

## San Ignacio de Loyola y la Teología

CÁNDIDO POZO, S.I.

Aunque no es posible determinar con toda certeza la fecha del nacimiento de San Ignacio de Loyola<sup>1</sup>, el año 1491 parece estar confirmado con argumentos sumamente sólidos<sup>2</sup>. Juan Alfonso de Polanco, su fiel secretario, hombre generalmente exacto en sus datos, plantea claramente el problema cronológico: "Algunos, que parecen seguir la afirmación de su nodriza, pensaron que Ignacio nació el año 1491 desde el nacimiento del Señor; pero si se cree al mismo Ignacio sobre los años de su vida y conversión, nació más bien (como yo opino) el año del Señor 1495"<sup>3</sup>. Refiriéndose a la edad que el Santo tenía al morir, escribe: "Vivió sesenta y tres años según él los computaba, pero su nodriza añadía dos"<sup>4</sup>. Teniendo en cuenta que su muerte tuvo lugar el 31 de julio de 1556, el testimonio de la nodriza (María de Garín) nos conduciría, una vez más, a 1491; aunque debe añadirse que los sesenta y tres años de edad que aquí le atribuye Polanco no coincidirían exactamente para su nacimiento con la fecha de 1495, a la que en su vida de San Ignacio —como hemos visto— decía inclinarse, sino con 1493. 1491 es también el año que se supone en la lápida sepulcral que redactaron los jesuitas presentes en Roma a su muerte<sup>5</sup>: "Durmió en el Señor a los 65 años de edad"<sup>6</sup>. Representa igualmente la posición definitiva de su biógrafo oficial Pedro de Ribadeneira<sup>7</sup>, quien comienza

<sup>1</sup> Para una discusión crítica de toda la cuestión cf. *Praefatio*: MHSI 66, 14\*-24\*.

<sup>2</sup> Véase la conclusión a que se llega *Ibid.*, 24\*.

<sup>3</sup> *De vita P. Ignatii et Societatis Jesu initiis*, c. 1: MHSI 1, 9.

<sup>4</sup> *Chronicon Societatis Jesu, annus 1556*, 129: MHSI 11, 44.

<sup>5</sup> Sobre las fuentes a través de las cuales pudieron determinar la edad que tenía al morir cf. *Praefatio*: MHSI 66, 19\*.

<sup>6</sup> El texto de la inscripción puede verse en MHSI 56, 23, nota 8.

<sup>7</sup> Su evolución y las razones que le movieron a ella, están referidas en su *Carta al P. Nicolás Orlandini* (diciembre de 1597): MHSI 56, 424-425.

su conocida vida de San Ignacio con estas palabras: "Iñigo de Loyola, fundador y padre de la Compañía de Jesús, nació de noble linaje en aquella parte de España que se llama la provincia de Guipúzcoa, el año del Señor de mil y quatrocientos y noventa y uno"<sup>8</sup>.

Nos hallamos, por tanto, ante la celebración inminente del quinto centenario de su nacimiento<sup>9</sup>. He creído que tenía la grata obligación filial de sumarme a este jubileo centenario. Como teólogo, me ha parecido que nada correspondía mejor a mi propia dedicación prioritaria que consagrar unas páginas a estudiar las relaciones de San Ignacio con la Teología. Lo haré analizando sucesivamente dos aspectos: la formación teológica personal de San Ignacio, y su posterior legislación, juntamente con otras decisiones suyas de gobierno, como primer General de la Orden por él fundada, que fueron determinantes para la fisonomía de la escuela teológica de la naciente Compañía de Jesús<sup>10</sup>.

### San Ignacio teólogo

La decisión de estudiar aparece en la trayectoria personal de San Ignacio como consecuencia de no poder quedarse definitivamente en Tierra Santa: "Después que el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Hierusalem, siempre vino consigo pensando *quid agendum*, y al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona"<sup>11</sup>. Con toda seguridad, se trata de dar en Barcelona un primer paso indispensable en orden a poder acceder posteriormente a estudios superiores, es decir, sus planes de estudio en la Ciudad Condal se limitaban a recibir en ella lecciones de gramática latina. Esto es lo que, de hecho, entre 1524 y 1526 estudia bajo la dirección del maestro Jerónimo Ardévol, dentro del Estudio General de la ciudad; Ardévol regenta la cátedra de gramática en el curso 1525-1526, pero seguramente fue ya antes,

<sup>8</sup> *Vida del B.P. Ignacio de Loyola*, L. 1, c. 1, 1: MHSI 93, 79.

<sup>9</sup> Dentro de la Compañía de Jesús se ha decidido comenzar la celebración ya en septiembre del presente año (1990) para hacer coincidir así el recuerdo del quinto centenario del nacimiento de San Ignacio con los cuatrocientos cincuenta años de la fundación de la Orden; la Bula *Regimini militantis Ecclesiae* de Paulo III: MHSI 63, 24-32, por la que se aprueba la primera "Formula Instituti", es de 27 de septiembre de 1540.

<sup>10</sup> Creo que este enfoque es muy distinto que el tiene la obra, por lo demás clásica, de H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg i.B.-Basel-Wien 1964), en la que es especialmente interesante el c. 11 (*Ignatius der Theologe*) p. 214-234.

<sup>11</sup> *Autobiografía*, 50: MHSI 66, 430.

desde la llegada de San Ignacio, su profesor como bachiller o repetidor en el Estudio barcelonés<sup>12</sup>. Los libros de texto nos son suficientemente conocidos: puede asegurarse que San Ignacio estudió la gramática de Antonio de Nebrija, de la que se había hecho una edición en Barcelona en 1523, por tanto, muy poco antes de su llegada, por obra de Martín de Ibarra, predecesor mediato de Ardévol en la cátedra de gramática, y que leería, entre otras obras, la Eneida de Virgilio<sup>13</sup>.

No creo que se pueda dudar, a la luz de los testimonios convergentes de Ribadeneira<sup>14</sup> y de Polanco<sup>15</sup>, que San Ignacio comenzó a leer en Barcelona y como ejercicio "para aprender bien la lengua latina", el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo. Tomado con este fin, pronto abandonó su lectura por la frialdad espiritual que le producía<sup>16</sup>. No parece que posteriormente haya tenido San Ignacio ulteriores contactos con las obras del conocido humanista. Queda fuera de su horizonte intelectual la obra en que expresa Erasmo su método teológico: la *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*<sup>17</sup>. Dada la finalidad de aprender mejor el latín con que se produjo la lectura del *Enchiridion*, y teniendo en cuenta la reacción que esta lectura produjo en su alma, y el carácter mismo de la obra leída, no puede hablarse de influjo alguno de Erasmo en la mentalidad teológica de San Ignacio<sup>18</sup>. La misma actitud negativa de San Ignacio ante el consejo de leer esa obra erasmiana que le habría sido dado en Alcalá —si hubiéramos de creer el testimonio de Luis Gonçalves da Cámara—<sup>19</sup>, tampoco dejaría un ulterior espacio para influjos.

En todo caso, conseguido el nivel deseado en gramática tras dos años de estancia en Barcelona, se planteó su paso a Alcalá para es-

<sup>12</sup> Cf. C. DE DALMASES, *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona (1524-1526)*: AHSI 10(1941)283-293.

<sup>13</sup> DALMASES, a.c.: AHSI 10(1941)290, copia el párrafo de los Estatutos que determina las materias que habían de explicarse en el curso de gramática. A continuación (p. 290-291) hace un análisis de ellas.

<sup>14</sup> *Vida del B.P. Ignacio de Loyola*, L 1, c. 13, 63: MHSI 93, 173-175.

<sup>15</sup> *De vita P. Ignatii et Societatis Jesu initiiis*, c 5: MHSI 1, 33.

<sup>16</sup> Véase el testimonio de Ribadeneira a que se refiere la nota 14.

<sup>17</sup> Sobre el método teológico de Erasmo cf. TH. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative* (Louvain-Paris 1965) p. 172-181.

<sup>18</sup> Para toda la cuestión de la relación entre ambos cf. R. GARCIA VILLOS-LADA, *Loyola y Erasmo, dos almas, dos épocas* (Madrid 1965).

<sup>19</sup> *Memorial*, 98: MHSI 66, 585. Para una crítica del testimonio de Cámara sobre la existencia de ese consejo cf. GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986) p. 274-276.

tudiar allí la filosofía: "Acabados dos años de estudiar, en los cuales, según le decían, había harto aprovechado, le decía su maestro que ya podía oír artes, y que se fuese a Alcalá. Mas todavía él se hizo examinar de un doctor en teología, el qual le aconsejó lo mismo: y así se partió solo para Alcalá"<sup>20</sup>. Barcelona no era entonces un centro capaz de ofrecer una seria preparación filosófica para ir completando sus estudios en orden al sacerdocio, a pesar de la existencia en ella de un Estudio General que, según la Ordenación de 1508, poseía, además de la cátedra de gramática, otras tres de Artes (Lógica, Filosofía natural y Filosofía moral)<sup>21</sup>. Este centro académico, aunque a veces recibiera el nombre de Universidad, no lo era jurídicamente ni tenía el prestigio de las grandes Universidades españolas de entonces: Alcalá y Salamanca<sup>22</sup>. Por ambas, con fortuna diversa, pasaría San Ignacio.

"Estudió en Alcalá quasi año y medio"<sup>23</sup>. Este espacio de tiempo se extiende desde la primavera de 1526 hasta el verano del año siguiente. Las materias entonces estudiadas por él, según refirió a Gonçalves de Cámara en su narración autobiográfica, fueron "términos de Soto, y física de Alberto, y el Maestro de las Sentencias"<sup>24</sup>. No es dificultad insuperable contra esta afirmación precisa que las *Summulae* de Domingo de Soto se publicaran, por primera vez, en Burgos en 1529, pues resulta sumamente verosímil que el texto impreso fuera precedido por apuntes manuscritos correspondientes a las lecciones que Soto había tenido en Alcalá sobre esta materia desde 1520 antes de hacerse dominico en 1524<sup>25</sup>. En cuanto a la física aristotélica, el texto debió de ser la obra *Quaestiones super octo libros Physicorum* (Venetiis 1516) de San Alberto Magno, al que solía conocerse como Alberto de Sajonia. No es posible determinar qué parte de los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo estudió, de hecho, San Ignacio en su tiempo de Alcalá. Volviendo al testimonio de la *Autobiografía* sobre las materias estudiadas entonces por él, debe añadirse que está sustan-

<sup>20</sup> *Autobiografía*, 56: MHSI 66, 438.

<sup>21</sup> DALMASES, a. c.: AHSI 10(1941)288-289.

<sup>22</sup> Para una caracterización de ambas Universidades, aunque principalmente desde el punto de vista de los estudios estrictamente teológicos en ellas, cf. C. POZO, *Origen e historia de las Facultades de Teología en las Universidades españolas*: ATG 28(1965)16-21.

<sup>23</sup> *Autobiografía*, 57: MHSI 66, 440.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Para sus datos biográficos esenciales cf. POZO, *Soto, Domingo de*: LThK 9, 897-898, donde se encontrará bibliografía sobre él.

cialmente confirmado por unas palabras de Jerónimo Nadal: "fuese a Alcalá a ello [a oír Artes], y comenzó a estudiar términos y Alberto de Saxonia y el Maestro de Sententias"<sup>26</sup>. Se puede, por tanto, concluir que San Ignacio estudió en Alcalá, Lógica menor o Súmulas, Física aristotélica y algo de Teología sistemática (lo que cabe en un curso y medio normal). Debe reconocerse que la elección de asignaturas para un hombre que empieza estos estudios tardíamente, es desordenada y carente de un plan lógico. Se trata efectivamente de "tres asignaturas sin cohesión ninguna entre sí, y además de incoherentes, muy arduas para un principiante. El que le propuso este programa de estudios no le podía haber aconsejado otro más absurdo. El resultado tenía que ser necesariamente la conciencia de haber fracasado en sus primeros cursos universitarios"<sup>27</sup>. A la pobreza de los resultados contribuyó además la dispersión que significó su intento de simultanear los estudios con una serie de actividades apostólicas, y las preocupaciones, con las energías perdidas que ellas suponen, de los procesos que sufrió por la sospecha de iluminismo que se derivó de esas mismas actividades apostólicas<sup>28</sup>.

Consecuencia de estos procesos y más concretamente de la dura sentencia del tercero de ellos, es la decisión de cambiar de Universidad, pasando de Alcalá a Salamanca<sup>29</sup>. Sin embargo, este propósito de estudiar en la ciudad del Tormes no llegó a realización alguna; demasiado pronto comenzaron las dificultades<sup>30</sup> "y así se determinó de ir a París a estudiar"<sup>31</sup>.

Con ello, al final del período español de estudios, sus resultados pueden resumirse de la siguiente manera: estudió durante dos años con bastante aprovechamiento gramática latina en Barcelona; en Alcalá empleó algo más de un año en un conjunto bastante desorganizado de estudios filosóficos (lógica menor y física) y teológicos (Sentencias), del que obtuvo muy poco fruto; no llegó a realización el proyecto de estudiar en Salamanca. En esta valoración de conjunto colocó la fase barcelonesa como la más positiva. Sin embargo, San Ignacio tenía conciencia de que su formación, incluso en los aspectos humanísticos, era deficiente. "Y al pensar en los estudios que debía cursar en la

<sup>26</sup> *Plática de Coímbra* 3, 18: MHSI 73, 154.

<sup>27</sup> GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 271.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 281-292.

<sup>29</sup> Cf. *Autobiografía*, 63: MHSI 66, 450-452.

<sup>30</sup> Cf. *Autobiografía*, 64-70: MHSI 66, 452-462.

<sup>31</sup> *Autobiografía*, 71: MHSI 66, 462.

Universidad [de París], se dio cuenta de que intelectualmente no estaba bien preparado. Decidió entonces con muy buen acierto trazar una raya sobre todo cuanto había estudiado hasta entonces, y comenzar de nuevo con más método y seriedad el aprendizaje de latinidad y retórica, disciplinas bastante bien cursadas en Barcelona, pero con algunas deficiencias, e iniciar el curso de artes o filosofía pésimamente seguido en Alcalá<sup>32</sup>. San Ignacio mismo atestigua que en febrero de 1528 “iba a estudiar humanidades a Monteagudo. Y la causa fue, porque, como le habían hecho pasar adelante en los estudios con tanta priesa, hallábase muy falto de fundamentos; y estudiaba con los niños, pasando por la orden y manera de París”<sup>33</sup>. Aparte de la mención explícita de las humanidades, también la alusión a que “estudiaba con los niños” nos retrotrae a la situación que San Ignacio había vivido ya en Barcelona<sup>34</sup>.

En este esfuerzo por rehacer mejor lo anteriormente estudiado tiene también importancia su decisión de evitar en adelante la dispersión que tan fuerte había sido en Alcalá. Por un lado, parece cierto que San Ignacio dejó Salamanca por las limitaciones que para su apostolado le imponía la sentencia de los jueces eclesiásticos salmantinos<sup>35</sup>, pero, por otro, existe un testimonio de Polanco según el cual San Ignacio, al dejar Salamanca, eligió ir precisamente a París “movido por poderse más enteramente dar al estudio, no teniendo la lengua francesa para comunicarse al prójimo”<sup>36</sup>. Creo que hubo en San Ignacio al plantearse sus estudios en París, una voluntad de cercenar su apostolado, pero no de suprimirlo del todo. En su testimonio, Polanco continúa diciendo que eligió París “teniendo también por principal intención el coger gente en aquella universidad, si Dios N.S. fuese servido de mover algunos en cuya compañía él insistiese en el servicio divino, en el modo que juzgaba sería más conveniente a él”<sup>37</sup>. La concentración de su acción apostólica se realiza sobre otros estudiantes de la universidad

<sup>32</sup> GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 305-306.

