguró una nueva vida. Mientras el aguerrido soldado que había caído herido defendiendo heroicamente la fortaleza de Pamplona (en 1521) reponía fuerzas en su Loyola natal, empieza a combatir en otra milicia: la lucha interior de los espíritus que pugnan por hacerse con su alma, el servicio por la honra y el honor de este mundo o el servicio a Dios. En Iñigo encontramos desde el momento de su conversión un deseo indiferenciado e irrefrenable, pero muy primigenio, de «servir a Dios» y de «ayudar a las ánimas»<sup>18</sup>. Todavía en ese periodo de convalecencia nos dice que mantenía con los de la casa conversaciones espirituales, «con lo cual hacía provecho a sus ánimas (AU 11)»; por otro lado, con la consolación experimentada en la oración «sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor». A falta de libros de caballería en aquella sobria mansión, había entretenido la monotonía de las largas horas de reposo con lecturas de libros de santos y de la vida de Cristo. Embebido en estas pías lecturas, razonaba para sus adentros: «¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?» (AU 7). En su imaginación su febril fantasía tan pronto dibujaba cuadros de hazañas mundanas como pintaba estampas de esforzadas obras de Dios emulando el ejemplo de aquellos santos. Desde esta experiencia cae en la cuenta de cómo unos pensamientos le dejaban triste y en cambio de otros recibía una serena alegría; de este modo, poco a poco fue reconociendo «la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» (AU 8). En la *Vita Christi* del Cartujano ha leído algo que ha marcado decisivamente su deseo de una imitación material de Cristo: «Es de saber que seguir a Jesu Christo no es otra cosa que seguir sus pisadas con semejanza de costumbres e tener en conformidad con su vida»<sup>19</sup>. De ahí que la voluntad de Ignacio de ir a Jerusalén sea tan antigua como su conversión a Dios.

Se puso en marcha como peregrino hacia Jerusalén, pero debía pasar por Roma para obtener permiso de viaje. «Y fuese su camino de Montserrat, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios» (AU 17). Todavía bajo el espejismo de los libros de caballería, a la manera del *Amadís de Gaula*, discurre y saborea el modo preciso de velar y tomar sus nuevas armas, vestirse la librea de Cristo. Así lo hizo en Montserrat. El día 25 del mes de marzo de 1522 bajó a Manresa. Allí pensaba pasar algunos días, residiendo en el hospital, con intención de ir anotando cosas en su libro. En realidad permaneció en Manresa hasta mediados de febrero de 1523. Allí va a experimentar una profunda transformación interior; aquella experiencia guarda la clave de interpretación de la peripecia personal de S. Ignacio y de la historia de las instituciones de la misma Compañía<sup>20</sup>. ¿Cuál es el núcleo de la experiencia en Manresa?

El capítulo III de la Autobiografía de S. Ignacio nos permite percibir cómo el primer tiempo de su estancia en Manresa fue un tiempo convulso, de tentaciones, de fuertes movimientos de espíritu, de variaciones, de escrúpulos y de falsas visiones. En medio de ásperas penitencias dejó incluso de cuidar su mismo aspecto exterior, dejándose el pelo largo y sin

**18** J. CORELLA, Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola. De la llamada a ayudar a las ánimas a la redacción de las Constituciones, en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 24 (1993) 9-28; aquí: 11. PH. LÉCRIVAIN, «A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». Nuevo enfoque de los primeros tiempos,

en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 24 (1993) 54-78. Utilizo la abreviatura AU para los textos de la Autobiografía de S. Ignacio.

**19** R. GARCÍA MATEO, La gran mutación de Iñigo a la luz del *Vita Christi* del Cartujano, en: IDEM., *Ignacio de Loyola*. Su espiritualidad y mundo cultural, Bilbao 2000, 49-64.

**20** I. SALVAT, El seguimiento del enviado, experiencia nuclear de Ignacio. La misión, en: *Manresa* 63 (1991) 103-123.

**21** *Monumenta Historica Societatis Iesu* (=MHSI), vol. 66, Roma 1943, *Fontes Narrativi* (=FN) I, 610.

cortarse las uñas, despreciando así el estilo de vida caballeresco que hasta entonces había llevado. Con el paso del tiempo esa ascética del penitente se muda en una vida contemplativa del seguimiento de Cristo y de la preocupación apostólica. A ese período de prueba siguió un segundo tiempo de consolaciones, de paz interior y de gozo que nuestro peregrino describe así: «En la misma Manresa, adonde estubo casi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las ánimas tratándolas, dejó aquellos extremos que antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos» (AU 29).

Según nos refiere Diego Laínez, S. Ignacio gustaba referirse a su época de Manresa hablando de «mi primitiva Iglesia». Ello tiene que ver con una gran experiencia interna. El peregrino anota en cinco puntos de resumen lo que pasó por su alma (AU 28-30): la impresión de una permanente devoción en su oración al misterio de la Trinidad; la representación del modo en que Dios ha creado el mundo; la presencia del Señor en la celebración eucarística; la visión con los ojos interiores de la humanidad de Cristo y de Nuestra Señora; el quinto punto, conocido por los historiadores como «la iluminación del río Cardoner», aglutina la riqueza de la experiencia manresana: «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. [...] De manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas había tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como aquella vez sola» (AU 30).

Para ponderar adecuadamente la hondura y perseverancia de aquella iluminación conviene recordar ese pasaje que conserva el *memorial* del P. Gonçalves da Cámara, donde S. Ignacio le da a entender que muchas cosas de las Constituciones de la Compañía de Jesús, así como algunas novedades propias de su modo de proceder como orden religiosa, dependen íntimamente de aquellos sucesos: «A esto se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa»<sup>21</sup>. La peregrinación interior que se había iniciado en Loyola alcanza un nuevo nivel de discernimiento en Manresa que determinará decisivamente su futuro. La experiencia del Cardoner supone la integración definitiva de las ideas de servir y ayudar, en el sentido apostólico. Esta ilustración del Cardoner guarda, en opinión de I. Salvat, una profunda relación con tres momentos claves de los Ejercicios: el ejercicio del rey eternal, la contemplación de la encarnación y la meditación de Dos banderas. El ejercicio del rey eternal pone en el centro la imagen de Cristo que ha sido enviado por el Padre y que ha realizado su misión y que ahora «llama a todos y cada uno». Toda su intencionalidad se concentraría en este texto: «Como el Padre me ha enviado, también yo os envío a vosotros» (Jn 20, 21). En el corazón de la contemplación de la encarnación, Cristo es el enviado para realizar el designio salvífico de la Trinidad, que abraza a la humanidad entera: «hagamos redención del género humano». El ejercitante pide la gracia del conocimiento interno del Señor, para amarle y seguirle, sobre todo a la vista de todo lo que ha hecho «por mí». La meditación de las Dos banderas nos presenta cómo Cristo envía a sus seguidores a anunciar su doctrina, de manera que éstos asumen su propia manera de actuar, es decir, en pobreza, menosprecio del honor mundano y humildad. Seguir a Cristo es ir debajo de su bandera. El seguimiento de Cristo pide imitarle en las actitudes que Él encarnó. Con especial énfasis los textos ignacianos de esta meditación adquieren una tonalidad misionera que nos devuelve a nuestro punto de partida: «Considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina» (EE 145); y, a continuación prosigue el texto de los Ejercicios señalando este otro punto de meditación: «Considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar

