



Ignacio de Loyola en perspectiva protestante

Un reciente libro del prof. em. de Historia de la Iglesia Gottfried Maron y, un tiempo, presidente de la Federación evangélica alemana (Präsident des Evangelischen Bundes), titulado *Ignatius von Loyola. Mystik - Theologie - Kirche* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 301 pags.), retoma un tema importante de la investigación ignaziana, a saber, la idea o la imagen que de él se ha hecho el cristianismo luterano. El significado del tema concierne no sólo a las relaciones de la Compañía de Jesús con el luteranismo, sino obviamente también a las del diálogo ecuménico en general.

1. Retrospectiva

En la mirada histórica que da el prof. Maron al final de su libro, sorprende el que, a los diez años de la muerte del fundador de la Compañía de Jesús (31 de julio de 1556), ni siquiera el nombre del que ha pasado a la historia como «Antilutero» fuera conocido entre los protestantes alemanes (p. 270), a pesar de que los efectos de su obra, aunque incipientes todavía, se dejaban ya sentir desde octubre de 1540, con la llegada del primer jesuita que pisó tierras alemanas, el savoyano Pierre Lefavre. Recién aprobada la nueva orden, fue enviado para acompañar al teólogo de Carlos V, Pedro Ortiz, que debía intervenir en los coloquios con los protestantes durante la dieta de Worms (diciembre de 1541). Lefavre no intervino directamente en los coloquios; confiesa, predica, da ejercicios.

En sus primeros pasos la acción de los jesuitas en Alemania fue esporádica y siempre por encargo de la Santa Sede hasta llegar a ser con P. Canisio, a partir de 1550, un verdadero programa de acción. Fue en este año cuando Ignacio accedió a la petición del duque de Baviera de enviar tres jesuitas teólogos a la Universidad de Ingolstadt con el fin de paliar la confusión doctrinal, la decaden-

cia moral del clero y los comienzos de la Reforma en el ducado de Baviera. Ignacio escogió al castellano A. Salmerón, al savoyano C. Jayo y al nerlandés P. Canisio. Es éste, como es sabido, el que despliega la mayor actividad jesuítica en las regiones del Imperio alemán, llegando a ser en 1555 el primer superior provincial de Alemania. No cabe duda de que la Compañía de Jesús en los dominios del Imperio alemán estuvo identificada con la persona de Canisio, por tanto no es de extrañar que los protestantes lo consideraran como el fundador de ella. Lo que sí es más que extraño, siempre según Maron, es que se considerase también como fundador a Gian Pietro Carafa, que, aunque en un principio mantuvo buenas relaciones con Ignacio, pronto fue uno de sus más netos adversarios, sobre todo una vez fue elegido papa tomando el nombre de Paolo IV.

Todo ello muestra lo impreciso que resultaba para los partidarios de la Reforma expresar qué era propiamente la Compañía de Jesús, aunque ciertamente las reacciones parecen que fueron desde un principio bastante negativas a juzgar por lo que dice Canisio al conde Oswald II en una carta del 30 de diciembre de 1544: por envidia nos llaman jesuitas¹. Este apelativo se usaba entonces en Centroeuropa en sentido despectivo, dicho de una persona hipócrita, que aparece muy piadosa pero internamente tiene unas intenciones puramente egoístas. En un examen de conciencia de 1519 se hace la pregunta de si se ha dejado de enseñar la palabra de Dios por temor a se llamado fariseo, *jesuita*, hipócrita o beguino². Sin embargo, en un principio, el nombre *jesuita* tenía un gran significado, como puede leerse en la «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia (1300-1378), que tan importante fue para el cambio de vida del mismo fundador de la Compañía de Jesús (cf. Au 5-11)³, donde se dice: «Así como por la gracia del bautismo, de Cristo se llaman cristianos; así en la gloria celeste, de Jesús seremos llamados *jesuitas*, es decir, por el Salvador salvados⁴. En cualquier caso, esta denominación,

¹ Cf. L. KOCH, *Jesuiten-Lexicon*, Paderborn, Bonifacius, 1934, 916 s.

² Cf. *Ibid.*

³ Los textos ignacianos se citan según la edición manual *Obras de san Ignacio de Loyola*, ed. C. DE DALMASES/M. RUIZ JURADO, Madrid, BAC, 1991, con las abreviaturas: Au = Autobiografía, EE = Ejercicios Espirituales.

⁴ Citado en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *S. Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986, 159 s.

aunque nunca ha sido oficial, se propagó desde Alemania rápidamente para designar a los miembros de la orden fundada por san Ignacio.

Más adelante, explica Maron que fue a través de un antiguo novicio de la Compañía E. Hasenmüller († 1585), que se hizo protestante, por el que llegó a conocerse que el fundador de los jesuitas era Ignacio de Loyola, del cual trata en el primer capítulo de su «Historia Jesuitici Ordinis» (Frankfurt, 1593), que lleva el título «De primo Jesuitarum autore & conditore, Ignatio Loyola» (p. 270).

Cierto que en estos momentos no había un interés por conocer objetivamente los hechos históricos. El espíritu de controversia y de polémica los manipulaba según el bando en que se encontraba el autor de turno. Así, constata Maron cómo el nombre de «Ignatius» se derivó de la etimología «ignis» (fuego), relacionándolo con el fuego del infierno, y «Loyola» se asoció a «leo» (león), es decir, león rugiente. De este modo se presenta al fundador de la Compañía como un hombre violento, enviado no por Dios sino por el demonio. Insultos de este tipo se hacían por parte católica a Lutero y a sus seguidores. Ciertamente, como es sabido, mutuos fueron los desprecios y las condenas, hasta llegar a las penas capitales y a las sangrientas y largas guerras de religión.