<sup>33</sup> *Autobiografía*, 73: MHSI 66, 464.

<sup>34</sup> Que San Ignacio estudiaba en Barcelona con niños se supone en la petición a su maestro Ardévol, de que “tomase cuidado de corregillo y castigarlo, no solamente con palabras mas aun con las manos, como haría con el más pequeño mochacho que tuviese”. DIEGO LAINEZ, *Epistola de P. Ignatio*, 22: MHSI 66, 92.

<sup>35</sup> Cf. *Autobiografía*, 70: MHSI 66, 462.

<sup>36</sup> *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, 45: MHSI 66, 177. Lo mismo en LAINEZ, *Epistola de P. Ignatio*, 27: MHSI 66, 98.

<sup>37</sup> *Sumario*, 45: MHSI 66, 177.

que podían formar grupo con él mediante conversaciones y ejercicios espirituales que él comienza a dar de modo muy personalizado<sup>38</sup>. Se trata ya sustancialmente del “mes de ejercicios” y no de la forma de “ejercicios leves” que podemos descubrir en la descripción de su trato con personas piadosas en Alcalá y en los consejos que ellas mismas dicen haber recibido de labios de San Ignacio<sup>39</sup>. A este deseo de poder dedicarse más y mejor al estudio responde también la costumbre de ir, cada año, un par de meses a Flandes y pedir allí limosna “para traer con qué pudiese estudiar todo el año”<sup>40</sup>.

Polanco da el siguiente “curriculum” de los estudios de San Ignacio en París: “Llegado ahí, cuanto a su estudio, por parecerle que no estaba fundado suficientemente, comenzó desde la gramática, en la cual puso año y medio. Tras esto entró en el curso de artes, y oyó todo, siendo (aunque con muchas incomodidades) diligente como el que más, y aprovechándose no poco en las letras, como dió testimonio su examen público. Después oyó 4 años de teología, usando, cuando su disposición se lo permitía, tanta diligencia en oír, que mucho antes del día iba a las lecciones”<sup>41</sup>. Se puede determinar que San Ignacio se dedicó en el Colegio de Montaigu a los estudios humanísticos a los que él mismo se refiere en su *Autobiografía*<sup>42</sup> desde febrero de 1528 hasta el final del curso siguiente en el verano de 1529. García Villoslada hace una buena enumeración de las obras que solían utilizarse entonces en París para este tipo de estudios, a la vez que señala que esta dedicación a la gramática solía ir acompañada en París, de algunos estudios de Lógica menor y de algunas otras partes del *Organon* aristotélico que se consideraban propedéuticas para entrar en la Facultad de Artes<sup>43</sup>. Es cierto que hizo completos los estudios de artes, pues está atestiguada la colación de la licenciatura en artes el 13 de marzo de 1533<sup>44</sup> y del

<sup>38</sup> Cf. *Autobiografía*, 77: MHSI 66, 468. POLANCO, *Sumario*, 52-53: MHSI 66, 181-183, informa sobre la formación del grupo inicial de compañeros “por vía de ejercicios y conversación”.

<sup>39</sup> “Conociendo los Ejercicios ignacianos, resulta claro que lo que predicaba Iñigo a sus oyentes [en Alcalá] eran unos Ejercicios leves, como los explicados en la anotación 18 del libro”. DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio* (Madrid 1979) p. 82.

<sup>40</sup> *Autobiografía*, 76: MHSI 66, 466.

<sup>41</sup> *Sumario*, 46: MHSI 66, 177-178.

<sup>42</sup> Véase más arriba la referencia en la nota 33.

<sup>43</sup> *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 306.

<sup>44</sup> Véase la carta de Dionisio Petavio en la que copia de un catálogo de licenciaturas, las fechas en que se licenciaron los primeros compañeros, en *De S. Ignatio Loyola Confessore XVII*, 170: *Acta Sanctorum, Julii tomus septimus* (Parisiis-Roma 1868) p. 452-453; también en MHSI 115, 391-392. La datación que ofrece el documento

grado de maestro después de la Pascua de 1534<sup>45</sup>. Teniendo en cuenta que después de la obtención del grado de licenciado, la colación del magisterio tenía mucho de mera formalidad, San Ignacio habría dedicado al estudio de artes los cursos de 1529-1530<sup>46</sup>, 1530-1531 y 1531-1532, consagrando ulteriormente los meses que van desde el comienzo del curso 1532-1533 hasta el 13 de marzo de este año a la preparación del examen de licencia. Por el contrario, no es sostenible que San Ignacio haya estudiado Teología en París durante 4 años. Seguramente Polanco ha sido inducido a error por la carta de Laínez que afirma equivocadamente que San Ignacio "estuvo diez años en París"<sup>47</sup>. San Ignacio llegó a París el 2 de febrero de 1528<sup>48</sup> y volvió a España a finales de marzo o quizás en los primeros días de abril de 1535<sup>49</sup>, lo que implica siete años y dos meses. Ello obliga a reducir la duración de sus estudios teológicos en París, ya que la duración de las demás fases (humanidades y artes) es conocida con exactitud.

señala el año 1532, pero se trata evidentemente del modo francés de computar que numeraba los años no de 1 de enero a 31 de diciembre, sino de Pascua a Pascua, el cual, en el modo actual, corresponde a 1533; sobre este modo de computar los años véase la carta del mismo Petavio: *Acta Sanctorum, Julii tomus septimus*, p. 452; MHSI 115, 390-391. En el documento aparece, dos veces, el nombre de Pedro Fabro, pero sólo la segunda vez se refiere al Beato Pedro Fabro; cf. MHSI 115, 391, nota 4.

<sup>45</sup> Se conserva el diploma oficial expedido por el secretario de la Universidad el 14 de marzo de 1534 en computación francesa de la época, es decir, 1535 por ser una fecha anterior a la Pascua; en él se señala que San Ignacio ha obtenido el magisterio en artes "anno Domini millesimo quingentesimo tricesimo quarto *post pasca*"; al tratarse, en este caso, de una fecha posterior a la Pascua, no ha de hacerse corrección alguna en la computación; el documento puede verse publicado en MHSI 115, 396-397.

<sup>46</sup> Teniendo en cuenta el año y medio de humanidades, el primero de octubre (San Remigio) en que comienza a estudiar artes (*Autobiografía*, 82: MHSI 66, 474), sería el del año 1529. La fecha está confirmada por el B. PEDRO FABRO, *Memoriale*, 8: MHSI 48, 493.

<sup>47</sup> *Epistola de P. Ignatio*, 28: MHSI 66, 100. Es la misma duración de la estancia en París que, probablemente por dependencia de este testimonio de Laínez, afirma POLANCO, *Sumario*, 47: MHSI 66, 178, quien, sin embargo, corrigió su error en *De vita P. Ignatii et Societatis initium*, c. 6: MHSI 1, 41, donde afirma una duración de los estudios de San Ignacio en París, alrededor de ocho años.

<sup>48</sup> "Llegué en esta ciudad de París á dos días de Hebrero". *Carta de San Ignacio a Inés Pascual* (3 de marzo de 1528): MHSI 22, 74.

<sup>49</sup> San Ignacio sale de París en 1535; cf. *Autobiografía*, 86: MHSI 66, 480. La carta que San Francisco Javier da a San Ignacio muy poco antes de su partida para que la lleve a su hermano Juan de Azpilcueta, tiene la fecha de 25 de marzo; MHSI 16, 206.



Parece obvio que San Ignacio haya comenzado los estudios de Teología tan pronto como superó el examen de bachiller, es decir, después de las vacaciones de Pascua de 1533. Teniendo en cuenta la fecha en que deja París, sólo así cuadra que la Universidad de París testifique oficialmente el día 14 de octubre de 1536 que ha estudiado en su Facultad de Teología durante año y medio<sup>50</sup>. La expresión se comprende en cuanto que habiendo partido San Ignacio antes de la Pascua de 1535 (todavía en 1534 según el cómputo francés) no era posible computarle los dos años completos. Sin duda, al comenzar sus estudios teológicos la intención de San Ignacio era llevarlos adelante hasta completarlos con la culminación del cuatrienio teológico. Y habría podido realizar este plan, si hubiera permanecido todo el tiempo previsto para la estancia del grupo de los primeros compañeros en París: hasta el 25 de enero de 1537<sup>51</sup>. La enfermedad y el parecer de los médicos, de que sólo los aires natales podían aportar algún remedio a ella, impidieron esa prevista prolongación de su estancia<sup>52</sup>. Consta que procuró completar lo que le faltaba a sus estudios teológicos en Bolonia a finales de 1535 asistiendo a la Universidad<sup>53</sup>, y al no poder permanecer allí mucho tiempo por no soportar bien su clima, en Venecia donde pasa solo todo el año de 1536<sup>54</sup>; al carecer Venecia de Universidad, sus estudios allí serían seguramente privados. En todo caso, el propósito de "acabar mis estudios" aparece con toda nitidez en la carta que desde Venecia escribe el 12 de febrero de 1536 a Jaime Cazador<sup>55</sup>; en otra carta de 1 de noviembre del mismo año, escrita también desde Venecia, San Ignacio se refiere a sus "trabajos literarios" que sólo piensa interrumpir con la cuaresma siguiente, es decir, de 1537<sup>56</sup>.

Para entender sus concepciones teológicas que más tarde repercutirán en las características de la futura escuela jesuítica, es sumamente importante subrayar que sus estudios de Teología tuvieron lugar princi-

<sup>50</sup> *Testimonium de studiis theologicis S. Ignatii*: MHSI 115, 523.

<sup>51</sup> LAINEZ, *Epistola de P. Ignatio*, 30: MHSI 66, 102, quien nota que por las dificultades, sobre todo a causa de las guerras, tuvieron que salir el 15 de noviembre de 1536. Aun así, San Ignacio habría tenido tiempo de completar prácticamente el curso teológico.

<sup>52</sup> *Autobiografía*, 84-85: MHSI 66, 478-490.

<sup>53</sup> Cf. POLANCO, *Sumario*, 61-62: MHSI 66, 188; nótese que en n. 61 se dice expresamente que "fué al colegio de los españoles".

<sup>54</sup> Los compañeros llegaron a Venecia el 8 de enero de 1537; cf. LAINEZ, *Epistola de P. Ignatio*, 35: MHSI 66, 108.

<sup>55</sup> MHSI 22, 94.

<sup>56</sup> MHSI 22, 724.

palmente en el convento de los dominicos: "estudió también con mucha diligencia la sacra theologia, según la doctrina de Sto. Thomás, yendo en un tiempo antes del día los más de los días al monasterio de Sto. Domingo a oír una lección que se leía a los frayles particularmente en aquella hora"<sup>57</sup>. Haya escuchado o no también lecciones en el convento de los franciscanos<sup>58</sup>, el dato es de sumo interés, pues nos muestra un contacto directo de San Ignacio con el convento de Saint Jacques y con todo el ambiente intelectual que en él se desarrolla en esta época. Ello lo coloca en unas coordenadas que no pueden olvidarse para entender muchas de las opciones de San Ignacio que van a ser determinantes en la escuela teológica de la naciente Compañía de Jesús. Habrá que remontarse a la figura del nominalista Juan Mair<sup>59</sup>; uno de sus más ilustres discípulos, Pedro Crockaert, entró en la Orden de Predicadores en 1503<sup>60</sup>. Desde su profesión (1504) enseñó en el convento de Saint Jacques artes y, pocos años más tarde, es designado por el Capítulo general de Milán para que enseñe Teología (1507). Entre sus discípulos más importantes debe recordarse a Francisco de Vitoria, artífice de la reforma de los estudios teológicos en Salamanca, y quien, además de discípulo, fue amigo íntimo y estrecho colaborador suyo en una importante publicación: la edición de la 2-2 de la Suma Teológica de Santo Tomás<sup>61</sup>. "El gran acierto de Pedro Crockaert en su magisterio teológico fue tomar como base de sus lecciones la *Summa theologiae* de Santo Tomás, dejando a un lado los *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo, que era el texto obligado en todas las Universidades de la edad media y perduró siéndolo hasta bien entrado el siglo XVI"<sup>62</sup>. Crockaert comenzó a leer la Suma Teológica en sus clases de 1509; más tarde seguiría su ejemplo Francisco de Vitoria en Salamanca en

<sup>57</sup> JERONIMO NADAL, *Plática de Alcalá* 2, 13: MHSI 73, 196. Lo mismo testimfica POLANCO, *De vita P. Ignatii et Societatis Jesu in ititit*, c. 6: MHSI 1, 41: "Deinde in studium Theologiae usque ad finem anni 1535 incubuit, idque tam serio, ut ad lectiones antelucanas hiemis tempore cum magno incommodo, ad monasterium religiosorum Sancti Dominici accederet". Habría que puntualizar mejor la cronología de Polanco; San Ignacio abandonó París a finales de marzo o en los primeros días de abril de 1535, no al final de aquel año.

<sup>58</sup> Sobre si San Ignacio oyó también algunas lecciones de Teología en el convento de los franciscanos, en el colegio de Navarra y en la misma Sorbona cf. GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 337-338.

<sup>59</sup> Sobre él cf. GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Roma 1938) p. 127-164.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 229-244.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 258-278.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 279.

1526<sup>63</sup>, donde curiosamente empieza explicando la 2-2<sup>64</sup>, la parte para cuya publicación había colaborado con Crockaert. García Villoslada ha recopilado una lista de maestros de Teología en el convento de Saint Jacques, discípulos todos ellos, de una u otra forma (inmediatos o mediatos), y seguidores de la tendencia y de la obra renovadora de Crockaert<sup>65</sup>. De ellos conviene recordar especialmente a Mateo Ory y Juan Benoît, ya que “tanto el uno como el otro debieron ser maestros de Iñigo de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás A. de Bobadilla etc.”<sup>66</sup>; “es decir, que los primeros teólogos jesuítas pertenecen a la Escuela de Crockaert y Vitoria”<sup>67</sup>. Habrá que subrayar la importancia de este primer grupo de jesuítas, en el que, además de San Ignacio, se encuentran dos teólogos de tanta significación en las direcciones primeras de la nueva escuela, como Laínez y Salmerón. En seguida tendremos que ocuparnos de esta herencia —la herencia de Mair a través de la versión tomista que de ella da Crockaert— al analizar ciertas directrices que San Ignacio consignó para los estudios de Teología en la Compañía de Jesús.

Como colofón de este “curriculum” de estudios, pudo exclamar Nadal: “He aquí a nuestro Padre theologo”<sup>68</sup>. En efecto, aparte de lo que en materias teológicas debía a su experiencia mística<sup>69</sup>, el mismo Nadal asegura que “estudió tan bien sus facultades [de artes y Teología], que a nosotros nos maravillava quando tratávamos delante dél alguna dificultad; y dixo un doctor, persona señalada, admirándose de nuestro P<sup>e</sup>., que no avía visto quien con tanto señorío y magestad hablase materias theologas”<sup>70</sup>. ¿Valoración objetiva o entusiasmo filial? Se ha citado, muchas veces, un testimonio de Laínez que sonaría de

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 278-279.

<sup>64</sup> Cf. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca. 1526-1644* (Madrid 1959) p. 56; sus primeras lecciones, en las que ya comenta la Suma, se contienen, como explico allí, en el Códice Ottoboniano latino 1015a de la Biblioteca Apostólica Vaticana.

<sup>65</sup> *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 276.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 277. Por lo que se refiere a Bobadilla contamos con su testimonio personal, en el que además afirma que en la elección de sus maestros siguió el consejo de San Ignacio; cf. su *Autobiografía*, 5: MHSI 46, 614-615.

<sup>67</sup> GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 277.

<sup>68</sup> *Plática de Alcalá 2*, 18: MHSI 73, 202.

<sup>69</sup> Este punto ha sido puesto de relieve por H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, p. 215-220.

