
Dos Textos Espirituales en torno a María:

Martín Lutero, e Ignacio de Loyola

Alberto Echeverri, S.I.*

No está demasiado lejos la época en que proponer un parangón entre Martín Lutero e Ignacio de Loyola resultaba ofensivo para los miembros de las confesiones cristianas con que ellos se identificaron. Quienes así reaccionaban procedían de grupos aferrados durante siglos a la imagen ideologizada que de cada uno presentaron sus respectivas iglesias: paladín de la Reforma Lutero, de la Contrarreforma Ignacio. Y lo hicieron hasta el paroxismo. No fue al acaso como se multiplicó en Europa y en nuestra América española y portuguesa la estatua barroca del Ignacio que aplastaba la herejía naciente, representada por el mismo Satanás en persona. Ni fueron tan sólo aparentes las

ridiculizaciones que se hicieron del pretendido militarismo jesuítico y, en general, del espíritu eclesial a que habían dado origen la vida y la obra de quien los católicos seguían llamando gustosos “el capitán de Loyola”, enzarzado como estaba en una lucha sin cuartel contra las huestes protestantes.

Pero llegar hasta plantear una comparación del discurso luterano y del ignaciano respecto a María, la Madre de Dios, provoca extrañeza en el medio “culto” latinoamericano y escándalo en el popular. Para uno y otro, alimentados por la triste aunque sutil ignorancia que acompaña siempre al desprecio por quien no pertenece al propio bando, un santo católico por descono-

* Doctor en Teología Espiritual, Universidad Gregoriana, Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

cido que sea —e Ignacio de Loyola se ha conservado entre nosotros como patrimonio devocional de ciertos sectores de la población— tiene que estar necesariamente distinguido por su veneración hacia nuestra Señora. Justo aquello que el “hereje” protestante —sigue hablando el católico medio— debe atacar con mayor ahínco, y cuanto más su “fundador” —porque tal es considerado Martín Lutero por el hombre de la calle, que poco o nada sabe de las complejidades históricas del movimiento que aquél originó (1).

Concedor parcial de la obra del gran Reformador, he de confesar la admiración que la lectura de los textos marianos de Lutero despertó en mí. Procedo, claro está, del ambiente antes descrito, al que hay que sumar las campañas anti-protestantes promovidas hasta poco antes de la eclosión ecuménica del Concilio Vaticano II. Con el mismo espíritu del acontecimiento eclesial decisivo del siglo XX, quiero ahora acercarme a uno de los más hermosos escritos luteranos sobre María y a la persona de su autor. Convencidos, además, de que la Teología Espiritual puede y debe decir su palabra propia en torno a la obra de un teólogo cristiano, a quien la “dogmática” tradicional identifica

como tal. Más todavía: es precisamente en el ámbito de la espiritualidad cristiana donde los rasgos de un patrimonio común (2) logran relevarse con mayor lozanía porque son los que nutren la fe integral —no tan sólo la nocional—, y donde mejor se manifiestan las motivaciones últimas de una efectiva voluntad ecuménica.

1. DOS HOMBRES, DOS ESTILOS

Nuestro punto de vista es, pues, el de la Teología Espiritual. En consecuencia, obras que expresan la espiritualidad propia de sus autores son las que el presente estudio selecciona. Se dice “espiritualidad” para contrastarla, y en manera alguna para contradecirla, con la expresión doctrinal sistemática que, a su vez, resulta completada y globalizada por la primera.

De ahí que se imponga, en primer lugar, la necesidad de ubicar en un cierto contexto histórico a nuestros dos personajes. Lutero e Ignacio vivieron un semejante acontecer eclesial, salidos ambos de los últimos decenios del Medioevo, y casi que intempestivamente entrados en el temprano renacimiento. Porque la Iglesia de su tiempo se vió de pronto acosada por el desafío que una nueva imagen del hombre y del mundo lanzaba a la ya

(1) Remoto y primigenio responsable del juicio negativo de los últimos 4 siglos contra Lutero es Johannes COCHLAEUS quien se dedicó con sagaz obsesión a coleccionar en la vida y escritos del Reformador los hechos y expresiones más hirientes para la mentalidad cristiana tradicional. Su obra, *De actis et scriptis Martini Lutheri*, editada en 1549, ha sido referencial hasta bien entrado el siglo XX. Y aun aquellos que como el dominico H. DENIFLE (1904) y el jesuíta H. GRISAR (1911) pretenderán dar una imagen distinta del Reformador resultan prácticos deudores del maligno crítico renacentista.

(2) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto “Unitatis redintegratio”*, 4.9.

secular con que ella había llegado no sólo a identificar su enseñanza y su acción pastoral, sino incluso sus propias debilidades.

Apenas si era Ignacio un oscuro gentilhomme en uno de los tantos territorios del Imperio español, Navarra, donde se había puesto al servicio de uno más entre los dignatarios del entonces Emperador Carlos V cuando Lutero, que había seducido de tiempo atrás a sus alumnos con su enseñanza harto diferente del academicismo corriente en la época, hacía pública su protesta con las *95 tesis contra las indulgencias*. El escenario era Wittenberg, centro universitario que rivalizaba en prestigio con sus homónimos de Alemania. Por los años en que había iniciado Ignacio (1522) los apuntes de la que sería dos decenios después su primera obra, los *Ejercicios Espirituales*, la sorprendente y amplia producción luterana había merecido la censura de la autoridad papal (1520) y la casi inmediata excomunión (1521). Es interesante notar que Lutero, quien llevó una vida regular entre su convento —perteneció a la entonces secular familiar agustiniana—, la universidad, uno que otro viaje breve, y posteriormente sus ocupaciones familiares y las del movimiento reformador, seguiría escribiendo incansablemente hasta poco antes de morir. En tanto que Ignacio, se-

parado de su contemporáneo tan sólo por 11 o 12 años menos de edad, se convirtió pronto en un andariego, “el Peregrino” —como él mismo gustaría de llamarse en su *Autobiografía*; y aunque estacionado en Roma los últimos 20 años de su vida, dedicaría a la tarea formal de escribir tiempos limitados, embebido como estaba en el gobierno de la naciente Compañía de Jesús.

