

Comentarios de libros

Michael Sievernich y Günter Switek (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1990, 704 páginas.

La Compañía de Jesús celebra en el año 1990-1991 dos aniversarios: los cuatrocientos cincuenta años de su fundación como orden, y los quinientos años del nacimiento de su fundador, Ignacio de Loyola. El actual superior general de la Compañía de Jesús, el holandés Peter-Hans Kolvenbach, considera este "año ignaciano" para los miembros de la Compañía como "un tiempo de renovación espiritual y de recuerdo de los orígenes, para que cumplan sus tareas apostólicas del modo que corresponde a la respectiva situación y al espíritu del origen". Con esta orientación fundamentalmente apostólica se tomaron en todo el mundo diversas iniciativas, que se subordinan todas a la meta que se expresa en el lema del año de los aniversarios, tomado de los ejercicios ignacianos: "amar a su Divina Majestad y servirla en todas las cosas" (*Ejercicios* n. 233). Con eso se han tomado de cierta manera medidas de precaución contra una glorificación de la propia institución a la cual la Compañía no siempre escapó a lo largo de su historia.

Como contribución de los jesuitas germanos a este año de aniversarios nació una voluminosa obra colectiva con el título *De modo ignaciano. La particularidad y el método de la Compañía de Jesús* que quiero presentar aquí. La mayoría de las contribuciones proviene de jesuitas, que enseñan en las universidades, o bien, en facultades de la Compañía en Frankfurt, München e Innsbruck. Los editores comprenden este volumen como una continuación de la miscelánea, con ocasión del cuatrocientos aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola, en que fueron enfocadas de manera nueva la figura y la herencia espirituales del santo. (Friedrich Wulf (ed.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956). Ante la extraordinaria diversidad y la amplitud temática de las diferentes contribuciones, es casi imposible hacer justicia a este libro en una reseña. El espectro se extiende desde las contribuciones históricas sobre la figura de Ignacio de Loyola (primera parte) y sobre la historia de la Compañía de Jesús (segunda parte) hasta los impulsos ignacianos para el presente (tercera parte). Temáticamente, los autores tratan de la espiritualidad ignaciana, de las aportaciones científicas y artísticas de la Compañía, de su acti-

vidad misionera y sus esfuerzos especiales por una inculturación de la fe cristiana en culturas extranjeras, de la teología de los jesuitas, de la educación, de la relación de los jesuitas con la política, y, finalmente, de la actividad pastoral de la Compañía.

Dada tal multiplicidad, que indica ya un rasgo esencial de la Compañía, creo que sólo es posible hacer la presentación centrándose en un enfoque bien definido y limitado. Escojo como principio de lectura hermenéutico dos enfoques, interrelacionados entre sí: primero, la integración del "servicio de la fe y la promoción de la justicia", con que las dos últimas congregaciones generales, como supremas reuniones legislativas, han redefinido la misión específica de la Compañía en el mundo de hoy; segundo, la cuestión sobre si este libro puede aportar algo a la teología de la liberación. Con la opción por la fe y la justicia, centro del llamado "decreto 4 de la congregación general 32" (1974-75), se quiso reaccionar al gran desafío de la injusticia mundial. Programáticamente se dijo: "La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios". (*Congregación general 32, decreto 4, n. 2*). Los textos de la Congregación general 32 también pusieron en claro que esta opción fundamental no es una opción regional, sino que debe penetrar y determinar toda la actividad de la Compañía. Por eso me parece legítimo enfocar esta obra colectiva bajo estos dos aspectos.