<sup>70</sup> *Plática de Alcalá 2*, 15: MHSI 73, 198.

modo más sobrio: "Y quanto al estudio, aunque tuvo por aventura más impedimentos que ninguno de su tiempo, y aun más adelante que de su tiempo, tuvo tanta diligencia o más, *ceteris paribus*, que sus contemporáneos, y aprovechó medianamente en las letras, según que, respondiendo públicamente y en el tiempo de su curso platicando con sus condiscípulos, monstró"<sup>71</sup>. ¿Qué sentido ha de atribuirse al adverbio "medianamente"? Se ha citado con razón que Laínez en el mismo documento utiliza una expresión extraordinariamente paralela para aplicarla a todo el grupo de los primeros compañeros, entre los que se encontraban teólogos tan notables como Salmerón y él mismo: "el Señor especialmente nos ayudó ansí en las letras, en las cuales hicimos mediano provecho, enderezándolas siempre a gloria del Señor y a útil del prójimo"<sup>72</sup>. Como mínimo, habrá que decir que la expresión en pluma de Laínez tiene sentido positivo con respecto al aprovechamiento. No poseemos las calificaciones que San Ignacio recibió en Teología. Ello es normal, ya que no llegó a concluir el ciclo completo de estudios teológicos en París y, por ello, no puede haber constancia de exámenes de grados. Pero no carecemos de una importante referencia a notas en cuanto a sus estudios de Filosofía. El documento que nos conserva el catálogo de las licenciaturas de los primeros compañeros y, entre ellos, de San Ignacio<sup>73</sup>, nos ofrece no sólo la fecha en que obtuvieron la licenciatura, sino que añade a ella una cifra. Seguramente con ésta se indica "el número de orden que cada uno había merecido en los exámenes"<sup>74</sup>. En tal caso, San Ignacio sería el número 30 de su promoción de licenciados en artes. No está lejos de las calificaciones obtenidas en su promoción por San Francisco Javier (22) y el Beato Pedro Fabro (24). Desde luego, se encuentra mucho mejor situado que Claudio Jayo en la suya (75). Si se tiene en cuenta que el número de licenciandos solía estar entre los 90 y 100, San Ignacio se encuentra académicamente bastante bien colocado. Sin duda, muy por encima de la mitad. Hay que reconocer que se trata de un buen resultado que corresponde a sus cualidades y a sus ingentes esfuerzos en medio de las grandes dificultades con que tuvo que luchar para llevar adelante

<sup>71</sup> *Epistola de P. Ignatio*, 28: MHSI 66, 100.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 30: MHSI 66, 102-104.

<sup>73</sup> Véase más arriba la referencia en la nota 44.

<sup>74</sup> Cf. MHSI 115, 385. *Ibid.*, 391, nota 12, curiosamente se da una interpretación de estos números que aunque remite expresamente a la primera referencia reseñada, no parece coherente con ella.

sus estudios<sup>75</sup>.

### Influjo de San Ignacio en la Teología de la Compañía de Jesús

Después de enumerar brevemente los estudios que el fundador había realizado, concluía Nadal: "De estos estudios de n. P. Ignacio tienen origen los estudios de la Compañía"<sup>76</sup>. Seguramente en el contexto de Nadal se trata muy primariamente de que de la necesidad de estudiar para poder ayudar a los prójimos que el mismo San Ignacio experimentó, surgió la conciencia de que una buena preparación académica y muy primariamente teológica era indispensable en la Compañía de Jesús: "Y ved aquí la necesidad de los estudios de la Compañía para predicar y entender en los ministerios que la Iglesia tiene ordenados para la ayuda del próximo. No basta que uno entienda bien las cosas y que tenga dones infusos de Dios: es menester que sea predicador *in facie Ecclesiae* y que con aprobación ligitima della predique. [...] Porque de otra manera acontecerá que uno entienda bien una cosa de la qual ha sido enseñado de Dios nuestro Señor para sí a solas, y por no saber theología y los términos della, en la declaración diga algunos errores y los enseñe a otros"<sup>77</sup>. Pero creo que hay otro aspecto sumamente interesante. San Ignacio legisló en materia de estudios teológicos para la Compañía. Esa legislación fue decisiva para que en la nueva Orden surgiera un determinado tipo de Teología. Vale la pena señalar que la legislación estuvo muy inspirada en la misma experiencia personal de San Ignacio en sus propios estudios, y que consecuentemente el tipo de Teología que de hecho se desarrolló<sup>78</sup>, tiene una gran correspondencia con la que San Ignacio fue aprendiendo en su vida de estudiante.

<sup>75</sup> Sobre estas dificultades cf. NADAL, *Plática de Alcalá* 2, 14-15: MHSI 73, 198. A ellas habría que añadir obviamente la representada por la edad relativamente tardía con que comenzó a estudiar.

<sup>76</sup> *Plática de Alcalá* 2 (texto italiano), 13: MHSI 73, 197.

<sup>77</sup> *Plática de Alcalá* 2, 17: MHSI 73, 200.

<sup>78</sup> Para las notas más características de la escuela teológica de la Compañía de Jesús cf. J.A. DE ALDAMA, *El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús*: RazFe 138(1948)265-283; M. ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, t. 1 (Madrid 1976) p. 174-197; *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre* (Roma 1942); X. LE BACHELET-J. DE BLIC-P. BOUVIER, *Jésuites (La théologie dans l'Ordre des)*: DThC 8, 1012-1108; POZO, *Compagnia di Gesù. V. Teologia*: Dizionario degli Istituti di Perfezione 2, 1300-1304.

## 1. Lo positivo y lo escolástico<sup>79</sup>

He señalado más arriba que la línea de dependencia doctrinal de San Ignacio en París se situaba, a través de maestros suyos que inmediata o mediatamente habían sido discípulos de Crockaert, en conexión con éste y más radicalmente con la figura del maestro de Crockaert, Juan Mair. En 1509 publicaba Mair un comentario al cuarto libro de las Sentencias. Ya en el primer folio expone lo que va a ser su propósito programático en esta obra suya: "He decidido en cuanto me sea posible tratar casi totalmente las materias teológicas en este cuarto [libro de las Sententias] ya *positiva* ya *escolásticamente*"<sup>80</sup>. En virtud de este texto, "acaso sea Mair el primero en usar la expresión 'Teología positiva' en contraposición a 'Teología escolástica'"<sup>81</sup>. Pero además plantea el ideal de tratar los problemas teológicos tanto positiva como especulativamente. Incluso añadiría que aparece en primer lugar el tratamiento positivo como base sobre la cual construir la reflexión especulativa<sup>82</sup>.

Resulta inesperado, a la vez que de sumo interés, que si el texto de Mair es el primero en introducir una terminología que va a tener unas incalculables consecuencias en la historia de la Teología y a dejar una huella profunda en esa misma historia, sea San Ignacio el segundo caso conocido de utilización de esta misma distinción terminológica<sup>83</sup>. En las reglas "Para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener"<sup>84</sup>, la regla 11, que pertenece ciertamente a las es-

<sup>79</sup> Sobre este doble tipo de Teología en la escuela jesuítica cf. ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, t. 1, p. 181-187.

<sup>80</sup> *Quartus Sententiarum Johannis Maioris* (Parisiis 1509) f. 1v. La obra se reeditó en 1512, 1516 y 1521 (cf. GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p.134), lo cual implica una difusión suficiente como para que fuera conocida por San Ignacio; aparte de que sus planteamientos pudieron llegar a él indirectamente por la cadena de discípulos de Mair que he indicado en el texto, y que se extiende hasta los maestros de San Ignacio.

<sup>81</sup> GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 155.

<sup>82</sup> Para el concepto del verdadero teólogo que tiene Mair cf. *Ibid.*, p. 139-143.

<sup>83</sup> F. CAVALLERA, *La Théologie positive*: BullLittEccl 26(1925)21, afirma que San Ignacio es el testimonio más antiguo que habla de Teología positiva; pero desconoce el texto de Mair.

<sup>84</sup> Sobre estas reglas baste remitir a L.M. MENDIZABAL, *Reglas ignacianas sobre el sentido verdadero en la Iglesia*, en *Sentir con la Iglesia* (Madrid 1983) p. 193-223, donde se encontrará también una ulterior bibliografía que recoge los estudios más importantes acerca de ellas.

critas en París<sup>85</sup>, enseña que hay que “alabar la doctrina positua y escolástica”<sup>86</sup>. El desarrollo ulterior del texto de esta regla muestra que en ella San Ignacio entiende por “doctores posituios” a los Santos Padres “assí como [...] Sant Hierónimo, Sant Augustín y [...] Sant Gregorio, etc”, mientras que la enumeración de “los escolásticos” se concentra en los nombres “de sancto Tomás, san Bonaventura y del Maestro de las Sentencias, etc”<sup>87</sup>.

Esta distinción —con el sentido patrístico que se atribuye a la Teología positiva— subyace a la legislación de las Constituciones de la Compañía de Jesús sobre los estudios. Baste citar aquí unos cuantos textos fundamentales. “Y porque generalmente hablando ayudan [para el fin con que se estudia en la Compañía de Jesús] las letras de humanidad de diversas lenguas y la lógica y philosphía natural y moral, methaphísica y theología scolástica y positua y la Scritura sacra; en las tales facultades estudiarán los que se enbían a los collegios”<sup>88</sup>. Como puede verse, se prescribe el estudio tanto de la Teología escolática como de la Teología positiva. Además el hecho de que “Teología positiva” se contraponga no sólo a la “escolástica”, sino también a la Escritura, demuestra el sentido patrístico que se da al término, como sucedía ya en la regla 11 para sentir con la Iglesia. El mismo ideal de unir Teología escolástica y positiva, y el mismo sentido patrístico que se atribuye a ésta, reaparecen en los otros textos que aduzco a continuación. “Como sea el fin de la Compañía y de los studios ayudar a los

<sup>85</sup> “Hoy se da por cierto que [estas reglas] fueron compuestas en dos etapas: las trece primeras en París, y las cinco últimas en Roma antes de 1541”. MENDIZABAL, a.c.: *Sentir con la Iglesia*, p. 201. Para nuestro propósito aquí es indiferente que estas reglas finales hayan sido escritas ya en Venecia, como supone GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 408. Lo fundamental puede resumirse en dos afirmaciones: las reglas para sentir con la Iglesia nacieron hacia 1534 en París (cf. P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, en *Estudios Ignacianos*, t. 2 [Roma 1957] p. 150); las cinco últimas son un apéndice posterior hecho en Italia entre 1537 y 1541 (cf. LETURIA, *Problemas históricos en torno a las reglas para sentir con la Iglesia: Estudios Ignacianos*, t. 2, p. 183, quien admite allí como sitios posibles de composición: San Pietro de Vivarolo en Vicenza en 1537, Monte Casino mientras daba Ejercicios al Dr. Ortiz a principios de 1538 o Roma durante la persecución promovida en la segunda parte de ese año por los amigos del luterano solapado fray Agustín Mainardi, entonces agustino y más tarde pastor protestante).

<sup>86</sup> *Ejercicios Spirituales*, 363: MHSI 100, 410.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 5: MHSI 64, 418. Cito siempre el llamado texto autógrafo de las Constituciones.

próximos al conocimiento y amor diuino y saluación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la facultad de theología, en esta se deue insistir principalmente en las vniversidades de la Compañía, tratándose diligentemente por muy buenos maestros lo que toca a la doctrina scholástica y la sacra Scriptura, y también de la positua lo que conuiene para el fin dicho, sin entrar en la parte de cánones que sirue para el foro contentioso"<sup>89</sup>. "En la theología leeráse el viejo y el nueuo testamento y la doctrina scholástica de Sancto Thomás; y de lo possitiuo escogerse han los que más conuienen para nuestro fin"<sup>90</sup>. Una declaración, la Q, a este pasaje, interpreta aquello de lo positivo que se ha de explicar, "como de alguna parte de los cánones y concilios etc."<sup>91</sup>. Aunque fundamentalmente dentro del período patrístico, esta acentuación un poco distinta de la que tenía la regla 11 para sentir con la Iglesia que citaba más bien Santos Padres concretos, muestra que "el concepto de positivo no está hecho, sino en formación durante este período"<sup>92</sup>. Ello complicará inevitablemente la descripción de lo que fueron los estudios en la naciente Compañía de Jesús.

En todo caso, para ser exactos habría que añadir que del conjunto de las prescripciones de las Constituciones aparece que el ideal formativo en Teología no sólo contiene el postulado de unir Teología escolástica y Teología positiva, sino que por el sentido restringido a lo patrístico que se atribuye a ésta, hay que sumar a ambas el estudio de la Escritura. Generalmente se enseñaba Teología sistemática, que en la práctica era simultáneamente Teología escolástica y positiva, en dos cátedras de Prima y Vísperas, mientras que solía haber una cátedra distinta para la Escritura. Ello respondía a un esquema medieval bien conocido y documentado; para España se puede citar el caso de Salamanca, donde desde la reforma realizada por Pedro de Luna en 1381, como legado de Clemente VII, existían las cátedras de Prima y Vísperas para Teología sistemática, y aparte de ellas la cátedra de Biblia<sup>93</sup>. Así las normas para el Colegio Romano de 1566 preven

<sup>89</sup> *Ibid.*, P. IV, c. 12: MHSI 64, 468.

<sup>90</sup> *Ibid.*, P. IV, c. 14: MHSI 64, 474.

<sup>91</sup> *Ibid.*: MHSI 64, 476.

<sup>92</sup> ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, t. 1, p. 184.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 29-31, donde se hace la historia de las cátedras que posteriormente se fueron añadiendo a las tres primeramente fundadas; véase también M. AVILES, *La Teología española en el siglo XV*, en *Historia de la Teología española*, t. 1 (Madrid 1983) p. 555. Sobre la fecha de la fundación de la Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca, en sentido estricto, cf. POZO, *Origen e historia de las*



que “dos maestros enseñan teología escolástica, uno por la mañana y otro por la tarde” (el conocido esquema de las cátedras de Prima y Vísperas), y que un “tercer maestro enseña teología positiva, es decir, algo del nuevo o del antiguo testamento”<sup>94</sup>. Es curioso el deslizamiento terminológico que aplica a la cátedra de Escritura, el término de “teología positiva” que venimos viendo aplicado más bien a una Teología patristica. Ello no debe sorprendernos ya que nos encontramos en un momento en que, como hemos dicho<sup>95</sup>, la Teología positiva era todavía un concepto en formación. Tampoco convendría apresurarse al juzgar la aparición de la denominación de “teología escolástica” para las cátedras de Prima y Vísperas. El tipo de Teología que se enseñaba de hecho en ellas, puede determinarse por las obras de los primeros teólogos jesuitas. Para esta clase de cátedras de Teología sistemática (“escolástica” en la terminología que acabamos de encontrar en el Colegio Romano) escribió Láinez el primer tratado que se compuso en la Compañía de Jesús; se trata de una obra sobre la Trinidad. Es interesante la censura que un teólogo de formación tan positiva como Salmerón (al fin y al cabo, un escriturista) dio de este libro; en ella pide ante todo “que se moderase en las alegaciones de Padres y doctores, porque éstas son muchas y muy largas”<sup>96</sup>. Ello muestra que la sistemática jesuítica, se ocupaba de las cuestiones no sólo especulativamente, sino acompañándolas de una notable documentación patristica. Por el contrario, llama la atención que Salmerón en su censura eche de menos un estudio bíblico más cuidadoso; así escribe “que en las citas de los lugares de las escrituras que hace, sería conveniente ponderar alguna vez algún lugar, y darle alguna vida, para que concluyese más eficazmente aquello que pretende”<sup>97</sup>. Parece que la existencia de una cátedra de Biblia, distinta de las de Prima y Vísperas, hacía que los teólogos sistemáticos descuidasen algo la exégesis bíblica, mientras que esos mismos teólogos procuraban tratar los temas con buena información patristica.