Porque si bien la administración misma de la Orden fue conducida por él a través de un frecuente y cuidadoso género epistolar (3), las cartas ignacianas respondían a circunstancias concretas y por lo general imprevistas. Mientras el teólogo alemán fue siempre un acreditado catedrático y escritor de propósito. Puede afirmarse, por tanto, que la obra de éste es preferencialmente doctrinal y académica, y entre testimonial y exhortativa la de aquél.

Difieren además Lutero e Ignacio en el estilo de su producción literaria. El primero será colocado por la posteridad entre los artífices del moderno alemán, cuando dicho idioma buscaba la propia unificación. Y el estilo del segundo, aunque cargado de la singular expresividad que se advierte en los textos espirituales del Siglo de Oro español, pasa por ser pobre y aún eventualmente incorrecto: en sus páginas no hay ni mucho menos un

(3) No se conoce con exactitud el número de las cartas que envió Ignacio a los más variados destinatarios. En la colección *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU* se han editado, con su correspondiente aparato crítico, más de 8.000. Y se tiene por cierto que otras muchas desaparecieron, algunas por descuido y otras mutiladas por los devotos del Santo que deseaban alguna reliquia suya.

cuidado notable por la forma fraseológica, ni preocupación porque en ellas se entremezclen los vocablos y las gramáticas de las lenguas con que lo puso en contacto una obligada experiencia internacional. A la indefectible y áspera pero viva polémica del Reformador, que escribe —y actúa— para desconcertar, se opone en Ignacio un fuerte anhelo por manifestar cuanto siente y experimenta, en vistas a lo cual prescinde, al parecer deliberadamente, de los temas discutidos y recurre en cambio a la tradición bíblica y patristica del común patrimonio eclesial.

Hay que colocar, pues, la obra luterana y la ignaciana, si se las quiere abordar adecuadamente, en el ambiente que describe con acierto un historiador de la talla de J. LORTZ:

“... los muchos, seculares y vanos intentos de reforma y las innumerables negaciones de obediencia dentro de la Iglesia en épocas anteriores, no pocas veces victoriosas, habían predispuesto, por el contrario, a una ruptura radical. Se estaba harto de esto y aquello. Se quería poner fin a todo” 4).

A un siglo que así percibía su

historia, Martín Lutero e Ignacio de Loyola se empeñaron en responder. Ambos de manera diversa, porque diferente era la vivencia de fe. Pero, curiosamente, hubo en sus aportes más semejanzas de las que la tradicional lectura discriminante ha solido señalar en ellos.

2. EL *MAGNIFICAT* DE LUTERO, LA *AUTOBIOGRAFÍA* Y EL *DIARIO ESPIRITUAL* DE IGNACIO

De entre la compleja producción luterana y la menos amplia ignaciana, selecciona nuestro estudio tres obras. Nos referimos a *El Magnificat traducido y comentado*, de Lutero, y a la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual* de Ignacio (5). El volver la atención a tales textos está motivado por la figuración que en ellos tiene la persona de María, y por la perspectiva teológico-espiritual con que a ella aluden uno y otro.

Justamente porque el interés que impulsa a sus autores no es de carácter sistemático doctrinal, no debe resultar extraña la diversa proporción en que aparece nuestra Señora en cada una de las obras sometidas a examen. Quien se acerque a los textos de uno y otro de-

(4) *Historia de la Reforma*, Taurus, Madrid 1963, I, 23. El subrayado es del autor.

(5) Nos servimos, para el caso del *Magnificat* luterano, de la traducción que del original alemán hace y edita T. EGIDO en: LUTERO, *Obras*, Sígueme, Salamanca 1977, 176-204 (en adelante: LO). Para la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual* ignacianos, de la edición que del texto español original ofrecen I. IPARRAGUIRRE y C. de DALMASES en: INSTITUTO HISTORICO DE LA COMPAÑIA DE JESUS, *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963, 67-159 y 301-86 respectivamente.

tectará ese talante magisterial del teólogo alemán que se torna coloquial en su contemporáneo. La presencia de María es el objeto directo del estudio luterano y un elemento entre varios del testimonio ignaciano. Porque si, en el caso de Lutero, su traducción del *Magnificat* da pie para una evaluación exegético-bíblica por parte de un especialista, y en el de Ignacio sus dos relatos autobiográficos pueden ser valorados críticamente por un historiador, lo que en ambos escritos interesa directamente a nuestro análisis es el tipo de vivencia mariana que en ellos se pone de manifiesto.

Hay que observar, por otra parte, que cada texto pertenece a una época determinada de la obra general de su autor. Quien escribe el *Magnificat* es un hombre en transición entre dos grandes períodos de su producción teológica. De estilo panfletario y casi todas destinadas al público serán las páginas redactadas entre 1517 y 1525, nacidas al ardor de una contienda durante la cual se siente a quien está tras ellas enfrentado a sus opositores. A este período de esplendor literario sucederá otro en que el teólogo de

Wittenberg escribe menos, más espaciadamente, pero aún a la defensiva; de esta etapa son la mayor parte de sus grandes textos doctrinales, aunque los de carácter popular parecen brotar de una pluma desilusionada y respirar cierto menosprecio hacia los ignorantes, que se torna sátira frecuente, y en la vejez se desborda contra los cuatro objetos de sus fobias: el papa, los judíos, el demonio, los teólogos rivales (6).

