

ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J. *

LOYOLA Y EL LUTERANISMO ¿Contrarreformista o reformista?

Fecha de recepción: diciembre 2006.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2007.

RESUMEN: Desde el Cisma de Occidente y el Concilio de Constanza (1414), a lo largo del siglo xv y comienzos del xvi se suceden diversos movimientos de Reforma en la Iglesia, algunos de ellos cristalizarán en la Reforma Protestante. Dejando atrás los tópicos que ven en la Compañía de Jesús una especie de milicia antiluterana, Ignacio de Loyola debe ser hoy considerado como un abanderado de la reforma dentro de la Iglesia Católica. Este artículo quiere dar un paso más, estudiando más a fondo la relación de Loyola y sus primeros compañeros con las corrientes reformistas, el influjo de estas en el pensamiento e identidad de la primera Compañía, y las actitudes con las que aquellos jesuitas se interesaron por el diálogo con los reformadores.

PALABRAS CLAVE: Reforma, Iglesia, jesuitas, Compañía de Jesús, diálogo religioso, ecumenismo.

Loyola and Lutheranism: Counter reformist or reformist?

ABSTRACT: From the Schism of the West and the Council of Constanza (1414), throughout the 15th-century and into the 16th-century diverse movements of Reform in the Church develop. Some of them crystallize in the Protestant Reformation. Leaving aside stereotypes often attributed to the Society of Jesus as a form of anti-Lutheran militancy, Ignatius of Loyola should be considered today as a beacon of

* Profesor de Teología. Universidad Gregoriana. garcia@unigre.it

reform within the Catholic Church. This article goes a step further, studying more in depth the relation between Ignatius and his first companions amidst waves of reform and how they influenced the thought and identity of the first Society along with the attitudes that accompanied these Jesuits in their dialogue with reformers.

KEY WORDS: Reform, Church, Jesuits; Society of Jesus, religious dialogue, ecumenism.

1. EL JOVEN ÍÑIGO Y LAS TENDENCIAS REFORMISTAS EN TORNO AL 1500

El reconocido medievalista Heinrich Finke ya puso de relieve por el 1900 que no se puede entender la Reforma luterana sin tener en cuenta las cuestiones surgidas en el siglo xv. Al final del Cisma de Occidente y tras el concilio de Constanza (1414) se habla ya claramente de una reforma de la Iglesia «in capite et in membris», es decir, desde el Papa hasta el último bautizado. La *reformatio in capitis* se consideraba la condición previa para una reforma general de toda la cristiandad. Sin embargo, la escasa voluntad de los Papas de reformar comenzando por su curia, pues gran parte del desorden existente venía del sistema administrativo de la curia pontificia, sobre todo el régimen fiscal, no sólo retardaba la realización de reformas, sino que favorecía a las tendencias conciliaristas y después también a la reforma luterana¹.

Tal vez sea el escrito de Erasmo, *Elogio de la locura*, el que, aunque en modo muy satírico, mejor refleje la triste situación de la cristiandad de esta época². En toda esta problemática reformista no se trata de cuestiones doctrinales, sino sobre todo de asuntos prácticos, morales, disciplinares o pastorales. Los medios para abordar la reforma fueron principalmente los concilios ecuménicos como el de Constanza, Basilea en 1431, Ferrara-Florenza en 1438, el V de Letrán en 1512, que desgraciadamente tuvieron muy poca incidencia práctica. A nivel de iglesias locales y de

¹ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid 1978, 92s.

² Escrito durante su estancia en Inglaterra (1509), donde fue huésped de Tomás Moro y dedicado a él, este libro de Erasmo distingue una «locura» que es energía creadora, pasión idealista, y otra que produce la estupidez de tantas acciones humanas. Así surge una crítica demoledora a las instituciones de su tiempo, en particular a los clérigos y a los religiosos, a la inmoralidad reinante que se hacía realidad en el tráfico de la indulgencias, en las supersticiones, en el escolasticismo, etc.

países se convocaron igualmente concilios provinciales. Así, en España, en tiempos de los Reyes católicos se convocaron los concilios de Aranda y de Sevilla; fueron nombrados obispos capaces aplicar medidas oportunas como Hernando de Talavera, Diego Deza y sobre todo Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, el cual fue nombrado Comisario Apostólico de la Reforma en España, desplegó, como es notorio, apoyado por la reina Isabel I, una intensa actividad: convocó sínodos, reformó la vida religiosa particularmente la franciscana; renovó la vida cultural con la fundación de la Universidad de Alcalá. Sus deseos de una reforma auténtica le llevaron a comenzar por sí mismo tomando en serio su vocación franciscana³. Por ello, Cisneros une a la reforma estructural («in capite et in membris») la de la propia vida. Cisneros entendió, como muchos otros, que más allá de la polémica antirromana se podía comenzar a reformar la Iglesia desde abajo (*a pedibus*), reformándose ante todo a sí mismo.

El joven Íñigo López de Loyola tuvo ocasión, sobre todo durante sus años de formación cortesano-administrativa en Castilla (1506-1517), de percibir muy de cerca la constelación de acontecimientos que entonces se vivían en la corte castellana. Sirviendo al Contador mayor del Reino, Juan Velázquez de Cuéllar, que fue también «tenente» de la villas de Arévalo y Madrigal y Consejero del Reino⁴, a Íñigo tuvieron que llegar muchas y amplias noticias de un personaje tan importante de Castilla como era el cardenal Cisneros, que, además de Comisario para la Reforma e Inquisidor general, fue dos veces regente de la Corona castellana durante el tiempo en que Íñigo estuvo aquí, al comienzo de su llegada en 1506. En este año Cisneros, a la muerte de Felipe el Hermoso, es nombrado regente y durante un año tiene que dirigir los asuntos de Castilla hasta que volvió Fernando el Católico. Algo parecido sucedió en la segunda regencia, a la muerte de Fernando, 1516-1517, que coincide con la caída del Contador y el final de Ignacio en tierras castellanas. En este momento las circunstancias adquirieron una extrema gravedad, ya que Velázquez de Cuéllar se negó a aceptar la orden del sucesor de Fernando el Católico, Carlos I, por la que Arévalo y Madrigal pasaban de ser patrimonio real a las propiedades de la viuda de Fernando, Germaine de Foix. Se llegó incluso a una pequeña resistencia armada en la que debió participar el joven Íñigo.

³ J. GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1971.

⁴ Cf. L. FERNÁNDEZ, *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla*, Valladolid 1981, 27s.

Quien ostentaba la máxima autoridad era todavía Cisneros, ya que el rey no había llegado; a él se dirige el Contador diciendo: «No tengo otro padre ni otro señor sino vuestra señoría reverendísima que en todo me mande y me de su parecer». L. Fernández opina que el Contador «se creyó respaldado por el Cardenal y adoptó su posición de rebeldía contra el rey en mejor servicio del rey»⁵.

El contacto más directo y más amplio con el programa de reformas eclesiásticas del Cardenal Cisneros tendrá lugar cuando Ignacio, después de su período de conversión (Loyola-Manresa, mayo 1521-septiembre 1522) y de su vuelta obligada de Jerusalén (octubre 1523), comience (septiembre 1525) a estudiar en la Universidad de Alcalá, que había abierto sus puertas a la docencia hacía tan sólo dieciocho años.

Es ésta la obra que Cisneros más cuidó y en la que más puso sus esperanzas para una reforma eficaz de la vida cristiana, que debía comenzar por una renovación de la formación teológica y cultural, en particular del clero, para hacer de él una de las fuerzas rectoras de la reforma de la Iglesia y de la sociedad. Esta aportación universitaria revela un fuerte deseo de redescubrir las fuentes de la fe cristiana, como muestra la monumental *Biblia Polígota Complutense*, que representa una profunda renovación del método de estudio con un manejo directo de los textos bíblicos y de la misma Teología, en cuanto que se facilitaba el estudio de la llamada «Teología positiva», que a diferencia de la especulación silogística escolástica, se ocupaba directamente de la Escritura, de los Padres y de la mística; una diferencia que Ignacio va a recoger en los Ejercicios (EE 363), como veremos. O sea, Ignacio contactó en Alcalá con una pluralidad filosófico-teológica en la que coexistían el tomismo, el escotismo y el nominalismo junto con un proyecto de renovación bíblica, que implicaba una formación humanista en las lenguas bíblicas. Para facilitar lo cual Cisneros creó el Colegio Trilingüe, en el que se enseñaba hebreo, griego y latín⁶.

Otra aportación cisneriana importante fue fomentar la publicación en castellano de autores espirituales, como los cuatro volúmenes del *Vita Christi Cartujano*, que inauguraron en 1502-1503 la imprenta de Alcalá y cuya lectura fue tan decisiva para el cambio de vida de Íñigo. Considerando los autores y los libros mandados publicar, puede verse fácilmente

⁵ Ib., 158s.