Hans Zwiefelhofer recalca críticamente en su contribución, enteramente dedicada al decreto 4, que todavía no se ha logrado, como sería deseable, en toda la Compañía la realización de la integración de "servicio de la fe y promoción de la justicia" (ver p. 660s). De hecho, esta nueva orientación de la misión provocó tensiones y conflictos en la Compañía; es verdad que el punto fuerte de éstos ha sido superado, pero en parte siguen hasta ahora (ver para el caso de Centroamérica: Ignacio Ellacuría, *Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa*, en Varios, "Pedro Arrupe", Sal Terrae, Santander, 1986). Zwiefelhofer insiste en que "la opción fundamental de la Compañía de Jesús no puede agotarse en ser descrita, interpretada y considerada; ¡ella debe ser practicada!" (p. 659). Esto pone de manifiesto que el primado de la praxis de la justicia, tan fundamental en el método de la teología de la liberación, caracteriza hoy también esencialmente el modo de proceder de la Compañía. En esta línea, Medard Kehl habla explícitamente de la importancia de la teología de la liberación y de los documentos de Medellín y de Puebla para el decreto 4 (ver p. 563).

Zwiefelhofer considera como una de las razones principales para que todavía no se haya logrado la integración total entre fe y justicia, la falta de un método espiritual para una realización concreta y práctica de la opción. El responde a esta falta con una presentación exhaustiva del método del discernimiento co-

munitario, que fue dado a la Compañía por sus padres fundadores, pero que necesita hoy diversas actualizaciones. Así se indica un camino para la realización de la misión de la Compañía como búsqueda comunitaria de la voluntad de Dios para el apostolado aquí y ahora. En este discernimiento comunitario entra esencialmente, el sentido de un análisis de la situación, la investigación socio-analítica de los signos de los tiempos. El "segundo acto" se orienta entonces a las preguntas: "¿Qué se puede decir desde la perspectiva de la fe sobre la praxis histórica y concreta de los hombres, sobre una determinada sociedad, sobre determinadas relaciones de poder?" (665).

Con la *Teología de lo político* de Clodovis Boff, Zwiefelhofer distingue estrictamente el nivel de la mediación socio-analítica y el de la hermenéutica teológica a la luz del evangelio. Para él, entre estos dos niveles no se da ninguna posibilidad de una transición continua. Aun cuando Zwiefelhofer recalca la interacción del análisis social y de la interpretación de la realidad socio-política a la luz de la fe, me nace la pregunta de si esta estricta separación epistemológica entre el orden de las ciencias sociales y el orden teológico-hermenéutico no dificulta una integración más orgánica de fe y justicia. Sin poder entrar aquí en una discusión de este problema complejo, quiero solamente señalar, con una cita de Ignacio Ellacuría, otro modelo de la coordinación entre teología y ciencias sociales: "La razón de esta necesaria conexión entre teología y ciencias sociales está en la unidad de la realidad histórica y del cuerpo social al que ambas se dirigen; está asimismo en el carácter práxico con que se presentan hoy en América Latina tanto la sociología como la teología; finalmente en la ideologización a la que están sometidas tanto la interpretación de la fe como la interpretación de la realidad histórica" ("Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, ed. por A. Vargas-Machuca, Madrid 1975, p. 338).

Raymund Schwager, teólogo de Innsbruck, establece una conexión consecuente entre la misión de la Compañía de Jesús en favor de la paz (especialmente recalcada por la Congregación general 33) y la opción fundamental por la fe y la justicia. Me parece de un interés particular cómo Schwager pone de relieve la tensión teológica en que se encuentra el compromiso por la fe y la justicia. En la teología contemporánea distingue dos accesos fundamentalmente diferentes: por un lado, teologías "en las cuales el mensaje del reino de Dios como un reino de justicia y de paz está en el centro (teología progresista, política, teologías de la liberación, etc.)" (p. 674); por otro lado, teologías "que ponen en el centro el mensaje de la cruz, la fe y los sacramentos eclesiales (Ratzinger, von Balthasar etc.)" (p. 676). Soteriológicamente, corresponde a esta oposición la diferencia entre una "soteriología staurológica", por la cual la redención está centrada en la muerte expiatoria de Cristo en la cruz, y una "soteriología eschatológica", que tiene como núcleo la proclamación del reino por Jesús y el com-