Es tanto más sorprendente el tono particularmente sereno del *Magnificat*, si se atiende a las violentas circunstancias que rodearon su redacción (1520-21). Perteneciente aún a la primera época de Lutero (7), ha iniciado éste su elaboración toda probabilidad tras haber recibido la bula pontificia que condena su doctrina y lo amenaza con la excomunión. Pena que se hará efectiva algunos meses después (8), mientras durante 32 semanas (Mayo 1521 - Enero 1522) es huésped obligado del castillo de Wartburg donde lo secuestra Federico de Sajonia. Este pretende alejarlo así de las iras provocadas por la virulenta Dieta de Worms de la que retorna su protegido, quien dedica las pági-

-
- (6) Nuestro estudio debe, en buena parte, la ubicación general de la persona y obra de Martín Lutero a las dos amplias introducciones de la versión española de sus escritos. Realizada la primera por T. EGIDO en: LO, 11-61; y la segunda por M.F. BAHMANN en: FACULTAD DE TEOLOGIA, *Obras de Martín Lutero*, Paidós, Buenos Aires 1967, vol. I, XV-XIV (en adelante: OML). Los autores son de confesión católica y luterana respectivamente.
- (7) Martín Lutero considerará los textos de este tiempo como "abocados al olvido" (cf. R. FRIEDENTHAL - Cit. en: LO, 17).
- (8) Se trata, respectivamente, de las bulas *Exsurge, Domine* (Junio 15, 1520) y *Decet romanum pontificem* (Enero 3, 1521). Obsérvese que Lutero sólo conocerá la segunda hasta Octubre del mismo año.

nas a las que allí da los últimos toques a Juan Federico de Sajonia, hijo de su entrañable amigo: el joven, que cuenta entonces con 17 años, heredará en 1532 el Electorado del que será luego despojado por el cristianísimo Emperador Carlos V en favor de Mauricio, enemigo de la causa de la Reforma y amigo de sus propias ambiciones. Y es justamente entre 1520 y 1521 cuando aparecen las obras con más fuste de un escritor excepcional, los "escritos de reforma" (9). En opinión de T. EGIDO, el *Magnificat* es una "verdadera joya rebosante de claridad, de calor, de devoción mariana y no ensombrecida a pesar de los ataques velados y elocuentes contra la piedad medieval" (10).

Si el Ignacio que, sintiéndose casi obligado, dicta su *Autobiografía* (1553-55) a uno de los primeros jesuitas está, al terminarla, a sólo 1 año de morir, los hechos en ella narrados cobijan la mayor parte de su vida, al menos a partir de los 26 años de edad, momento de su conversión. Y pertenecen a la madurez de Ignacio las anotaciones hoy conocidas como su *Diario Espiritual*, que se desarrolla entre dos fechas determinadas por él mismo, los meses de Febrero de 1544 y 1545. Todo un itinerario espiritual, cumplido a través de múltiples circunstan-

cias, adversas unas y favorables otras, es el que reflejan las páginas de la *Autobiografía* ignaciana. Y un sutil y no menos cuidadoso proceso de discernimiento, etapa tan sólo parcial del mismo itinerario espiritual, el consignado en el *Diario*, que elabora su autor en medio de los más variados negocios y mientras se ocupa sobre todo en la redacción de las *Constituciones* definitivas para la recién fundada Compañía de Jesús.

Parece inocultable la sensación de que se es injusto para con Lutero, ya que el texto en consideración cubre escasos 2 años de la vida de aquél. En tanto que los seleccionados para Ignacio aluden prácticamente a toda la de éste. Nuestro estudio no teme contar con ese anacronismo, impulsado como está primariamente por subrayar las efectivas coincidencias en la fe de ambos autores.

Hay que señalar, por último, la particular significación que adquiere el texto de la Escritura en Lutero y en Ignacio, ya que en aquél se trata explícitamente de una traducción y comentario de una perícopa bíblica. Para el Reformador, la divulgación de la Sagrada Escritura constituye característica relevante de su producción literaria.

(9) Son ellas: *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la Reforma de los cristianos* (Agosto 1520), *La cautividad babilónica de la Iglesia* (Septiembre 1520), *La libertad del cristiano* (Octubre 1520).

(10) LO, 25. Todo lo cual demuestra que tiene razón el luterano M. F. BAHMANN al notar que el entero sistema del teólogo alemán, lleno de paradojas debido a su pensamiento dialéctico, no puede ser considerado el simple producto de problemas de política eclesiástica, generados por las *95 tesis contra las indulgencias* (cf. OML, xliiv).

Y lo más notable de sus versiones de la Biblia es el criterio hermenéutico general que las preside, trasunto de vivencias personales: la justificación, la sola fe, la misericordia, Cristo en definitiva (11). A la hora de solventar dudas, el único criterio válido será si los libros bíblicos “nos ofrecen o no a Cristo” (12). Ese permanente cristocentrismo respecto a la Escritura caracteriza los dos sentidos con que Lutero realiza su lectura de ella: el literal-cristológico y el topológico-existencial del creyente (u oyente). Y es precisamente en el segundo de ellos donde coincide el abordaje que hacen del texto bíblico tanto Lutero como Ignacio. Si bien las obras de éste aquí en consideración manifiestan ocasionales referencias a la Escritura, es indudable que en el sentido con que a ella señalan prevalece la línea antes anotada. En ambos está, pues, privilegiado el sentido “espiritual” de la Palabra de Dios escrita.