En este sentido, el enfrentamiento Reforma / Contrarreforma necesitaba de líderes, de prototipos que representaran, idealmente, uno y otro bando. Si la Reforma veía en Lutero y Calvino sus promotores y dirigentes, la Contrarreforma también tuvo que encontrar sus figuras prototípicas. Fueron los primeros jesuitas los que vieron en Ignacio al antagonista de Lutero, como muestra la biografía oficial *Vida del Padre Ignacio de Loyola* (1572), escrita por P. Ribadeneira, poniendo en paralelismo histórico antagónico ambos personajes:

«Cuando del abismo Martín Lutero (surgió) como monstruo infernal, acompañado de su escuadrón de abominables y diabólicos ministros..., al mismo tiempo envió Dios nuestro Señor de socorro otro varón y capitán a su Iglesia, en todo contrario a Lutero, para con su espíritu invencible y armas poderosas y divinas valiosamente le resistiese y pelease las batallas del Señor»⁵.

⁵ *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) Fontes narrativi, IV. 339 s.

Si se tiene en cuenta que esta biografía, en cuanto oficial, era la fuente más autorizada para informarse sobre la figura del fundador de la Compañía, y que estuvo en vigencia prácticamente hasta el generalato de Pedro Arrupe, es decir hasta el Concilio Vaticano II, que pidió a las ordenes religiosas en el decreto «Perfectae caritatis» redescubrir el carisma fundacional para actualizarlo según el «aggiornamento» requerido por el Concilio para toda la Iglesia, no es de extrañar, pues, que incluso J. Lortz, uno de los historiadores que más ha contribuido a revisar la imagen católica de Lutero, en 1940 todavía afirmase: «Con su grandiosa plenitud de sentido interior aparece Ignacio (y su obra) como el gran Antilutero».⁶

Si la imagen del Ignacio hagiográfico, Antilutero, tuvo por parte católica una vigencia incuestionada por lo menos hasta el Vaticano II, de parte protestante, sin embargo, la revisión histórica, comenzó, como resalta Maron (p. 273), ya en la primera mitad del siglo XIX con la obra del historiador Leopold von Ranke *Geschichte der Papste* (Berlín 1834). Pero el interés por la objetividad histórica se vio de nuevo perturbado por las ideas nacionalistas de la segunda mitad del siglo XIX: se buscaba otra vez figuras que representasen no ya sólo las creencias religiosas sino también la «nación» y la «raza». Así surgió la imagen de Lutero promotor de la conciencia germánica frente a la romanidad de los pueblos meridionales. Ignacio, por el contrario, se consideró como representante del catolicismo meridional, de la romanidad y del papado que intentan extenderse entre los pueblos germanos. En esta línea menciona Maron el libro de E. Gothein *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation* (Halle 1895).

El nuevo interés por la objetividad histórica que aparece a principios del siglo XX, llevó a la superación de la visión nacionalista. Esto lo ve reflejado Maron en el libro de K. Holl *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola* (Tubinga 1905), pero sobre todo con los trabajos de H. Boehmer (1868-1927) *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I, Loyola* (Bonn 1914). Boehmer es, continúa Maron, el punto culminante pero también, desgraciadamente, el final de los estudios protestantes sobre Ignacio y la Compañía de Jesús (p. 275). El libro de Maron supone, por tanto, después de

⁶ *Die Reformation in Deutschland*, vol. II, Friburgo 1940, 138.

casi un siglo, la primera publicación amplia que se ocupa del Santo de Loyola desde la perspectiva protestante. He aquí algunas observaciones.

2. Escritura y mística

El primer capítulo, titulado «Die Heilige Schrift» (p. 19-43), pone de relieve, siguiendo a Boehmer, lo importante que fueron los libros para el desarrollo espiritual de Loyola, aunque generalmente se le considere poco, dado a ellos. Tras presentar la «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia, y la «Imitatio Christi» de T. de Kempis, Maron subraya la ausencia de Sagrada Escritura como tal entre las lecturas que cambiaron la vida del convaleciente de Loyola. Esto no es de extrañar, según Maron, ya que al que no sabía latín le era muy difícil poder leer la Biblia, por estar prohibida su difusión en lengua vernácula en aquel tiempo en España. Será, pues, durante los estudios teológicos en París (1533) cuando Ignacio llegue a tener un trato no simplemente espiritual sino estudioso con la Escritura.

Con todo, Maron encuentra en Ignacio una actitud de reserva ante ella; lo cual le lleva a examinar críticamente la afirmación de Ruhstorfer según la cual Ignacio, en su trato con la Biblia, se halla más próximo al Humanismo y a la Reforma que a la Edad Media (p. 30). Maron, sin embargo, piensa lo contrario, sobre todo en lo referente a los Ejercicios, pues ellos, exceptuando el primer ejercicio (EE 51) que trata de la creación y caída de Adán y Eva, pasan por alto el Antiguo Testamento, por tanto se hace, para Maron, casi imposible una consideración histórico-salvífica de ellos. En esto y en sus observaciones al material bíblico que ofrecen los Ejercicios, «centrados más en la contemplación de la persona y vida de Jesús que en la Palabra de Dios» (p. 32 s), se puede decir que Maron hace una lectura demasiado literalista del texto ignaciano.