en traerlos, primero a suma pobreza espiritual» (EE 146). Con la cursiva he subrayado intencionalmente las ideas medulares de misión y envío, asociadas a la intención de ayudar a los otros. También aparece el lenguaje de los amigos y siervos del Señor que ha llamado y a los que envía. Late ahí otra dimensión de la misión ignaciana que enseguida vamos a considerar: la dimensión comunitaria de amigos en el Señor.

#### 4 Un cuerpo para la misión: «amigos en el Señor» y «hombres de Iglesia»

Sigamos recorriendo el itinerario interior y exterior del Peregrino<sup>22</sup>, desde esa apertura apostólica ya sentida hondamente en el Cardoner hasta la constitución de un grupo de amigos en el Señor que, puesto a las órdenes del Papa, dará lugar a la Compañía de Jesús. Vamos a detenernos ahora en ese momento comunitario, en el que se entrecruzan y conjugan dos aspectos decisivos a la hora de vertebrar la intención apostólica de ayudar a las ánimas: el estudio y la búsqueda de compañeros. Este doble movimiento encuentra un punto de ebullición en Montmartre (1534): Ignacio, con un grupo de seis compañeros, delibera acerca de la voluntad de Dios y todos ellos, de común acuerdo, van a expresar su proyecto apostólico de dar sus vidas en provecho de las ánimas. Reconstruyamos los pasos del peregrino.

En febrero de 1524 encontramos a Iñigo de Loyola de regreso, tras su intento fracasado de quedarse en Palestina, pues el provincial de los franciscanos le prohíbe definitivamente quedarse allí. «Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría, y al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona» (AU 50). La época de estudios será más larga de lo que había pensado en un principio, comienza en Barcelona y concluye en Venecia (en 1537). Se ha decidido a estudiar, pero este proyecto se ha visto frustrado en dos ocasiones, en Alcalá y Salamanca, por los problemas que un apostolado indiscreto le ocasiona a este laico sin estudios teológicos, situación que en uno y en otro lugar le ha acarreado el sinsabor de los calabozos y de los procesos ante la Inquisición. Estos contratiempos son los que le llevan hasta París. La opción por el estudio ha quedado asociada a la opción por la búsqueda de una comunidad. Y parte para París, «solo y a pie». A la ciudad del Sena llega el 2 de febrero de 1528; allí se va a entregar con continuidad y granados frutos al estudio de la filosofía y de la teología<sup>23</sup>. Aquí va a florecer con éxito esa otra dimensión del deseo apostólico de ayudar a las ánimas, que es la voluntad de reunir compañeros<sup>24</sup>. Tras varios intentos fallidos, el grupo definitivamente comienza a fraguarse en una habitación del Colegio parisino de Santa Bárbara, en 1529, con Pedro Fabro y Francisco Javier. A través de los Ejercicios espirituales había conseguido compañeros que compartieran sus mismos ideales. La época de París (1528-1534) es para Ignacio un tiempo de toma de contacto con lo que está sucediendo en la Iglesia, con afanes de reforma que están poniendo en crisis la comunión eclesial. Su preocupación por el verdadero sentir en la Iglesia dará lugar al famoso cuerpo de reglas que cierra el libro de los Ejercicios.

22 J. C. OLIN, *The Idea of Pilgrimage in the Experience of Ignatius of Loyola*, in: *Church History* 48 (1979) 387-397.

23 Véase: R. GARCÍA MATEO, *Formación teológica y experiencia espiritual*, en: IDEM., *Ignacio de Loyola* (nota 19), 189-206.

24 J. OSUNA, *Amigos en el Señor*. Unidos para la dispersión. Génesis

de la comunidad en la Compañía de Jesús y su expresión en las Constituciones, Bilbao-Santander 1998.

25 G. SWITEK, *Die Gelübde des hl. Ignatius und seiner Gefährten auf dem Montmartre. Zur Aktualität ihrer Mystik und missionarischer Dynamik*, en: *Geist und Leben* (1992) 245-257.

26 H. RAHNER, *Geist und Kirche*. Ein Kapitel aus der Theologie des

hl. Ignatius von Loyola, en: *Geist und Leben* 31 (1958) 117-131; aquí: 120.

27 P. DE LETURIA, *Jerusalén y Roma en los designios de S. Ignacio de Loyola*, en: IDEM., *Estudios ignacianos*, I, Roma 1957, 181-200.

28 MHSI, MI, I, 321.

29 L. DE DIEGO, *Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy*, en: *Manresa* 63 (1991) 89-102.

El 15 de agosto de 1534 encontramos a Ignacio, en la capilla de Montmartre, rodeado de otros seis compañeros. No sabemos casi nada de las deliberaciones de París, fuera del resultado, el famoso voto, que abarca estos cuatro elementos: quieren consagrarse a Dios en perpetua pobreza y virginidad; quieren dedicarse a la salvación de las almas; ir a Jerusalén; y, en caso de que no se pudiera realizar este viaje, presentarse al Papa de Roma. Según el texto de la Autobiografía, todos comparten un mismo deseo: «ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas» (AU 85). Curiosamente el grupo de los siete primeros compañeros sigue acariciando la idea de ir a Jerusalén y acabar allí sus días. De todos modos, parece que la experiencia negativa vivida por el peregrino les ha hecho prever una cláusula condicional a esa promesa de quedarse en Tierra Santa. Estaban los partidarios de quedarse en Tierra Santa, si era posible (Ignacio, Laínez, Javier); y estaban los partidarios de volver a Europa para ponerse a las órdenes del Romano Pontífice. La razón última de esta discrepancia es la pregunta: ¿dónde podemos servir más al Señor? Quienes deseaban quedarse en Jerusalén, cuna del cristianismo y frontera del Islam, querían seguramente actuar de forma misionera entre los *infieles*. Otros, como Fabro y Simón Rodríguez, pensaban en una permanencia temporal en Jerusalén, pues no querían limitar su apostolado a Tierra Santa<sup>25</sup>.