En San Ignacio y en todo el grupo de los primeros compañeros

---

*Facultades de Teología en las Universidades españolas*: ATG 28(1965)16-17, nota 53.

<sup>94</sup> *Gubernatio Collegii Romani*, 60-61: MHSI 107, 180. Prescindo, de momento, de otras cátedras como la de casos de conciencia y la de controversias; de ellas hemos de ocuparnos más adelante.

<sup>95</sup> Véase más arriba la referencia en nota 92.

<sup>96</sup> *Carta al P. Juan de Polanco* (Nápoles, 3 de febrero de 1554): MHSI 30, 113.

<sup>97</sup> *Ibid.*

esta mentalidad procede evidentemente de París y de su formación en el ambiente que he llamado "escuela de Crockaert". Existe un fuerte paralelismo entre este talante teológico y el que contemporáneamente se desarrolla en Salamanca a partir del discípulo predilecto y amigo de Crockaert, Francisco de Vitoria<sup>98</sup>. Procediendo ambas escuelas —la jesuítica y la de Vitoria— de un mismo tronco, tenían que presentar afinidades muy cercanas. Estas siguieron alimentándose más tarde por el hecho de que la mayor parte de los grandes teólogos jesuitas de la segunda generación se había formado en Salamanca con maestros de la escuela de Francisco de Vitoria. Hay que recordar, en primer lugar, a Francisco de Toledo, discípulo en Salamanca de Domingo de Soto<sup>99</sup> y profesor allí mismo de Filosofía<sup>100</sup>, quien, entrado en la Compañía de Jesús, "trasplantó la reforma salmantina al Colegio romano, la gran escuela central de la nueva Orden"<sup>101</sup>. Juan de Maldonado, aunque por breve tiempo, fue también discípulo de Soto<sup>102</sup> y enseñó en Salamanca ocupando curiosamente en el curso 1558–1559 la misma cátedra que había abandonado Toledo para hacerse jesuita y una de Teología desde 1559 hasta su ingreso en la Compañía de Jesús en 1562<sup>103</sup>. A Mancio de Corpore Christi lo tuvieron, como profesor, Francisco Suárez<sup>104</sup> y Gregorio de Valencia<sup>105</sup>. Gracias a estos teólogos jesuitas, se universalizó el influjo del espíritu de Salamanca. Juan Pablo II alude a

<sup>98</sup> Cf. POZO, *Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 1, *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar* (Granada 1962); L. MARTINEZ, *Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 2, *Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan Vicente de Astorga* (Granada 1973). Sobre la obra *De locis theologicis* de Cano, la mejor monografía sigue siendo la de A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises* (München 1925).

<sup>99</sup> Tomo la noticia de A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 2 (Madrid 1905) p. 65.

<sup>100</sup> En el curso de 1557–1558 enseñó Artes; véase la lista de catedráticos en E. ESPERABE ARTEAGA, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, t. 2 (Salamanca 1917) p. 308.

<sup>101</sup> CARD. F. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl 8(1929)150. Sobre su figura cf. L. GOMEZ HELLIN, *Toledo, Lector de Filosofía y Teología en el Colegio Romano*: ATG 3(1940)7–18.

<sup>102</sup> Cf. J. ITURRIOZ, *Maldonado en Salamanca*: EstEcl 16(1942)232.

<sup>103</sup> Cf. R. GALDOS, *Miscellanea de Maldonato* (Madrid 1947) p. 12.

<sup>104</sup> Cf. R. DE SCORRAILLE, *François Suárez*, t. 1 (Paris 1912) p. 85–87.

<sup>105</sup> W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert*, en *Philosophia Perennis*. Festgabe J. Geysler, herausgegeben von F.-J. von Rintelen, t. 1 (Regensburg 1930) p. 295.

esta extensión por obra “de Juan de Maldonado en París, de Francisco de Toledo y Francisco Suárez en Roma, de Gregorio de Valencia en Alemania”<sup>106</sup>.

Dentro de los primeros teólogos jesuitas, el que da un mayor desarrollo a la parte positiva de la Teología, especialmente por su gran erudición patristica, es Diego Ruiz de Montoya<sup>107</sup>. Pero es Juan de Maldonado en quien encontramos más reflejamente expuesta la teoría de este método. En efecto, Maldonado tiene en el Colegio jesuítico de Clermont en París al comienzo de cursos diferentes (desde 1565 a 1574), cuatro discursos inaugurales sobre método teológico; de él conservamos también un breve tratado sobre la materia<sup>108</sup>. Siempre exige, para ser buen teólogo escolástico (lo cual, en el contexto, es sinónimo de sistemático), un serio conocimiento de la Escritura, de los Concilios y de los Padres<sup>109</sup>. “En ninguna otra parte es necesario un conocimiento tan grande y tan perfecto de lenguas que donde casi no hay que usar otras pruebas que primeramente de la Sagrada Escritura, después de los testimonios de los Padres antiguos, cuya inteligencia depende frecuentemente de la noticia de una sílaba y acento”<sup>110</sup>.

El colegio jesuítico de Clermont en París tiene una organización

<sup>106</sup> *Discurso a los teólogos españoles en Salamanca* (1 de noviembre de 1982), 1: AAS 75(1983)259. Para Maldonado cf. J.M. PRAT, *Maldonat et l'Université de Paris au XVI<sup>e</sup>*, (Paris 1856). Sobre el influjo de Toledo véase más arriba en nota 101 la referencia al testimonio de Ehrle. Suárez enseñó en el Colegio Romano desde 1580 a 1585; cf. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Roma 1954) p. 324. En cuanto a Gregorio de Valencia baste remitir a los datos esenciales de su biografía reunidos por HENTRICH, *Gregor von Valencia*: LThK 4, 1194–1195.

<sup>107</sup> Cf. ALDAMA, *Ruiz de Montoya, Diogo*: Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura 16, 957–958. Sobre él véase el estudio muy completo de E. OLIVARES, *Diego Ruiz de Montoya S.I. (1562-1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía*: ATG 49(1986)5–118.

<sup>108</sup> Tanto los discursos como el breve tratado han sido publicados por GALDOS, *Miscellanea de Maldonato*, p. 43–141. A todo ello hay que añadir la cuestión “De constitutione theologiae” que Maldonado antepuso, como introducción, a su tratado “De Deo uno” y que ha sido publicada y estudiada por J.I. TELLECHEA, *Metodología teológica de Maldonado*: ScriptVit 1(1954)183–255. Véase también A. MARRANZINI, *Il metodo teologico del Maldonato nella “Disputatio de Trinitate”* (Rhegii Julii 1954).

<sup>109</sup> MALDONADO, *De studio theologiae*, 2: GALDOS, *Micellanea de Maldonato*, p. 134–135.

<sup>110</sup> MALDONADO, *Oratio prima*, 22: GALDOS, *Miscellanea de Maldonato*, p. 60.

para los estudios teológicos que puede considerarse habitual dentro de la Compañía de Jesús: dos clases de Teología escolástica (sistemática), una de Escritura y otra, al menos dos veces por semana, de casos de conciencia<sup>111</sup>. A la cátedra de Escritura se la llama a veces de Teología positiva<sup>112</sup>. Desde 1621 asume esta cátedra Dionisio Petavio<sup>113</sup>. En no pocos documentos aparece como "lector de Sagrada Escritura"<sup>114</sup>. Maldonado fue profesor de escolástica y, sin embargo, como veremos en seguida, su fama principal radica en sus comentarios a los Evangelios. Petavio enseñó Escritura, pero fue, ante todo, un gran patrólogo que nos dejó, como obra fundamental, aunque no terminada, los 4 volúmenes de sus *Theologica dogmata*<sup>115</sup>. Se trata de estudios de investigación histórica sobre el pensamiento de los Padres<sup>116</sup>. B. Altaner ha colocado el nacimiento de la historia de los dogmas en esta obra de Petavio<sup>117</sup>. Para el desarrollo del estudio de la historia de los dogmas fue también esencial la aportación de aquellos jesuitas a los que se deben las dos primeras ediciones monumentales de Concilios (no comparables, en modo alguno, con las precedentes) y que ofrecieron así a los teólogos un indispensable instrumento de trabajo<sup>118</sup>: la realizada

<sup>111</sup> Cf. MALDONADO, *Visitatio Collegii Parisiensis (1579)* IX, 1: MHSI 124, 434.

<sup>112</sup> Ya hemos encontrado este fenómeno en el Colegio romano; véase más arriba la nota 94. Para el colegio de Clermont Cf. M. HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's* (Frankfurt a.M.-München 1976) p. 296-297, nota 25.

<sup>113</sup> Sobre él cf. I.-M. TSHIAMALENGA, *La méthode théologique chez Denys Petau*: EphTheolLov 48(1972)427-478. Personalmente disiento de algunas interpretaciones del autor que tiende a ver en Petavio un continuador del método anterior existente en la Compañía de Jesús (y también en la escuela de Salamanca), cuyo ideal era unir lo positivo y lo especulativo. Creo que con Petavio nace algo nuevo: un tipo de Teología puramente patristica, que no va precedida de un estudio de los fundamentos bíblicos de los temas ni se prolonga con una reflexión especulativa.

<sup>114</sup> Véase la referencia del estudio de Hofmann que hago en la nota 112.

<sup>115</sup> Para las obras de Petavio cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 6 (Bruxelles-Paris 1895) col. 588-616.

<sup>116</sup> Para el propósito de Petavio cf. TSHIAMALENGA, a.c.: EphTheolLov 48(1972)441-442. Llama la atención que en su tratado "De Trinitate" esté ausente un estudio reflejo de la doctrina bíblica sobre el tema; cf. *Ibid.*, p. 472-476.

<sup>117</sup> "Als Begründer der Dogmengeschichte kann man den Jesuiten Dionysius Petavius (+ 1652) ansehen, der in seinem grossem Werk 'De theologicis dogmatibus' (1643/50) den Traditionsbeweis für die katholische Lehre zuerst eingehend und im Gegensatz zur Scholastik vorwiegend vom geschichtlichen Standpunkt aus führt". B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 7 ed. (Freiburg i.B.-Basel-Wien 1966) p. 12.

<sup>118</sup> Cf. R. BÄUMER, *Konziliensammlungen*: LThK 6, 534-536.

por Ph. Labbe y G. Cossart en 17 volúmenes (París 1671-1672)<sup>119</sup>, y la de J. Hardouin en 12 volúmenes (París 1714-1715)<sup>120</sup>, sin las que la obra clásica posterior de G.D. Mansi no habría sido posible.

Son numerosos, de modo parecido, los jesuitas, profesores en cátedras de Teología escolástica, que nos han dejado excelentes comentarios bíblicos. Ello es fuertemente indicativo de la mentalidad positiva de que estaban imbuidos, aunque oficialmente se dedicaran a la escolástica. Francisco de Toledo fue profesor de Teología escolástica en el Colegio romano<sup>121</sup>; además de escribir un fino comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás<sup>122</sup>, publicó comentarios bíblicos a la carta a los Romanos<sup>123</sup>, a los doce primeros capítulos del Evangelio de San Lucas<sup>124</sup> y, sobre todo, su monumental comentario al Evangelio de San Juan<sup>125</sup>. Más llamativo es el caso de Juan de Maldonado, quien regentó la cátedra de Teología escolástica en el colegio parisino de Clermont durante casi toda su vida<sup>126</sup>. Ya hemos recordado su preocupación precisamente por las cuestiones de método teológico. Pero su nombre ha pasado a la posteridad por sus comentarios a los cuatro Evangelios, que han conocido 29 ediciones hasta nuestros días<sup>127</sup>. Curiosamente sus comentarios a San Mateo y San Lucas fueron traducidos al etiópico en el siglo XVII<sup>128</sup>. El siglo pasado se tradujeron al

<sup>119</sup> H. VORGRIMLER, *Labbe (Labbeus), Philippe*: LThK 6, 719. Tampoco en él hay correspondencia entre sus publicaciones y el tipo de cátedras en que impartió su enseñanza; cf. P. BERNARD, *Labbe, Philippe*: DThC 8, 2386-2387.

<sup>120</sup> Cf. F.X. BANTLE, *Hardouin, Jean*: LThK 5, 5; también Hardouin, como antes de él Petavio, fue profesor de Escritura; su colección se basa en la anterior de Labbe y Cossart; su crítica es superior a la de Mansi.

<sup>121</sup> Cf. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, p. 75-76.

<sup>122</sup> *In Summam theologiae Sancti Thomae Aquinatis enarratio*, t. 1, *In primam partem* (Romae 1869); t. 2, *In secundam secundae* (Romae 1869); t. 3, *In tertiam partem prior* (Romae 1870); t. 4, *In tertiam partem posterior* (Romae 1870). Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8 (Bruxelles-Paris 1898) col. 79.

<sup>123</sup> *Commentarii et Adnotationes in Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos* (Romae 1602). Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8, col. 78-79.

<sup>124</sup> *In XII Capita Sacrosancti Iesu Christi D.N. Evangelii secundum Lucam* (Romae 1600). Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8, col. 77-78.

<sup>125</sup> *In Sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii*, 2 vols. (Romae 1588). Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8, col. 69-70.

<sup>126</sup> Cf. GALDOS, *Micellanea de Maldonato*, p. 12-14.

<sup>127</sup> Lista de ediciones *Ibid.*, p. 19-20.

<sup>128</sup> La noticia en SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8,

inglés<sup>129</sup>. Todavía en tiempos muy recientes se juzgó útil publicarlos en versión española<sup>130</sup>.

He citado estos ejemplos, pues me parecen más significativos que aducir la producción literaria en el campo escriturístico, de hombres que regentaban cátedras de Biblia, como puede ser el caso de Francisco de Ribera en el colegio de Salamanca<sup>131</sup>, de Luis del Alcazar, gran especialista en el Apocalipsis, en el de Sevilla<sup>132</sup>, de Juan de Pineda, cuya obra principal es un excelente comentario al libro de Job, en el de Córdoba y el de Sevilla<sup>133</sup> o del autor de un comentario casi completo a toda la Biblia muchas veces reeditado, Cornelio a Lapide (van den Steen), en el Colegio romano<sup>134</sup>. En realidad, el interés por publicar comentarios bíblicos comienza en la Compañía de Jesús con uno de los primeros compañeros, formado en París juntamente con San Ignacio, es decir, con Salmerón, el cual dedicó los últimos años de su vida a preparar la edición de su gran comentario al Nuevo Testamento<sup>135</sup>.

---

col. 1653, a propósito de F.A. de Angelis que fue el traductor.

<sup>129</sup> Se publicaron en Londres en 1888; fue el traductor G.J. Davie; referencia en GALDOS, *Micellanea de Maldonado*, p. 20.

<sup>130</sup> *Comentarios al Evangelio de San Mateo*, trad. de L.M. JIMENEZ FONT [BAC 59] (Madrid 1950); *Comentarios a los Evangelios de San Marcos y San Lucas*, trad. de J. CABALLERO [BAC 72] (Madrid 1951); *Comentarios al Evangelio de San Juan*, trad. de L.M. JIMENEZ FONT [BAC 112] (Madrid 1954).

<sup>131</sup> Cf. F. STEGMÜLLER, *Ribera, Francisco de*: LThK 8, 1282.

<sup>132</sup> Cf. OLIVARES, *Luis del Alcázar (1554-1619). Datos biográficos. Sus escritos. Bibliografía*: ATG 52(1989)5-50.

<sup>133</sup> Cf. OLIVARES, *Juan de Pineda S.I. (1557-1637). Biografía. Escritos. Bibliografía*: ATG 51(1988)5-132.