Los Ejercicios, como es sabido, no son un libro para ser leído sino ante todo un método para ser realizado, por ello, para entenderlos de verdad, es necesario hacerlos. En su puesta en acción cabe siempre una adaptabilidad según la persona que los hace y que los da, y, aunque se centren en los Evangelios tratando a penas del Antiguo Testamento, no por ello se olvidan del resto de la historia de la salvación, por la sencilla razón de que toda ella está siempre latente en los mismos Evangelios. Por otra parte, el concepto «histo-

ria de la salvación» tiene un significado bastante amplio⁷. En sentido cristiano, los grandes hechos de la historia de la salvación se resumen en el Credo. El Símbolo Apostólico presenta, por tanto, una síntesis de ella, centrándola en la creación del Padre, en la encarnación, muerte, resurrección y ascensión del Hijo y en la venida del Espíritu Santo para constituir la Iglesia. Estos son precisamente los hechos salvadores en los cuales se sitúan los Ejercicios: la creación, en el Principio y fundamento y en la Primera Semana; la encarnación, en la Segunda Semana; la muerte, la resurrección y ascensión en la Tercera y Cuarta Semanas; el Espíritu Santo y la Iglesia, en las Reglas para sentir en la Iglesia. Los Ejercicios, pues, por estar enraizados en los Evangelios, o sea, en el misterio de Cristo, se hallan firmemente orientados según el movimiento histórico-salvífico que éste implica y, por consiguiente, entenderlos así no solamente no es nada rebuscado sino su marco más idóneo, como ya mostró el *Primer Congreso Internacional de Ejercicios Espirituales* (Loyola 1966), en el que 43 especialistas de diversas materias (Espiritualidad, Escritura, Teología, Psicología) trataron de ellos estudiándolos según la teología histórico-salvífica que el Concilio Vaticano II acababa de presentar en sus documentos⁸.

A esto hay que agregar que Maron muestra un concepto demasiado textualista de la Palabra de Dios, lo cual le conduce a bifurcar ésta y la persona de Cristo, afirmando que los Ejercicios no llevan tanto a la meditación de la Palabra en el texto evangélico, si no más bien a la contemplación de escenas de la vida de Cristo (p. 32, 39). Ciertamente que los Ejercicios tienen una preferencia por la meditación con imágenes (mentales) que se forman en la «composición de lugar» según el pasaje evangélico (EE 101-108, etc.). Pero esto no solamente no aleja de la Palabra de Dios sino que es una ayuda metódica para interiorizarla. Es la misma Biblia y el mismo Jesús que ha anunciado su mensaje con tantas imágenes y parábolas. Por lo demás, Jesús está contemplado precisamente como el «Verbo eterno encarnado» (EE 130); por lo tanto, al proponer los

⁷ Cf. «Heilsgeschichte»: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, 13336 ss.; *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, 1584 ss.

⁸ C. ESPINOSA (ed). *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid, BAC, 1968.

pasajes evangélicos de los misterios de su vida, Ignacio es consciente de no proponer otra contemplación sino la de la Palabra de Dios, la cual, para él, evidentemente más que un texto es una persona viviente, que hay que «conocer, amar y seguir» (EE *ibid*).

Con este fin, él hace una selección de diversos pasajes según el objetivo de los Ejercicios. Este proceder no fragmenta en trozos, como afirma Maron (p. 38), la Palabra de Dios; como no la fragmenta el Año Litúrgico, que también hace una selección. En ambos casos se trata de un proceder pedagógico-pastoral, sostenido por el hecho de que la Palabra de Dios, aunque está fijada en un libro, se hace verdad viva y eficaz cuando personalmente se lee o se medita algo de ella, o cuando se proclama o se celebra comunitariamente alguno de sus pasajes («*pars pro toto*»). Estas características de la trasmisión meditativa, comunitaria y coloquial, es decir, también testimonial de la Palabra divina son las que aparecen en los Ejercicios al preveer que ellos se hagan con el acompañamiento de una persona experimentada en la vida espiritual («el que da los ejercicios»), y cuya función principal es «narrar fielmente la historia de la contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración» (EE 2). Por tanto, no se podrá decir, como afirma Maron (p. 41), que el «oír» la Palabra esté ausente en los Ejercicios. La experiencia contemplativa personal del que hace los ejercicios va continuamente acompañada por la escucha de la Palabra, resumida en los «puntos» del que los da.

A continuación analiza Maron el concepto de «fe» en los Ejercicios, llegando al resultado de que en ellos se halla preponderantemente la «*fides quae*», la fe como doctrina de la Iglesia (*ibid*), quedando en segundo plano la «*fides qua*», la fe como experiencia personal. Pero si es precisamente esto uno de los objetivos principales de los Ejercicios: el que la Palabra (Cristo) no se quede en doctrina o texto (*fides quae*) si no que se haga experiencia personal (*fides qua*) en la vida del ejercitante. Y fue precisamente el peligro de caer en un exceso de «*fides qua*», es decir, el subjetivismo religioso, lo que condujo a Ignacio a añadir las reglas del sentir en la Iglesia (EE 352-370).

Por las observaciones críticas que hace Maron a los Ejercicios, se puede, pues, deducir que, aunque él muestra un buen conocimiento de ellos en cuanto a su contenido, sin embargo, su interpretación no parece cumplir la condición fundamental, arriba indicada:

que para entenderlos plenamente hay que haberlos hecho.

Por otra parte, hay que reconocer que Maron tiene razón cuando afirma que la relación de Ignacio con la Escritura es distinta a la de Lutero; no tiene la «pureza» que él halla en éste (p. 41 s.), para quien la Escritura tiene un valor supremo, expresado en el «sola Scriptura»; pero al mismo tiempo no debería olvidar la importancia que tuvo también para el Reformador y para su método teológico la espiritualidad cristocéntrica de la mística⁹ y la devotio moderna de la «Imitatio Christi» del Kempis, hasta el punto que se ha afirmado que Lutero no hubiese llegado a la «theologia crucis» sin este contexto espiritual¹⁰, que es también en el que se mueve Ignacio¹¹.