⁶ Cf. R. GONZÁLEZ NAVARRO, *Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas*, Alcalá de Henares 1984.

te que Cisneros tendió a fomentar una piedad interior afectiva, en armonía con la espiritualidad franciscana y con la Devotio moderna⁷. Es de resaltar que la reforma de los franciscanos apoyada por Cisneros comprendía la publicación en castellano de la *Escalera Espiritual*, de Juan de Clímaco (1504), el *Libro de Santa Ángela de Foligno* (1510), *Epístolas y oraciones de Santa Catalina de Siena* (1512) y no en último término algún escrito de Savonarola. Todo esto va a actuar, a su vez, de fermento de nuevas formas de religiosidad a nivel popular. Los creyentes tuvieron a su alcance una serie de temas religiosos que les eran desconocidos. Por otra parte, algunos franciscanos, como Francisco Ortiz, Juan de Olmillos difunden esta forma de religiosidad basada más en la experiencia personal que en los compendios doctrinales; de este modo surgieron los grupos de los llamados *alumbrados*⁸.

Definirlos no es nada fácil, pues la transmisión de sus ideas sucedió principalmente de forma oral, de modo que no se encuentra un sistema completo. Su originalidad se ve sobre todo en la exaltación de la experiencia religiosa directa e inmediata por encima de cualquier otro medio, incluso por encima de la Biblia, de modo tal que la prevalencia de lo experiencial llevó a determinados grupos a rechazar incluso la formación teológica. Sus centros se encuentran en Guadalajara en torno a los conventos franciscanos de Pastrana y Escalona, en Toledo y también en Salamanca, Valladolid y La Rioja. Sus protagonistas fueron la salmantina Beata Francisca Hernández y el beneficiado de la iglesia de Santa María de Navarrete (La Rioja), el Bachiller Antonio de Medrano, que a su vez estaban en relación con Pedro Ruiz de Alcaraz, considerado iniciador junto con Isabel de la Cruz del alumbradismo.

Al menos durante el tiempo (1517-1521) que Íñigo estuvo al servicio del duque de Nájera y virrey de Navarra, Antonio Manrique de Lara, tuvo que conocer a Antonio de Medrano, protegido de la familia ducal y muy conocido por los vecinos de Navarrete cuando salía de mañana a los campos invocando a grandes gritos al Espíritu Santo⁹. Íñigo de Loyola antes

⁷ Cf. F. I. NORTON, *Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal (1501-1521)*, Cambridge, U. P., 1978.

⁸ Cf. M. ANDRÉS, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975, 354-367.

⁹ Cf. L. FERNÁNDEZ, «Íñigo de Loyola y los alumbrados», en: L. FERNÁNDEZ - R. GARCÍA MATEO (eds.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud - Formación - Espiritualidad*, Valladolid 1989, 155-264, y en *Hispania Sacra* XXXIV (1983).

de la conversión conoció, pues, muy directamente este ambiente alumbradista de renovación espiritual en el que la gente sencilla, sin formación teológica, se sentía atraída a una vida espiritual propia. Y su modo de actuar, una vez convertido, recuerda en no pocos aspectos a este tipo de religiosidad. «Y estando en Alcalá se ejercitaba en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana; y en esto hacia fruto, a gloria de Dios. Y muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales» (Au 57)¹⁰. Entre esas personas mencionadas en las actas de los tres procesos que en Alcalá se hicieron contra él por sospecha de cosas heterodoxas (Au 58-60), destacan Beatriz Ramírez, María del Vado y Luisa Velásquez, que tenían como confesor a Bernardino de Tobar, discípulo de Francisca Hernández, tenido por alumbrado y erasmista.

Por ello no es de extrañar que su modo de actuar, sus conversaciones espirituales fuera de las iglesias a horas nocturnas levantaran las sospechas de los tribunales eclesiásticos, fuera procesado y puesto en prisión, aunque luego absuelto (Au 58-59). No todo en la espiritualidad de los alumbrados era heterodoxo; durante varios años alumbrados y franciscanos observantes, dados a la *vía del recogimiento* conviven y colaboran. Hasta septiembre de 1525, en que se promulga el edicto de la Inquisición de Toledo, o sea, un año antes de la llegada de Íñigo a Alcalá, que condenaba 48 proposiciones de los alumbrados, existió una convivencia de diversas tendencias espirituales un tanto homogéneas.

No en último término hay que resaltar el contacto que en Alcalá tuvo Loyola con la corriente reformista del *erasmismo*. Hacía ya algunos años que Erasmo había desplegado una dura crítica contra la relajación de la vida cristiana, en particular contra la corrupción del clero y de los religiosos. Pero a la vez él hizo propuestas concretas para una reforma de la Iglesia desde el espíritu del humanismo renacentista. Erasmo representa en sí mismo un programa de vida cristiana que enlaza plenamente con los tiempos modernos, aunque sus orígenes tienen raíces medievales en los Hermanos de la Vida Común y en la *Devotio moderna*, que ya proponía una reforma de la vida cristiana partiendo de la oración mental, de la interiorización de la fe como reacción a un cristianismo demasiado preocupado por la veneración de las reliquias, las grandes ceremo-

¹⁰ Los textos ignacianos se citan, de no indicarse otra edición, según C. DALMASES - M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991.

nias, las procesiones y otras devociones externas, así como ante una teología centrada en la especulación escolástica y en las diputas teológicas sin apenas relación con la palabra de Dios, la espiritualidad y la mística¹¹.

La interiorización de la fe en la que Erasmo fue introducido desde la *Devotio moderna*, fue profundizada y ampliada desde el humanismo. Su libro programático, *Enchiridion Militis Christiani*, que Loyola conoció en Alcalá en su versión castellana, propugna un cristianismo interiorizado, fundado en la Escritura, principalmente en san Pablo, y en la cultura humanista de las virtudes morales¹². A la «docta ignorantia», que años antes proponía la figura intelectualmente más relevante de su tiempo, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), añade Erasmo la «docta pietas», la «philosophia Christi».

Pero Loyola en Alcalá no sólo conoció el fuerte entusiasmo por Erasmo que allí se respiraba, sino también el antierasmismo, que había surgido en aquel momento. Diego López de Zúñiga, redactor de la *Políglota*, ya en 1519 había escrito sus *Anotationes contra Erasmus*. El momento cumbre del antierasmismo fue la congregación de Valladolid, junio-agosto 1527, fechas en las que Íñigo, debido a los obstáculos encontrados en Alcalá, se dirigió con unos compañeros a Salamanca para continuar los estudios. No llevaba dos semanas en esta ciudad cuando comenzaron de nuevo las sospechas contra él con alusión expresa a la conferencia teológica de Valladolid, que estaba examinando la doctrina de Erasmo. Fue en el convento de San Esteban, donde unos dominicos le preguntaron por sus enseñanzas. «Pues ahora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que han engañado al mundo, ¿no queréis declarar lo que decís?». Ignacio respondió que él sólo hablaría más delante de un superior. «Al cabo de tres días vino un notario y llevóles a la cárcel» (Au 65-66), pero después de ponerlos con cadenas, de interrogarles y examinar sus escritos fueron, a los veintidós días, absueltos, no hallando «ningún error ni en vida ni en doctrina» (Au 70).

Vemos, pues, cómo Ignacio durante los dos años de estudio entre Alcalá y Salamanca no sólo entra en contacto con las corrientes reformistas de su época en España, sino que además sufrió en su propia carne algu-

¹¹ J. CHÁTILLON, «Devotio», en: *Dictionnaire de spiritualité*, III, 714-747.

¹² M. REVUELTA - C. MORÓN (eds.), *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander 1986.

nas consecuencias de aquellas vicisitudes. Es posible que también oyera hablar de Lutero y de su reforma, pues ya hacia 1520 se quemaron libros de Lutero en castellano y en 1525 se publicó en español la conocida obra de Lutero contra Erasmo *De servo arbitrio*¹³. Pero será en París, adonde Ignacio parte, después de estos dos años tan accidentados, con el fin de hacer los estudios filosófico-teológicos en regla, donde va a tener numerosas ocasiones para entrar en conocimiento de la reforma luterana y de su oposición.

2. EL LUTERANISMO DE PARÍS EN TIEMPOS DE IGNACIO, 1528-1535

Era París la más cosmopolita de las ciudades europeas, la encrucijada de antiguas y nuevas corrientes: el escolasticismo medieval, el humanismo renacentista y el, aunque incipiente, militante protestantismo. Sin embargo, en las ocho páginas de su relato autobiográfico, dedicadas al tiempo de París (Au 73-86), Ignacio apenas si hace alguna mención a todo este ambiente universitario parisino tan cargado de tensiones y disensiones entre escolásticos, humanistas, erasmistas y luteranizantes. Intentemos, pues, colocar los hechos contados por Ignacio en el contexto luteranizante en que tuvieron lugar. Para ello contamos con la monumental obra de F. X. Schurhammer, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, vol. 1, Bilbao 1992; en ella se describe casi el día a día de esos siete años, con una detallada panorámica de los hechos y de sus protagonistas, marcados por la agitación político-teológica y socio-religiosa.