A la hora de ofrecer una descripción somera del tema de cada una de las obras en cuestión, resulta claro que la traducción y el comentario del *Magnificat* están respectivamente conformados por la versión alemana del original lucano griego del cántico de nuestra seño-

ra, y por un comentario propio de Lutero a cada uno de los párrafos de la primera. La *Autobiografía* de Ignacio, como su nombre lo explicita, es el recuento que éste hace de los hechos más destacados de su vida, aunque hablando de sí mismo en la tercera persona de un “peregrino”. Y el *Diario Espiritual* reúne tan sólo los apuntes, de utilidad ante todo personal, que su autor desea conservar acerca del discernimiento efectuado por él en torno al problema concreto de si la Compañía debe o no admitir en sus *Constituciones* que las llamadas “Casas Profesas” dispongan de rentas fijas para la manutención de sus miembros.

La estructura de cada texto es más bien simple, si atendemos a sus objetivos particulares. El *Magnificat* luterano se inicia con la traducción literal y continuada del trozo evangélico, prosigue con una introducción que describe el tipo de lectura con que se acerca al texto bíblico, y procede enseguida a un comentario, a veces relativamente breve y a veces amplio, de cada una de las frases pronunciadas por María (13). Termina la reflexión de Lutero con una somera invocación a Dios, en la que se da explícita figuración a nuestra Señora, para

(11) “En mi corazón —dirá él mismo en su *Comentario a Gálatas*— sólo reina un artículo: la fe en Cristo; de ahí se deriva toda mi reflexión teológica” (cf. WEIMAR, *Luthers Werke* 40/1, 82).

(12) Cf. WEIMAR, *Luthers Werke: Deutsche Bibel* 7, 385).

(13) Es curioso observar que la versión de la perícopa escriturística proporcionada por Lutero en el comentario difiere, en ocasiones, de la que ha dado en la precedente traducción. En realidad, más que un trabajo técnico preocupa al Reformador desentrañar el sentido espiritual de cada vocablo del *Magnificat* (cf. LUTERO M., *El Magnificat traducido y comentado*, 194; en adelante: *Magn*).

que ilumine al lector de la oración mariana a fin de que éste logre comprender su sentido y hacerlo vida.

La *Autobiografía* ignaciana comienza con dos prólogos, uno de Jerónimo Nadal y otro de Luis Gonçalves da Câmara, ambos jesuitas y receptores del texto que el primero solicita insistentemente a Ignacio, quien llama al segundo para que ponga por escrito lo que él le va relatando (14). Posteriormente la obra será dividida en 11 capítulos y sus párrafos numerados; pero la división no sigue un determinado criterio sino que pretende únicamente facilitar la lectura de una historia que, de lo contrario, resultaría complicada. El relato finaliza con dos numerales que aluden a otras obras del autobiografiado, entre los cuales figura la que examinamos enseguida.

Principia el *Diario Espiritual* un poco abruptamente, pues se trata de anotaciones hechas por Ignacio para su propia utilidad. Falta un prefacio o prólogo y no hay huella alguna de la existencia de una conclusión o final del entero texto. Todo parece indicar que, siguiendo el simple esquema de un diario personal, las fechas que el autor apunta y los datos con que las va glosando forman una sucesión cuya

estructura tan sólo adquiere sentido si se atiende a la dinámica interna del contenido mismo. En realidad, la numeración continua y la división del *Diario* en una especie de capítulos aquí llamados “tiempos”, 6 en total, han sido realizadas por los estudiosos del escrito ignaciano. Y los que aparecen como subtítulos corresponden a párrafos del autor que, en la edición española, son revelados de esa manera en función de claridad para el lector.

Las estructuras y los objetos propios de las dos obras ignacianas explican aún mejor el por qué en ellas María tiene un papel relativamente secundario. De todas maneras, es la atención a los contenidos de ellas y del *Magnificat* luterano, y al talante interior a las tres, lo que proporciona la clave para una objetiva comparación de las experiencias marianas de Lutero e Ignacio.

3. MARIA: UN SIGNIFICADO COMPARTIDO POR LUTERO E IGNACIO.

Es innegable que a María aluden siempre nuestros dos autores con filial devoción y veneración. El acento medieval, de fidelidad caballeresca, del título con que Ignacio suele tratarla o hablar de ella, el de “Nuestra Señora” (15), se trueca

(14) De cierta utilidad crítica, aunque no incide significativamente en nuestro propósito, es el saber que desde el segundo párrafo del n. 79 hasta el final la *Autobiografía*, iniciada en español, sigue siendo escrita por L. GONCALVES DA CAMARA en italiano aunque luego vertida a la primera lengua; esa traducción la hará otro jesuita, Aníbal du Coudret.

(15) Cf. LOYOLA I. de, *Autobiografía*, 13.15.16.17.18.28.29.55 (en adelante: *Aut*). Para el *Diario Espiritual*, cf. nt. 21 (en adelante: DE).

en Lutero por el más simple y directo de "María" (16), nombre que parece relevar ante todo la fraternidad en una fe común aunque enfatiza precisamente la diversa proporción en que la viven María y quien la alaba.

Las palabras mismas no rebosan afecto en Ignacio pero logran hacerlo, sin lugar a dudas, sus actitudes.

El relato autobiográfico va relacionando los momentos más significativos de su historia con los santuarios europeos dedicados a María:

"nuestra Señora de Aránzazu", "una imagen de nuestra Señora que estaba mal concertada" "nuestra Señora de Monserrate", "santa María de la Mar" (17). . . y, sobre todo, la fiesta de la Asunción de María, del 15 de Agosto de 1534, cuando Ignacio y sus compañeros emiten el voto pontificio en el suburbio parisiense de Montmartre; y la recurrencia de la Natividad del Señor, del 25 de Diciembre de 1539 día en que Ignacio, ya presbítero desde hacía 1 año, celebra su primera Misa sobre el altar dedicado a la

conmemoración de dicho misterio en la iglesia romana de santa María la Mayor (18). Pero también fecha varios de los pequeños y grandes acontecimientos de su historia personal con elementos del culto mariano: la vela de armas con que culmina la primera fase del proceso de su conversión, las gracias místicas que recibe en Manresa, su llegada a París, la hora de entrada al hospital de saint Jacques donde residía, el momento en que los habitantes de Azpeitia debían orar formalmente, el sitio donde vivía uno de sus ejercitantes en Roma (19). Es el mismo hombre que, durante el restablecimiento de su herida en Loyola cuidará, mientras va "gustando mucho aquellos libros" que leía, de "escribir un libro con mucha diligencia... las palabras de. . . Nuestra Señora, de tinta azul" (20). En el *Diario Espiritual* anotemos, por ahora, que la figuración de María es mayor que en la *Autobiografía* y tan sólo comparable con la que tiene en los *Ejercicios Espirituales*: no menos de 19 veces habla de ella explícitamente en el texto mismo, con el nombre de "nuestra Señora" generalmente,