promiso activo para su realización en la historia. Schwager deduce del conflicto teológico-eclesial para la Compañía de Jesús a la luz de sus últimas dos congregaciones generales, la obligación “de superar las mencionadas tensiones y de elaborar una teología equilibrada y convincente, que haga creíble y fecunda para la predicación la conexión entre los esfuerzos intra-mundanos y el acto de redención vicaria de Cristo. Esta teología tiene que nacer tanto del trabajo teórico como de la experiencia viva y debe orientarse al ejemplo de los hombres, que han sacrificado su vida por su compromiso por los demás” (p. 677). Es obvio que este proyecto de teología se encuentra con elementos fundamentales de la teología de la liberación.

Con la opción fundamental por la fe y la justicia, la Compañía de Jesús había hecho suya también la opción por los pobres. Así dijo la Congregación general 33: “La opción por la fe y la justicia, el servicio a los pobres, y la participación en su vida, han constituido una llamada a todo el cuerpo de la Compañía, para asumir un género de vida más evangélico” (Decreto 1, n. 10). En la lectura de este libro he hecho los descubrimientos nuevos más interesantes e importantes en relación a la fundamentación de la opción de los pobres en el mismo Ignacio.

Medard Kehl y Antonio Beristáin muestran que la preocupación especial por la catequesis de los niños y de la gente sencilla (pp. 557s) y el servicio a los presos (pp. 404s) aparecen en los textos fundacionales como una marca esencial de la Compañía de Jesús. Una carta de san Ignacio a los compañeros de Padua del año 1547 contiene una notable argumentación teológica de la opción por los pobres: “Son tan grandes los pobres en la presencia divina, que principalmente para ellos fue enviado Jesucristo a la tierra, ‘por la opresión del mísero y del pobre ahora’ —dice el Señor— ‘habré de levantarme’; y en otro lugar: ‘para evangelizar a los pobres me ha enviado’, lo cual recuerda Jesucristo, haciendo responder a san Juan: ‘los pobres son evangelizados’, y tanto los prefirió a los ricos, que quiso Jesucristo elegir todo el santísimo colegio de entre los pobres, y vivir y conversar con ellos, dejarlos por príncipes de su Iglesia, constituirlos por jueces sobre las doce tribus de Israel, es decir, de todos los fieles. Los pobres serán sus asesores. Tan excelso es su estado. La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno” (Carta a los padres y hermanos de Padua, 7 de agosto de 1547).

Erhard Kunz demuestra de manera muy concluyente que la opción por los pobres ya está fundamentada en los ejercicios con la insistencia en el seguimiento del “Jesús pobre y humilde”. Ignacio contrarresta el peligro de equiparar la mayor gloria de Dios a la grandeza de la propia institución o al tamaño de la actividad apostólico-eclesial con “la preferencia por la pobreza y la bajeza”, recalcada en momentos decisivos de los ejercicios. En el sentido de la “contemplación para alcanzar amor” que cierra los ejercicios, esta preferencia

lleva a una comunión vivida y a una solidaridad activa con los pobres, agobiados y humillados (ver pp. 87-90).

Así Medard Kehl puede subrayar con razón, que la preocupación especial por los pequeños y los pobres, tal como se le pide a la Compañía es más que un ejercicio ascético de humildad para cada jesuita individualmente (ver p. 565). La “pedagogía espiritual” de Ignacio apunta en este contexto a un compartir la situación de vida real de los pobres, de tal manera que ésta sea experimentada en carne propia. Así es contrarrestado un falso pensar en términos de éxito y de eficacia, que puede fácilmente convertirse en una traición en el seguimiento del Jesús pobre. “Pues para él, en la proclamación y la divulgación de la fe, no se trata de la organización de una institución poderosa e influyente (sea de la misma Iglesia o de un orden o de otra forma de sociedad eclesial) sino de la venida del reino de Dios en medio de nosotros” (p. 568).