<sup>134</sup> Cf. J. SCHMID, *Cornelius a Lapide*: LThK 3, 58. Dejó sin comentar sólo el salterio y Job. Aparte de una traducción incompleta al inglés (cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 4 [Bruxelles-Paris 1893] col. 1525), es notable que grandes partes de estos comentarios fueron traducidas al árabe; véanse en el artículo citado de Schmid las referencias que aduce de los tomos 3 y 4 de la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* de G. Graf.

<sup>135</sup> Cf. B. SCHNEIDER, *Salmerón, Alfonso*: LThK 9, 270-271. Salmerón enseñó en la *Sapienza*, es decir, en la Universidad de Roma por encargo de Paulo III desde 1538; cf. NADAL, *Apologia contra censuram Facultatis theologiae parisiensis* c. 6, 102: MHSI 73, 94. Pienso que el objeto de sus clases sería la Escritura, si substituyó, como parece, al Beato Pedro Fabro, quien ciertamente fue el primer jesuita que enseñó Escritura en ese centro (a partir de noviembre de 1537); cf. POLANCO, *De vita P. Ignatii et Societatis Jesu in initis* c. 8: MHSI 1, 63: "Initio autem, ex praescripto Pontificis, cujus obsequiis se nostri offerebant, PP. Faber et Laynez in academia, quam *Sapientiam* vocant, prior *Scripturam sacram*, posterior *scholasticam Theologiam* docuit".

## 2. El tomismo abierto<sup>136</sup>

Al legislar sobre los estudios teológicos en la Compañía de Jesús, San Ignacio hace una clara opción a favor de la Suma Teológica de Santo Tomás como libro de texto: "En la theología leeráse [...] la doctrina scholástica de Sancto Thomás"<sup>137</sup>. Vale la pena señalarlo porque el ambiente no imponía esta elección. Todavía seguían siendo las Sentencias de Pedro Lombardo el libro normal de texto en la mayor parte de los centros de enseñanza teológica. Con ello se pretendía generalmente una determinada política docente, que aparece muy clara en la situación existente, por ejemplo, en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca antes de que Francisco de Vitoria introdujera la Suma en la cátedra de Prima<sup>138</sup>: en las dos cátedras fundamentales para la Teología sistemática (Prima y Vísperas) el libro de texto eran las Sentencias; de este modo se reservaba para estas cátedras un autor neutral con respecto a las tres vías (tomismo, escotismo y nominalismo); el alumno tenía ulteriormente la posibilidad de conocer cualquiera de estas tres vías gracias a las tres cátedras menores, una para cada una de las tres vías, cuya enseñanza se concibe como complemento de la formación fundamental impartida en Prima y Vísperas. Sólo cuando la Suma empezó a ser, de modo generalizado, el libro de texto en las cátedras fundamentales, el tomismo se convirtió en algo más que una vía entre las otras, es decir, en el sistema preponderante en la Teología católica. A esta victoria contribuyó eficazmente el que San Ignacio inclinase el peso teológico de la naciente Compañía de Jesús en la misma dirección en que trabajaban los dominicos en orden a introducir la Suma como libro de texto<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> Para el tomismo de la Compañía de Jesús cf. ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, t. 1, p. 189-192.

<sup>137</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 14: MHSI 64, 474.

<sup>138</sup> Sobre ella cf. POZO, *Origen e historia de las Facultades de Teología en las Universidades españolas*: ATG 28(1965)18-19.

<sup>139</sup> Sobre este proceso cf. GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 279-307. Resulta extraño que García Villoslada, *Ibid.*, p. 307, nota 79, acepte la leyenda según la cual "en el Concilio de Trento, sobre el altar de la sala de sesiones, es fama que se colocó, al lado de la Biblia y de los Decretos Pontificios, la Suma teológica de Santo Tomás". Esta leyenda había sido refutada ya muy a principios de este siglo; cf. *La 'Somme' de saint Thomas sur l'autel du Concile de Trente*: *Revue du Clergé français* 59(1909)367-374. No sólo puede demostrarse que el hecho no es históricamente real, sino que ni siquiera era históricamente posible, dada la composición del Concilio. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*: *Schol* 4(1929)50-51 presenta un cuadro de los teólogos del Concilio que puede dar una idea de cómo

San Ignacio había estudiado en París en el convento de los dominicos, donde ya entonces se explicaba la Suma. Parece claro que es ahí donde puede haberse inspirado su opción a favor de ella. Sin embargo, hay que recordar que la introducción de la Suma como texto en el convento de Saint Jacques va unida al nombre de Crockaert, el cual se había formado con Mair. Este era un nominalista que, en cuanto tal, se gloriaba de pertenecer a la "schola non affectata"<sup>140</sup>. Mientras que las otras dos vías recibían su nombre respectivamente de Santo Tomás (tomistas) y de Escoto (escotistas), los nominalistas no recibían su nombre de ningún teólogo particular. Eran más bien un movimiento que se sentía libre de todo aquello a lo que no obligaba la fe. Este espíritu tuvo un reflejo en el modo como se concibió el seguimiento de Santo Tomás en la Escuela de Salamanca. Es muy conocido el testimonio de Melchor Cano, acerca de lo que pensaba Vitoria sobre el particular. Cuando las cosas eran dudosas, seguir a Santo Tomás debía ser hacer lo que él hubiera hecho en ese caso: abrazar la opinión que pareciera más razonable; en vez de la mera adopción material de la teoría defendida de hecho por Santo Tomás como probable<sup>141</sup>. Ello es significativo en un tiempo en que dentro de las Ordenes religiosas se difundía la costumbre de elegir un autor propio de la Orden y de exigir a los maestros de ella juramento de seguirlo<sup>142</sup>.

La opción de San Ignacio por la Suma conserva esta libertad de espíritu. Ante todo, no va acompañada de una prescripción absoluta, pues deja abierta la posibilidad de que se lean las Sentencias de Pedro Lombardo<sup>143</sup>. De hecho, aunque lo más normal fue que los teólogos jesuitas utilizaran la Suma como texto, existen excepciones notables, como la de Juan de Maldonado, quien explicaba en clase las

---

estaban representadas en él las diversas escuelas; cf. también D. ITURRIOZ, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*: EstEcl 24 (1950) 298-299, nota 3.

<sup>140</sup> Para este término cf. GARCIA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, p. 77.

<sup>141</sup> MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, L. 12, Prooemium (Patavii 1734) p. 340b.

<sup>142</sup> El caso más llamativo había tenido lugar unos siglos antes, cuando el Capítulo general de los Agustinos celebrado en Florencia en 1287 había impuesto a todos los teólogos de la Orden seguir las posiciones ya escritas y las que en el futuro escribiera Gil de Roma que todavía vivía; véase el texto en N. MERLIN, *Gilles de Rome*: DThC 6, 1360.

<sup>143</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 14, declaración P: MHSI 64, 476: "También se leerá el Maestro de las Sententias".



Sentencias, porque opinaba que aunque “Santo Tomás es el que, a mi juicio, escribió más doctamente, es tan largo que debe leerse más bien en privado, que explicarse en público”<sup>144</sup>. En el Colegio Romano, la introducción de la Suma Teológica como libro de texto se hizo gradualmente. Martín de Olabe a partir del 28 de octubre de 1553 leía la Suma en la cátedra de Prima, mientras que él mismo en la cátedra de Vísperas seguía teniendo, como libro de texto, al Maestro de las Sentencias. Esta situación se prolongó un trienio. Unos meses después de la muerte de Olabe (18 de agosto de 1556), en el curso 1556-1557 Diego Ledesma imponía, como único libro de texto, la Suma en ambas cátedras<sup>145</sup>. Más aún, San Ignacio, al legislar, preve la sustitución de estos autores clásicos por posibles libros de texto más acomodados a los tiempos que eventualmente se escriban dentro de la Compañía de Jesús: “Pero si por tiempo pareciese que de otra teología no contraria a ésta se ayudarían más los que studian, como sería haziéndose alguna suma o libro de theología scholástica que parezca más accomodada a estos tiempos nuestros, con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía y con la aprobacion del prepósito general della se podrá leer”<sup>146</sup>. Dentro de

<sup>144</sup> *Discurso* 1, 32: GALDOS, *Miscellanea de Maldonado*, p. 65. A continuación dice cómo piensa explicar las Sentencias de Pedro Lombardo, es decir, con la suficiente libertad de espíritu para acomodarlo a las necesidades de su tiempo. NADAL, *De studii generalis dispositione et ordine* (1552), 36: MHSI 92, 151-152, compartía este juicio sobre la prolijidad de Santo Tomás; pero sugería como solución extender los estudios de Teología por un año más: un quinquenio en lugar de un cuatrienio.

<sup>145</sup> Cf. J. MALAXECHEVARRIA, *Martín de Olabe. Estudio histórico* (Roma 1940) p. 201-202. Es muy posible que la solución de Olabe en el Colegio Romano constituya una manera de interpretar las dos normas de las Constituciones a las que se refieren más arriba las notas 137 y 143, en vez de como una opción primaria por la Suma (texto de las Constituciones) y una posibilidad de mantener las Sentencias como libro de texto (declaración al pasaje citado de las Constituciones). En esta otra línea iría la libertad con que procede Maldonado, como hemos visto. En todo caso, con Ledesma aparece el triunfo total de la Suma en el Colegio Romano.

<sup>146</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 14, declaración P: MHSI 64, 476. Es interesante cómo concebía NADAL, *De studii generalis dispositione et ordine*, 36: MHSI 152, la futura suma que habría de hacerse en la Compañía: “Spero enim futurum, Iesu Christo dante, ut ex omnibus scholasticis conficiatur summa theologiae, quae et quicquid in ipsis est doctrinae, contineat, eorum controversias conciliet, et factiones thomistarum, scotistarum, nominalium explodat. Breviter: puram syncretamque theologiam scholasticam tradat, quam fieri potest, compendiosissime”. Este ideal fue frecuente en el siglo XVI en ambientes humanísticos (cf. ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, t. 1, p. 49-51). No me atrevo a afirmar que el planteamiento de Nadal, en sí muy interesante, corresponda al modo con que San Ignacio concebía la futura suma que se escribiera en la Compañía de Jesús.

las garantías que se piden para la realización de cualquier proyecto de esa futura suma de Teología que se escriba, llama la atención que el motivo fundamental por el que se toma en consideración la conveniencia de que se redacte y comience a ser libro de texto, es una voluntad de tener una obra más acomodada a los tiempos. Por lo demás, es también curioso que el primero que intentó escribir un libro de texto dentro de la Compañía fuera uno de los primeros compañeros y futuro sucesor de San Ignacio en el generalato, Diego Laínez<sup>147</sup>. En todo caso, ya este cierto abanico de libertad en la elección de libro de texto relativiza un poco la opción por la Suma teológica de Santo Tomás.

Por otra parte, muy pronto se legisla sobre cómo ha de entenderse en la Compañía de Jesús el seguimiento de Santo Tomás. Ya la primera Congregación general al aprobar las Constituciones que San Ignacio legaba a la Compañía, introdujo un retoque en las condiciones que ha de reunir la futura suma que podría escribirse dentro de la Compañía, precisamente en el sentido de dejar caer las palabras que exigen que represente "otra teología no contraria a esta"<sup>148</sup>; con ello se evita la impresión de que el futuro libro de texto no podría separarse de la Teología del Maestro de las Sentencias o de Santo Tomás, es decir, de los libros de texto clásicos que el nuevo estaría llamado a sustituir. Mucho antes de ello, en 1548, en sus "Industrias", Polanco aconseja el estudio "de la theología scolástica la más segura, qual es la de S. Thomás, aprobada por la Sede Apostólica, non tamen iurando in verba magistris, en manera que no se dé lugar a otras opiniones más verdaderas en algunas cosas, aunque a una mano se siga el doctor santo"<sup>149</sup>. Hacia 1581 escribe Maldonado su breve tratado *De ratione Theologiae docendae, et de studio Theologiae*; el nuevo P. General Claudio Acquaviva lo detuvo en Roma después de la Congregación General IV para que con otros once jesuitas fuera desbrozando el camino a la *Ratio studiorum*; su tratado pertenece a los documentos preparatorios de ella. Maldonado escribe: "Parece que en primer lugar hay que explicar en nuestras escuelas a Santo Tomás, porque lo prescriben nuestras Constituciones, porque es el más sobresaliente de los escolásticos y porque

<sup>147</sup> Véase más arriba en nota 96 la referencia a la censura que Salmerón hizo de ese tratado.

<sup>148</sup> Compárese el texto autógrafo al que hace referencia la nota 146 con el texto D aprobado el año 1594 por la Congregación General I: *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 14, declaración B: MHSI 64, 477.

<sup>149</sup> *Síguense 12 Industrias con que se ha de ayudar la Compañía para que mejor proceda para su fin. Cuarta Industria: para adelantarlos en letras*, 15: MHSI 92, 34.

su doctrina ha sido aprobada por la Iglesia más que la de los demás. Pero no parece que haya que seguirlo de modo que no se pueda disentir de él en muchas cosas”<sup>150</sup>. Muy poco posterior a este texto es una larga carta de Salmerón al mismo Acquaviva sobre el sentido que tenía el seguimiento de Santo Tomás en la tradición primitiva de la Compañía<sup>151</sup>: “Lo que el P. Ignacio dijo en las Constituciones que en teología escolástica hay que leer a Santo Tomás, conviene explicar que no dijo que haya que seguirlo siempre en todo”<sup>152</sup>. A favor de esta interpretación amplia del seguimiento de Santo Tomás, Salmerón aduce que ya San Ignacio esperaba que se escribiera una nueva suma de Teología por algún jesuita<sup>153</sup>. Salmerón no es contrario a que se haga un catálogo de los puntos en los que sería obligatorio para los jesuitas seguir a Santo Tomás, pero opina que debe contener el menor número posible de proposiciones para no reducir más de lo justo la libertad de los teólogos de la Compañía de Jesús ni condenar con un juicio previo privado proposiciones que no han sido, hoy por hoy, condenadas por la Iglesia<sup>154</sup>.

Este espíritu prevaleció en la *Ratio studiorum*. El principio de “non iurare in verba magistri” se mantiene en la de 1586, a la vez que se explica que no hay obligación de no apartarse en nada de Santo Tomás; su doctrina es más segura y más aprobada en muchísimas cosas, pero no en todas<sup>155</sup>. La misma voluntad de no obligar a que se siga en todo a Santo Tomás, se expresa en la de 1591<sup>156</sup> y, de alguna manera, en la de 1599<sup>157</sup>. Con este espíritu se hacen en las redacciones de 1586 y de 1591, sendos catálogos de proposiciones en las que es obligatorio y de

<sup>150</sup> 3: GALDOS, *Micellanea de Maldonato*, p. 135.

<sup>151</sup> 1 de septiembre de 1582: MHSI 32, 709-715.

<sup>152</sup> *Ibid.*: MHSI 32, 713.

<sup>153</sup> “Quod si aliquando contingeret, vt aliquis ex nostris Dei munere mitteretur, qui doctrinam theologicam noua quadam ratione et praestantiori via scripto traderet, vt aliquando futurum expectabat bonae memoriae B. Ignatius; non esset illi resistendum, sed res referenda ad Patrem generalem, qui, re cognita, et cum aliis, quos vellet, consultata, si operae pretium esset, et cognosceret aptum esse eum ad operis coepti consummationem vrgere, et, quatenus opus esset, fouere et adiuuare posset. Quandoquidem omnes disciplinae progressu temporis excultae fuerunt et perfectae; et non est humanum ingenium ita effoetum et sterile, vt non possit, iuuante Domino, illud aliquando praestare. Cur ergo uolumus nobis ipsis hanc gloriam inuidere, si illam nobis Deus concedere dignetur?”. *Ibid.*: MHSI 32, 714.

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> *Ratio studiorum (1586). Commentariolus*: MHSI 129, 19.

<sup>156</sup> *Ratio studiorum (1591). Circa ordinem studiorum Societatis*: MHSI 129, 315.