(16) Las referencias son abundantes. "Virgen", "bienaventurada virgen", "su (de Cristo) querida Madre", "Madre de Dios" son otros apelativos con que Lutero nombra a María.

(17) *Aut.*, 13.17.55. Se refiere Ignacio, respectivamente: a la patrona de Navarrete (Navarra); a la "Moreneta" de Montserrat, patrona de Cataluña; a la iglesia gótica del mismo nombre situada cerca al puerto de Barcelona.

(18) Cf. *Aut.*, 85.96.

(19) *Id.*, 18 (fiesta de la Anunciación, 25 de Marzo); 28 (la recitación de la liturgia de las Horas dedicadas a Nuestra Señora); 73 (fiesta de la Purificación de María, 2 de Febrero); 74 (el toque matutino del Ave María); 89 (los 3 toques para el Angelus); 98 (cerca de la iglesia de Santa María la Mayor).

(20) *Aut.*, 11.

y con el de "Madre" en ocasiones (21).

Con las escuetas expresiones ignacianas contrastan, y marcadamente, las que brotan de la pluma del Reformador al nombrar a María. La totalidad del texto luterano es una alabanza a la joven judía porque, como ningún otro de los cristianos, supo "alabar gozosamente a Dios", cosa que "no es obra humana, sino una pasión alegre, una operación divina inefable, sólo cognoscible desde la experiencia personal". Se trata de aquella que, ante las maravillas por Dios en su ser, "no se ha apropiado en manera alguna esos bienes y ha dejado a Dios muy dueño de ellos. . . , no ha sido más que un gozoso albergue, una servicial hospedera de tamaño categoría, y por eso ha conservado todo eternamente". María no es uno de esos "amantes impuros y perversos" que sólo se alaban a sí mismos porque sólo se preocupan de sí, es decir, de en qué medida Dios les manifiesta su bondad al hacerles beneficios, y lo encomian "mientras perdura esta muestra sensible" (22). Similar es la tonalidad en que abunda el comentario al dibujar la imagen de María en su cántico. Quien conozca el estilo incisivo y antitético del teólogo de

Wittenberg podrá valorar todavía mejor lo que las frases aquí traídas significan en "el más. . . grosero de los escritores de su tiempo" (23), que no se contenía a la hora de aludir, de manera sarcástica y aun vulgar, a personas e instituciones consideradas por muchos como sagradas.

La estampa que ofrece de María el *Magnificat* luterano remonta a la explicación dada por el gran Reformador acerca del escudo que él gustaba de utilizar en sus propias publicaciones. El conjunto de símbolos insistía, según él, en el gozo y alegría de su fe (24). Para Martín Lutero, era algo decisivo lo que allí se ventilaba. El relieve del siglo XIV esculpido en la fachada de la iglesia parroquial de Wittenberg, un Cristo sedente, juez eterno del mundo, cuya palabra es una espada de dos filos (cf. Hb 4,12), incluía la dimensión salvífica del Señor insinuada por la flor de lis, pero enfatizaba el segundo aspecto, el de condenación simbolizado por la espada que atravesaba horizontalmente la boca de Cristo quien, además, agarraba el arma con las dos manos (25). A la atormentadora pregunta de su juventud: "Cómo puedo yo lograr que Dios me sea misericordioso?", responderá él mismo escogiendo, de

(21) Cf. DE, 1.3.4.8.15.23.24.29 (2 veces). 30 (2 veces). 31.35.38.46.47.129.140.143. Cuando es llamada "Madre", se alude con ello a su maternidad divina, es decir, se la señala como "Madre del Hijo" o "de Jesús".

(22) *Magn*, 180. 183. 184.

(23) "El más grande y grosero de. . ." —dice la frase de A. HAUSRATH— Cit. en: LO, 13.

(24) Cf. OML, ilustración III.

(25) Id., ilustración IV.

entre el inmenso caudal de la Escritura que saboreó y conoció, este cántico que señala a María como objeto de la predilección divina. El comentario surgido de la mano de Lutero rezuma el gozo de un sufrimiento que “se convierte ahora en el heraldo de un Dios bueno, justo, tanto más justo cuanto más misericordioso, y del hombre, profunda y sustancialmente pecador” (26).

No podrá caracterizarse de igual manera la imagen que presentan la *Autobiografía* y el *Diario* ignacianos. El tono existencial del Peregrino lo determina a percibir su relación con Dios, y por eso con “nuestra Señora”, en términos siempre activos, salvíficos en definitiva. Si la experiencia luterana de Dios aparece decisivamente marcada por el esplendor de su misericordia que el Señor devela en María, la de Ignacio lo está por el hecho de que la persona misma de María se torna elemento incluido e influente en su experiencia mística particular. La “visitación” en que durante la convalecencia de Loyola “vió claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista. . . recibió consolación muy excesiva”, tendrá repetidas analogías en Manresa, pero llegará al culmen con la visión de La Storta, a la entrada de Roma,

donde concluye la insistente súplica enderezada a ella de que “le pusiera con el Hijo”: allí “vió tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar” (27).