A continuación quiero poner de relieve todavía una estructura fundamental que he encontrado a lo largo de todo el libro. Se trata de la tensión dialéctica de aparentes oposiciones en el modo ignaciano de proceder. Esta específica dialéctica ignaciana tiene su fundamento y su raíz en la espiritualidad de los ejercicios: en el encuentro de libertad humana y de libertad divina, y en la siempre nueva síntesis entre la voluntad de Dios y la situación histórico-existencial. Citemos solamente un ejemplo de las numerosas formulaciones paradójicas de san Ignacio que se refieren significativamente casi siempre a la acción práctica: “Mantenga por todas partes la libertad del espíritu, y delante de quienquiera, no tema a nadie, sino tenga siempre la libertad del espíritu, al contrario y no la pierda por ningún obstáculo; en eso nunca ceda”.

Esta tensión fundamental se manifiesta en los niveles más diferentes. Ya en la vida de san Ignacio estuvo presente en sus conflictos con la institución eclesial, poco después de “sus ejercicios” en Manresa, cuando acusaron su dirección espiritual de “iluminismo”, que prescinde de la mediación eclesial (ver García-Mateo, p. 41). Peter Knauer muestra, que la “dialéctica ignaciana” es también omnipresente en las Constituciones de la Compañía de Jesús, redactadas por el mismo Ignacio. Así, las Constituciones contienen en su texto principal reglamentos sobre lo previsto “por ordinario”, pero en las explicaciones, según la situación concreta, posibilidades contrarias. Knauer demuestra eso más detalladamente en la relación tensa entre obediencia jesuítica y responsabilidad propia; aquí aparece una imagen muy diferenciada de la obediencia ignaciana que corrige muchas falsas ideas (ver pp. 143-146).

André Ravier pone de relieve la misma estructura en su excelente análisis del modo de proceder de Ignacio en su correspondencia. El hecho, que Ignacio propuso en condiciones o dificultades aparentemente iguales soluciones opuestas, lleva a Ravier a la pregunta: “¿contradicción o adaptación?”. La respuesta aparece en el siguiente párrafo, bajo el título “Sentir y cumplir la voluntad de

Dios”: precisamente en las cartas de Ignacio se pone de manifiesto cómo la voluntad de Dios no se puede deducir mecánicamente de cualesquiera principios generales, sino que resulta solamente en conjunción con una situación histórica concreta. Qué lejos puede ir la dialéctica ignaciana, lo muestra la cita siguiente de una carta a Francisco de Borja, cuando éste, en 1552, es amenazado de ser nombrado cardenal: “Con todo esto yo he tenido y tengo que, seyendo la voluntad divina que yo en este me pusiese, poniéndose otros al contrario, y dándoseos esta dignidad, que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario...” (Al P. Francisco de Borja, 5 de junio de 1552).

Otros textos muestran cómo esta tensión paradójica de oposiciones marcó y sigue marcando la Compañía tanto en su composición como en su misión. A. Roest Crolius indica la dialéctica entre la identidad de la Compañía de Jesús y la diversidad cultural de sus miembros (ver p. 164). *Ad extra* esta misma tensión se manifiesta en la inculturación de la fe cristiana en culturas extranjeras —tema más tratado en este libro— y que refleja así la intensa actividad misionera de la Compañía.