La diferencia entre Lutero y Loyola la ve culminar Maron en la declaración de Ignacio respecto a la veracidad de sus «visiones»:

«Estas cosas que ha visto le confirmaron siempre en la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no buviese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» (Au 29).

Esto conduce a Maron a decir que de este modo Ignacio declara la importancia que tienen para él las experiencias visionarias, hasta el punto que la Escritura se le hace «casi superflua» (p. 42). Esta deducción es bastante exagerada y solamente se puede llegar a ella partiendo del ya mencionado principio protestante del «sola Scriptura», que puede llevar en no pocos casos a un textualismo casi fundamentalista de la Palabra de Dios. Lo que Ignacio da a entender en esta frase es, más bien, el gran valor que tiene para él la «fides qua», que precisamente Maron le reprochaba, como hemos notado antes, no hallarla muy presente en los Ejercicios. La «fides qua» necesita, por otra parte, del texto de la Escritura («fides quae») para no derivar en el subjetivismo religioso; por tanto, no pierde para Ignacio la categoría de fuente de la Revelación, en cuanto

⁹ Admiraba los sermones de Tauler y el opúsculo anónimo *Theologia Deutsch* que trata de la vida de perfección. Cf. E. ISELOH, *Luther und die Mystik: I ASHEIM* (Ed.), *Kirche, Mystik und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967.

¹⁰ Cf. W. LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Vitten 1984.

¹¹ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, Mensajero, 2000, 230 ss.

«norma normans non normata» de la experiencia religiosa personal y comunitaria, así lo reconoce también el Breve pontificio que aprueba los Ejercicios: «quaedam documenta sive exercitia spiritualia, (Ignatius) ex Sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicitata composuerit»¹².

Por otra parte, hay que poner de relieve que existe una fuente ignaciana que Maron no parece conocer, que son los llamados «Exercitia Magistri Ioannis». Se trata de un texto de los Ejercicios, que es casi desconocido, pero que se halla en la edición crítica y oficial de la Monumenta Ignaciana. La particularidad de este texto es que se escribió bajo la revisión del mismo Ignacio, como muestran algunas notas autógrafas, y, aunque es incompleto (sólo llega hasta la meditación de los Tres binarios), está comentado con numerosas citas bíblicas, sobre todo de los Evangelios y de las epístolas paulinas, pero también del Antiguo Testamento: Génesis, Sapienciales, Profetas¹³.

La diferencia entre Ignacio y Lutero está, pues, en que el primero parte más de la Palabra divina experimentada en la contemplación de la persona de Cristo (*Verbum Dei incarnatum*), mientras que el segundo la ve más como Escritura (*Verbum Dei scriptum*). Si el peligro de Ignacio es enajenarse del texto escrito, el de Lutero es acentuarlo demasiado, cayendo en el biblicismo.

Otro tipo de dificultades surgen, para Maron, al considerar los «coloquios» previstos en los Ejercicios, que para él representan una cierta novedad entre las prácticas piadosas (p. 76). El centro de la oración en los Ejercicios es, sin duda, el «coloquio» que «se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas» (EE 54). O sea, se trata de una conversación entre el hombre y Dios en la que sobresale la nota de intimidad y familiaridad, que el mismo Ignacio muestra haber practicado, sobre todo en el Diario Espiritual.

Pues bien, tal familiaridad le parece a Maron excesiva, pues aunque este tipo de oración se halle ya en la Biblia, por ejemplo:

¹² Monumenta Historica SI (vol. 100), *Exercitia Spiritualia*, Romae 1967, 76.

¹³ Cf. *Ibid.*, 518-609; y H. ALPHONSO (a cura), *Sant'Ignazio di Loyola, Escercizi Spirituali. Testi complementari*, Roma, ADP, 2000, 125-289.

«Yavé platicaba con Moises cara a cara, como conversa un hombre con su amigo» (Ex 33, 11) y sobre todo en el modo de orar de Jesús, llamando a Dios «Abba», se trata, sin embargo, según Maron, de figuras excepcionales, cuya relación con Dios no se debe generalizar, pues se puede caer fácilmente en una familiaridad que se transpase la infinita diferencia que existe entre la creatura y el Creador (p. 77). Esta objeción es aplicable en opinión de Maron a toda experiencia mística.

Obviamente, ningún místico cristiano quiere reducir la divinidad a su experiencia personal, limitando la infinita transcendencia divina. Esto sería incluso diabólico. La familiaridad con Dios que Ignacio preconiza, no se olvida nunca de resaltar, como el mismo Maron, aunque sólo de pasada, reconoce, «la soberana Majestad divina», a la que únicamente se puede acercar el creyente con «humildad», «reverencia» y «acatamiento», como muestra E. Przywara en su comentario teológico a los Ejercicios, titulado precisamente *Deus semper maior*. Sólo desde esta premisa es posible la mística cristiana, la intimidad y la familiaridad con Dios, a la cual sólo se llega verdadera y profundamente siguiendo a Cristo hasta la cruz. Por ello la Tercera Semana de los Ejercicios, en la que se contempla la pasión y muerte de Cristo, es la «conditio sine qua non» para una auténtica familiaridad con Dios. El Dios-Trinidad, en cuanto ser absoluto y onnipotente, nos tiene como seres finitos lejos de él, pero en cuanto Padre nos atrae hacia sí personalmente por medio de la cruz de su Hijo y la fuerza del Espíritu, comunicando una relación de alianza, de amistad con él, haciéndonos incluso hijos en el Hijo (Gal 4, 4-6; Rm 8, 12-26).