Los escritos de Lutero y demás reformadores se expandieron pronto y rápidamente en Francia: La Facultad teológica de París tardó más de año y medio en responder a la consulta sobre la ortodoxia de Lutero; finalmente, en abril de 1521, después de un serio examen según un informe de su máxima autoridad, el Síndico Noel Beda, y redactada por Josse Clichtoveaus, publicó la *Determinatio* que condenaba a Lutero. A ella respondió su joven discípulo Melanchton con una apología de su maestro, titulada *Contra el loco decreto de los teologastros de París*, en la que se resalta cómo Lutero, a diferencia del escolasticismo de Escoto y Occam,

¹³ M. ANDRÉS, *Adversarios españoles de Lutero en 1521*: Revista Española de Teología, 19 (1959), 175-185.

lleva de nuevo a la Biblia y con ella a los Padres. Se compara al Papa con el Anticristo y a los Doctores de la Sorbona con los sacerdotes de Baal¹⁴. La respuesta a esta reacción no se dejó esperar. En junio de 1521 el Parlamento, que era un tribunal con altos poderes político-religiosos, prohibió la publicación de libros sin previa censura. Pero las ideas luteranas se oyen en los púlpitos.

Otro decreto de la Facultad teológica de 1525, año en que llegaron Francisco Javier y Pedro Fabro a París para estudiar, se dirigió contra Guillaume Briçonnet († 1534), obispo de Meaux, diócesis cercana a París. Este prelado había formado un círculo, llamado Cenáculo de Meaux, para promover la renovación interior de la vida cristiana partiendo del evangelio, algunos de sus miembros tenían clara simpatía por lo luterano; el objetivo era retornar a una forma de vida más evangélica. Este Cenáculo está considerado como los comienzos de la reforma en Francia, que, aunque coincide en varios aspectos con lo luterano, surgió por sí mismo. Su principal dirigente fue el conocido humanista, filósofo y teólogo Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), antiguo profesor de la Sorbona, nombrado por Briçonnet Vicario general de la diócesis.

El rey Francisco I, vencido por Carlos V en la batalla de Pavía y prisionero en Madrid, retornó a París en marzo de 1526, tomó bajo su protección algunos proscritos del círculo evangelista de la diócesis de Meaux, como Lefèvre d'Étaples; mandó liberar a Luis Berquin, jefe de los luteranos, y silenciar a Noel Beda, motor de la resistencia antiluterana, Síndico de la Facultad de Teología y Principal del Colegio de Montaigu. Aunque Montaigu estuviera demasiado anclado en la piedad de la Devotio moderna y en el estilo educativo de los Hermanos de la Vida Común, en él estudiaron y enseñaron conocidos profesores de la Universidad de París como el escocés John Mayor, y reformadores como Erasmo y Calvino¹⁵. En este colegio perfeccionó Ignacio sus conocimientos de latín durante un año, antes de iniciar propiamente los estudios universitarios.

En febrero de 1528, año y mes en que llegó Ignacio de Loyola a París, se reunía en el convento de los agustinos del Barrio Latino, presidido por el arzobispo Antoine Duprat, el Concilio Provincial de Sens, que se puso decididamente en contra de los doctrinas luteranas, denunciando los artí-

¹⁴ Cf. F. SCHURHAMMER, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, Bilbao 1991, I, 152-154.

¹⁵ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *S. Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986, 304-310.

culos negados por los protestantes y proponiendo medidas penales graduales contra los herejes. A finales del 1527 ya se habían renovado las ejecuciones públicas de luteranizantes en París. El 1 de junio de 1528, de noche, alguien mutiló una imagen de la Virgen con el Niño, colocada en la fachada de la casa de Beaumont, Rue des-Rosiers (Barrio Latino), y la había arrojado al fango; lo que parece que impresionó mucho al rey. En febrero de 1529, sigue relatando Schurhammer, publicó Beda la *Apolo-gía contra luteranos ocultos*, en la que aludía, sobre todo a Erasmo, a la que éste respondió en abril con el irónico escrito *Fugaces glosas margi-nales a las critiquillas de Beda*.

Aprovechando la ausencia del rey y la de su hermana, Margarita de Angulema, principal protectora de los simpatizantes de Lutero, las autoridades parisinas apresaron de nuevo a Berquin, lo condenaron a muerte y lo ejecutaron inmediatamente (17 de abril de 1529).

En septiembre de 1529 Ignacio ingresa en el Colegio de Santa Bárbara, en el que residían P. Fabro y F. Javier, para realizar los estudios de filosofía (artes liberales), que ellos ya habían terminado. Este mismo año se publicaron las actas del Concilio Provincial de Sens. El editor fue el canónigo de Chartres Josse Clichtoveaus, que había sido alumno y colaborador de J. Lefèvre d'Étaples hasta el 1520, y que debido al rumbo luteranista del maestro se distanció de él. Lo interesante de estas actas es, para nuestro tema, que, como ya manifestó P. Dudon en 1934¹⁶ y, recientemente, Ph. Lécivain¹⁷, en el contenido de algunos de sus decretos hay una clara semejanza con lo que se dice en algunas reglas «para el sentido que en la Iglesia militante debemos tener» (EE 352-370). Ellos se fijan en cuestiones prácticas. Lécivain afirma: «Il est frappant en effet qu'à l'exception de pèlerinages, toutes les pratiques mentionnées dans les Règles se trouvent dans les actes conciliaires». Pero por encima de las coincidencias de tipo práctico como la frecuencia de la confesión (EE 354), la asistencia a la eucaristía (EE 335) o la importancia de los votos religiosos (EE 536), hay que destacar algo en que estos autores no reparan, y es que todo esto se enmarca en una profunda eclesiología de carácter paulino-patristico, acentuando la relación esponsal que une a Cristo con su Iglesia, así en el primer decreto (*de fide*) se dice:

¹⁶ Cf. P. DUDON, *Ignace de Loyola*, Paris 1934, 627-633.

¹⁷ Cf. PH. LÉCRIVAIN, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, Paris 2006, 92-95.

«Sanctum quidem & indisolubile viri uxoris vinculum: at vero magnum istud in Christo & ecclesia sacramentum, quam ille tantopere dilexit, ut seipsum tradere pro ea, quo illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae, & exhiberet sibi gloriosam, non habentem maculam neque rugam. Cum igitur eam sibi in fide desponsaverit, ab ea profecto per infidelitatem, aut ullum circa mores errorem, non est aliquando divellanda, nec ullo patietur Christus a se divortio illam separari, cum qua se futurum spondit usque ad consummationem saeculi. Ea quippe non modo sponsa, sed & domus illa Dei est, quae columna est & firmamentum veritatis, firmiter aedificata, bene fundata supra firmam petram»¹⁸.

Esta concepción esponsal se halla claramente en la primera y en la decimotercera reglas ignacianas (EE 353, 365) y que después será desarrollada en la carta de 1555 al Negus de Etiopía¹⁹. En las actas del Concilio de Sens se podía además comprobar bien qué tipo de Iglesia, qué dogmas y qué prácticas cristianas Lutero quería abolir.

El 1 de noviembre de 1533 el Rector de la Universidad Nicolás Cop, hijo del médico del rey y Regente del Colegio de Santa Barbara, en el que residía y estudiaba Loyola desde septiembre de 1529, compartiendo estancia con Fabro y Javier, aprovechó el discurso protocolario ante toda la Universidad para defender las doctrinas luteranas. Habló de la fe, fundada en la Sagrada Escritura, atacó a los escolásticos diciendo que no entienden debidamente la doctrina de la justificación, y aludió a los que injustamente son tildados de herejes y sufren persecución, siendo estos, sin embargo, los que predicán el verdadero evangelio. Es probable, como indica Schurhammer, que en la elaboración de este discurso interviniera J. Calvino, que por estas fechas había vuelto a París²⁰. A causa de este discurso, que estaba compuesto de textos de Erasmo y de Lutero, Cop fue denunciado como hereje por los franciscanos; él apeló a la Universidad y supo defenderse; pero teniendo noticias de que el Parlamento lo quería arrestar, huyó en secreto de París. Calvino lo hizo poco después.

El 18 de octubre de 1534 amaneció París llena de carteles en los muros, en los que se denunciaban abusos en la celebración de la misa y se duda-

¹⁸ J.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 32, Paris 1901, col. 1162.

¹⁹ Cf. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid 2002, 80-91.

²⁰ El hecho es que este discurso se halla publicado en las obras completas de Calvino. Cf. E. BUSCH (ed.), *Calvin-Studienausgabe*, Neukirchen-Vluin 1994, I, 1-25.

ba de la presencia real de Cristo en la eucaristía. A la mitad de noviembre los apresados por acusación o sospecha de herejía llegaban a doscientos. Las ejecuciones públicas se suceden en noviembre y diciembre, incluso el día de Navidad. El 21 de enero de 1535 tuvo lugar una procesión de desagravio en la que participaron el rey con sus hijos, el obispo de París J. de Bellay, el Cabildo, así como religiosos y religiosas y la Universidad en pleno.