Sólo en la experiencia de quien posee la gracia del Espíritu, de quien “la prueba, la siente”, enseña el Espíritu Santo. Fuera de ella “nada se aprende que no sea apariencia. . . , charlatanería”. Y María —insiste Lutero— ha experimentado que Dios “es un señor que no hace más que. . . quebrar lo que está hecho y hacer lo que está roto” (28). La primariedad de la experiencia humana en el ámbito de la fe cristiana es un rasgo típico del pensamiento del Reformador. María cumple esa función con eminencia precisamente porque en ella se manifiestan trastocadas las expectativas del hombre en torno a Dios: aquél “aparta los ojos de donde hay pobreza, oprobio, indigencia, miseria y angustia”, y los vuelve complacido hacia todo lo que entraña honor, riqueza; María personifica la criada, la sierva, la esclava que por su nonada, su insignificancia, su abajamiento acoge la plenitud de la fuerza, la potencia, la misericordia de Dios (29).

Esa antítesis entre el actuar de

(26) LO, 45.

(27) Cf. *Aut*, 10,29,96; *Ejercicios Espirituales*, 147.148.156 (en adelante: EE).

(28) *Magn*, 177.

(29) Cf. *Magn*, 178. El comentario todo está empapado por la insistencia de Lutero en esa actitud singular de María. Y esto resulta especialmente vivo en la división que su autor hace del texto mismo: María —según él— parte de sí misma, pues comienza alabando “la mirada divina, la vo-

Dios y el actuar del hombre, vector de la teología de Lutero que éste se esfuerza por relevar sin descanso al contrastar el inmerecimiento de María y el gran prodigio que opera Dios en ella, se expresa en Ignacio diversamente. El teólogo alemán prorrumpa en un interminable elogio de María, el místico español guarda un extraño silencio —al menos en la *Autobiografía* y el *Diario*— en torno al hecho. Pareciera que Ignacio presupone la propia experiencia de los *Ejercicios* donde, por cierto, se da relieve a María como aquella que espera en el Señor y lo ama porque cree en El, así no termine de comprender del todo sus actuaciones (30). Por eso la María de las dos obras ignacianas en examen es un personaje activo, que más que hacer ella misma una experiencia de fe invita con su influjo mediador a que el discípulo de Cristo se implique en realizarla.

“El hombre anda insaciable. . . , está a la caza de los más elevados puestos y de ser el mejor. No busca la honra de Dios, sino que Dios lo colme de honras” —dirá Lutero, agudo crítico de la realidad humana. Es la relación de María con Dios, quien “se ha fijado en la bajeza de su criada” —lee el texto luterano—

lo que la define ante El. De ahí que la honre adecuadamente sólo quien la coloque por debajo de El, la despoje de toda excelencia y contemple su nada (31).

No son consideraciones análogas de Ignacio sobre la persona de María las que aproximan las suyas a las del Reformador. Se trata en cambio del sentido que mueve al Peregrino en su afecto por nuestra Señora. Y el nombre mismo con que a ella se dirige, “Nuestra Señora”, pareciera en cierta forma explicitar el motivo de su veneración: porque es madre del Hijo de Dios, por eso y sólo por eso ha sido constituida en instrumento salvífico, y todo ello es obra del mismo Señor. De lo contrario, no tendría fundamento alguno su recurso a ella en los sucesos cruciales de su caminar por la historia.

Sin embargo, la evidencia mayor la proporciona el *Diario* en su integridad, porque lo que el incansable buscador de la voluntad salvadora de Dios inquiere allí es el querer concreto de Dios acerca de la vía mejor para vivir, en medio de la agitación de los hechos temporales, la pobreza como radical desprendimiento de cuanto quisiera erigirse en sustituto del Dios trascendente,

luntad graciosa” de Dios sobre ella, pasando de inmediato al “cántico de las obras y los dones” divinos; se vuelve luego en derredor, alabando las obras de Dios “en los otros”: su misericordia, la destrucción del orgullo espiritual, el abajamiento de los encumbrados, la elevación de los pequeños, el saciamiento de los hambrientos, el vaciamiento de los ricos; y concluye enalteciendo la obra maestra de Dios, la encarnación de su Hijo (Cf. *Magn*, 190.193-202).

(30) Se diría que Ignacio privilegia el texto lucano que deja ver a María como aquella que todo lo guarda, saboreándolo, en su corazón (cf. Lc 2, 19.51).

(31) Cf. *Magn*, 188.

ese que Ignacio ama con todo su ser y quien, por eso, ocupa el primer puesto de cualquier esfuerzo humano, el del Dios siempre mayor al que se sigue sin reservas.

El influjo mediador de María, al referirse en un párrafo anterior, nos coloca frente al punto teológico de mayor discusión entre los comentaristas, venidos de las diversas confesiones cristianas, del texto luterano del *Magnificat*. El problema de la catolicidad plena o parcial del escrito está centrado especialmente en la pregunta sobre si la intercesión o mediación de la Madre del Verbo ante Dios es confesada o no por Lutero. La importancia de una respuesta al interrogante así planteado es tanto más significativa, por cuanto la mediación mariana en la obra de salvación figura entre los motivos estructurales de las dos obras ignacianas, y resulta elemento entre subyacente y ostensible en la *Autobiografía* y continuamente manifiesto en el *Diario*.

El Reformador destierra de su teología todo asomo de posible idolización del hombre y de sus obras. Este es pecador de hecho y justo por la esperanza —afirmará rotundo (32). Dios centra, pues, su acción justificante en los santos pecadores, y las actuaciones históricas de éstos son incapaces de generar salvación en derredor suyo y

menos aún dentro de sí mismos. Estamos entonces ante el núcleo del punto de partida luterano: la justificación sólo por la fe. En consecuencia, toda criatura es incapaz de merecer ante Dios. Incluida María, debería decir el teólogo de Wittenberg.