En la mística ignaciana no se experimenta otra cosa sino aquello que constituye el ser cristiano como tal: «estar creado a imagen y semejanza de Dios», «ser hijo suyo», «morir y resucitar con Cristo», «vivir según el Espíritu», como anticipo, aunque imperfecto y transitorio, de la «visio beatifica»¹⁴. El místico subraya, pues, que el ser cristiano no consiste sólo en la acción litúrgica, en la escucha de la Palabra, en la fidelidad doctrinal, moral, socio-política, sino también en una vivencia profunda de unión con el Dios uno y trino en Cristo, que surge como consecuencia de la fe en él. «Si alguno me ama,

¹⁴ Cf. R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad... op. cit. 96 ss.

guardará mis enseñanzas, y mi Padre le amará; y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada» (Jn 14, 22). También Lutero, al considerar la «santificación» como una regeneración ética, apela a la teología del admirable intercambio, afirmando que los creyentes en Cristo son completamente divinizados: «ganz und gar vergottet werden»¹⁵; en el sentido de que lo que pertenece al creyente se hace propio de Cristo, y lo que pertenece a Cristo se convierte en posesión del creyente.

El método ignaciano supone siempre la gracia de Cristo, y es sólo, partiendo de ella, cómo se pueden hacer los Ejercicios, los cuales no desconocen que la vivencia religiosa puede tener y de hecho siempre comporta algo de terrible, incomprensible y tremendo, como el mismo Ignacio vivió durante la crisis manresana (Au 22-25). De aquí también que la acción de la imaginación no signifique que la contemplación se convierta en una mera proyección imaginaria en sentido de Feuerbach, como se pregunta Maron (p. 78), pues la presencia de Dios en el creyente es, pese a su carácter misterioso, no por ello irreal, sino, como se citaba antes, una «morada» permanente, un «templo». Es esta verdad neotestamentaria la que posibilita que el Dios inconmensurable e inaccesible pueda hallarse fácilmente y a todas las horas que el creyente lo invoque, sin que por ello se pretenda poseerlo o disponer de él a su antojo, como un comodín. La «oscuridad» de la fe persiste, pese a toda familiaridad o éxtasis, como muestran las «noches» sanjuanistas. La experiencia sucesiva de elementos extáticos y humillantes, de lejanía y familiaridad, no es en absoluto contradictoria, como muestran los relatos autobiográficos de los místicos, en los que, pese a toda unión mística, nunca desaparece, se hace incluso más intensa la percepción de la indignidad creatural delante de Dios. Esta, podríamos decir, sería la interpretación, desde la experiencia mística, del «simul iustus et peccator» luterano.

El mismo Ignacio durante la crisis de Manresa constató profundamente su grande indignidad ante la grandeza infinita de Dios, llegando incluso a sentir la tentación de suicidio, pero fue también confortado con su más alta experiencia mística (Au 24, 30). En rea-

¹⁵ Predigten, 1526: Werke, 20, 229.

lidad, tales experiencias de abandono y de intimidad con Dios, sólo se pueden entender cristianamente como participación vivencial en el misterio pascual, como dice Pablo: «Sufro en mi carne lo que aún falta a la pasión de Cristo» (Col 1, 24).

En la comparación que establece Maron con otros místicos, como Juan de la Cruz, destaca el hecho de que en Ignacio no aparezca la mística nupcial (p. 82), en la que Maron ve el peligro de una fusión esencial (*Wesensverschmelzung*) entre lo divino y lo humano que conduciría a una mística panteísta. Pero, aquí hay que resaltar que, para Juan de la Cruz, el «matrimonio místico» no está entendido como fusión ontológica entre el alma y Dios, sino sólo como «unión de voluntades»¹⁶, o sea ético-espiritual; aunque también es verdad que el lenguaje de la mística nupcial es, debido a su fuerte carga emotiva y pastoral, a veces bastante atrevido, como es atrevida también la frase de Lutero, citada antes, pronunciada asimismo en un contexto pastoral.

3. Teología, Iglesia

En lo que respecta al aspecto teológico del pensamiento ignaciano, Maron destaca, en primer lugar, el hecho de que Ignacio comenzó su actividad apostólica como laico (p. 86), que va desde sus primeras «conversaciones no temporales» con algunas mujeres en Manresa (1522) hasta la ordenación sacerdotal en Venecia (junio, 1537). En sus primeros años antes de los estudios universitarios, su teología se centra sobre todo en sus propias experiencias místicas, que conducen a Maron a distinguir tres aspectos: (a) Una piedad popular católica, centrada en el seguimiento de Cristo; (b) la «discrección de espíritus», vivida en él mismo durante el periodo de conversión, que le acerca a una teología de la experiencia, que culminará en la ilustración del Cardoner, que le llevará (c) a una forma particular de teología mística (p. 89).

Con estos presupuestos ya se vislumbra que los estudios universitarios tendrán, para él, un significado muy distinto del que tuvo para un estudiante común, en particular por el motivo apostólico que le guía. En este sentido, Maron constata claros influjos del

¹⁶ Cf. Subida del monte Carmelo, Libro 2, cap. 5.

humanismo y de Erasmo, y destaca que el tono antierasmiano de las Reglas para sentir en la Iglesia, lejos de significar una hostilidad general hacia el humanismo, muestra, más bien, una apertura selectiva (p. 107). Respecto a los estudios filosófico-teológicos, Maron, tras hacer una descripción de ellos, subraya la presencia del pensamiento aristotélico y tomasiano, así como de la «teología positiva», concepto que, según él, no hay que reducir a la Escritura y a los Padres, sino que se extiende en el caso de Ignacio también a la espiritualidad, la moral y la pastoral (p. 110-118).