Precisamente en este ambiente de crispación y de pánico, tuvo lugar una denuncia contra Ignacio, que en estas fechas estaba para partir por razones de salud a su tierra natal, cuando «oyó que le habían acusado y entablado proceso contra él ante el Tribunal de la Inquisición» (Au 86). La acusación, como en casos anteriores, fue considerada por el inquisidor como irrelevante. Lo importante, para nuestro tema, es ahora resaltar cómo Ignacio de alguna manera también sintió en París que él se podía ver fácilmente involucrado en la cadena de los graves sucesos que antes indicamos.

Resulta, pues, evidente que Ignacio, Fabro, Javier y los otros cuatro compañeros —Laínez, Bobadilla, Salmerón y Rodríguez— asistieron o percibieron de cerca los hechos acaecidos en estos años, en los que, pese a todo enfrentamiento, todavía no se había consumado plenamente la separación entre católicos y protestantes. Se trata de un luteranismo no totalmente conceptualizado, que no ha alcanzado la plenitud de su expresión teológica, pero ya estaba muy claro cuales eran sus propósitos y su táctica. Hubo muchos indecisos, que no querían romper definitivamente con la Iglesia, quizá porque presentían las consecuencias de la pérdida de su unidad institucional.

El peligro no era el estudio de las lenguas bíblicas con el fin de conocer mejor los textos de las Escrituras, ni mucho menos el redescubrimiento de los Padres. Tampoco hay que ver el peligro en las duras críticas al clero pidiéndole una reforma de costumbres y una vuelta a la pureza del Evangelio. Esto ya lo reclamó Catalina de Siena en la segunda mitad del siglo xiv. El verdadero peligro era que, con el pretexto de querer utilizar las lenguas bíblicas —hebreo, griego y el latín clásico-renacentista— para hacer teología, se despreciaban diez siglos de producción teológica y doctrinal, en los que se utilizó la Vulgata, quedando el contenido objetivo de la «revelación» a merced de la interpretación personal.

En estas circunstancias tan confusas y polarizadas Ignacio se mantiene como al margen, no lo vemos tomar partido por ninguna de ellas;

él, más bien, observa y pondera la situación, o sea, pone en práctica su personal experiencia del «discernimiento», forjándose un criterio propio, que lo vemos expresado en las reglas «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener» (EE 352). Es decir, son reglas o criterios que han surgido en un contexto fuertemente crispado y polémico pero que no se reducen a él, van mucho más allá; no están pensadas para responder a una determinada situación histórica, o para un tratado de apologética, sino para «el que hace los ejercicios», en aquel tiempo y posteriormente. Lo que ellas pretenden no es fomentar un conformismo irracional, ciego ante la iglesia y su jerarquía, como tantas veces se ha dicho partiendo de la famosa frase de que hay que tener lo blanco que yo veo por negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina (EE 235), sino ayudar a que el creyente descubra el «sentido eclesial» de la fe cristiana²¹.

Por otra parte, Ignacio había conocido en España la reforma emprendida por Cisneros, que a diferencia de la luterana no se centraba en cuestiones teológicas, sino en asuntos prácticos. Era, como hemos visto, una reforma no sólo «in capite et membris», desde arriba, sino «a pedibus», desde los pies, desde abajo, personal, moral, comenzando por uno mismo; una reforma que parte de la Sagrada Escritura, de la experiencia espiritual, del humanismo renacentista, para renovar la vida cristiana en general, abarcando clérigos, religiosos y laicos. En esta directriz se enmarca la reforma que Ignacio calladamente, sin pregonarlo, fomenta con los Ejercicios y después con la fundación de la Compañía de Jesús.

3. BASE EVANGÉLICA DEL PROYECTO IGNACIANO DE REFORMA

En agosto de 1534, festividad de la Asunción, hicieron Ignacio y sus seis compañeros los votos de Montmartre, en los que prometían un seguimiento radical de Cristo en pobreza y castidad y de ir como peregrinos a Jerusalén y ayudar allí a los prójimos. En el caso de que, por alguna razón, la ida a Jerusalén se hiciese imposible, irían a Roma para ponerse a disposición del Papa, con el fin de que él les indicase cuál debería ser su actividad apostólica.

²¹ Cf. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid 2002, 186s.

Aunque no haga ninguna alusión a las gravísimas circunstancias eclesíásticas y políticas de entonces, no sería correcto entender el contenido de estos votos sin referencia a su contexto. Ellos se centran en una práctica que era bien conocida desde los comienzos de la vida monástica cristiana con san Antón, y que después adquirió formas distintas según los diversos tipos de vida consagrada. De ellas, la de san Francisco y la de santo Domingo fueron las que más motivaron a Ignacio durante su período de conversión (Loyola-Manresa 1521-1522), es decir, un seguimiento radical de Cristo pobre e itinerante, que está ya diseñado en Mt 10,1-16, texto que se halla citado en los Ejercicios, cuando se presenta el modo como Cristo envió a los apóstoles:

«Primero: llama Cristo a sus amados discípulos, y dales potestad de echar los demonios de los cuerpos humanos y curar todas las enfermedades.

Segundo: enseñalos de prudencia y paciencia: “Mirad que os envió a vosotros como ovejas en medio de lobos; por tanto, sed prudentes como serpientes y simplices como palomas”.

Tercero: dales el modo de ir: “No queráis poseer oro ni plata; lo que graciosamente recibís, dadlo graciosamente”; y dioles materia de predicar: “Yendo predicaréis diciendo: ya se va acercando el reino de los cielos”» (EE 281).

Que estos textos pertenecen al substrato evangélico de los votos de Montmartre, es indudable. Aquí está expresado en toda su radicalidad el «predicar en pobreza», sin esperar estipendio o beneficio, que se reafirmará en la Fórmula del Instituto y en las Constituciones de la Compañía de Jesús (Const 553-581). Aquí está enunciado el modo itinerante apostólico de la vida religiosa, que Ignacio preconiza: «Yendo predicaréis...». Pero además, se hace una clara afirmación respecto a los desafíos y a los peligros que la predicación del reino de Dios puede conllevar: «Como ovejas en medio de lobos». Ir a Tierra Santa era llegar a un lugar bajo el dominio musulmán. Lo cual significa, antes como ahora, estar bajo continuas amenazas de persecución y de muerte; esto fue precisamente lo que el Superior de los franciscanos dio como razón a Ignacio para no darle el permiso de quedarse en Tierra Santa «para siempre», como él quería (Au 49). Los votos de Montmartre implicaban, ciertamente, la disponibilidad al martirio. No fue una casualidad que se eligiera ese lugar. «Montmartre» significa monte de los mártires, porque existe una antigua tradición según la cual en este lugar fueron martirizados san Dioni-

sio, primer obispo de París, y sus compañeros Rústico y Eleuterio. En recuerdo de ellos se había construido una iglesia, llamada *Nuestra Señora de Montmartre*.

En el relato autobiográfico de Ignacio queda muy claro cómo la disposición martirial está fuertemente vinculada al servicio del prójimo: ya a mediados del 1534 «habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas» (Au 85). Tenemos, pues, ya los elementos fundamentales que animan al grupo de estudiantes en torno a Ignacio: la pobreza evangélica, la ayuda y el servicio al prójimo, la disponibilidad al martirio, Jerusalén.

Pero todavía no piensan fundar una orden religiosa. Lo que sí está más claro es que para realizar mejor ese proyecto de vida apostólica se requiere la ordenación sacerdotal. Pedro Fabro determinó ordenarse sacerdote después de hacer los ejercicios, bajo la guía de Ignacio. Fabro había sido el primero en decidirse a seguir a «Íñigo en vida pobre» (FM 13)²². Esto fue en 1531, pero los ejercicios no los hizo hasta comienzos del año 1534, en los que resolvió sus dudas vocacionales, sintiendo que era voluntad de Dios que se ordenara sacerdote (FM 14). Su vocación sacerdotal no solamente fue la primera del grupo, sino que se decidió, o mejor, quedó discernida bajo la guía de Ignacio en el momento central de los ejercicios, que es la elección de estado (EE 135-189). Ignacio, por tanto, no es ajeno al proceso decisorio de Fabro, ya que la función del que da los ejercicios es acompañar, aunque «no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesas que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir que a otro (...). De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (EE 15).

Algo semejante ocurrirá con los demás amigos del grupo que hicieron sucesivamente los ejercicios por separado durante la primera mitad del 1534, bajo el acompañamiento de Ignacio. No cabe duda de que la decisión que ellos tomaron coincidía con la de Fabro en lo referente al sacerdocio, pues todos se ordenarán de sacerdote, *ad titulum paupertatis* (Au 93), en Venecia el día de la fiesta de San Juan Bautista de 1537; lo que manifiesta de nuevo el aspecto martirial y profético de su ida a Jerusalén.