Y, en efecto, las páginas del *Magnificat* son una enfática declaración, lanza en ristre, contra quien pretende honrar a María convirtiéndola en ídolo “al colmarla de alabanzas y honores, concediéndoselo todo a ella” (33). El escrito deja la sensación de querer subrayar de propósito y sin descanso el mismo principio:

“Algunos acuden a ella en busca de consuelo y ayuda, cual si de un Dios se tratara, hasta el extremo de que mucho me temo que reine la idolatría ahora como jamás lo ha hecho” (34).

“Las ‘grandes cosas’ no son más que el haber sido ella la madre de Dios. . . Ella lo atribuye a la gracia de Dios, no a mérito por su parte. Porque, aunque no haya cometido pecado, se trata de una gracia tan extraordinaria, que en ninguna manera puede haber sido digna de recibirla” (35).

“ ‘Quia quem meruisti portare. . .’: No tuvo otra dignidad

(32) Cf. LO, 41 y nt. 160.

(33) Cf. *Magn*, 188.

(34) *Id.*, 189.

(35) *Id.*, 191.

para esta maternidad que la aptitud (ser mujer, ser virgen, pertenecer a la estirpe de Judá, dar fe al ángel) y la ordenación divina. Se trata de una pura gracia de Dios, no de una recompensa. . . Mejor es que disminuya la virgen que no la gracia de Dios" (36).

"Lo que no se puede hacer es convertirla en ídolo capaz de dar y de ayudar, como lo creen algunos que la invocan y confían en ella más que en el mismo Dios. . . No es ella la que da, es Dios quien concede" (37).

"Nadie tiene que alabarme, que rendirme honor por haber sido la madre de Dios; lo que en mí debe ser alabado y honrado es Dios y su obra" (38).

". . . nuestra salvación no consiste en los poderes y en las obras de los hombres, sino. . . en los de Dios" (39).

"Tienes que meterte en él (el abatimiento), sumergirte en él, sentirte privado de todos los socorros, para que nadie que no sea Dios actúe" (40).

"Fuera de Cristo, el mundo se encuentra abocado a la condenación, maldito". De aquí han deducido los profetas "que todos los hombres son malos, soberbios, mentirosos, falsos, ciegos: en una palabra, que son 'ateos'... La maldición es algo innato, viene a ser como su naturaleza y su ser" (41).

"Esta idea (la de una vía alterna para la salvación) es un anatema para él", escribe un reciente comentarista católico del *Magnificat* (42). Si bien sería anacronístico ver desarrollada en su totalidad la dogmática reformada del "sola gratia, sola fides" en los textos de esta fase luterana, el "Gott allein" (sólo Dios) que esas páginas reiteran sin cesar sería suficiente para desvirtuar toda posible mediación por parte de María. Y, sin embargo, al lado de las frases negativas ya consignadas, surgen otras positivas, insinuadoras algunas y evidenciadoras otras de esa función mariana:

". . . la Madre de Dios. . . debería y preferiría aparecer como el mejor espejo de la gracia de Dios, que atrajese a todo el mundo a la gracia divina" (43).

(36) Ibid. El subrayado es original de Lutero.

(37) Id., 191-92.

(38) Id., 191-93.

(39) Id., 198.

(40) Id., 200.

(41) Id., 203.

(42) FLANAGAN D., Luther on the Magnificat, Eph Mariol 24 (1974) 164.

(43) *Magn*, 189.

“María no intenta convertirse en ídolo. No hace nada ella, es Dios quien todo lo realiza. Se la tiene que invocar, para que Dios, por su voluntad, nos conceda y haga lo que le suplicamos” (44).

El símbolo bíblico que en la prosa luterana con frecuencia adquiere un cierto aliento poético, sirve ahora al autor del *Magnificat* para jugar hábilmente con el nombre de “Israel”, un “señor de Dios”, según la lectura etimológica que realiza del vocablo hebreo. Un hombre, por gracia divina, se iguala a Dios en potencia de manera que “el hombre. . . hace lo que Dios quiere, y Dios lo que el hombre desea” (45). Pero el texto más elocuente y aun axiomático a este respecto es el que cierra todo el comentario al cántico de nuestra Señora, que Lutero redacta —única ocasión a todo lo largo de la obra— como exhortación directa a una plegaria globalizante de su estudio:

“ . . . pidamos a Dios que nos conceda la correcta inteligencia de este Magnificat: que no se contente con iluminar y hablar, sino que inflame y viva en el cuerpo y en el alma. Que Cristo nos lo conceda por la intercesión y la voluntad de su querida madre María. Amén ” (46).

Se diría, pues, que la sistematización de una intuición teológica, así se haya tornado en bandera de ataque, pierde fuerza o que, al menos, el intelectual teólogo es súbitamente traicionado por el orante filial de María. Y esto sí que puede afirmarse, sea lo que fuere de la polémica aún vigente acerca de la catolicidad del *Magnificat* luterano (47). Es aquí, precisamente, donde el Reformador e Ignacio se dan la mano respecto a su concepción del influjo mediacional de María en la obra redentora. Porque si el segundo recurre a nuestra Señora es porque ella le abre el camino hacia el Hijo. La riqueza trinitaria de la plegaria luterana referida es análoga, y ocasionalmente más explícita, en la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*. Ignacio dirige su petición a ella, “rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo”, y es el Padre quien le responde concediéndoselo en efecto (48). Todo ello se hace manifiesto con mayor relieve en el testimonio del biógrafo Luis Gonçalves da Câmara, al concluir su relato:

“Y. . . me mostró un fajo muy grande de escritos. . . Lo más eran visiones que el veía en confirmación de alguna de las Constituciones, y viendo unas veces a Dios Padre, otras las tres perso-

(44) Id., 192.