Importancia decisiva atribuye Maron a Ignacio en lo que se refiere a la renovación de los estudios eclesiásticos y de la teología católica, reconociéndole que, pese a que Ignacio no fue ningún humanista, contribuyó de hecho a la aplicación y desarrollo de los «*studia humanitatis*» tanto como un Melanchton (p. 123).

La parte que se refiere a la relación de Ignacio con la Iglesia es una de las más detalladas del libro (p. 131-163), aquí se percibe bien cómo el profesor de historia eclesiástica está más en su materia. Comienza preguntándose por qué en Ignacio no se halla una crítica a la Iglesia como aparece en santos tan poco sospechosos de hostiles a ella como Catalina de Siena. Sus propias experiencias negativas con la autoridad eclesiástica, que le reportaron una serie de procesos, llegando incluso a meterlo en la cárcel y con cadenas, no se traducen en crítica sino en acción apostólica, «ayudar las ánimas». A esto lo llama Maron una crítica sin palabras, una crítica de la acción (p. 131), aunque Ignacio no acepta sin replicar las sentencias de los tribunales cuando considera que no responde a los cargos que se le imputan. Así, al leerle el tribunal de Salamanca la sentencia, dijo:

«que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas que no la aceptaría; pues sin condenarle en ninguna cosa, le cerraban la boca para que no ayudase los próximos en lo que pudiese. Y por mucho que instó el doctor Frías, que se demostraba muy afectado, el peregrino no dijo más, sino que en cuanto estuyese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se mandaba» (Au 70).

La actitud positiva de Ignacio ante la Iglesia, pese a todo proceso y castigo, la ve Maron hecha programa en las «reglas para sentir en la Iglesia militante», que se encuentran al final de los Ejercicios. De las dieciocho once de ellas comienza con el término «ala-

bar». Alabar el confesarse, el comulgar, el oír misa, el recitar cantos y salmos, los votos de religión, etc. Se trata de una larga lista que va desde los sacramentos hasta las prácticas de devoción, peregrinajes y velas. En esta serie de alabanzas ve Maron el deseo de superar la actitud polémica de la época respecto a la Iglesia. El programa ignaciano es de veneración y de amor a la Iglesia, pese a sus muchos defectos (p. 136), pero incluye a la vez una actitud de reforma interna y externa, de modo que no se trata en primer lugar de «Contrarreforma», sino de «Reforma católica».

Pasando a comentar las reglas se fija en la trece, que contiene la conocida frase: «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierarchica así lo determina». Según Maron (p. 138), esta afirmación está en perfecta consonancia con la primera regla que dice: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierarchica». Se trata, pues, de reconocer y avivar la obediencia a la Iglesia, debido a que «entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas» (EE 365).

En efecto, a diferencia de la idea protestante que subraya el primado de la Escritura para llegar al conocimiento cierto de la salvación en Cristo, la eclesiología católica preconiza que esta función directiva de la Escritura no se puede separar de la enseñanza viva de los sucesores de los apóstoles: *Qui vos audit, me audit*. Ciertamente que la frase de lo blanco y de lo negro no se puede entender literalmente. Eso significaría que la obediencia a la Iglesia podría llevar al católico a negar lo evidente, aceptando ciegamente cualquier arbitrariedad o capricho de la jerarquía. Esto sería un disparate. Tal frase, como Maron dice, se hallaba en el ambiente de la época y había sido utilizada por Erasmo: «Neque ideo nigrum esset album, si ita pronuntiaret Romanus Pontifex». Pero Erasmo añade: «quod illum scio nunquam facturum»¹⁷. O sea que Erasmo está seguro de que el Papa nunca obligará a negar lo evidente, pues esto significaría, como decimos, una arbitrariedad absurda. Ignacio usa, pues, intencionadamente una expresión hiperbólica para subrayar la impor-

¹⁷ Supputationes, 1527: Opera omnia, 1706, IX, 517.

tancia de la Iglesia jerárquica como criterio de verdad, en unos momentos en que ella era cuestionada precisamente en nombre del Espíritu del Evangelio. Ignacio, por el contrario, piensa que Iglesia y Espíritu no se pueden contradecir, por la sencilla razón de que ella es obra de él. Esto, de otro lado, no significa que no puedan surgir tensiones y conflictos. El mismo Ignacio, como Francisco de Asís, Catalina de Siena y tantos otros, conoce muy al vivo el choque con la autoridad eclesiástica, como veíamos antes.

La eclesialidad de Ignacio no es producto de una aceptación ciega o conformista de la autoridad eclesiástica, como la frase de lo blanco y de lo negro, tomada literalmente, puede inducir y de hecho ha inducido. Desde su cambio de vida él busca a Dios en lo interior de su experiencia religiosa, en espíritu y en verdad. Sin embargo, a medida que entra en contacto con la realidad circundante, su verdad no la absolutizada, enajenándola de las instancias y de las instituciones que le rodean, pero tampoco la relativiza de modo superficial o conformista, sino que entabla algo muy propio de su modo de ser: un proceso de discernimiento. De este modo surge una eclesialidad que comporta una doble fidelidad: a sí mismo, a la llamada personal y a la comunidad eclesial, porque se está convencido de que en ambas actúa el mismo Espíritu. De aquí que sus desencuentros con la autoridad eclesiástica no estén vistos simplemente en sentido negativo, como impedimento o cortapisa a su deseo apostólico. A través de ellos Ignacio ha visto, más bien, madurar su vocación y misión. Así, como consecuencia de su primer desencuentro (en Jerusalén), Ignacio se decide a estudiar, cosa muy lejana de su primer proyecto apostólico; en el momento que «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» (Au 50). La opción por el estudio lo abrirá al mundo del saber y del humanismo, que hará de él un santo de los tiempos modernos.