²² Con esta abreviatura se cita el Memorial de Fabro.

Los votos de Montmartre implicaban, en cuanto que presuponen los Ejercicios, si no en primer lugar una reforma de normas o de estructuras, sí un programa que comenzaba por reformar *a pedibus*, ordenando la propia vida: «Ejercicios espirituales para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguno que desordenada sea» (EE 21). A esa tarea está dedicada la primera parte de ellos, partiendo de la realidad del pecado como realidad original y personal (EE 50-53) e invitando a la contrición, a la penitencia y a la conversión (EE 55,2).

Si miramos ahora al programa reformador de Lutero, vemos que él también empezó con un reclamo semejante. La primera de sus 95 tesis, hechas públicas el 31 de octubre de 1517, rezaba: «Nuestro Señor Jesucristo dijo: *Haced penitencia*. Toda nuestra vida debe ser una continua penitencia». Después vino todo lo que él derivó de sus reflexiones teológicas personales, que le llevó a la ruptura con la Iglesia y a idear una concepción doctrinal distinta del cristianismo a la existente. Pero el punto de partida enunciado, por lo menos en su primera tesis, es genuinamente cristiano, no hace sino resaltar lo que es el mensaje de Jesús cuando inició su actividad apostólica (Mt 4,17)²³. O sea, Lutero parte de la necesidad, generalmente sentida, de una reforma que suprimiera abusos y prácticas contrarias al evangelio, pero que después él derivó hacia una reforma doctrinal propia, como veremos después.

La línea reformadora de Ignacio y de sus compañeros consiste asimismo en una vuelta, tan radical como posible, a las exigencias del mensaje de Jesús, como antes de Ignacio y de Lutero ya lo había realizado Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, a los que Ignacio tuvo como paradigmas concretos de su cambio de vida: «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: —¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?» (Au 7).

Pero esto se concreta paulatinamente dentro de la vocación sacerdotal y en respuesta a la situación de su tiempo, en la cual, sin embargo, el ejercicio del sacerdocio se reducía, casi únicamente, a la celebración de la misa y a la administración de los sacramentos, de cuyos estipendios vivía el sacerdote, sin apenas preocupación pastoral; lo que condujo al altarismo, al sacramentalismo y a una profunda decadencia espiritual,

²³ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 225-234.

formativa y moral (clérigos codiciosos, concubinarios, obispos y cardenales aseglarados, papas mundanizados, frailes relajados, etc.). ¿Cómo hacerse sacerdote en tales circunstancias cuando se busca el radicalismo evangélico? Fabro se dio la respuesta durante los ejercicios: «por él sólo (Cristo) y no con vientos de ninguna mundana intención de alcanzar honra o bienes temporales»²⁴. O sea, para Fabro, ser sacerdote implicaba radicalizar más el seguimiento de Cristo, descartando totalmente los aspectos de ascensión social y de lucro que tan manifiesto era en tantos sacerdotes, como muestra el mismo Francisco Javier, empeñado en hacer una brillante carrera eclesiástica con el deseo de adquirir alguna dignidad eclesiástica, canonicía o episcopado, hasta que a través del encuentro con Ignacio descubrió que «no sirve de nada ganar todo el mundo si con ello se pierde el ánima» (Mt 16,26)²⁵. La acentuación del radicalismo evangélico en la concepción del sacerdocio ministerial se concretará en la Compañía de Jesús no solo con el voto de pobreza (Const 553-581), sino también con el voto que hacen los jesuitas profesos de «no aceptar dignidades eclesiásticas» (cardenalato, episcopado, etc.). Se trataba, pues, de comenzar por una reforma de la imagen y de la vida sacerdotal, que dará lugar, a su vez, a una renovación de la vida cristiana en general.

A este respecto hay que señalar que el ya mencionado J. Clichtoveaus había presentado desde el 1520 en su obra *De vita et moribus sacerdotum* una concepción del sacerdocio ministerial partiendo de la imagen del *buen pastor*, exhortando a la renuncia de ambiciones temporales, sean riquezas, beneficios o dignidades eclesiásticas, proponiendo, en cambio, la conversión personal, la oración, la formación, la castidad, la modestia, el apostolado²⁶.

4. LOYOLA Y LA ACTIVIDAD REFORMADORA DE PAULO III

Cuando Ignacio y sus compañeros se reunieron en Venecia para embarcar hacia Jerusalén en 1537, Italia contaba ya con algunas instituciones

²⁴ Ib., 14.

²⁵ Era la frase que Ignacio a menudo repetía a Javier.

²⁶ Semejanzas y diferencias entre la concepción de Clichtoveaus y la de Ignacio han sido señaladas por L. DE DIEGO, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540)*, Caracas 1975, 101-109.

que buscaban una vida cristiana más auténtica. Se llamaban precisamente *Compañías* u *Oratorios*²⁷. Entre las cuales destacan las del Divino Amor. Se trata de asociaciones de cristianos que promueven la santificación personal, la oración y las obras de misericordia, particularmente con la fundación de hospitales.

San Cayetano llegó a Venecia a fines de 1520. La ciudad de las lagunas se hallaba en pleno apogeo de su esplendor económico. En el aspecto religioso, la situación era bastante sombría, aunque no faltaban personas comprometidas que apoyaron a Gaetano en la construcción y puesta a punto del *Ospedal degli Incurabili*, para enfermos sifilíticos. Pero el problema de la reforma de la Iglesia no se podía abordar sólo con este tipo de instituciones; había que reformar el clero, su función pastoral, los obispos y la curia romana. De la misma Compañía del divino Amor, surgieron junto a Cayetano otros miembros como Giovanni Pietro Carafa (Paulo IV), fundador con Cayetano de la Congregación de los Clérigos Regulares, llamados teatinos. Ignacio se interesó por esta nueva forma de vivir el sacerdocio. Parece que hubo una entrevista con Carafa en Venecia (Au 92) y no se entendieron. Le chocó que algunos de sus miembros llevaban vida completamente contemplativa, que ni predicaban, ni se ocupaban en obras de ayuda al prójimo. Esta forma monacal de vivir el sacerdocio no respondía al proyecto que Ignacio y sus compañeros tenía en perspectiva²⁸.

Por otra parte, hay que resaltar el influjo erasmiano en los miembros de la Compañía del Divino amor. Erasmo, atraído por el humanista italiano Lorenzo Valla, había viajado durante los años 1506-1509 por varias ciudades italianas, Turín, donde le conceden el doctorado en Teología, Venecia y Roma; lo que le afianzó en sus ideas humanistas. Pero su influjo en Italia se hace sentir a partir de 1526, a raíz de la protesta luterana. Al principio se le asoció con Lutero, pero pronto se vio la diferencia entre ambos, creándose una fluida comunicación entre Erasmo y algunos humanistas italianos como los ciceronianos Pietro Bembo y Giacomo Sadoleto. El mismo Carafa había mantenido correspondencia con el Roterodamo²⁹.

²⁷ Es seguro que el nombre de la Compañía de Jesús está ligado a este contexto religioso italiano. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 396.

²⁸ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Madrid 1986, 410-415.

²⁹ Cf. A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, Ginebra 1954.

Pero fue la elección de Alejandro Farnese a la sede Pedro la que impulsó a nivel de iglesia universal la reforma in «capite et in membris». Paulo III (1468-1549) había sido creado cardenal-diacono por Alejandro VI en 1493. Llevó hasta el 1509 una vida bastante ligera, de la que resultaron tres hijos naturales. Era un hombre del Renacimiento, que conocía por propia experiencia las miserias de tantos eclesiásticos de entonces. Pero por el 1510 algo cambió su vida. Se ordenó sacerdote en 1515, entregándose a sus deberes, aunque no abandonó completamente sus costumbres renacentistas y nepotistas, ni se adhirió al grupo de la Compañía del Amor divino. Sin embargo, se manifestaba decidido defensor de todo lo que significaba renovación y reforma de la vida eclesiástica y cristiana en general. Vio claramente que para proceder con seguridad era necesario comenzar la reforma por la curia romana.

Durante su primer consistorio, noviembre 1534, nombró una comisión para atender a la reforma de costumbres y a los empleados de la curia. Uno de los mayores aciertos de Paulo III fue llamar en torno suyo a personas de gran altura intelectual y de seria vida de fe, decididas a realizar una profunda renovación, y haber aumentado con ellas el colegio cardenalicio. Sobre todo hizo una excelente impresión cuando en 1535 elevó al cardenalato al «miglior gentiluomo» de Venecia, Gaspare Contarini³⁰, quien supuso en el colegio cardenalicio una línea opuesta a Carafa. García-Villoslada los caracteriza resaltando que Contarini era «de tanta doctrina teológica como experiencia diplomática, se convierte en jefe y director de los reformadores católicos. A su lado trabaja el nuevo cardenal J. P. Carafa, futuro Paulo IV, carácter violento, tan opuesto al de Erasmo, que es maravilla cómo algún tiempo pudieron ser amigos»³¹.