<sup>157</sup> *Regulae professoris scholasticae Theologiae (1599)*: MHSI 129, 386.

otras en las que es libre seguir a Santo Tomás<sup>158</sup>.

### 3. Los casos de conciencia<sup>159</sup>

En la Autobiografía de San Ignacio sorprende la determinación con que se niega a aceptar la sentencia de los jueces eclesiásticos de Salamanca, los cuales absolvieron al peregrino y a sus primeros compañeros porque “no se hallaba ningún error ni en vida ni en doctrina”, les permitían “hacer como antes hacían, enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios”, pero ponían una cortapisa muy concreta: “que nunca difiniesen: esto es pecado moral, o esto es pecado venial, si no fuesen pasados 4<sup>o</sup>. años, que hubiesen más estudiado”. “El peregrino dixo que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas que no la aceptaría; pues, sin condenalle en ninguna cosa, le cerraban la boca para que no ayudase a los próximos en lo que pudiese. Y por mucho que instó el doctor Frías, que se demostraba muy afectado, el peregrino no dixo más, sino que, en quanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba”<sup>160</sup>. Este problema tuvo mucha influencia en su decisión de abandonar Salamanca e ir a estudiar a París, aunque, por una serie de motivos, San Ignacio decidió reducir muy fuertemente su actividad apostólica durante sus estudios en esta última Universidad. En todo caso, según confesión propia, “hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no difinir de pecado mortal y de venial”<sup>161</sup>. No me interesa aquí analizar en qué grado esta temática estaba presente en la forma de Ejercicios Espirituales leves que San Ignacio daba ya en Alcalá<sup>162</sup>. Es mucho más decisivo advertir el convencimiento de San Ignacio, de tener cerrada la

<sup>158</sup> Cf. *De opinionum delectu in theologica Facultate* (1586): MHSI 129, 6-13, que contiene una larga lista de proposiciones en las que no hay obligación de seguir a Santo Tomás (carece, por el contrario, de lista de proposiciones obligatorias); *Catalogus definitarum propositionum [e Sancto Thoma]* (1591): MHSI 129, 317-320; *Catalogus liberarum propositionum*: MHSI 129, 320-326.

<sup>159</sup> Sobre el conjunto del tema cf. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin* (Regensburg 1970).

<sup>160</sup> *Autobiografía*, 70: MHSI 66, 460.

<sup>161</sup> *Ibid.*: MHSI 66, 462.

<sup>162</sup> Es claro que el tema estaba ya entonces presente; baste remitir aquí a la declaración de María de la Flor en el *Tercer proceso de Alcalá*: MHSI 25, 611-615. Adviértase la importancia que tiene en aquellos Ejercicios Espirituales leves el tema del examen de conciencia y la doctrina de la distinción entre pecado mortal y venial en conexión con él.

puerta para hacer bien a las almas, si no podía explicar la diferencia entre pecado mortal y venial.

Una vez más, el modo de pensar de San Ignacio se refleja en sus opciones legislativas. La preocupación por formar sacerdotes que sean competentes ministros del sacramento de la penitencia es en él patente. Si no es posible que algunos sean grandes teólogos sistemáticos, podrán formarse para ayudar a los demás siendo buenos confesores: "Algunos se podrían ynbir a los collegios, no por sperar que salgan letrados al modo dicho, sino para que aliuien a los otros, como algún sacerdote para que oya confesiones etc. Y estos y otros que por edad o otras causas no se puede sperar que salgan muy fundados en todas las facultades dichas, será conueniente que según la orden del superior studien lo que pudieren, y procuren en las lenguas y casos de conscientia, y lo que finalmente más les puede servir para el bien común de las ánimas, aprouecharse"<sup>163</sup>. Este interés le lleva a legislar que "si fuesse menester se leyese vna lección de 'casos de conscientia'"<sup>164</sup>, y a prever la conveniencia de que "ultra del studio scholástico y de los casos de conscientia, y en speçial de restitucion, es bien tener vn summario de los casos y censuras reseruadas, porque uea su iurisdición a cuánto se estiende, y de las formas extraordinarias de absoluciones que ocurren; así mesmo un breue interrogatorio de los peccados y los remedios dellos; y vna instrucción para bien y con prudencia in Domino vsar deste officio sin daño suyo y con utilidad de los próximos"<sup>165</sup>. La enseñanza de casos de conciencia, como quería San Ignacio, fue mucho más universal en los Colegios que la del resto de la Teología. Pero en las Facultades de Teología no faltaba una cátedra dedicada a ellos como integrante de la formación completa del estudiante. Así en las normas para el Colegio Romano de 1566 aparece, además de la prescripción de que haya dos maestros de Teología (Prima y Vísperas) y un profesor de Escritura<sup>166</sup>, la de que "un cuarto también enseña casos de conciencia los días festivos y domingos y el día en que una vez por semana se interrumpen las otras lecciones"<sup>167</sup>. La misma estructura

<sup>163</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 5, declaración AA: MHSI 64, 420.

<sup>164</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 7, declaración qq: MHSI 64, 440.

<sup>165</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 8, declaración SS: MHSI 64, 446.

<sup>166</sup> Véase más arriba la referencia hecha en la nota 94.

<sup>167</sup> *Gubernatio Collegii Romani*, 62: MHSI 107, 180. Por una carta de Polanco al P. Adriano Adriaenssens (24 de octubre de 1553) consta que ya entonces se leían casos de conciencia los días de fiesta en el Colegio Romano: MHSI 92, 441-442. Nótese que es precisamente con este curso de 1553-1554, cuando puede decirse que,

existía también en el Colegio de Clermont en París<sup>168</sup>.

La existencia de estas cátedras, tan numerosas, de casos de conciencia trajo consigo frutos abundantes. Tanto más que en las mismas Constituciones de la Compañía de Jesús se hablaba ya de algún tipo de libro de texto para ellas<sup>169</sup>. El eficaz secretario de San Ignacio, Polanco, habla de que hacia 1553 se deseaba no sólo algún compendio de Teología (de la preocupación por hacer alguna suma de Teología dentro de la Compañía nos hemos ocupado ya más arriba), sino también “una suma de casos de conciencia, para que nuestros sacerdotes supieran en una variedad tan grande de opiniones qué había que mantener”<sup>170</sup>. Consta que el mismo Polanco, por orden de San Ignacio<sup>171</sup>, escribió un breve directorio, redactado para enseñar a desempeñar correctamente la tarea de confesor y confesado, que se publicó en Roma en 1554<sup>172</sup>.

Las cátedras de casos de conciencia contibuyeron eficazmente a la existencia de la moral como disciplina autónoma y consecuentemente a la existencia de teólogos dedicados expresamente a la moral. Por ello, en lugar de citar a teólogos que cultivaron ambas ramas, dogmática y moral, de la Teología, como podrían ser Luis de Molina<sup>173</sup> y Juan de Lugo<sup>174</sup>, prefiero mencionar aquí a profesores de estas cátedras de casos de conciencia, las cuales pronto evolucionaron en cátedras de Teología moral, como Tomás Sánchez, quien además de una *Explicatio Mandatorum Decalogi*, publicada después de su muerte (2 vols., Madrid 1613), es autor de un tratado clásico en tres tomos sobre el sacramento

---

superados los primeros balbuceos organizativos, empieza la Universidad del Colegio Romano; cf. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, p. 28-32.

<sup>168</sup> Véase más arriba la referencia en la nota 111.

<sup>169</sup> Véase más arriba la referencia hecha en la nota 165.

<sup>170</sup> *Chronicon Societatis Jesu, annus 1553*, 210: MHSI 5, 111.

<sup>171</sup> *Chronicon Societatis Jesu, annus 1554*, 13: MHSI 7, 13.

<sup>172</sup> POLANCO, *Carta a los Colegios de toda la Compañía* (13 de enero de 1554): MHSI 33, 166-167. El título era: *Breve directorium ad confessorum ac confitentium munus rite obeundum, concinnatum per M. Joannem Polancum theologum Societatis Jesu (Romae, apud Antonium Bladum, 1554)*; cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 6, col. 939-944, donde se puede encontrar referencia a las ediciones posteriores de la obra y a sus traducciones al checo (por un husita), al portugués, al francés, al italiano y a alguna otra lengua eslava.

<sup>173</sup> Cf. J. RABENECK, *De vita et scriptis Ludovici Molinae*: AHSI 19(1950)75-145.

<sup>174</sup> Cf. OLIVARES, *Juan de Lugo, S.I. (1588-1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía*: ATG 47(1984)5-129.

del matrimonio<sup>175</sup>. Las *Institutiones Morales*, como género literario, habían comenzado con Juan Azor (1536-1603) que, con este título, publicó tres volúmenes (Roma 1600, 1606 y 1611 respectivamente)<sup>176</sup>. Más completos son los 5 libros de la *Theologia moralis* (Munich 1625) de Paul Laymann (1574-1635)<sup>177</sup>. Pero debe subrayarse, por su importancia, la obra *Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae* (Münster 1650) de Hermann Busenbaum (1600-1669)<sup>178</sup>, no sólo por el influjo que ejerció con sus numerosísimas ediciones<sup>179</sup>, y también a través de autores como San Alfonso María de Ligorio<sup>180</sup>, y los jesuitas Jean-Pierre Gury<sup>181</sup> y Antonio Ballerini<sup>182</sup> (de las obras de todos los cuales constituye el sustrato), sino en cuanto que parece ser el resultado más característico de las clases de casos de conciencia prescritas por las Constituciones.

#### 4. La Teología de controversias

“San Ignacio asistió en París entre 1529 y 1534, a la incubación,

<sup>175</sup> Cf. M. RUIZ JURADO, *Para una biografía del moralista Tomás Sánchez S.J.*: ATG 45(1982)15-51; OLIVARES, *Ediciones de las obras de Tomás Sánchez*: ATG 45(1982)53-199; ID., *Bibliografía sobre la doctrina de Tomás Sánchez*: ATG 45(1982)201-213. En el mismo volumen E. Moore y F. Delgado publican un curioso inédito de TOMAS SANCHEZ, *Prácticas sobre los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia*: ATG 45(1982)215-333.

<sup>176</sup> Cf. P. PAVAN, *Azor, Juan*: EncCatt 2, 609; SCHNEIDER, *Azor, Juan*: LThK 1, 1159. Para su producción literaria cf. J.E. DE URIARTE-M. LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, t. 1 (Madrid 1925) p. 394-399; la primera edición de las *Institutiones Morales*, a la que aludo en el texto, está descrita por URIARTE, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española*, n. 6521, t. 4 (Madrid 1914) p. 586-587.

<sup>177</sup> Cf. J.CH. PILZ, *Laymann, Paul*: LThK 6, 843-844. Sobre sus obras véase SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 4, col. 1582-1594.

<sup>178</sup> Cf. PILZ, *Busenbaum, Hermann*: LThK 2, 801. Para las obras véase SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2 (Bruxelles-Paris 1891) col. 444-455.

<sup>179</sup> Según el artículo de Pilz citado en la nota anterior, la obra tuvo más de 200 ediciones hasta 1776.

<sup>180</sup> Cf. B. HÄRING-E. ZETTL, *Alfons Maria di Liguori, hl.*: LThK 1, 330-332. Téngase en cuenta que la primera edición de la *Theologia moralis* de San Alfonso apareció como simples *Anotaciones a la Medulla theologiae moralis* de Busenbaum.

<sup>181</sup> Cf. P. BERNARD, *Gury, Jean-Pierre*: DThC 6, 1993-1995, quien indica bien las dependencias de su *Compendium theologiae moralis*, 2 vols. (Lyon 1850).

<sup>182</sup> Cf. PILZ, *Ballerini, Antonio*: LThK 1, 1210-1211. Su obra principal que dejó inacabada y fue publicada por D. Palmieri, era: *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*.

estallido y primera represión del protestantismo francés: el de las pasquinadas del 17 de octubre de 1534. Parece evidente que, cuando habla en la regla 17 [para sentir con la Iglesia] de ‘nuestros tiempos tan periculosos’, alude, más que a la primera rebeldía de Wittenberg, excesivamente alemana para ser universal, a su repercusión en la más ecuménica de las universidades católicas y con matices más finamente latinos: los que iban llevando entonces mismo al protestantismo de Farel y de Calvino. Fue entonces cuando nació en su mente la idea de escribir sus reglas de ortodoxia<sup>183</sup>. Estas palabras de uno de los máximos especialistas modernos en San Ignacio, el P. Pedro de Leturia, me parecen esenciales para juzgar de la controversia entre García Villoslada y Jesús María Granero sobre si las reglas para sentir con la Iglesia están pensadas por San Ignacio fundamentalmente en clave antiprottestante o antierasmiana<sup>184</sup>. Es difícil defender la existencia de contactos profundos de San Ignacio con las obras de Erasmo más allá de que comenzó a leer en Barcelona el *Enchiridion militis christiani* “para aprender bien la lengua latina”, con la particularidad de que pronto abandonó la lectura por la frialdad espiritual que le producía<sup>185</sup>. Por el contrario, la profunda vivencia que tuvo que dejar en San Ignacio haber vivido el asalto protestante a París, parece innegable<sup>186</sup>. Problema distinto es que, según parece, “en París Ignacio se dejó impresionar principalmente de los dogmas luteranos más populares y menos altamente teológicos, como son los relativos al culto de los santos, a la liturgia, a los preceptos de la Iglesia”, mientras que percibió la peligrosidad de “dogmas tan profundos como los de la fe, la gracia, la predestinación, etc.” en Italia, “donde tantos predicadores lanzaban desde los púlpitos falsas doctrinas sobre la fe y la justificación”<sup>187</sup>. En este sentido, las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia muestran una fina sensibilidad en San Ignacio frente al protestantismo y una decidida voluntad de atajar los peligros que éste representaba<sup>188</sup>.

<sup>183</sup> LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante: Estudios Ignacianos*, t. 2, p. 151.

<sup>184</sup> La primera posición es la defendida por GARCIA VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, p. 168-182; la segunda por GRANERO, *San Ignacio de Loyola. Panoramas de su vida* (Madrid 1967) p. 209-256.

<sup>185</sup> Véase más arriba el texto al que hace referencia la nota 16; allí subrayo que no constan ulteriores contactos de San Ignacio con las obras de Erasmo.

<sup>186</sup> Cf. GARCIA VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, p. 183-215.

<sup>187</sup> Cf. GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 408.