Los papas y los reyes son para Ignacio, como para el cristiano de la época, representantes de la autoridad divina. Sin embargo, él está convencido de que hay ciertos puntos de la nueva Orden, de tal manera constitutivos, que la llevarían a perder su identidad si se cediera algo en ellos, por ejemplo, la exclusión de dignidades eclesiásticas. Los papas Paulo III y Julio II que quisieron hacer cardenales a los jesuitas F. de Borja y a D. Laínez, tropezaron con las objec-

ciones de Ignacio y desistieron de ello. Si la frase de lo blanco y de lo negro se tomase al pie de la letra, este modo de proceder se habría hecho imposible. Queda, pues, corroborado cómo la eclesialidad ignaziana descansa sobre una doble fidelidad – a la llamada personal y a la comunidad eclesial –, que a veces ciertamente puede hacerse dramática, pero siempre tendrá la excelencia de ayudar a eliminar tanto el subjetivismo religioso y teológico como el objetivismo institucionalista¹⁸. Ambos extremos bloquean la acción del Espíritu. Este peligro parece denunciarlo Maron al constatar cómo las «reglas del sentir en la Iglesia», pensadas dentro del conexto de la «Reforma católica», se convirtieron por medio de algunos jesuitas, en particular J. Nadal y P. Canisio, en un programa institucionalista y contrarreformista (p. 144).

En la última parte de este capítulo (145-163) Maron hace un estudio de las «Notae Ecclesiae» en sentido ignaciano, destacando que, aunque Ignacio no ha escrito ninguna eclesiología, sin embargo, las «reglas para sentir en la Iglesia» muestran un buen conocimiento práctico de los problemas eclesiales de su tiempo, hasta el punto de llamarlas un «pequeño compendio de eclesiología ignaziana»

4. La Compañía de Jesús

A este tema dedica Maron los últimos capítulos de su libro. Se detiene primero a analizar el nombre como tal, resaltando el hecho de que la denominación «Compañía de Jesús», reproduce exactamente la experiencia de la Storta, cerca de Roma, cuando Ignacio «vio que el Padre lo ponía con el Hijo» (Au 96) (p. 164). De este modo pone Maron en primer plano el aspecto místico-cristocéntrico que subyace a esta denominación, dejando con toda razón en la trastienda el origen militar que tantas veces se le ha dado y se le da.

El cristocentrismo ignaciano, que el mismo nombre de la Compañía ya manifiesta, da pie a Maron para hacer algunas consideraciones sobre la cristología ignaziana; destaca que no se trata de algo sistemático sino principalmente de experiencias religiosas perso-

¹⁸ Cf. R. GARCÍA MATEO, *La spiritualità ignaziana* in Henri de Lubac: A. Russo / G. COFFELE (a cura), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma, Studium, 2001, 214 ss.

nales. Sin embargo, él piensa que algunas de sus expresiones deben interrogarse desde su contenido teológico como, por ejemplo, la que dice «Christo nuestro Criador y Señor», tan frecuente en los escritos ignacianos. A él le resulta una expresión bastante enigmática, pues parece confundirse a Cristo con el Dios-Padre, creador del cielo y de la tierra; lo cual lleva a Maron a suponer si no habría aquí un «cierto monofisitismo» (p. 171).

Sin duda, la expresión «Christo nuestro Criador y Señor», tomada aisladamente, puede resultar ambigua, pero la ambigüedad se disipa y revela su profundo significado cristológico, cuando se la considera desde la mística trinitaria ignaciana, reflejada en los Ejercicios, particularmente en la contemplación del misterio de la encarnación:

«El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano, y así venida la plenitud de los tiempos embiando al ángel Gabriel a Nuestra Señora...» (EE 102).

Así se presenta cómo toda la Trinidad toma parte en la encarnación, de manera que, en consonancia con la teología de ambos misterios, ésta tiene su fuente y explicación en la Trinidad, la cual, a su vez, se manifiesta y actúa históricamente a través de la encarnación de la segunda Persona. Pero si ella está prevista «desde la su eternidad», el motivo de la encarnación no se puede reducir solamente a la acción pecaminosa de la humanidad, sino que, en el fondo, lo que con ella se revela es una voluntad sálvfica eterna. O, como se dice en el *Principio y fundamento*: «El hombre ha sido criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma» (EE 23). La creación del hombre implica, pues, desde un principio, una intención salvadora. El Padre es el principio y fin supremo de todas las cosas; pero se trata de un universo creado con la potencia del Espíritu a través del Hijo. Fuera de él, por tanto, nada es concebible, nada puede existir, como dice el prólogo del Evangelio de san Juan (Jn 1, 3-10; cf. 1Cor 8, 6; Col 1, 15-20).