Esta decisión supone de hecho la integración del ideal del servicio apostólico en la Iglesia. En este ponerse a disposición del Papa no ha primado –en contra de lo que se ha dicho muy a menudo– una intención contra-reformista, sino que se han presentado al Papa porque veían en él la salida a aquella situación de incertidumbre y de elección. Él podía orientarles hacia lo que será mayor gloria de Dios para la salvación de las almas. La eclesialidad o romanidad ignaciana no responde a un papalismo exacerbado, sino que respira el mismo espíritu de elección de los Ejercicios. El servicio al solo Señor en la Iglesia bajo el Romano Pontífice no es el resultado de reflexiones apologeticas ni de un cálculo socio-político, sino el núcleo del discernimiento de espíritus: «el Vicario de Cristo en Roma es para Ignacio el caso clásico de la visibilidad esencial de la Iglesia, en la que debe medirse lo invisible»<sup>26</sup>. Esta mística del servicio inscribe todo el entusiasmo por el reino de Dios en una voluntad de comprometerse en la realidad histórica de la Iglesia. Brevemente: un querer dejarse introducir en lo que concretamente es el mayor servicio en la Iglesia<sup>27</sup>.

Ignacio de Loyola acuña la expresión «amigos en el Señor» en una carta dirigida a Juan de Verdolay (24 de julio de 1537) para anunciarle la llegada a Venecia de «nueve amigos míos en el Señor», cuatro españoles, dos franceses, dos saboyanos y un portugués, todos ellos maestros en teología por París, que se habían repartido por el norte de Italia mientras esperaban poder partir para Jerusalén<sup>28</sup>. En Venecia se produce el reencuentro de Ignacio con sus compañeros. Por razones de salud se había visto obligado a interrumpir sus estudios en París. Siguiendo la recomendación médica, que le había aconsejado descansar y respirar los aires natales, en abril de 1535 había partido hacia Azpeitia. Con sus compañeros había acordado la partida, la visita a las familias de los españoles, y el reencuentro al cabo de un año y medio para embarcarse rumbo a Jerusalén. En la Ciudad de las Lagunas Ignacio va a cerrar el período de estudios, pero Venecia es ante todo el momento de la ordenación sacerdotal<sup>29</sup>. Definitivamente transcurre un año largo sin que zarpen barcos a Tierra Santa. En tales circunstancias, actualizando la cláusula papal de Montmartre, se dirigen a Roma en noviembre de 1538 para ponerse a disposición del papa Paulo III.

Al acercarse a Roma, en la capilla de La Storta, se produce esa experiencia mística que Laínez concreta en esta cláusula: *Ego ero vobis Romae propitius*. Sabemos por la Autobio-

grafía que S. Ignacio había determinado, después de su ordenación sacerdotal, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que lo quisiera poner con su Hijo. Esta petición, que late con fuerza en los coloquios de la meditación de Dos banderas, fue escuchada. En las cercanías de Roma «sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo». Ello parece que tiene que ver con el mismo nombre de Compañía de Jesús. Cuando Polanco quiso explicar más tarde (en 1547) a los jesuitas por qué la Compañía había tomado el nombre de Jesús, escribió estas líneas: «Tomóse este nombre antes de que llegasen a Roma: que tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya, que era de 9 ó 10 personas, comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente. Y, visto que no tenían cabeza alguna entre sí ni otro propósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús».<sup>30</sup>

Roma iba a ser su Jerusalén. En la primavera de 1539, la perspectiva de una más que probable dispersión a causa de las misiones que el Papa pudiera determinar, ha suscitado una pregunta: ¿debemos seguir unidos? Los compañeros abren un nuevo proceso de discernimiento. Van a tomar la decisión de permanecer unidos en la obediencia a uno de ellos, «reduciéndonos a un cuerpo». Desde ese momento, se saben y sienten –como ha escrito D. Bertrand– «hombres de Iglesia».<sup>31</sup> Esta pertenencia personal y comunitaria ha sido expresada en la primera Fórmula del Instituto, o *Quinque capitula*, de agosto de 1539, que incorpora también ese voto de obediencia al Papa «circa misiones» en los siguientes términos: «Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios, bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa Paulo III y sus sucesores; y que están sometidos a la autoridad del Vicario de Cristo y a su divina potestad, de tal forma que estemos obligados a obedecerle, no sólo según la obligación común de todos los clérigos, sino a vincularnos por un voto, que nos obligue a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que su Santidad nos mandare, en cuanto se refiere al provecho de las almas y la propagación de la fe, aunque nos envíen a los turcos o al nuevo mundo o a los luteranos o a cualesquiera otros infieles o fieles».<sup>32</sup> Este pasaje será reasumido –con apenas variaciones– en la bula de fundación de la Compañía de Jesús, *Regimini militantis ecclesiae*, del 27 de septiembre de 1540. Este voto especial al Papa «circa misiones» que constituye, en palabras de Ignacio, «nuestro principio y principal fundamento», ofrece una importante clave de la eclesialidad ignaciana y apunta los nuevos caminos de las futuras misiones. De ello trata expresamente la Séptima Parte de las Constituciones.

30 MHSI, FN I, 204; II, 596. Cf. J. ITURRIOZ, «Compañía de Jesús». Sentido histórico y ascético de este nombre, en: *Manresa* 27 (1955) 43-53.

31 D. BERTRAND, *La política de San Ignacio de Loyola*. El análisis social, Bilbao-Santander 2003, 139.

32 MI Const. I, 17.

33 MHSI, vol. 27, Madrid 1905, Mon. Nad. IV, 733.

34 A. M. DE ALDAMA, La misión, centro focal de las Constituciones ignacianas, en: AAVV, *Ejercicios-Constituciones*. Unidad vital, Bilbao 1975, 262-286. En este mismo volumen, véase: P. ARRUIPE, La misión

apostólica clave del carisma ignaciano, 333-360. Los dos comentarios clásicos son: I. SALVAT, *Servir en misión*. Aportación al estudio del carisma de Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús, Roma 1972; A. M. DE ALDAMA, *Repartiéndose en la viña de Cristo*. Comentario a la Séptima Parte de las Constituciones, Roma 1973.