<sup>188</sup> Resultan sorprendentes, especialmente por venir de la pluma de un autor que es un buen conocedor del siglo XVI, las siguientes afirmaciones: “Se ha querido



A esta mentalidad responderán no pocas iniciativas que él mismo tomará durante su vida<sup>189</sup>. En la misma fundación del Colegio Romano esta preocupación tuvo un gran peso: "Assimesmo conuenía hazer vn seminario, specialmente de las naciones settentrionales, donde sta la relligión cathólica en gran parte destruida, para que hombres de aquellas lenguas, instituídos en buena y sana doctrina, pudiesen, tornando allá, ayudar á entretener lo que queda, y restituir lo que se ha perdido de la relligión xpiana. Y en esto pareze que Dios N.S. da mucho successo á los buenos deseos de la Compañía, acudiendo tantos buenos ingenios de Alemaña alta y bassa, Austria, Bohemia, Morauia, Slesia, y hasta Prusia que es desta parte de Polonia, á la Compañía; y así de la Sclauonia, Dania y Gocia, Hibernia y Inglaterra, que vienen, parte para nuestro collegio por la fama que dél oyen, parte para el germánico"<sup>190</sup>. Sin embargo, la idea de escribir un compendio de las cuestiones controvertidas con los herejes es posterior a la muerte de San Ignacio. Aparece en una instrucción de Polanco de 11 de mayo

---

ver en la obra ignaciana un muro de contención del luteranismo —cuando no una hueste aguerrida de ataque—, la quintaesencia de la Contrarreforma. Curiosamente, sólo una vez sale el nombre de Lutero en todo cuanto ha dejado escrito Ignacio. Contrariamente a lo que sucederá en la Reforma teresiana, ningún eco literario parece alcanzar la terrible escisión religiosa en las determinaciones personales ni en la de su grupo de amigos". J.I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola solo y a pie* (Madrid 1986) p. 277-278. Me parece empobrecer la cuestión dedicarse a discutir, de modo meramente estadístico, cuántas veces aparece una determinada expresión o un nombre concreto en los escritos de San Ignacio y cuántas en los de Santa Teresa. Basta leer las Reglas para sentir con la Iglesia, incluso sólo el bloque de las cinco últimas, para que sea imposible escribir el párrafo de Tellechea que acabo de copiar. Prescindo de otros aspectos, como pueden ser las instrucciones sobre los problemas de Alemania (pueden verse resumidas en GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 868-875) o la fundación del Colegio Germánico (cf. *Ibid.*, p. 908-911). Me pregunto si no hay "ningún eco literario" de "la terrible escisión religiosa" en estas palabras del mismo San Ignacio: "uisum est nobis pro uirium nostrarum tenuitate ad Germaniae, Angliae ac septentrionalium regionum, grauissimo haeresum morbo periclitantium subuentionem, operam Societatis nostrae peculiari quodam affectu impendendam esse" (*Carta a toda la Compañía* [25 de julio de 1553]: MHSI 31, 221) o en estas otras de Polanco escritas por comisión de San Ignacio: "Altre uolte si è scritto si facese special oracione per la reducione de la Alemagna et Ingelterra, facendo [orazione] vna volta tutti al mese, et dicendo mesa li petri" (*Carta de 12 de enero de 1555*: MHSI 36, 266).

<sup>189</sup> En la nota anterior aludo a algunas de ellas. Para sus esfuerzos por afrontar el problema de Alemania en general véase la visión de conjunto que propone GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 813-875.

<sup>190</sup> *Carta a San Francisco de Borja por comisión* (14 de septiembre de 1555): MHSI 37, 609-610.

de 1563 con avisos para ayudar a la religión católica en Alemania y Francia por medio de la Compañía; se desea de él “que trate las cosas substanciales, que son controvertidas ahora, muy brevemente, y en las controvertidas se extienda en modo acomodado y proporcionado a las necesidades presentes de los pueblos, probando a modo de lugares comunes con buenos testimonios de las Escrituras y tradiciones, concilios y doctores los dogmas que lo requieren, y refutando los contrarios”<sup>191</sup>. La primera notable realización de un proyecto de este tipo se debe a Gregorio de Valencia, quien en las Universidades de Dilinga primero y después de Ingoldstadt, confiadas a los jesuitas, entró en contacto vivo con los problemas teológicos del protestantismo<sup>192</sup>; como fruto de ese contacto, publicó su obra *De rebus fidei hoc tempore controversis*, uno de los más importantes monumentos de la Teología de controversia en el siglo XVI<sup>193</sup>.

En las normas de 1566 por las que había de regirse el Colegio Romano, se preve: “Además un quinto maestro enseña dos veces por semana las controversias de nuestro tiempo contra los luteranos”<sup>194</sup>. La necesidad de esta cátedra y de su ulterior desarrollo hasta convertirse en cotidiana se percibió como algo totalmente normal en la vida del Colegio Romano: “Era necesario que los alumnos del Colegio Germánico, y no mucho después los del Colegio Inglés, fundado en 1579, recibieran en sus estudios eclesiásticos una formación teológica particularmente

<sup>191</sup> *Alcuni ricordi per aggiutar col mezo della Compagnia nostra il ben commune nel negotio della religione, specialmente nella Germania superiore et inferiore et la Franza*: MHSI 108, 335. Para el concepto de “lugares comunes” como género literario cf. A. LANG, *Loci theologici*, 2: LThK 6, 1111. En cuanto a un proyecto relativamente paralelo, cuyo primer impulso ha de colocarse en los deseos del Emperador Fernando I, y que culmina en la suma o catecismo mayor de San Pedro Canisio, véase más adelante la referencia que hago en la nota 236, donde se podrán ver las diversas vicisitudes de este proyecto dentro de la Compañía de Jesús.

<sup>192</sup> Para los datos esenciales de la biografía de Gregorio de Valencia cf. HENTRICH, *Gregor von Valencia*: LThK 4, 1194-1195. La Universidad de Dilinga fue confiada a los jesuitas en 1563 por el Cardenal Otto Truchsess; cf. A. BIGELMAIR, *Dillingen*: LThK 3, 392. A la Universidad de Ingolstadt habían sido llamados en 1594 por el Duque Guillermo IV de Baviera; cf. F. ZOEPFL, *Ingolstadt*: LThK 5, 671.

<sup>193</sup> La primera edición en Lyon 1591; cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8, col. 396; véase *Ibid.*, col. 388-400, toda la parte dedicada a la producción teológica de Gregorio de Valencia y se apreciará la importancia que tiene en él la preocupación por el tema protestante.

<sup>194</sup> *Gubernatio Collegii Romani*, 63: MHSI 107, 180. Para una sumaria visión de conjunto de la historia de esta cátedra cf. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, p. 72-73.

adaptada a las circunstancias en las que después tenían que trabajar en su apostolado en Alemania e Inglaterra. Por esta razón el Colegio Romano pensó en regular y aumentar las lecciones que desde hacía tiempo se impartían sobre aquellas cuestiones dogmáticas impugnadas por los herejes<sup>195</sup>. El comienzo, aunque precario en un primer momento, de estas clases en el Colegio Romano hay que colocarlo ya en los finales de la vida de San Ignacio. En efecto, en el curso 1555-1556 fue profesor de ellas Martín de Olabe<sup>196</sup>. El curso 1561-1562 las enseñó Diego Páez<sup>197</sup>; y entre 1569 y 1571, Diego de Ledesma<sup>198</sup>. En 1575 comienza a tenerse clase diaria de controversias<sup>199</sup>. Pero quien dió un prestigio excepcional a esta cátedra fue San Roberto Bellarmino que la ocupa desde 1576 hasta 1587<sup>200</sup>. San Roberto Bellarmino a partir de 1586 comenzó a publicar, como fruto de sus lecciones, la más importante de sus obras: *Disputationes [...] de Controversiis christianae fidei, adversus hujus temporis haereticos*; el primer tomo se publicó ese año en Ingoldstadt; el segundo allí mismo en 1588; y el tercero

<sup>195</sup> GARCIA VILLOSLADA, *Ibid.*, p. 72.

<sup>196</sup> Cf. GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 901. Olabe en el Colegio Romano "theologiam illam, quae in disserendi subtilitate versatur, quaeque controuersiis nostri temporis continetur, publice docuit". NICOLAS ORLANDINI, *Historia Societatis Iesu*, Pars I, L. 16, n. 90 (Romae 1614) p. 563.

<sup>197</sup> "Il fratello Paez legge due giorni la settimana, cioè il mercoledì, et il sabbato, le controuersie con buona sodiffattione del'auditorio". LAINEZ, *Carta al P. Cristóbal Madrid* (23 de noviembre de 1561): MHSI 51, 148. "Lee [...] el hermano Páez las controversias". SAN FRANCISCO DE BORJA, *Carta al P. Cristóbal Rodríguez* (18 de abril de 1562): MHSI 35, 684-685.

<sup>198</sup> SAN FRANCISCO DE BORJA, *Carta al P. Jerónimo Nadal* (12 de diciembre de 1571): MHSI 41, 651, escribe que "el P. Ledesma podrá ser aliuiado de la lección de controuersias". Según FRANCISCO SACCHINI, *Historia Societatis Iesu*, Pars IV, L. 3, n. 22 (Romae 1652) p. 72, Ledesma era "praesertim in refellendis erroribus Haereticorum, altissimae, foecundissimaeque doctrinae"; *Ibid.*, n. 16, escribe que Lafnez "scripta eius ad se Tridentum de controuersis rebus, quae in Concilio agitabantur, iuebat perferri".

<sup>199</sup> Está atestiguada la existencia de otro profesor entre Ledesma y Bellarmino, Juan Fernández que enseña el año 1574; cf. G. DOMENICI, *La genesi, le vicende ed i giudizi delle Controversie Bellarminiane*: Greg 2(1921)520.

<sup>200</sup> Cf. *Memoria Roberti Bellarmini*, en LE BACHELET, *Bellarmin avant son Cardinalat (1542-1598)* (Paris 1911) p. 436: "1576. Mense octobri Romam reuersus docuit controversias per annos undecim". Véase también su *Autobiographia*, 24: *Ibid.*, p. 455. *Ibid.*, p. 102-103 puede verse un fragmento de la primera lección de Bellarmino en la cátedra de controversias (26 de noviembre de 1576). Para las materias que enseñó en cada curso cf. DOMENICI, *a.c.*: Greg 2(1921)526, nota 1. Sobre su personalidad baste remitir a S. TROMP, *Bellarmin, Robert Franz Romulus*, *hl.*: LThK 2, 160-162.

en 1593; él mismo publicaría una segunda edición en cuatro tomos en Venecia el año 1599<sup>201</sup>. La cantidad de escritos protestantes contra esta obra de controversias de Bellarmino<sup>202</sup> es un claro indicio de su importancia en la discusión interconfesional en el siglo XVI.

En la controversia entre católicos y protestantes, los Centuriadores de Magdeburgo representan un momento absolutamente nuevo. Lutero carecía de sensibilidad histórica, como aparece de su pretensión de haber hallado el auténtico sentido de San Pablo contra una tradición de siglos que él mismo creía prácticamente unánime, ya que en ella ponía, como excepción, sólo a San Agustín<sup>203</sup>. Dentro del campo protestante es mérito de Flacius Illyricus haber advertido que esta posición era insostenible, es decir, que el protestantismo necesitaba una base histórica. Por ello, creó un equipo que hiciera una historia crítica de la Iglesia, que inevitablemente era, en su mente, una historia de tesis, que demostrara que la Iglesia primitiva había sido protestante y no católica. Este es el objetivo que Illyricus y su grupo de colaboradores pretendieron con las *Centurias de Magdeburgo*<sup>204</sup>. En Roma se advirtieron muy pronto la gravedad del nuevo planteamiento y la necesidad de preparar una respuesta a él<sup>205</sup>. No podemos entrar aquí en toda la historia de la búsqueda, por parte de Roma, de una refutación de las Centurias. Baste recoger aquí el encargo que San Francisco de Borja, en nombre de San Pío V, hizo a San Pedro Canisio, de escribir una obra contra las Centurias, para lo cual los teólogos jesuitas que trabajaban en Alemania, deberían enviar a Canisio datos que le facilitaran

<sup>201</sup> Para todo lo referente a las obras de San Roberto Bellarmino hasta 1598 cf. LE BACHELET, *Bellarmin avant son Cardinalat*, p. 522-529. Para diversos aspectos de la historia de esta obra cf. DOMENICI, a.c.: Greg 2(1921)513-542; P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Gembloux 1932) p. 512-526.

<sup>202</sup> Cf. H. THIERSCH-A. HAUCK, *Bellarmin, Robert: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 2, 553.

<sup>203</sup> Cf. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 9-31. LUTERO, *Vorlesung über 1. Mose*, Kap. 27: WA 43, 537, atribuyó al conjunto de los Padres una exégesis de Rom 1, 17, exactamente contraria a la suya: "Iustitia Dei est virtus, qua ipse Deus est formaliter iustus, et damnat peccatores. Sic omnes doctores locum interpretaati fuerant, excepto Augustino. Iustitia Dei, id est, ira Dei".

<sup>204</sup> Cf. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 213-234; H. SCHEIBLE, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien* (Gütersloh 1966).

<sup>205</sup> Cf. J.L. DE ORELLA, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)* (Madrid 1976).

la tarea<sup>206</sup>. El plan de San Pedro Canisio es, a mi juicio, sumamente original<sup>207</sup>. En torno a determinadas figuras bíblicas procura ir centrando los temas teológicos más fundamentales para estudiarlos a la luz de testimonios patrísticos. Llegó a editar dos grandes volúmenes. En el primero, *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber primus. In quo de Sanctissimi Praecursoris Domini Ioannis Baptistae Historia Evangelica, cum adversus alios huius temporis sectarios, tum contra novos Ecclesiasticae Historiae consarcinatos sive Centuriatores pertractatur* (Dilingae 1571)<sup>208</sup>, la figura del Juan Bautista ofrece a Canisio la oportunidad de tratar del valor de las obras, la penitencia y la justificación. El segundo, *De Maria Virgine incomparabili, et Dei Genitrice Sacrosancta libri quinque: Atque hic secundus liber est commentariorum de Verbi Dei corruptelis, adversus novos et veteres sectariorum errores nunc primum editus* (Ingolstadii 1577)<sup>209</sup> le permite ocuparse, con el mismo método, del papel de medianera, subordinada al único Mediador, que tiene la Santísima Virgen, a la vez que hace una exposición muy completa de la doctrina mariológica<sup>210</sup>. Personalmente he tenido que utilizar mucho más esta segunda obra de San Pedro Canisio que la primera; tengo que confesar que en su lectura me impresionó fuertemente su erudición patrística y su amplísimo conocimiento de la producción literaria de los autores protestantes contemporáneos suyos. Se comprende la valoración de H. Graef: "La obra demuestra la gran erudición de su autor y fue utilizada, como fuente,

<sup>206</sup> SAN FRANCISCO DE BORJA, *Carta a San Pedro Canisio* (31 de mayo de 1567): O. BRAUNSBERGER, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistolae et Acta*, 5 (Friburgi Brisgoviae 1910) p. 480-481. Considerando que la obediencia debida al Sumo Pontífice está por encima de cualquier otra ocupación, SAN FRANCISCO DE BORJA, *Carta a San Pedro Canisio* (15 [13?] de noviembre de 1567): BRAUNSBERGER, *Canisii Epistolae et Acta*, 6 (Friburgi Brisgoviae 1913) p. 118-119, descarga a Canisio temporalmente del peso del gobierno de la Provincia. Para una primera información sobre San Pedro Canisio cf. SCHNEIDER, *Canisius (Kanijs, nicht: de Hondt), Petrus*, hl.: LThK 2, 915-917.

<sup>207</sup> Sobre el plan completo que San Pedro Canisio pretendía realizar cf. ORELLA, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo*, p. 198-199. Alguna indicación sobre lo que de ese plan, aunque realizado, ha quedado inédito *Ibid.*, p. 216 (referencia allí mismo en la nota 373).

<sup>208</sup> Referencia bibliográfica en FR. STREICHER, *S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi Latini et Germanici. Pars prima: Catechismi Latini* (Romae-Monachii Bavariae 1933) p. 34\*.

<sup>209</sup> Referencia bibliográfica *Ibid.*

<sup>210</sup> Cf. POZO, *La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI*: ATG 42(1979)30-38; A. TROLL, *Studien zur Mariologie des h. Petrus Canisius*, 2 vols. (Augsburg s.a.).

por casi todos los autores posteriores”<sup>211</sup>.