Hugo Rahner, hermano de Karl y destacado especialista de Ignacio, considera la “tensión de las oposiciones” como característica del “Ignacio teológico”. Quiero explicar más este aspecto, primero en cuanto a la inspiración ignaciana en relación a la teología en general, y después en su relación a la teología de la liberación. Antes hay que clarificar que Ignacio no fue teólogo y tampoco dejó una obra teológica en el sentido propio. Sin embargo, Karl Rahner ha recalcado varias veces, que los jesuitas tienen con su padre fundador una obligación teológica todavía no cumplida. Rahner consideró como la fuente más importante para una tal “teología jesuítica” los ejercicios ignacianos; según él, la teología de los ejercicios se sigue todavía echando de menos y es un *desideratum* al que todavía no se ha satisfecho en la medida en que hoy podemos desearlo. A eso el mismo Karl Rahner hizo una aportación decisiva con su texto “La lógica ignaciana del conocimiento existencial” en la ya mencionada miscelánea de 1956. En él analizó, según su método transcendental, las condiciones epistemológicas y existenciales del proceso de elección en los ejercicios. De eso resultó como principio formal, que Dios puede comunicar su voluntad específica también más allá de la Escritura y de los dogmas del pasado, así como que dicha voluntad no se puede deducir simplemente ni de los principios generales de la ética ni del *depositum fidei* tal cual.

Así fueron establecidas las bases para una teología de los signos de los tiempos como teología fundamental, ya presente en germen en la *Gaudium et Spes* del Vaticano II, pero elaborada y hecha fecunda solamente y sobre todo en la teología de la liberación latinoamericana. Karl Heinz Neufeld indica en su contribución histórica sobre la “Teología jesuítica en los siglos XIX y XX” la

conexión entre esta idea de Rahner y el *aggiornamento* de Juan XXIII, tal como el papa lo quiso para la teología y la Iglesia (p. 440). Sobre esta nueva integración de la historia en la teología, Neufeld dice en la línea de la teología de la liberación: "En este contexto se impone ineludiblemente la defensa de la justicia como parte esencial de una predicación del evangelio conforme a la época; ella toca a la credibilidad del mensaje en nuestro mundo, pero no puede ni debe sustituirla de ninguna manera" (p. 440). Neufeld recalca también que una tal lógica del conocimiento concebida desde los ejercicios excluye la idea de una *philosophia* y una *theologia perennis* en sentido estricto.

Con el texto "Movido por el amor de Dios" del teólogo Erhard Kunz de Frankfurt también este volumen contiene un ejemplo notable de una integración entre la teología y la espiritualidad ignaciana. Kunz hace suya la ya explicada unidad tensa de las oposiciones y la hace fecunda para un equilibrio diferenciado entre relaciones de tensión analógicas en la teología. Como primera relación trata de la "Acción de Dios y la acción humana" con lo que toca el problema teológico clásico de la relación entre la gracia y la libertad o bien la fe y las obras. Es obvia la actualidad de estas cuestiones "como muestra por ejemplo la controversia alrededor de la teología de la liberación, a la cual se hace también el reproche de acentuar unilateralmente la acción del hombre en perjuicio de la gracia liberadora de Dios" (pp. 76ss). Igualmente una consideración superficial de los ejercicios ignacianos pudo y puede hacerlos sospechosos de tendencias semipelagianas como si la acción de la gracia divina saliese perdiendo frente a la actividad humana. Kunz contesta: "Ignacio puede acentuar y exigir tanto la acción humana, precisamente porque está convencido muy profundamente de la acción proveniente y condicionante de Dios y porque ve la acción divina precisamente eficiente en la acción humana" (p. 77). Después de haber justificado ampliamente esta afirmación con competentes pasajes de los ejercicios, Kunz indica una importante sugerencia para una teología de la revelación que resulta de esto: "Aquel hombre, que se abre orando, escuchando-obediente y dispuesto hacia Dios, revela en su acción a Dios" (p. 80). Me parece que a partir de eso se podría argumentar, para la teología de la liberación, la relación fundamental entre el conocimiento de Dios y la praxis de la justicia en conexión con la espiritualidad de los ejercicios.