35 Es interesante el estudio de A. RAVIER, *Las Constituciones: ¿plan apostólico?, ¿resumen de experiencias?, ¿o guía para la misión?*, en: *Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid 1991, 239-286.

36 *Diario espiritual*, n. 161. 223.

El documento «Constituciones circa misiones» puede verse en: MHSJ Const. I, 159-164.

37 B. SCHNEIDER, Nuestro principio y principal fundamento: Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, in: *AHSI* 29 (1956) 483-513; H. G. GERHARTZ, El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús: investigación histórico-canónica, en: *Manresa* 66 (1994) 217-240; IDEM, *Insuper promitto ...*. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Roma 1966.

## 5 «Servir en misión».

La misión apostólica en la parte VII de las *Constituciones ignacianas*

Uno de los primeros compañeros de Ignacio, el castellano Nicolás de Bobadilla, ha transmitido una impresión negativa y penosa del texto de las Constituciones ignacianas, al que achacaba el carácter de «laberinto confusísimo»<sup>33</sup>. Por el contrario, el P. Antonio de Aldama ha puesto de manifiesto que hay una idea que hace la función de verdadero hilo de Ariadna y que ofrece una importantísima clave de lectura: la idea de «misión». Esta clave de lectura no sólo confiere un peso especial a la parte VII, que desarrolla esta temática, sino que convierte la misión apostólica en la clave de comprensión y profundización del carisma fundacional ignaciano<sup>34</sup>. La versión definitiva de la Séptima Parte de las Constituciones (1556) lleva el siguiente título: «De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los prójimos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor». Sin entrar en el complicado proceso de elaboración del texto, hay ya un dato de la historia de la redacción que confirma esta relevancia interpretativa<sup>35</sup>: existe un texto de 1544-1545 que obedece al título de «Constituciones circa misiones», que contiene dos capítulos enteros acerca de las misiones del Papa y del P. General. Por una nota conservada en el *Diario espiritual* de S. Ignacio, con fecha de 17 de marzo, sabemos que los años 1544-1545 constituyen un período excepcional para la redacción de ese primer texto de las Constituciones: «Aquí comencé a prepararme y mirar primero cerca las misiones»<sup>36</sup>. Esas Constituciones sobre las Misiones reflejan la experiencia fundacional de la Compañía de Jesús, ese itinerario personal y comunitario, desde Manresa a Jerusalén, y desde Montmartre a Roma, que hemos ido reconstruyendo como el proceso ignaciano de eclesialización y de constitución de un cuerpo para la misión al servicio del Obispo de Roma. Un fragmento de ese esbozo primitivo de las Constituciones nos permite recapitular dicho proceso: «Como al principio de nuestro ayuntamiento en uno todos hiciésemos voto y promesa a Dios nuestro Señor de obedecer e ir donde quiera que el sumo vicario de Cristo nuestro Señor nos enviase, como está declarado en el capítulo primero de las Constituciones circa misiones, siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento, después, pasando, algunos años, mirando y deseando mayor fruto espiritual de las ánimas a mayor gloria de Dios nuestro Señor, por más socorrerlas y con mayor facilidad en muchas partes, y por mayor seguridad y claridad de las nuestras, pareciéndonos mucho conveniente alcanzamos e impetramos de su santidad que el superior de la Compañía de Jesús pudiese enviar entre fieles cristianos ...»<sup>37</sup>.

En otras palabras: la promesa y voto hecho al Papa expresa la disponibilidad total del cuerpo de la Compañía para las misiones del Papa; aquellos primeros jesuitas entienden que su llamada a la «misión» constituye el principio y fundamento de la Compañía de Jesús. El texto definitivo de las Constituciones reflexiona sobre aquella promesa: «La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo en qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar *in via domini* hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina [...] buscando la mayor gloria de Dios y ayuda de las ánimas» (Const 605). Por otro lado, al año siguiente de su elección, Ignacio había solicitado del Papa la facultad de que el General de la Compañía pudiera enviar en misiones a los jesuitas. El texto definitivo de las Constituciones prevé, en consecuencia, varias formas de envío en misión, de repartirse en la viña del Señor: misiones recibidas del Papa, del General de la Compañía, de los superiores, o también, desde la propia elección apostólica. La razón última apuntada

es ésta: «por poder socorrer a las necesidades espirituales de las ánimas con más facilidad en muchas partes y más seguridad de los que para este efecto fueren» (Const 618).

La elaboración definitiva del texto de la Séptima Parte de la Constituciones supone un esfuerzo ulterior de discernimiento por parte de aquel infatigable peregrino pero que ahora comienza una etapa de vida sedentaria en Roma, en el centro de la cristiandad, porque quien ahora debe proseguir su peregrinación es la entera Compañía. Para ello va a establecer una serie de criterios. Por lo pronto, Ignacio ha intuido que la vida en misión debe responder a las necesidades de la Iglesia y del mundo y, por tanto, debe acomodarse a las circunstancias de personas, tiempos, lugares. Ignacio, a lo largo de su correspondencia, pide a sus compañeros que se adapten a las personas, que aprendan sus lenguas y que se instruyan en su historia. De esa sección de las Constituciones ignacianas que aquí consideramos conviene resaltar un aspecto: Ignacio ha buscado establecer una serie de criterios de discernimiento para la elección de misiones por parte de la Compañía. Se trata de una serie de prioridades para que los que son enviados sepan cómo actuar: las exigencias del mayor bien, del bien más universal o de las necesidades más urgentes; tales son los vectores de fuerza que indican las pautas más seguras.