Entre tanto la *Comisión de Reforma*, creada en agosto de 1535 con vistas a la convocación de un concilio, presidida por Contarini, emitió en febrero de 1537 su *Dictamen*, en el que se pedía que la reforma diera comienzo por la cabeza, es decir, por el papa, los cardenales y la curia romana, y siguiera luego por los eclesiásticos y demás miembros de la Iglesia. Paulo III, puesto que la convocación de un concilio se demoraba, se decidió a aplicar el Dictamen de la Comisión. Contarini expresa su satisfacción al cardenal Pole, diciéndole: «El papa ha comenzado por la

³⁰ Cf. F. C. ROMANELLI (ed.), *Gaspare Contarini e il suo tempo. Atti del convegno*, Venezia 1985.

³¹ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965, 300s.

obra de reforma dando principio a ella por sí mismo... Casi todos los cardenales están animados del deseo de reforma»³².

Estaba, pues, muy claro para la conciencia de algunos máximos exponentes de la jerarquía eclesiástica que no era viable una reforma «in capite et in membris», estructural, disciplinaria, teológica o pastoral de la Iglesia, que fuese verdaderamente efectiva, si no se partía de la reforma «a pedibus», de la reforma de uno mismo. En este contexto el método de reforma que Ignacio portaba con sus *Ejercicios espirituales* venía como agua de mayo». En Venecia se ocupaba por aquel tiempo (1536-1537) en dar Ejercicios y en otras conversaciones espirituales. Las personas más señaladas, a las cuales les dio, fueron Maestro Pedro Contarini y Maestro Gaspar de Dotis» (Au 92). Era Pietro Contarini procurador del hospital de los Incurables y formaba parte con Carafa, Pole, y otros antes mencionados, del movimiento reformista de la ciudad de San Marcos, al que también pertenecía su pariente y amigo el Cardenal Gaspare Contarini, que desde su nombramiento como cardenal y consejero de Paulo III estaba en Roma.

A través de Pietro, Ignacio entró en contacto con el cardenal Contarini cuando a fines de 1537 vino a Roma con sus compañeros para poner en práctica la cláusula prevista en los votos de Montmartre. El Cardenal hizo los Ejercicios de treinta días bajo la guía de Ignacio, descubriendo en ellos una doctrina de tal valor personal que los llevaba siempre consigo³³. También favoreció el encuentro de Ignacio con el papa Paulo III, obteniéndole una audiencia privada, en la que Ignacio pudo contarle al papa las vicisitudes de su vida y su proyecto de reforma³⁴.

Uno de aquellos días expresaron al Papa su propósito de ir a Jerusalén y si esto no fuese posible, se pondría enteramente a la disposición del sucesor de Pedro. A lo que el Papa respondió: «Por qué deseáis tanto ir a Jerusalén. Buena Jerusalén es Italia para dar fruto en la Iglesia»³⁵. De la disponibilidad al sucesor de Pedro surgió el llamado cuarto voto de obediencia al Papa «circa misiones». Es decir, un voto en el que se afirma plenamente la dimensión apostólica universal de la Compañía, como se explica en las Constituciones:

³² Cf. L. PASTOR, *Historia de los papas*, 1c., 166s.

³³ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Madrid 1986, 452s.

³⁴ *Ib.*, 453.

³⁵ *Ib.*, 450.

«Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre 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, conforme a su intención de discurrir por todo el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios y ayuda de las ánimas» (Const 605).

No se trata, pues, de razones que manifiesten una devoción especial por el Papa, como sucede con los «papistas»³⁶, sino que la conciencia de la novedad de su carisma no les movió a actuar al margen de la autoridad eclesiástica, o contra ella, como hicieron otros, antes bien, vieron, no tanto en la persona del Papa, sino en el papado, en el ministerio de Pedro, un modo de salir de las dudas y posibles conflictos que entre ellos surgieran. Además, el Papa, por razón de su ministerio, tiene un conocimiento más amplio de la Iglesia y de sus necesidades más urgentes, lo cual respaldaba, a su vez, el sentido apostólico universal que ellos sentían, y les daba al mismo tiempo legitimidad canónica para poder actuar apostólicamente en cualquier parte del mundo.

Fue la disponibilidad apostólica al Papa la que llevó a la recién fundada Compañía de Jesús a actuar ante los problemas que Lutero y sus seguidores causaban sobre todo en Alemania. O sea, ni en las bulas pontificias de su aprobación, *Regimini militantis ecclesie* (septiembre 1542) y *Exposit debitum* (julio 1550), ni en las *Constituciones de la Compañía de Jesús* aparece la cuestión de la Reforma luterana como tarea específica de la nueva orden; es más, ni siquiera se menciona o se hace alusión a estos asuntos. Cuánto menos se podrá decir que la Compañía fue fundada para combatir el protestantismo, como se propagó durante el período postridentino y ha llegado hasta nuestros días³⁷.

La primera actuación de un jesuita en relación con la Reforma tuvo lugar cuando P. Fabro fue encargado de acompañar al teólogo de Carlos V, Pedro Ortiz, en su viaje a Alemania. Fabro llegó a este país en octu-

³⁶ Uno de los conceptos que no estaba entonces plenamente definido era la función del Primado pontificio. De una parte, los conciliaristas lo subordinaban a la autoridad del concilio ecuménico; de otra, los canonistas aduladores del papa lo exaltaban al máximo.

³⁷ Cf. C. DE DALMASES, *San Ignacio de Loyola y la contrarreforma: Studia Missionalia* 34 (1985) 323-350.

bre de 1540. Objetivo del viaje era asistir a los coloquios teológicos entre católicos y protestantes en vistas a alcanzar un acuerdo doctrinal en algunos puntos entre ambas partes. En ellos participaron, del lado católico, J. Eck, J. Pflug y Gropper, y del protestante, Melanchton, Bucer y Pistorius. Estaban también como legados pontificios los cardenales Contarini, Morone y el inglés R. Pole. Estos coloquios tuvieron lugar en las ciudades de Ratisbona y Worms sin llegar a conseguir ningún entendimiento. Una primera impresión de esta situación la explica Fabro a Ignacio en la carta del 27 de diciembre de 1540:

«Acerca del negocio de los coloquios, esto primeramente puedo decir, que hasta ahora aquí no ha habido principio de ellos (...), yo creo, que, de cuantos luteranos estaban aquí en Bormacia, y de cuantos son venidos de fuera, ninguno se sea enmendado en ningún error, por vía de los que son venidos para convertirlos; quiero decir, con otras palabras, que hasta ahora yo no veo ningún fruto acerca de luteranos; y sin embargo se ve claramente que ganan tierra, incluso sobre los que han venido como católicos. Porque de once que eran diputados católicos para hacer los coloquios con luteranos, ya tres de ellos en no pocos artículos se son mostrados luteranos, no queriendo sentir con los otros ocho, entre los cuales hay también algunos que con ánimo van vacilando antes de entrar en ninguna batalla»³⁸.

O sea, según Fabro, estos coloquios no podían dar ningún resultado positivo, porque no se partía de posiciones imparciales, sino que de antemano se favorecía a los luteranos infiltrándose entre los diputados católicos. A continuación cuenta cómo él no ha participado activamente en estos coloquios, aunque algunos deseaban que él «tomara conversación con Melanchton». Fabro prosigue diciendo que, por otra parte, los mismos protestantes están muy divididos entre sí, pero aquí reunidos «dicen *unanimitèr* todo cuanto está en la confesión augustana y en la apología de Melanchton, la cual cosa, si no es simulada *in concordiam contra catholicam fidem*, a lo menos ellos habrán ganado entre sí una cosa que mucho deseaban; es a saber, unirse en las opiniones».

De ello se encargó Melanchton, que formuló la primera confesión común de las diversas tendencias luteranas, llamada *Confessio Augustana*, aprobada por Lutero, aunque no contiene una confesión completa de sus doctrinas. Melanchton supo mostrarse acomodaticio a las circunstancias, evi-

³⁸ *Monumenta Historica Societatis Iesu, Fabri Monumenta*, 47s. Para facilitar la lectura se adaptan los textos al español actual.

tando afirmaciones luteranas radicales como las que niegan la transustanciación, la existencia del purgatorio, el libre arbitrio o el sacerdocio ministerial. El luteranismo se fue, pues, cristalizando en algo que era mucho más que una reforma: era un cambio profundo en diversos aspectos de la concepción de la fe cristiana, de modo que en alemán se distingue «Reform», con cuyo termino se expresa la reforma dentro de la realidad eclesial existente, de «Reformation», que indica cómo la reforma luterana sobrepasa los límites de una reforma al rechazar o querer revisar el desarrollo doctrinal posterior al Nuevo Testamento. Para Lutero, la única norma capaz de efectuar la reforma es la «sola Scriptura»³⁹.