(45) Cf. *Magn*, 202. En hebreo, según Lutero: “saar”: Señor, príncipe; “El”: Dios.

(46) *Magn*, 204. El subrayado es nuestro.

(47) Véase un resumen del debate señalado en: FLANAGAN D., *Luther on. . .*, 162-63.

(48) Cf. *Aut*, 96. El “ser puesto bajo la bandera del Hijo” es clave en la meditación del tiempo-eje de los *Ejercicios*, la de “Dos Banderas” (cf. EE 147.148.156).

nas de la Trinidad, otras la Virgen que intercedía, otras que confirmaba” (49).

En 7 ocasiones es incluida nuestra Señora entre “los mediadores” (50), y al menos 2 veces insinuada implícitamente por su función mediacional (51), en el *Diario*. En general, la mediación surge en esta obra cuantas veces se nombra a María. La mediación mariana está integrada a la eucarística que cumple Jesús: de ahí que Ignacio celebre hasta 17 misas con la advocación de aquella (52). Jesús es, para el *Diario*, el Hijo del Padre y de María; y ella, a la par que “nuestra Señora”, “la Madre” (53). Que ambos desempeñen una función mediadora lo resalta el abinamiento que en su acción Ignacio les atribuye habitualmente: María, como el Hijo, “ruega al Padre” (54). Pero tan sólo una lectura prejuiciada del texto ignaciano encontraría que su autor nivela con la misma medida la acción mediacional de los dos. Al respecto, parece sobradamente elocuente el párrafo en que cierto día,

tras la confirmación recibida en las jornadas anteriores y en el inicio de su acción de gracias por ella, declara Ignacio:

“ . . . con mucho sentir y ver a nuestra Señora mucho propicia delante del Padre, a tanto que en las oraciones al Padre, al Hijo, y al consagrar suyo, no podía que a ella no sintiese o viese, como quien es parte o puerta de tanta gracia que en espíritu sentía” (55).

La concentración luterana sobre la inmediata presencia real de Jesucristo en la historia de salvación tiene una consecuencia radical: la de que el cristiano no imita a Cristo sino que lo sigue —y la María del *Magnificat* es testimonio patente de ello. Esto explica el que fe y amor sean inseparables en el discurso del Reformador, pues ambos son el resultado de la realidad creada por el Espíritu en el hombre al hacer a Cristo presente en él (56). Sería demasiado aventurar el pretender que la hermosísima alabanza a Ma-

(49) *Aut*, 100. Se refiere al manuscrito que hoy conocemos, pero del que se conserva tan sólo 1 cuaderno, como el *Diario Espiritual* y a las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. El subrayado en el texto ignaciano es nuestro.

(50) Cf. DE 6.25.26.32.35.39.145.

(51) *Id.*, 67.156. Véanse también: 129-30.

(52) *Id.*, 1.3.4.5.11.23.28.143.158.167.172.176.204.226.233.275. Es probable que haya seguido haciéndolo a partir del n. 278, donde el texto comienza a ser más abreviado y a agolparse las siglas.

(53) *Id.*, 4.8.23.24. Es interesante advertir que María recibe tal título en la primera etapa del escrito, donde Ignacio acude más iterativamente a “los mediadores”.

(54) *Id.*, 4.8.23.24.29.30.31.35.46.47.

(55) DE, 31 El subrayado es nuestro.

(56) Seguimos aquí al teólogo luterano danés R. PRENTER - Cit. en: OML, xli.

ría trazada por Lutero en su obra tiene idéntico sabor a la de cierta frase escueta pero no menos significativa de Ignacio en su *Diario Espiritual*? El texto dice que nuestra Señora le fue “mostrando ser su carne en la de su Hijo, con tantas inteligencias, que escribir no se podría” (57). Si existe en María una tal identificación con su Señor nada obsta para toparse con ella no como vía alterna sino como acogedora radical del don del Espíritu en todo su ser y, por tanto, cooperadora y, en alguna forma, cogeneradora de dicho don para el hombre y el mundo.

* * *

Que Martín Lutero pueda ser contado entre los que sufrieron en sí mismos la obra de Dios —la expresión es original suya (58)— permite entreverlo la experiencia que dejó por escrito en su traducción y comentario del *Magnificat*. Y es que resulta al menos curioso y ante todo revelador que redactara y se ocupara de retocar un texto tan hermoso precisamente cuando comenzaba a vivir el momento más crítico de su pertenencia a la Iglesia. Si bien testimoniadas en un

tono diverso, Ignacio de Loyola sufrió las consecuencias de contarse, y de insistir en ser contado, entre los miembros de una comunidad decididamente humana, la eclesial.

Tan sólo ahora el reciente empeño ecuménico de católicos y reformados va dando su fruto en la reconsideración y reubicación de hombres que, como el original teólogo de Wittenberg, aguijonearon la conciencia dormida de los creyentes en un siglo demasiado seguro de sí mismo. En otro estilo, lo hizo por igual su contemporáneo español. Pero en ambos —y nuestro estudio espera haberlo clarificado— fue un mismo Espíritu el que movió los distintos caminos que cada uno eligió. De qué otra manera podría explicarse la aparente contradicción entre las obras a que ellos dieron origen y los ambientes que vivieron? Porque lo cierto es que se encontraron donde menos parecería posible si no estuvieran iluminados por la fe los ojos del corazón: en la debilidad, en la ausencia de poder y de riqueza y de honor, en lo considerado insignificante por el mundo.

En María, la mujer en quien Dios quiso evidenciar su misericordia sin fronteras, porque estaba hecha de los mismos ingredientes con que el mundo fue creado.

57) DE, 31.

(58) Cf. *Magn*, 196.