## 6 Interludio: la analogía entre la Compañía de Jesús y la Iglesia primitiva

Después de este recorrido por el origen de la Compañía de Jesús, que toma su inicio de la experiencia nuclear del ser enviado siguiendo el ejemplo del Enviado del Padre, podemos retornar a nuestro planteamiento inicial, según el cual la respuesta a la pregunta, ¿qué es la misión?, nos permite responder al interrogante acerca de la identidad eclesial. La idea ignaciana de la misión está fuertemente impresionada por el modelo del envío apostólico. El secretario de la Compañía, Juan de Polanco, dice a propósito de aquellas deliberaciones de 1539 que, al trazar los puntos fundamentales del nuevo Instituto, trataron de «imitar el modo apostólico en lo que pudiesen»<sup>38</sup>. No hay duda de que el prototipo al que S. Ignacio aspira y desea acomodar su obra, la Compañía de Jesús, es la misión de los Apóstoles. Esta misma impresión produce un pasaje autógrafo de S. Ignacio, de 1544, extraído de la llamada *Deliberación sobre la pobreza*, que dice así: «Ésta (pobreza) tomando nuestro común Señor Jesús para sí, mostró la misma a sus apóstoles y discípulos queridos, enviándoles a predicar». A renglón seguido, el primer General aplica esta cláusula al origen de la orden recién fundada: «Ésta (pobreza) eligiendo todos diez, nemine discrepante, tomamos por cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor, para ir debajo de su bandera para predicar y exhortar, que es nuestra profesión»<sup>39</sup>. El primer fragmento, que guarda relación con el envío de los Doce narrado en el evangelio de Mateo, 9, 35-10, 42, contiene la inspiración cristológica de la misión ignaciana en pobreza estricta; el segundo fragmento deja traslucir una velada alusión al ejercicio del Reino y a la meditación de las Banderas. Quien responde al llamamiento del rey eterno y Señor universal, y hace su oblación de mayor estima y momento, se ofrece a compartir en todo las mismas condiciones de vida de Cristo pobre y humilde, y su mismo destino, «para predicar y exhortar». Bajo todos estos aspectos se manifiesta vivamente el ideal de imitación del colegio apostólico.

Podemos recapitular nuestros resultados con la ayuda de un texto singular tomado de las famosas Pláticas en Alcalá del P. Jerónimo Nadal, el gran intérprete de Ignacio de Lo-

38 MHSI, FN II, 310.

39 MI Const. I, 80, n. 12-13. Véase: ALDAMA, Misión (nota 34), 264.268.

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

yola, donde establece un paralelismo, ingenuamente bello, entre la Compañía de Jesús y la Iglesia primitiva. El texto, aunque un poco largo, es muy sabroso, pues no sólo avala el planteamiento metodológico que he seguido, sino que nos ofrece un magnífico epítome del proceso de eclesialización de la Compañía de Jesús conforme a las etapas que hemos recorrido, reflejando el tono característico de aquella teología de fines de la Edad Media. El P. Nadal, a la hora de explicar en qué consiste la Compañía de Jesús, ofrece como primer punto de reflexión «la imitación que tiene de nuestro Señor y de sus discípulos y estado primitivo de la Iglesia»<sup>40</sup>:

«Aunque todas las religiones son hechas a imitación de Cristo nuestro Señor y de aquel estado primitivo, siguiendo los consejos de Cristo nuestro Señor y procurando de imitarle y seguirle en estado de perfección, todavía parece que esta mínima Compañía tiene algunas cosas particulares, semejantes a su primero estado de la Iglesia. Primero se me representa a Cristo nuestro Señor, que antes de congregar sus Apóstoles y discípulos, primero fue al desierto, y allí por 40 días hizo penitencia, ayunado y durmiendo en el suelo; veo aquí también que nuestro Padre de santa memoria, antes que ayuntase sus compañeros, primero hizo penitencia, bien que como hombre pecador muchos meses y pienso que fueron dos años en Montserrat y Manresa. Congregó nuestro Señor una compañía de doce; también quiso nuestro Señor dar a este su siervo otra de diez [...]. Los que nuestro Señor eligió para su compañía eran en dos maneras: unos más permanentes, los cuales llamó Apóstoles, otros no tanto, que fueron los 72 discípulos; y después los Apóstoles eligieron algunos que administrasen a las mesas, para que ellos pudiesen mejor vacar a su ministerio, los cuales llamaron diáconos. A esta división parece que corresponde la división de gente que hay en la Compañía: profesos, coadjutores espirituales y coadjutores temporales. A nuestro Señor se le movió muchas persecuciones, y a sus apóstoles y discípulos, y con muchas persecuciones se fundó la primitiva Iglesia; así a nuestro Padre le son movidas muchas persecuciones y a los de la Compañía, y con graves trabajos y persecuciones se ha fundado».

Hay una idea de fondo que hay que resaltar con fuerza y que es el hilo conductor de nuestra investigación: la idea fundamental de S. Ignacio de reproducir el colegio apostólico es como la prolongación de la misión que Cristo dio a sus discípulos según los relatos evangélicos. En un fragmento complementario del texto de Nadal encontramos la idea de cómo la Compañía a imagen de aquella primitiva Iglesia está orientada a la misión:

«El intento de Cristo y los Apóstoles era ganar almas, convertir infieles y a los fieles atraerlos a mayor perfección; y para esto no se curaban de trabajo y poner la vida en ello, con el gran celo que tenían de las almas; y esta gracia parece que se ve en la Compañía, la cual expresamente ha sido instituida para ayudar a las almas, tanto de los infieles como de los fieles, con un celo grande, común a todos los de la Compañía. La separación que hubo de los Apóstoles y discípulos y misiones en aquella primitiva Iglesia, lo que también se ha visto y se ve en la Compañía. El convertirse tantos infieles luego al principio; así en la Compañía, luego que se fundó, en la India hubo gran conversión de infieles y gentiles. En aquella primitiva Iglesia «erat cor unum et anima»; así en esta Compañía, con ser de diversas naciones, es un amor y unión grande la frecuentación de la comunión».

Emerge, en ese lenguaje añejo y con la retórica propia de una plática espiritual, una eclesiología de comunión y una eclesiología de la misión, en unos términos que podemos emparentar con las nociones de la moderna teología de la Iglesia. Esta visión eclesiológica de la Compañía de Jesús acoge el ideal de reforma típico de todo movimiento renovador en la historia de la Iglesia, cuyo ideal es la recuperación de la pureza de la Iglesia primitiva. En buena medida esta forma de entender la Iglesia no es disociable de la propia forma de entenderse a sí misma la Compañía; su universalidad y su dinámica misionera, por ejem-

plo, son consideradas como rasgos típicos de la Iglesia<sup>41</sup>. Por ese trasvase, entre la Iglesia y la Compañía, y de la Compañía a la Iglesia, el mismo proceso de constitución de la orden como cuerpo, hasta su aprobación por Paulo III, constituye en el fondo un proceso de eclesialización, unas inmejorables páginas de eclesiología narrativa. Son los textos fundacionales ignacianos los que prestan su aliento a esa eclesiología germinal de la misión que ahora vamos a ejemplificar en la famosa carta al Negus de Etiopía.