También para las relaciones dialécticas entre la decidida voluntad salvífica de Dios y el camino de la apropiación humana de la salvación, entre la revelación histórica de Dios y la experiencia personal del hombre, entre la presencia de Dios en la Iglesia y la libertad del individuo, Kunz muestra de manera muy convincente que se dan nuevos impulsos desde una interpretación teológica de los ejercicios. En la pregunta por el último principio unificador, que no resuelve estas oposiciones en una falsa dialéctica, sino que los mantiene en una justa relación de tensión, Kunz remite al final de su texto a la cristología: "La espiritualidad de los ejercicios, con sus unidades de tensión, es fundamentalmente

concebida desde Jesucristo. El es el verdadero centro que unifica los polos. El amor por él, que va a expresarse en la meditación de su vida y la celebración de su memoria, impide que la riqueza de tensiones se deshaga en oposiciones excluyentes" (p. 95). En la misma línea, también André Ravier considera la unidad cristológica de Dios y hombre en Jesús de Nazareth como la última clave para comprender las oposiciones en Ignacio.

También en la teología de la liberación, en su correlación tensa entre historia de la salvación y salvación en la historia, teoría y praxis, mística y política, redención y liberación, resalta la importancia sistemática clave de la cristología. En la misma medida que el dogma cristológico une divinidad y humanidad de Jesucristo en una unidad diferenciada, la teología tiene que unir también su esfuerzo por una transformación de la historia con la confianza creyente en el don de la acción de la gracia de Dios.

Después de esta pequeña exposición sistemática quiero señalar todavía unos aspectos relevantes para la teología de la liberación en este libro. Heinrich Dumoulin habla al final de su contribución sobre la "Inculturación en la misión jesuítica del Japón", de la muy viva recepción de la teología de la liberación latinoamericana en el Japón actual. De un interés especial son en este contexto sus argumentos sobre la imagen de Jesús en la literatura japonesa (ver pp. 268ss). Estas creaciones literarias muestran, de manera impresionante, que el camino adecuado de la transmisión de la fe cristiana en una cultura no occidental pasa por la humanidad del Jesús histórico. En el hombre Jesús se muestra el amor de Dios "que cariñosamente como una madre toca los corazones, que radiantemente como el sol brilla sin distinción sobre los buenos y los malos, que preferencialmente se vuelve hacia los pobres y enfermos, los débiles y necesitados". Dumoulin comenta que esta imagen humana de Jesús atrae a los hombres y suscita fe. "Corresponde a un tiempo en que los hombres sufren por todos lados inefablemente y el amor de Dios sin amor al prójimo parece sin fuerza" (p. 271). Así estos esfuerzos japoneses se encuentran con aquéllos de la teología de la liberación de organizar la teología y la cristología esencialmente alrededor del Jesús histórico y de la praxis de su seguimiento.

La contribución de Gerd Haeffner sobre "El desafío a la Compañía de Jesús por el ateísmo moderno" pone de manifiesto las diferencias, pero quizás también unos nuevos puntos de contacto entre la teología de la liberación y la teología europea en el tratamiento del problema del ateísmo. Como es sabido, el papa Pablo VI, en el año 1965, había dado a la Compañía la misión de luchar contra el creciente ateísmo. En su resumen de la respuesta de la Compañía, Haeffner descubre en la Congregación general 32 un interesante cambio de acento "de una teórica suposición o negación de Dios a una práctica". Eso quiere decir, que el problema del ateísmo es visto progresivamente en el contexto de la injusticia mundial. Haeffner aclara eso con el ejemplo siguiente: "Desde el punto de vista

del trabajo para una mayor justicia, a un jesuita latinoamericano le puede resultar más cercano un ateo que un miembro de ciertas sectas protestantes, y aun que algunos hermanos católicos. Es evidente cuán explosiva es una tal relativización del primado de la ortodoxia en favor de la ortopraxis" (p. 645).

Sin embargo, lamento que Haeffner no retome este aspecto de la negación práctica de Dios en las estructuras mundiales de injusticia cuando presenta un diagnóstico de la situación actual del ateísmo en el ámbito europeo. ¿No es precisamente el hecho de que el paso de la pobreza y miseria del norte al sur competa también a la Iglesia, un escándalo, que dificulta la identificación con su fe? O dicho de manera positiva, ¿podría una opción por los pobres, decidida y mundial, de la Iglesia proporcionar una credibilidad totalmente nueva a la fe cristiana? Haeffner menciona, al final de su contribución, la importancia del testimonio personal en la transmisión de la fe. Veo hoy en la Iglesia latinoamericana mucho más testimonio de fe, hasta el martirio, que en la europea.