Aquí es donde está la diferencia fundamental entre Ignacio y Lutero. Éste pensó que, para una auténtica fe cristiana, había que rechazar las obras externas, la teología escolástica, la institución eclesiástica. Ignacio, en cambio, entendió que la vida interior, la centralidad de la Escritura, la experiencia mística no excluyen necesariamente ni la «ratio» escolástica, ni la «opera externa», ni la mediación jerárquica. Se trata más bien de buscar su relación adecuada, es decir, ni fideísmo evangelista, que desprecia la reflexión racional de la fe, ni formalismo racionalista que se olvida de la experiencia religiosa, sino contemplación afectiva bíblica y razón discursiva en relación complementaria. De ello son un ejemplo los mismos Ejercicios. El Principio y fundamento (EE 23) es de una fría racionalidad de corte aristotélico-escolástico⁴⁰, mientras que la Contemplación para alcanzar amor (EE 231-234) es de una cálida afectividad; el primero y el segundo tiempo de elección están basados en la experiencia de consolaciones y desolaciones (EE 175-176), mientras que el tercero es una aplicación de criterios de razón (EE 177-188) Esta complementariedad se expresa nítidamente en la regla 11 para el sentir en la Iglesia:

«Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, como San Jerónimo, San Agustín y de

³⁹ El término «Contrarreforma» fue dado por los protestantes en siglo XVIII (1776) al movimiento católico de restauración postridentina. Con ello se quería afirmar que la reforma protestante era la que continuaba la iniciada en los siglos XIV-XV. Historiadores católicos la rechazaron, reclamando, pese a los elementos polémicos postridentinos, la continuidad con la reforma del siglo XV, llamándola «Reforma católica». Cf. *Lexikon für Theologie und Kriche*.

⁴⁰ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 162-173.

San Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo a mar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, como Santo Tomás, San Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el definir o declarar para nuestro tiempo...» (EE 263)⁴¹.

Así queda formulada con toda claridad la amplitud de horizontes de su programa eclesial: no la confrontación excluyente, sino la complementariedad recíproca de las diversas tendencias es lo que debe animar la vida de la Iglesia y de la teología.

5. DIÁLOGO, ESPÍRITU ECUMÉNICO

Fue en abril de 1542 cuando Fabro comienza a actuar propiamente por misión pontificia en Alemania. El cardenal Morone le encomendó la región de Espira y Maguncia, en cuyas Universidades dio lecciones de Sagrada Escritura y predicaba. Dos novicios, J. Argonés y A. Álvarez, que habían venido de España, los manda Fabro a estudiar a la vecina ciudad de Colonia, donde el problema protestante se había agudizado, debido al talante luterano de su arzobispo Herrman von Wied. Ya desde el 1536 estudiaba en la Universidad de Colonia el neerlandés Pedro Canisio, nacido en Nimega en 1521. Muy verosímelmente a través de los dos estudiantes jesuitas, entró Canisio en contacto con la nueva orden. Canisio desea conocer personalmente a Fabro; va a Maguncia y hace los ejercicios con Fabro y también pronuncia los primeros votos para entrar en la Compañía.

Canisio, que estaba muy unido a la Cartuja de Colonia, hasta el punto de haber pensado entrar en ella, habló a los cartujos con tanto entusiasmo de Fabro que estos lo invitaron a dar ejercicios. Además, le pidieron consejo para resolver el caso del arzobispo. Para Fabro estaba claro, como ya se indicó, que el método más adecuado no eran las disputas o los coloquios teológicos. En una carta a P. Laínez del 7 de marzo de 1546 halla-

⁴¹ Las disputas escolásticas fueron en un principio un buen método para precisar las ideas y encontrar la verdad teológica y filosófica, pero por esta época se habían convertido en torneos de agudeza dialéctica. Tomistas, escotistas, nominalistas discutían entre sí más por lucir sus habilidades dialécticas que por hallar la verdad, combatiendo además a los que defendían el valor de la experiencia religiosa, la «teología positiva», como era Erasmo, Lutero, etc., que a su vez rechazaban la teología escolástica.

mos los principios y las actitudes que Fabro consideraba esenciales para remediar los problemas de la Reforma protestante:

«La primera es que quien quiera aprovechar a los herejes de este tiempo, ha de mirar tener caridad con ellos y de amarlos *in veritate*, desechándose de su espíritu todas las consideraciones que suelen enfriar en la estimación de ellos.

La segunda, que es menester granjearlos, para que nos amen y nos tengan en buena posesión dentro de sus espíritus; esto se hace comunicando con ellos familiarmente en cosas que *nobis et ipsis sint comunes*»⁴².

Se trata, pues, de comenzar por aquellas cosas que unen y no por las que separan, evitando insultos y descalificaciones. Fabro no está interesado en una discusión dogmática, pues ha comprobado su ineficacia, sino en crear primeramente una base común de confianza mutua y de entendimiento, para poder «comunicar familiarmente», sin la cual toda discusión está condenada al fracaso; un modo de actuar que recuerda bastante al que recomienda el Concilio Vaticano II en el *Decreto sobre el ecumenismo*, en el que se dice que el verdadero diálogo entre los cristianos de distintas confesiones no puede darse sin la conversión interior. Por ello hay que implorar del Espíritu Santo la gracia de la humildad, de la mansedumbre y la fraterna generosidad con los demás (n.º 7). Además, el Concilio acentúa, como hace Fabro cuando insiste en que se comience comunicando sobre cosas que a nosotros y a ellos sean comunes («*nobis et ipsis sint comunes*»), que se parta de aquello que, a pesar de la existente separación, sigue siendo patrimonio común de fe para todos los cristianos. Son elementos bíblicos, teológicos, litúrgicos, espirituales y eclesiales (n.º 3). Con lo cual se está indicando que, cuando los cristianos buscan la unidad plena y visible, no parten de cero, antes bien, se está unido ya en lo más esencial. Pero además de estas consideraciones, Fabro incluye a todos en sus oraciones, no sólo a los cristianos sino también a los musulmanes:

«En el día de santa Elisabet, regina de Hungría, yo tuve mucha devoción, ofreciéndoseme ocho personas, y el deseo que yo las tomase muy de veras en mi memoria para rogar por ellas, no mirando sus defectos, es a saber: por el sumo pontífice, por el emperador, por el rey de Francia, por el de Inglaterra, por Lutero, por el turco, por Bucero y por Ph. Melanchton» (FM 25).

⁴² MHSL, *Fabri Monumenta* 400.

En esta oración aparece con toda claridad el deseo de comunicar con todos, el espíritu de amplitud ecuménica que lo embargaba, sin excluir a nadie. Son personajes que, como hemos indicado arriba y se sabe por la Historia, estaban en continua enemistad y pugna bélica no por causa del Evangelio, sino por intereses personales partidistas. De este modo Fabro extendía al campo de los conflictos confesionales, consciente o no, un principio que constituye el «presupuesto» para hacer bien los ejercicios espirituales:

«Todo buen cristiano ha de ser más pronto en salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve» (EE 22).

Esta actitud, lejos de quedar reducida a los Ejercicios, se extiende a las diversas facetas de la vida; es la que recomienda Ignacio a los jesuitas Fabro, Laínez y Salmerón, quines fueron enviados en 1546 como teólogos al concilio de Trento, que entonces abría su primera sesión:

«2. Sería tardo en hablar, considerado y amoroso, mayormente cerca definir las cosas que se tratan o son tratables en el concilio.

3. Sería tardo en hablar, ayudándome en el oír, quieto para sentir y conocer los entendimientos, afectos y voluntades de los que hablan, para mejor responder o callar. (...)

4. Si las cosas de que se hablare son tan justas, que no se pueda o deba callar, dando allí su parecer con la mayor quietud y humildad posible, concluyendo “salvo otro parecer”»⁴³.

Éste es asimismo el espíritu que se puede constatar en los consejos que da Ignacio a los jesuitas Canisio, Jayo y Salmerón, los que en 1549, a tres años de la muerte de Fabro y de Lutero, por petición del duque de Baviera al Papa, son enviados a esta zona de Alemania con el objetivo de restaurar la Universidad de Ingolstadt:

«Lo que primero y principalmente ayudará es que desconfiando en sí mismos, confíen con gran magnanimidad en Dios, y tengan un ardiente deseo, excitado y fomentado por la obediencia y la caridad, de conseguir el fin propuesto, (...).

Lo segundo es la vida muy buena y, por tanto, ejemplar, de modo que no solamente lo malo, sino que aunque la especie de mal quede evitada, y se manifiesten como dechados de modestia, de caridad y de

⁴³ MHSI, *Epistolae*, I, 386.

todas las virtudes. (...). Tengan y muestren a todos afectos de sincera caridad, (...). Háganse amables por humildad y caridad, haciéndose cada uno todo para todos; (...). Donde hay facciones y partidos diversos, no se opongan a ninguno, sino que muestren estar como en medio y que aman a unos y a otros»⁴⁴.