**7 «A cualquiera región a que nos quieran enviar»:  
los primeros pasos de una Compañía misionera.  
El ejemplo de la jornada de Etiopía**

La Compañía de Jesús nace como comunidad apostólica marcada profundamente por la movilidad. El voto de obediencia al papa, «circa misiones», es expresión de esa misma movilidad frente al voto de estabilidad típico de la tradición monástica. De esta forma, desde su finalidad misionera universal engastada en el cuarto voto solemne de los profesos, se radicaliza el espíritu misionero. El pasaje de la primera Fórmula del Instituto (1539), citada más arriba, subrayaba la firme disposición para ir «a cualquier región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos, o a los fieles cristianos que sea». Con estos trazos gruesos quedaba definido el campo de las futuras misiones y se comenzaba a dibujar y a ensanchar el mapa de las nuevas fronteras religiosas al hilo de los descubrimientos de nuevas tierras. Se iba a hacer verdad el horizonte último que surgía de aquella movilidad y que había entrevisto J. Nadal: *Totus mundus nostra fit habitatio* (el mundo entero se convierte en nuestra casa)<sup>42</sup>.

La expansión misionera de la Compañía de Jesús comenzó por el Extremo Oriente. Francisco Javier, el primer misionero jesuita, había llegado a Goa en 1542, y tras una década de actividad misionera en el sur de la India, de Indonesia y de Japón, quedaba a las puertas de China. Aun sin conocerlas se rige por las pautas y directrices que Ignacio ha plasmado en sus Constituciones: «Aunque es de los que viven en obediencia de la Compañía no se entremeter directa o indirectamente en las misiones de su persona, ahora sean enviados por su Santidad, ahora por su superior en nombre de Cristo nuestro Señor, quien fuese enviado a una región grande (como son las Indias u otras provincias), si no le es limitada alguna parte especialmente, puede detenerse más y menos en un lugar o en otro, y discurrir por donde, miradas unas cosas y otras, hallándose indiferente quanto a su voluntad y hecha oración, juzgare ser más expediente a gloria de Dios nuestro Señor» (Const. 633). Javier había abierto brecha; antes de la muerte de S. Ignacio (1556), aquella dinámica misionera se había extendido también por África (en el Congo, desde 1548; en Etiopía, en 1556) y también por

**41** MICHEL DE CERTEAU, L'universalisme ignatien: mystique et mission, en: *Christus* (1966) 173-183.

**42** MHSI, vol. 90, *Monumenta Nadal V*, 54.

**43** Sobre las misiones de la antigua Compañía en Oriente y occidente, véase: M. REVUELTA, Los jesuitas en la América española: gloria y cruz de las reducciones del Paraguay, y Los ritos chinos y los jesuitas según la documentación franciscana,

en: *Once calas en la historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 2006, 115-143; 145-178.

**44** Kl. SCHATZ, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 383-396; M. SIEVERNIC, Die Jesuitenmissionen in America (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, en: *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 551-567; Ph. LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu, les missions jésuites*, París 1991;

J. M. GRANERO, *La acción misionera y los métodos misionales de S. Ignacio*, Burgos 1932.

**45** DIANICH, *Iglesia en misión* (nota 2), 80-89.

**46** MI, Epp. VI, 118.

**47** S. MADRIGAL, La jornada de Etiopía en el epistolario ignaciano, y La carta al Negus de Etiopía (1555), en: IDEM, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid 2002, 27-49, 51-102, respectivamente.

América, en las llamadas Indias Occidentales, merced al tesón y a la audacia de Manuel de Nóbrega y José de Anchieta, fundadores de las misiones de Brasil (en 1549). El ejemplo de Francisco Javier, el aventurero de Dios, tuvo muchos continuadores. En la expansión de las misiones de la antigua Compañía no se pueden olvidar los nombres de Alejandro Valignano (1538-1606) en Japón, de Roberto Nobile (1577-1656) en la cultura brahmán del sur de la India, de Mateo de Ricci (1552-1610) en la Corte imperial del Pekín, de José de Acosta (1540-1600) en Perú. Poco después verá la luz esa forma organizativa de las misiones en las reducciones del Paraguay, con su gloria y su cruz<sup>43</sup>. En 1640, por tanto, cuando había transcurrido un siglo desde la fundación de la orden, se publica en Amberes un libro con el título de *Imago primi saeculi* que pretende compendiar los éxitos y los ideales de los jesuitas; en una de sus ilustraciones se lee una inscripción que enmienda la plana a la exhortación de Nadal: «unus non sufficit orbis» (un solo mundo no basta)<sup>44</sup>.

Aquellos nuevos mundos fueron dando lugar a nuevos santos. Aquellas cosmovisiones de otras razas y otras culturas abrieron nuevos interrogantes: ¿qué había que hacer para evangelizar a los hurones de Nueva Francia, a los guaraníes del Paraguay, o a los pescadores de perlas del cabo Comorín? Y yendo al fondo de la cuestión, ¿qué significa desde el punto de vista histórico y teológico aquel impulso misionero? Las primeras exploraciones del Extremo Oriente y el descubrimiento de América han cambiado radicalmente la reflexión teológica predominante desde hacía varios siglos y que corresponde al modelo de la «misión realizada»<sup>45</sup>. Durante buena parte de la Edad Media la situación religiosa de la cristiandad latina se podía expresar en esta formulación de Santo Tomás: *per totum mundum aedificata est ecclesia*. El adagio expresa una identificación fundamental entre la *societas christiana* y la *oikumene*, o mundo conocido. Se piensa que la misión de la Iglesia se ha cumplido y que todo el mundo ha sido evangelizado; aunque se es al mismo tiempo consciente de que no todo el mundo se ha hecho cristiano. De ahí que el fenómeno del Islam sea interpretado como un fenómeno patológico, de apostasía o herejía respecto de lo cristiano, o que los cristianos de las Iglesias orientales separadas sean considerados –como enseguida vamos a comprobar– cismáticos. La irrupción misionera de la orden fundada por S. Ignacio se sitúa, con los grandes descubrimientos a comienzos de la época moderna, en la quiebra de este paradigma de la misión realizada. Aflora con renovado ímpetu y urgencia las misiones externas, la *missio ad gentes*.