## 5. Los catecismos

El mismo San Ignacio al describir su actividad apostólica durante su estancia en Alcalá cuando era allí estudiante, dice de sí mismo: “Y estando en Alcalá se ejercitaba en dar ejercicios espirituales, y en declarar la doctrina cristiana”<sup>212</sup>. Tenemos, por tanto, un testimonio directo de su actividad como catequista. También explica su acción apostólica en Azpeitia con términos parecidos: “Tan pronto como llegó, determinó enseñar la doctrina cristiana cada día a los niños; pero su hermano se opuso mucho a ello, asegurando que nadie acudiría. él respondió que le bastaría con uno. Pero después que comenzó a hacerlo, iban continuamente muchos a oírle, aun su mismo hermano. Además de la doctrina cristiana, predicaba también los domingos y fiestas”<sup>213</sup>. Pero es en los primeros años de estancia en Roma, cuando poseemos más testimonios de esta dedicación suya a la enseñanza de la catequesis, no pocos de los cuales proceden de sus antiguos catequizados<sup>214</sup>. San Ignacio ejercitaba este trabajo apostólico con entusiasmo a pesar de la dificultad que representaba para su realización, su pésimo italiano, que el joven Ribadeneira procuró infructuosamente corregir. El relato que se refiere a las catequesis de San Ignacio en 1541, ya General de la Compañía, es delicioso: “El año de 1541, luego que fué hecho General comenzó a enseñar la doctrina christiana en nuestra yglesia, y yo era el que repetía cada día lo que nuestro Padre yva enseñando; y viendo que hablava muy mal italiano, dixelo, y que sería bien que pusiese algún estudio en la lengua. Respondióme nuestro Padre: – Cierto, que decís bien; pues tened cuydado, yo os ruego, de notar en lo que faltó, y avisadme – . Hízelo assí un día con papel y tinta, y vi que era menester emendar todo el lenguaje, porque o las palabras o la phrase o la pronunciación era española; y pareciéndome que era cosa sin remedio, no passé adelante en el notar, y avisé a nuestro Padre de lo que por mí havía passado. Dixome entonces: – Pues, Pedro, ¿qué haremos a Dios? – ; queriendo dezir, que nuestro Señor no le havía dado más, y que le quería servir

<sup>211</sup> *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (München–Basel 1963) p. 335.

<sup>212</sup> *Autobiografía*, 57: MHSI 66, 440.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 88: MHSI 66, 484.

<sup>214</sup> Cf. GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, p. 549–551.

con lo que le había dado. En aquel tiempo me acuerdo que acabava las pláticas que hacía sobre la doctrina christiana con estas palabras ordinariamente: —Amare a Dios con toto el core, con toto el anima, con tota la voluntà — ; pero dezíalas con tanto hervor y encendimiento de rostro, que parecía que hechava llamas y abrasava los coraçones”<sup>215</sup>. Resulta sumamente curioso que incluso se conserva un brevísimo catecismo o unos apuntes para un catecismo que escribió el mismo San Ignacio en un italiano bastante elemental y castellanizado<sup>216</sup>.

La importancia que San Ignacio daba en su actividad personal a enseñar la doctrina cristiana —lo cual supone una alta valoración de dar una formación, al menos rudimentaria, a los niños y a la gente ruda—, explica el interés con que en la *Instrucción para la Jornada de Trento* insiste a los Padres Laínez, Salmerón y Claudio Jayo en que se dediquen allí a este ministerio “enseñando muchachos por algún tiempo cómodo, según el aparejo y disposition de todas partes, mostrando prima rudimenta; y, según los auditores, más o menos declarando, y al cabo del tal enseñar y exhortar, haziendo hazer oration para el tal effecto”<sup>217</sup>. La misma valoración queda también reflejada en su legislación para la Compañía de Jesús. Ya en la primera Fórmula del Instituto, aprobada por Paulo III, se dice que la Compañía de Jesús “ha sido instituída principalmente para dedicarse toda al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, y a la propagación de la fe por predicaciones públicas y por el ministerio de la palabra de Dios, los ejercicios espirituales y las obras de caridad, y especialmente por la formación de los niños y de los rudos en el cristianismo, y al consuelo espiritual de los fieles oyendo confesiones”<sup>218</sup>. Para los candidatos a

<sup>215</sup> RIBADENEIRA, *De actis Patris Nostri Ignatii* DH, I, 39: MHSI 73, 349-350. En el texto latino, Ribadeneira añade su admiración ante la humildad con que el Santo se sometió a sus correcciones: “Quod magis mirandum est, quod ego puer eram vix 14 annum agens”. *Ibid.*, textus latinus, 47: MHSI 73, 350.

<sup>216</sup> *La summa delle prediche di M. Ignatio sopra la dottrina x'ana*: MHSI 42, 666-673.

<sup>217</sup> *Para ayudar a las ánimas*, 6: MHSI 22, 388. Nótese que esta Instrucción se da para Laínez y Salmerón que eran teólogos pontificios en el Concilio designados por Paulo III, y para Jayo que estaba en Trento como procurador del Cardenal de Augsburgo; cf. *Ibid.*, p. 386, nota 1.

<sup>218</sup> PAULO III, *Bula Regimini militantis Ecclesiae*, 3: MHSI 63, 26. Cf. JULIO III, *Bula Exposcit debitum*, 3: MHSI 63, 376: la Compañía ha sido principalmente instituída “vt ad fidei defensionem et propagationem et profectum animarum in vita et doctrina Christiana, per publicas praedicationes, lectiones et aliud quodcunque verbi Dei ministerium, ac spiritualia exercitia, puerorum ac rudium in Christia-

la Compañía de Jesús prescribe, entre las pruebas, la enseñanza del catecismo: "La doctrina christiana o vna parte de ella a mochachos y a otras personas rudes en público mostrando, o a particulares enseñando, según se offriere y más cómodo en Señor Nro. pareçiere y proporcionado a las personas"<sup>219</sup>. De todos los jesuitas quiere para el tiempo de su formación que "ansí mesmo en el modo de enseñar la doctrina christiana y ácomodarse a la capacidad de los niños o personas simples, se ponga studio competente"<sup>220</sup>. La doctrina cristiana se ha de enseñar asiduamente en las Iglesias de la Compañía de Jesús<sup>221</sup> y en los Colegios<sup>222</sup>, pero "puédese también hazer lo mesmo que se ha dicho, fuera de la yglesia de la Compañía, en otras yglesias, plaças o en otros lugares de la tierra, quando al que tiene cargo paresciese ser expediente a mayor gloria diuina"<sup>223</sup>. San Ignacio quiso también que tanto los profesos como los coadjutores espirituales hicieran, en conexión con el voto de obediencia, mención expresa de preocuparse especialmente de la formación de los niños<sup>224</sup>. Cuando a un jesuita se le nombra rector "deue leer o enseñar la doctrina christiana por 40 días por sí mesmo"<sup>225</sup>. Es muy posible que San Ignacio estuviera actuando por cierta analogía con esta prescripción, cuando, como nos contaba Ribadeneira, se puso a enseñar la doctrina apenas nombrado General. También en las Constituciones, San Ignacio recomienda: "Ayudará tener en scritto summariamente la explicación de las cosas necessarias para la fe y uida christiana"<sup>226</sup>. El mismo lo hizo en el esbozo de catecismo al que nos hemos referido más arriba.

Pero con ello se daba paso a la gran floración de catecismos jesuíticos<sup>227</sup>. Ya San Francisco Javier escribió en Goa un pequeño catecismo

---

nismo institutionem, Christifidelium in confessionibus audiendis ac caeteris Sacramentis administrandis spiritualem consolationem, praecipue intendat".

<sup>219</sup> *Examen* c. 4, 5: MHSI 64, 57.

<sup>220</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 8: MHSI 64, 448.

<sup>221</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. VII, c. 4: MHSI 64, 598.

<sup>222</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 7, declaración qq: MHSI 64, 440.

<sup>223</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. VII, c. 4: MHSI 64, 600.

<sup>224</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. V, c. 3 y declaración H: MHSI 64, 504-506 (en la declaración, San Ignacio dice: "la promesa de enseñar los niños y personas rudes"); c. 4: MHSI 64, 510.

<sup>225</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 10: MHSI 64, 462.

<sup>226</sup> *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IV, c. 8, declaración vv: MHSI 64, 448.

<sup>227</sup> Sobre la cuestión en general cf. G. GARAND, *Compagnia di Gesù, IX. Catechesi*: Dizionario degli Istituti di Perfezione 2, 1315-1322.



en portugués<sup>228</sup>, al que siguió en Ternate una declaración rimada del credo también en portugués<sup>229</sup>; en la misma lengua redactó un orden y régimen que el buen cristiano tiene que tener todos los días para encomendarse a Dios y salvar su alma<sup>230</sup>; en japonés preparó, con la ayuda de Anjirô, una declaración de los artículos de la fe, bastante amplia, aunque debió de quedar incompleta y cuya estructura era muy independiente de sus obras catequéticas anteriores<sup>231</sup>. De este modo, comenzaba, dentro de la Compañía de Jesús, la gran empresa, erizada de dificultades que se hicieron sentir ya en las traducciones de San Francisco Javier<sup>232</sup>, de la composición de catecismos en lenguas indígenas, de los que existieron casos sumamente notables en las misiones de América y Filipinas.

Creo que constituye un fenómeno singular el hecho de que los dos Doctores de la Iglesia que ha producido la Compañía de Jesús, sean ambos autores de famosos catecismos. San Pedro Canisio<sup>233</sup> publicó en 1555 un catecismo mayor o suma de doctrina cristiana en lengua latina que por la fecha en que se publica, se conoce como la suma pretridentina<sup>234</sup>. La conclusión del Concilio de Trento impuso una refundición a fondo que dió lugar a la edición del catecismo mayor latino, llamada suma postridentina que se publicó en 1566<sup>235</sup>. La oscilación entre la denominación de suma y de catecismo mayor muestra que

<sup>228</sup> *Doctrina christiana*: MHSI 67, 106-116, donde se publica a doble columna con el catecismo de João de Barros del que depende. Sobre este catecismo del Santo cf. G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, t. 2/1 (Freiburg i.B.-Basel-Wien 1963) p. 213-219. Sobre las traducciones de este catecismo que el mismo San Francisco Javier realizó al tamil cf. MHSI 68, 581-590, al malayo cf. MHSI 68, 590-594 y, con la colaboración de Anjirô, al japonés, cf. MHSI 68, 595.

<sup>229</sup> *Symboli fidei declaratio*: MHSI 67, 355-369. Cf. SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, t. 2/1, p. 748-749.

<sup>230</sup> *Ordem e regimento, que o bom christão deve ter todos os dias para se encomendar a Deos e salvar sua alma*: MHSI 67, 447-460. Para la historia del documento cf. *Ibid.*, p. 442.

<sup>231</sup> Sobre ella cf. MHSI 68, 595-598 (en p. 598-599 véase la cuestión de los documentos de San Francisco Javier que habrían quedado en Ichiku); SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, t. 2/3 (Freiburg i.B.-Basel-Wien 1973) p. 112-116.

<sup>232</sup> Con lo que se dice en MHSI 68, 583-590, es posible hacerse una idea de los problemas lingüísticos que se plantearon en torno a la traducción del catecismo de San Francisco Javier al tamil.

<sup>233</sup> Para la historia de los diversos catecismos de San Pedro Canisio cf. STREICHER, *S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi Latini et Germanici. Pars prima: Catechismi Latini*, p. 38\*-63\*.

<sup>234</sup> Edición crítica *Ibid.*, p. 1-75.

<sup>235</sup> Edición crítica *Ibid.*, p. 77-207.

se trataba de una obra que, como género literario, sólo era accesible a quien tenía algún conocimiento teológico<sup>236</sup>. Pensando en los niños que asistían a las escuelas medias e inferiores, San Pedro Canisio había publicado, ya en 1556, un catecismo mínimo en latín como anexo a los *Principia grammatices* de Haníbal Codretto<sup>237</sup>. Con la misma finalidad, ese mismo año publicó su catecismo mínimo en alemán<sup>238</sup>. La edición en alemán del catecismo mayor es una traducción hecha por Buenaventura Thomas, predicador de la reina Catalina de Polonia<sup>239</sup>. Entre estos dos extremos de catecismo mayor y catecismo mínimo se coloca el catecismo menor tanto latino (finales de 1558 o comienzos de 1559)<sup>240</sup> como alemán que es prácticamente traducción del latino (1560)<sup>241</sup>. Sobre la base del catecismo menor latino se hizo la edición de un catecismo en imágenes pensado para personas rudas incapaces de leer, pero que podían retener en la memoria unas breves frases en conexión con una estampa concreta que les servía de recordatorio<sup>242</sup>. El influjo de estos catecismos, sobre todo del catecismo menor alemán que ha estado en amplio uso hasta tiempos muy recientes, ha sido enorme. En cuanto a San Roberto Bellarmino, baste recordar aquí que publicó un catecismo breve en Roma 1597<sup>243</sup> y otro mayor también en Roma

<sup>236</sup> La misma historia de la composición muestra también esta oscilación entre catecismo mayor y un compendio católico a la manera de los *Loci communes* de Melanchthon. Sobre esta historia en la que, a mi juicio, se superponen proyectos diversos que van desde los tratados que preparaba Lafñez para la enseñanza de la Teología en los colegios de la Compañía de Jesús hasta un manual para los párrocos cf. *Ibid.*, p. 38\*-49\*. San Pedro Canisio afirma que "tutti vorriano che se facesse per li Catholici vn Compendio, sicome Philippe Melanchtone ha scritto Locos communes per li suoi in Saxonia". *Carta al P. Polanco* (5 de enero de 1554): BRAUNSBERGER, *Canisii Epistolae et Acta*, 1 (Friburgi Brisgoviae 1906) p.404. Este deseo que él califica de universal, no ha podido estar ausente de la realización de su catecismo mayor.

<sup>237</sup> Edición crítica *Ibid.*, p. 263-271.

<sup>238</sup> Edición crítica STREICHER, *Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi Latini et Germanici. Pars secunda: Catechismi Germanici* (Romae-Monachii Bavariae 1936) p. 211-232. A continuación se publican allí posteriores ediciones del catecismo mínimo alemán.

<sup>239</sup> Cf. STREICHER, *Sancti Petri Canisii [...] Catechismi Latini*, p. 61\*, nota 2.

<sup>240</sup> Edición crítica *Ibid.*, p. 209-261.

<sup>241</sup> Edición crítica *Ibid. Pars secunda*, p. 1-87. A continuación se publican otras ediciones de este catecismo.

<sup>242</sup> El primero que hizo un catecismo de este tipo fue Juan Bautista Romanus; para la acomodación de un plan semejante al texto del catecismo menor de San Pedro Canisio cf. STREICHER, *Sancti Petri Canisii [...] Pars prima*, p. 74\*-75\*. Edición *Ibid.*, p. 273-398.

<sup>243</sup> *Dottrina cristiana breve*, en *Opera omnia*, ed. J. Fèvre, t. 12 (Parisiis 1874) p.

1598<sup>244</sup>. El catecismo menor ha tenido 400 ediciones y ha sido traducido a 56 lenguas y dialectos, también orientales, teniendo una gran difusión en las misiones<sup>245</sup>.

No es posible cerrar estas reflexiones sin señalar que durante más de tres siglos y medio en España (y, en gran medida, aunque quizás no por tanto tiempo, en amplias partes de la América de lengua española y de Filipinas) la enseñanza catequética se ha hecho sobre la base de los catecismos de dos jesuitas: los de Gaspar Astete y Jerónimo de Ripalda<sup>246</sup>. A través de sus hijos, San Ignacio de Loyola ha conseguido durante un largo período histórico seguir trabajando en "la formación de los niños y de los rudos en el cristianismo" según era su deseo expresado en la primera Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús<sup>247</sup>.

---

257-282.

<sup>244</sup> *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana: Opera omnia*, t. 12, p. 283-337.

<sup>245</sup> Cf. TROMP, *Bellarmin*: LThK 2, 161, quien señala una última edición de los catecismos en Milán en 1941.

<sup>246</sup> L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda*, edición crítica (Madrid 1987). Para una valoración crítica de esta edición véase la recensión de G.M. Verd en *EstEcl* 64(1989)560-562.

<sup>247</sup> PAULO III, Bula *Regimini militantis Ecclesiae*, 3: MHSI 63, 26.