El modelo tan difundido en la época de Ignacio, y en la nues-

tra, según el cual el mundo y el hombre han sido creados por Dios, pero el hombre cayó en pecado, y sólo puede obtener la salvación a través de Cristo, sin ser falso, es reductivo, porque la creación aparece como un simple antecedente desligado del plan salvífico. En la visión ignaziana, sin embargo, creación y redención son acciones salvíficas distintas, pero inseparables como expresiones de la única voluntad salvífica divina. En este sentido Cristo es mediador no sólo de la redención sino también de la creación y puede ser llamado, sin por ello caer en sospecha de monifisitismo: «Criador y redentor nuestro»¹⁹.

Bastante lograda es la exposición que hace Maron de la nueva Orden, su peculiaridad evangélica, enraizada en la idea del seguimiento, su estructura apostólica de «ayudar los próximos», su novedad entre las diversas Ordenes religiosas, la importancia de la obediencia y el sentido misionero del cuarto voto al romano pontífice (p. 175-200). Pero al tratar los Ejercicios, aparece otra vez la objeción, que ya vimos, sobre la falta de contenido bíblico. Así, analizando lo que se llama título: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que determinada sea» (EE 21), se sorprende Maron de lo poco bíblico que es éste (p. 206). Igualmente con la famosa «indiferencia». Tanto lo uno como lo otro, él lo considera originario del estoicismo cristiano, muy presente en el Kempis y en la *devotio* moderna en general. A lo que hay que responder que la recepción del estoicismo no comienza con la *devotio* moderna, sino que se encuentra ya en los Sapienciales y particularmente en Pablo²⁰, y que continuó en la patrística, hasta el punto que surgió un pseudoepistolario entre Pablo y Séneca²¹. Todo ello muestra lo difícil que se hace sostener hasta sus últimas consecuencias el principio de la «sola Scriptura», entendido desde un purismo excluyente. Además, en un librito de la *devotio* moderna como el Kempis se pueden verificar más de mil citas bíbli-

¹⁹ Cf. R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad..., op. cit. 113 s., 320 s.

²⁰ Cf. CORNISH M.L., Pauline Theology and Stoic Philosophy: *Journal of the American Akademy of Religion. Supplement 17 (1979) 1-21*.

²¹ Cf. L. BOCCIOLINI PALAGI (Ed.), Epistolario apócrifo di Seneca e San Paolo, Firenze 1985; y M. SPANNEUT, Les normes morales du stoïcisme chez les Peres de l'Eglise: *Studia Moralia 19 (1981) 153-175*.

cas, pero resaltando a la vez lo que es fundamental en la vida cristiana: «Si scires totam Bibliam exterius et omnium philosophorum dicta: quid totum prodesset sine caritate Dei et gratia?» (I, 1, 10).

Al final del libro Maron se hace la pregunta: ¿Hasta qué punto Ignacio fue un reformador? (p. 232-268). Una cosa queda clara para él: Ignacio, por estar en la línea de la devotio moderna que busca en primer lugar una reforma interior y una acción apostólica de servicio al prójimo, se halla lejos del contrarreformismo militante en que se le ha encasillado como «anti» (p. 243, 281 ss).

Que un protestante y profesor de Historia de la Iglesia se distancie de la imagen antiluterana y contrarreformista que de Ignacio se ha hecho, es una agradable sorpresa que comunica a su libro una nota de apertura a un hipotético «diálogo ecuménico» entre san Ignacio de Loyola y Martín Lutero, es decir a un encuentro actual entre jesuitas y protestantes. O, como él mismo afirma: «a aprender unos de otros y a colaborar» (p. 281).

Las diferencias obviamente subsisten y no se deben silenciar (nada más contrario al espíritu ecuménico), pero, como hemos intentado mostrar, algunas de las objeciones que Maron resalta se deben más a su posición teológica que a la realidad objetiva de lo que él critica. En particular, me gustaría subrayar al estimado prof. Maron esto: que al gran interés y aprecio que muestra en su libro por Ignacio de Loyola, parece faltarle, como dijimos, una cosa fundamental: haber hecho los Ejercicios ignacianos. Muchos de los interrogantes que él ve en la relación de Ignacio con la Escritura y con la mística, hubiesen encontrado una interpretación mucho más matizada, si hubiesen tenido como base la experiencia de ellos. Su libro, por tanto, merece históricamente nuestra consideración, teológicamente, sin embargo, hay que hacerle, como se ha expuesto arriba, más de un interrogate. Tal vez sea éste al mismo tiempo uno sus méritos principales: poder suscitar un diálogo que pueda clarificar las objeciones que en él se hacen, pues ellas tocan aspectos fundamentales de la espiritualidad ignaciana.

No en último lugar, hay que decir que, aunque Maron muestra un buen conocimiento de la bibliografía ignaciana, ésta se reduce principalmente a lo existente en alemán, desconociendo gran parte de lo publicado en español, sobre todo el importante volumen de las ponencias del Simposio Internacional (Loyola 15-19 Septiembre 1997), publicado por J. Plazaola: *Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao, Mensajero, 1998.

Con todo, los aspectos positivos del libro son más que los criticables. Esperemos que éstos se tengan en cuenta en una eventual segunda edición.

ROGELIO GARCÍA MATEO, S.I.

ZUSAMMENFASSUNG

Gottfried Maron, Prof. em. für Kirchengeschichte an der Evangelischen Fakultät der Universität Kiel, hat ein wichtiges Buch über Ignatius von Loyola geschrieben. Der vorliegende Artikel nimmt die kritischen Bemerkungen, die Maron an die ignazianische Spiritualität richtet, ernst, vor allem die Problematik, die das Schriftsverständnis und die Mystik betrifft. Zugleich wird auch die Bedeutung seines Buches für die Ignatiusforschung anerkannt, besonders in Hinblick auf die ignatianische Ekklesiologie und auf den ökumenischen Dialog.