Entre los primeros pasos de aquella Compañía misionera se encuentra la llamada *jornada* de Etiopía. Vamos a tomarla como ejemplo paradigmático de la intersección entre la eclesiología ignaciana y el empuje misionero. Esta empresa es la que más atrajo, incluso personalmente, a S. Ignacio, hasta el punto de que él mismo llegó a ofrecerse para esta peligrosa expedición. En carta del 30 de diciembre de 1553, dirigida al cardenal de Burgos, S. Ignacio declaraba que había aceptado esta petición del rey Juan III de Portugal: «nos ha hecho nombrar doce personas de la Compañía para enviar a los Reinos del Preste Juan, y entre ellos uno por patriarca»<sup>46</sup>. Es la primera vez que el Fundador de la Compañía de Jesús, en contra de lo dispuesto para sus jesuitas, acepta una dignidad eclesiástica, pero a sabiendas de que en aquellas tierras africanas ese cargo llevaba aparejado oprobios, persecución y sufrimiento, a diferencia del boato propio de los beneficios eclesiásticos de los episcopados en Europa. Por otro lado, entendía que se podía alcanzar el bien grande y universal de la reducción de aquellas tierras a la unidad de la Iglesia católica romana. En este contexto se inscriben dos importantes documentos programáticos: las *Instrucciones* enviadas al patriarca Juan Núñez Barreto y a sus compañeros, tituladas «Recuerdos que podrán ayudar para la reducción de los reinos del Preste Juan a la unión de la Iglesia y religión católica» y la carta de febrero de 1555 dirigida al emperador etiope Claudio<sup>47</sup>.

La carta tiene el rango de disertación teológica sobre el primado del Romano Pontífice y su autoridad suprema y sobre la unidad de la Iglesia. Las *Instrucciones*, inspiradas en buena medida en las crónicas informativas del P. Francisco Álvarez, arrojan el conocimiento de una antigua y misteriosa cristiandad. La Iglesia etíope seguía el credo monofisita de la Iglesia copta de Alejandría, conservaba la creencia de casi todos los dogmas católicos, la misa y el culto a la Virgen y a los santos. Sin embargo, practicaban la circuncisión, guardaban el sábado, ejercitaban ásperas penitencias corporales, se rebautizaban cada año, rompían el vínculo matrimonial usando de la poligamia. Al frente de la jerarquía se encontraba el *abuna* o patriarca, designado por el patriarcado jacobita de Alejandría. En suma, la Iglesia etíope se encontraba en una situación que la carta de S. Ignacio describía así: «el miembro diviso del cuerpo no recibe influjo de vida, movimiento y sentido de su cabeza, así el patriarca que está en Alejandría o en El Cairo, siendo cismático, diviso de esta santa sede apostólica y del sumo pontífice, que es cabeza de todo el cuerpo de la Iglesia, no recibe para sí vida de gracia ni autoridad, ni la puede dar a otro alguno patriarca legítimamente»<sup>48</sup>. En el corazón de esta carta nos encontramos con la teología clásica del primado de jurisdicción papal expresada en los términos que habían sido acordados en el Concilio de Florencia por la Iglesia latina con los patriarcados orientales. La doctrina de la unidad de la Iglesia está formulada finalmente con ayuda de la imagen del cuerpo de Cristo: «es beneficio singular ser unidos al cuerpo místico de la Iglesia católica, vivificado y regido por el Espíritu Santo que la enseña toda la verdad»<sup>49</sup>.

La eclesiología de misión implícita de la carta al Negus de Etiopía está concebida en los moldes de la *plantatio ecclesiae*, con una clara orientación hacia el modelo del grupo apostólico significado ya en el grupo de los doce jesuitas deputados para la tal misión. En los moldes de la teología medieval de la *plenitudo potestatis*, el objetivo de la carta es tanto fundamentar el primado universal del papa, principio visible de la unidad de la Iglesia, como el poder periférico del que va investido el patriarca en comunión con Roma. Entre la Sede apostólica y la cristiandad etíope se erige un principio de comunión en la persona de Juan Núñez Barreto. Para el devenir ulterior de las misiones jesuíticas es importante destacar, finalmente, la conjunción de estos tres elementos: el intento de acomodación pastoral o adaptación, conociendo previamente su situación religiosa y política, sus tradiciones y costumbres<sup>50</sup>; en segundo lugar, la búsqueda de la promoción humana de los pueblos indígenas, pues S. Ignacio prescribe a aquellos expedicionarios que se hagan acompañar de ingenieros, médicos y cirujanos, que puedan socorrer a las gentes de Abisinia; y, en tercer lugar, desde un punto de vista estrictamente eclesiológico, el sostenimiento del poder periférico que establece una forma de comunión con el poder central. Es el reconocimiento de la Iglesia particular, que reclama un proceso de adaptación y de acomodación. Ignacio, dirigiéndose a ese cristiano oriental que es el Negus, presentaba al patriarca jesuita y a sus obispos coadjutores como aquellos que

48 MI, Epp. VIII, 462. Véase:

P. H. KOLVENBACH, La Compañía y las iglesias cristianas orientales, en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 25 (1994) 5-19.

49 Ibid. 464-465.

50 M. SIEVERNICH, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, en: *ZMR* 86 (2002) 260-276; J. LÓPEZ-GAY, La inculturación en la historia de la Compañía de Jesús,

en: *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, San Sebastián 2005, 53-67.

51 P. ARRUPÉ, Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra, en: IDEM, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 293-310.

52 N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 2005.

53 E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diakonía: il volto della Chiesa.*

Percorsi di eclesiologia contemporanea, Padova 2000.

54 M. SIEVERNICH, La Misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso, en: J. J. HERNÁNDEZ PALOMO/R. MORENO JERIA (coor.), *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla 2005, 265-287; aquí: 265-267.

55 P. ARRUPÉ, Inspiración trinitaria del carisma ignaciano, en: IDEM, *Identidad* (nota 51), 391-435.

tienen autoridad y potestad verdadera de la santa sede apostólica, así como la doctrina sincera de la fe cristiana; ocupan el lugar y la autoridad del Sumo Pontífice, que es la de Nuestro Señor Jesucristo comunicada a su vicario en la tierra. La carta al Negus, de cara a la misión de Etiopía confiada por el Papa, resulta ser una explicación de la cláusula de la Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (1550): «militar para Dios bajo el estandarte de la cruz y servir sólo al Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, vicario de Cristo en la tierra»<sup>51</sup>.