No se trata, pues, de una táctica o estrategia para convencer a los luteranos, sino, como en las recomendaciones de Fabro, de acercarse a ellos con la actitud fundamental del cristiano, «más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla».

Sin embargo, y esto es lo más deplorable de este tiempo, sucedía que, como en el Medioevo, el hereje estaba considerado un enemigo a perseguir y a eliminar; por ello, el declararse herejes mutuamente tenía no sólo consecuencias teológicas, doctrinales y jurídicas respecto a la pertenencia a la Iglesia, sino también políticas y sociales, pues el hereje perjuro estaba considerado un traidor, que había perdido su derecho a vivir y merecía la pena capital⁴⁵. Todo lo cual condujo a una intolerancia radical y a una persecución recíproca, como ya se ha visto en París. Esta situación variaba según las regiones.

Particularmente grave se presenta por el 1550 la situación de la ciudad de Viena. De aquí llegó a Ignacio una carta del Provincial de Germania, P. Canisio, fechada 7 de julio de 1554, que puso en alarma a Ignacio y a sus compañeros en Roma. Se decía que las doctrinas luteranas invadían Viena, principalmente la Universidad y sus profesores.

«La ciudad está inficionada por libelos corrompidos con horrendas blasfemias. Son infinitos los libros heréticos que se leen tanto en las ciudades como en las aldeas. Hay muchas escasez de sacerdotes, los obispos toleran a los sacerdotes casados y a los apóstatas, porque carecen de clero»⁴⁶.

Ante esta situación alarmante, Ignacio reunió en consulta a sus colaboradores (Laínez, Salmerón, Frusio, Olabe, Polanco), cuyo resultado fue

⁴⁴ MHSI, *Epistolae*, XII, 239s (original latino).

⁴⁵ Ya Tomás de Equino afirmaba que los herejes, lo mismo que los monederos falsos, tienen merecida la muerte (Sth 2-2, q 11ss). Cf I. JERICÓ BERMEJO, *¿Es justo castigar a los herejes? Enseñanzas de Pedro de Aragón (1584): Ciudad de Dios CCXVII (2004) 473-513.*

⁴⁶ *Petri Canisii epistolae et acta*, ed. O. BRAUNSBERGER, Frieburgo 1896, I, 37ss (original latino).

la carta a Canisio para el rey Fernando (13 de agosto de 1554), en la que se llega a proponer, aunque después de muchas consideraciones y como última instancia, la pena capital:

«Finalmente, ¡ojalá quedase asentado, y fuese a todos manifiesto, que en siendo uno convencido, o cayendo en grave sospecha de herejía, no ha de ser agraciado con honores o riquezas, sino antes derrocados de estos bienes! Y si hiciesen algunos escarmientos, castigando algunos con pena de vida o con pérdida de bienes y desierto, de modo que se viese que el negocio de la religión se toma de veras, sería tanto más eficaz este remedio»⁴⁷.

Qué tono tan distinto al de la carta del 1549 a los envidos a Alemania. Cierto que la voz de alarma de Canisio describe una situación mucho más dramática de aquella que Fabro halló unos quince años antes en Baviera. Situaciones distintas requieren respuestas distintas. Pero llegar al extremo de proponer la pena de muerte a los herejes, aunque esté legitimado por la mentalidad y la legislación de aquel tiempo, nos resulta demasiado riguroso, y sobre todo demasiado discorda con el tono moderado y dialogante con que Ignacio se ha manifestado hasta ahora, incluso en una materia tan próxima a condenar como pueden ser la «Reglas para sentir en la Iglesia», Ignacio resalta lo positivo «alabando», sin usar nunca expresiones condenatorias.

Si al Ignacio de los últimos años (la carta a Canisio está escrita dos años antes de su muerte) se le puede adjudicar un conato de intolerancia contra-reformista, esto no se puede sino calificar como una excepción, una reacción puntual. Tanto más que seis meses después, en febrero 1555, cuando escribió la carta al jesuita Juan Nuñez, destinado a Etiopía que estaba bajo el Preste Joao, un emperador cismático, aparecen de nuevo los modos de proceder que se recomendaban en 1549 a los que jesuitas que iban a Alemania⁴⁸.

Pues bien, resulta que la excepción se tomó por regla general, haciendo del que dice en sus Ejercicios que «hay que ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla», el «martillo de herejes», el «Antilutero» por excelencia que funda con la Compañía de Jesús «la caballería ligera de la Contrarreforma». Artífices de ello han sido (llevados, ciertamente, por las tendencias contrarreformistas del postridentino) los

⁴⁷ MHSI, *Epistolae*, VII, 399s (original latino).

⁴⁸ MHSI, *Epistolae*, VIII, 680-690.

mismos jesuitas, comenzando por su primer biógrafo oficial, Ribadeneira, que en su *Vida del Beato P. Ignacio* (1572) afirma:

«Cuando del abismo Martí Lutero surgió como un monstruo infernal, acompañado de su escuadrón de abominables y diabólicos ministros (...), al mismo tiempo, envió Dios nuestro Señor, de socorro, otro varón y capitán de su Iglesia, en todo contrario a Lutero, para que con su espíritu invencible y armas poderosas y divinas valiosamente le resistiera y pelease las batallas del Señor»⁴⁹.

Aquí se hace claramente de la realidad histórica una construcción literaria tomando como esquema la meditación de las «dos banderas» (EE 136-146). 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 se buscó sus figuras prototípicas, entre ellas Ignacio. Pero Ignacio ni siquiera nombra expresamente a Lutero o a Calvino en sus escritos, al menos en los que han llegado hasta nosotros. Y cuando recibe el encargo del Papa para enviar jesuitas a Alemania, ya hemos visto el modo de proceder marcado por la caridad, el diálogo y la prudencia.

Quien haya hecho los Ejercicios o haya leído las Constituciones de la Compañía, el relato autobiográfico o algunas de sus cartas, podrá confirmar el equilibrio, la ponderación, el respeto a la libertad de cada uno, la flexibilidad a las circunstancias que en ellos se encuentran, muy lejos de la intolerancia, la rigidez o la severidad con que se ha presentado la obediencia o la eclesialidad ignacianas, malinterpretando cuatro frases fuera de contexto, como la de la obediencia cadavérica, obedecer como «un cuerpo muerto» o la que dice que hay «tener que lo blanco que veo es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina» (EE 365).

Esta imagen contrarreformista en el peor sentido de la palabra, sigue, lamentablemente, dominando gran parte de la historiografía en general y de publicaciones no sólo divulgativas. Por ello hay que denunciar con contundencia tales desfiguraciones y manipulaciones de su persona y de su obra, recuperando, como inició P. Arrupe, siguiendo las instrucciones del Vaticano II de volver al carisma del fundador, al verdadero Ignacio, al Ignacio histórico, que es el del diálogo, tal y como se dice en el «presupuesto» de los Ejercicios, de la moderación, del discernimiento, de la

⁴⁹ MHSI, *Fontes narrativi*, IV, 339s.

«discreta caridad», del «oír mucho y hablar poco», de la contemplación mística y del servicio apostólico universal; actitudes que lo encuadran plenamente dentro de lo que con el concilio Vaticano II se ha llamado «aggiornamento», o sea renovación de la vida cristiana en modo tal que se evite en lo posible lo que el mismo Concilio llama «el más grave error de nuestra época», o sea el «divorcio entre la fe y la vida diaria» (*Gaudium et spes* 43).

Para superar este divorcio, los Ejercicios ignacianos, cuando se hacen de verdad, son un medio excelente. Ellos constituyeron el método que Ignacio aplicó para impulsar la reforma de la Iglesia de entonces, y lo siguen constituyendo hoy, hasta el punto que no son pocos los protestantes que han incorporado a su vida cristiana el método ignaciano. Esperemos que sea verdaderamente ignaciano. En tal caso, se puede estar seguro de que el diálogo ecuménico se verá muy positivamente fortalecido en su raíz espiritual⁵⁰. En efecto, las tendencias reformistas del Vaticano II se caracterizan, como las de la época de Ignacio, por la vuelta a las fuentes de la fe. La «Devotio moderna», la «Philosophia Christi» de Erasmo, la «sola Scriptura» de Lutero, la «Poliglota complutensis» y los «Exercitia spiritualia» de Loyola, aunque distintos entre sí, vienen a confluir en un mismo proyecto de reforma: hacer la vida del cristiano y la de la comunidad eclesial cada vez más conforme al Evangelio.

⁵⁰ Aquí es de destacar el libro de G. MARON, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, que, pese a algunos malentendidos, representa por parte protestante la aportación más importante de los últimos noventa años. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola en perspectiva protestante*: Gregorianum 84 (2003), 103-122.