El tema de la persecución y del martirio aparece en la contribución de Roman Bleistein sobre "Jesuitas alemanes en la resistencia contra el nacionalsocialismo". Los nacionalsocialistas consideraron como los enemigos más importantes de su Estado en una fórmula breve corriente a "judíos, jesuitas, y masones". Es más, su propósito fue acabar con los jesuitas, después de la gran victoria final. Pero ya desde 1935 intentaron con dificultades crecientes privar a la Compañía de su base para existir y actuar. Muchos jesuitas fueron capturados, encarcelados en campos de concentración y, al menos cinco, condenados a muerte y ejecutados. Entre estos mártires es especialmente conocido el padre Alfred Delp, matado por el mero hecho de ser jesuita. Sus escritos de prisión, publicados después de su muerte, tuvieron un impacto muy grande. Honradamente, Bleistein pregunta al final de su contribución si "los años entre 1933 y 1945 ofrecen hoy suficientes ejemplos válidos para realizar modelos actuales del compromiso por la fe y la justicia" (p. 494).

Al final de esta presentación inevitablemente selectiva e incompleta quiero formular todavía unas impresiones generales. Después de la lectura de este libro voluminoso, me asombra el crecimiento de la intuición espiritual original de Ignacio de Loyola, intuición que tiene todavía actualidad.

Llama la atención el trabajo excelente de los editores. La traducción de las repetidas citas de documentos históricos y la manera de citar son correctos en todos los textos. Sólo encontré una pequeña divergencia: André Ravier cita en la página 171 el deseo del inquisidor franciscano Barbarán de "quemar a todos los jesuitas que existen entre Perpignan y Valencia". Günter Switek menciona en la página 207 el mismo deseo piadoso del inquisidor, pero aquí se extiende desde Perpignan hasta *Sevilla*.

Otra cosa que se puede decir sin hacer injusticia a nadie es que, en comparación con la miscelánea de 1956, al menos a nivel teológico, se echa de menos

un trabajo tan importante como el famoso texto de Karl Rahner sobre el conocimiento existencial. Esta observación refleja algo de la situación no solamente de la teología de los jesuitas, sino de la teología actual en Alemania en general: en este momento faltan los grandes maestros y los nuevos proyectos.

Ante el hecho de que, tanto en toda la Iglesia mundial así como también en la Compañía de Jesús, se está situando el peso, no solamente numérico, en los países del llamado tercer mundo, llama la atención el (quizá pretendido) eurocentrismo de este volumen. ¿Por qué, si ya hay textos sobre la teología europea de los jesuitas y sobre la contribución de los jesuitas alemanes a la doctrina social de la Iglesia, no se expone la contribución de los jesuitas a la teología de la liberación? Faltan textos escritos desde la periferia: por ejemplo, un relato sobre el trabajo de los jesuitas en las comunidades eclesiales de base latinoamericanas, donde, con la persecución de la Iglesia de los pobres, el compromiso por la fe y la justicia se realiza no pocas veces en medio de grandes peligros de muerte. Eso se ha mostrado en los seis mártires de la UCA, asesinados por su compromiso científico y práctico en favor de los más pobres de El Salvador. Su martirio confirma que la Compañía de Jesús ha tomado el buen camino con su opción fundamental por la fe y la justicia. Ellos han sellado con su vida y su muerte las palabras de la Congregación general 32, escritas sobre sus tumbas en la capilla de la UCA: "¿Qué significa hoy ser jesuita? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige. No trabajaremos por la justicia sin pagar un precio."

Martin Maier