## 8 Conclusión: «todas tres personas confirmaron la tal misión».

### La inspiración trinitaria del carisma ignaciano

La eclesiología de la misión propugnada por la Compañía de Jesús está fundada sobre el principio del «servicio de Dios» y de «ayudar a las ánimas»; así entronca con una de las realizaciones básicas de la Iglesia, la *diakonia*, y con esa imagen de Iglesia servidora y pobre, a imagen de su fundador, que propugna el Concilio Vaticano II (cf. LGI, 8). El fin que la Compañía pretende consiste –según reza un pasaje de la Parte II de las Constituciones (n. 204)– en «el servicio de Dios nuestro Señor en ayuda de sus ánimas». En el corazón del servicio apostólico, que está a la base del carisma ignaciano, ayudar a las ánimas es la encarnación del servicio divino. Otras veces, los textos ignacianos asocian la «gloria de Dios»<sup>52</sup> con el «servicio al prójimo». En estas fórmulas laten entrecruzadas esas dos relaciones básicas que constituyen el ser íntimo de la Iglesia, la comunión con Dios y la comunión de los hombres entre sí, es decir, la verticalidad que va dada en el servicio reverencial y amoroso que tira de nosotros hacia arriba, pero que se ha de plasmar en un proyecto de vida de compromiso integral que se realiza y verifica en la horizontalidad de la ayuda al prójimo. Del carisma ignaciano brota una teología de la Iglesia que pone en el centro esa dimensión nuclear del servicio-*diakonia*, que invita a formular una eclesiología de la misión en la clave del servicio al reino y reinado de Dios<sup>53</sup>.

Michael Sievernich ha puesto de manifiesto cómo las expresiones «misión» e «inculturación» son en buena medida de acuñación jesuítica. Respecto del primer concepto, aduce un documento del Archivo Romano que deja constancia, a la altura de 1580, del elenco de las «misiones» pontificias que los padres jesuitas sostenían en Suecia, Cracovia, los Balcanes, Líbano, Inglaterra, Transilvania, Saboya y Moscú. El investigador alemán señala que el término «misión» es empleado en dicho documento con un sentido personal, operativo y territorial: «Los jesuitas reciben (1) un *envío* personal, que les lleva a (2) desempeñar una tarea al servicio de la propagación de la fe (3) en un determinado territorio»<sup>54</sup>. Además constataba que en el siglo XVI la utilización del término *missio* en clave religiosa o teológica estaba reservada a las misiones trinitarias, pero no en el sentido en el que se ha hecho habitual de proclamación y propagación de la fe. Estas informaciones de naturaleza filológica resultan altamente interesantes a la hora de concluir este estudio. Por un lado, para subrayar que la mística ignaciana emplea el concepto de misión/misiones en un sentido fuerte, estrictamente teológico, acompañado también, de ese sentido secundario de significado geográfico. Para concluir, retomando el sentido estrictamente teológico, quisiéramos postular de la mano del P. Arrupe la posibilidad de reunir ambos extremos: el concepto de misiones en su radicalidad trinitaria aplicado al esfuerzo de evangelización. Dicho de otra manera: mostrar, como ha hecho el P. Pedro Arrupe, la inspiración trinitaria del carisma ignaciano nos permite avanzar y trazar un puente entre el siglo XVI y la moderna teología de la misión<sup>55</sup>.

Ha sido la recuperación de la teología trinitaria la que ha producido una renovación de la teología de la Iglesia, marcando su origen y su meta en la Trinidad; en estos parámetros la teología de la misión deja de ser un tema periférico para entrar de lleno en la eclesiología. La Iglesia es esencialmente misionera, pues ha nacido del envío del Hijo y del Espíritu Santo. Revisando las fuentes del carisma ignaciano, volviendo a los orígenes, el P. Arrupe ha relanzado la misión de la Compañía de Jesús, cifrada siempre en ese deseo de ayudar a las almas. Ignacio de Loyola, según nos cuenta en su Autobiografía o relato de *El peregrino*, había experimentado con profundidad ya desde los tiempos de Manresa, la dimensión trinitaria del Dios cristiano. Por su Diario espiritual tenemos noticia de una experiencia mística durante sus años de estancia en Roma que es eminentemente trinitaria. La meditación de la encarnación del libro de los Ejercicios es una mirada de la Trinidad. El P. Arrupe podía aducir, de entrada, un texto de las «Constitutiones circa missiones» que muestra cómo S. Ignacio había llegado a la comprensión profundísima del concepto de misión a partir del misterio mismo de la Trinidad: «En esto viniéndome otras inteligencias, es a saber, cómo el Hijo envió primero en pobreza a predicar a los apóstoles y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron tal misión»<sup>56</sup>. La mística ignaciana está recorrida por este sesgo característico: el movimiento trinitario de Dios hacia el mundo y de Cristo hacia el Padre. Desde esa certeza se entiende lo más característico del carisma y de la espiritualidad ignaciana que consiste en ese contacto constante con Dios y con el hombre para ayudar a las almas y acompañar al mundo en su inquieta búsqueda de Dios. Así ha captado el P. Arrupe la manera como Ignacio quiso ser «compañero de Jesús», poniendo su vida y su persona en una constante peregrinación hacia el Absoluto, al igual que sus dos primeros compañeros Fabro y Javier. Su reto sigue abierto a todo tipo de personas según las palabras del Apóstol Pablo: «olvidando lo que queda atrás, me lanzo hacia delante hacia la vocación a que Dios me llama en Cristo Jesús» (Flp 3, 14).

### Zusammenfassung

Dieser Beitrag will die Ekklesiologie herausarbeiten, die dem Abenteuer göttlicher Art, das die ersten Jesuitenmissionen waren, zugrunde lag. Dafür geht der Artikel von der ursprünglichen Bedeutung des Konzeptes »missionarische Sendung« aus. Der Autor versucht, in der ignatianischen Spiritualität und Mystik das Prinzip und das Fundament einer Ekklesiologie der Sendung zu suchen.

### Summary

This contribution seeks to expose the ecclesiology which formed the basis of the spiritual adventure that the first Jesuit missions were. To do this the article takes the original meaning of the concept of »missionary mission« as its starting point. The author tries to look for the principle and the foundation of an ecclesiology of mission in Ignatian spirituality and mysticism.

### Sumario

El artículo presenta la eclesiología subyacente a la aventura espiritual de las primeras misiones jesuitas. Para ello, el autor parte del significado original del concepto de «envío misionero». El autor ve en la espiritualidad y mística ignaciana el principio y el fundamento de una eclesiología de la misión.

<sup>56</sup> MI, Const., I, 90-91.