



## «PARA MÁS SEGUIR E IMITAR AL SEÑOR NUESTRO» (*EE 109*)

La imitación en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio  
a la luz de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis

---

Autor: Dominicus Savio Octariano Widianoro  
Director: Dr. José García de Castro Valdés, SJ

Madrid

Junio, 2022





Facultad de Teología

**«PARA MÁS SEGUIR E IMITAR  
AL SEÑOR NUESTRO» (EE 109)**

---

La imitación en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio  
a la luz de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis

Por

Dominicus Savio Octariano Widianoro

Visto bueno del director

Dr. José García de Castro Valdés, SJ

Fdo.

Madrid, 2 de junio, 2022



## Índice

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	V
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1	
EL SEGUIMIENTO E IMITACIÓN DE CRISTO EN LA TRADICIÓN .....	5
Introducción.....	5
1. El seguimiento de Jesús.....	5
1.1. Una breve visión de conjunto .....	5
1.2. El seguimiento pre-pascual de Jesús.....	8
1.3. El seguimiento post-pascual de Jesús .....	10
2. La imitación de Cristo .....	13
3. Los rasgos en la imitación de Cristo: imitar a Jesús pobre y humilde .....	18
3.1. Imitar a Jesús pobre .....	18
3.1.1. En el Antiguo Testamento .....	18
3.1.2. En el Nuevo Testamento.....	19
3.1.3. En la historia de la Iglesia.....	21
3.2. Imitar a Jesús humilde .....	24
3.2.1. En el Antiguo Testamento .....	24
3.2.2. En el Nuevo Testamento.....	24
3.2.3. En la historia de la Iglesia.....	26
4. El seguimiento e imitación de Cristo hasta la locura .....	28
4.1. En el Antiguo Testamento .....	28
4.2. En el Nuevo Testamento.....	29
4.2.1. En los Evangelios sinópticos .....	29
4.2.2. En los escritos Paulinos .....	29
4.3. En la tradición cristiana .....	31
4.3.1. En la tradición cristiana oriental.....	31
a. Los rasgos principales .....	32

b.	Los Santos locos de la Iglesia oriental .....	35
c.	«Los yurodivye»: santos locos especiales en la Iglesia Rusa.....	36
4.3.2.	En la tradición cristiana occidental.....	41
a.	En el monacato occidental.....	41
b.	En la Edad Media .....	42
c.	En la Edad Moderna.....	45
	Conclusión.....	46

## CAPÍTULO 2

	LA DEVOTIO MODERNA Y LA IMITACIÓN DE CRISTO DE TOMÁS DE KEMPIS .....	49
	Introducción.....	49
1.	La <i>Devotio moderna</i> .....	50
1.1.	El contexto .....	50
1.1.1.	El contexto lejano .....	50
1.1.2.	El contexto cercano .....	51
1.2.	La <i>Devotio moderna</i> como escuela de espiritualidad .....	53
1.2.1.	Los maestros .....	53
a.	Gerard Groote (1340-1388), el iniciador.....	53
b.	Florencio Radewijns (1350-1400).....	55
c.	Tomás de Kempis (1380-1471).....	56
d.	Juan Mombaer (1460-1501).....	56
1.2.2.	La doctrina de la <i>Devotio moderna</i> .....	57
a.	Cristocentrismo práctico .....	58
b.	Moralismo, tendencia antiespeculativa y apartamiento del mundo .....	59
c.	Carácter afectivo .....	60
d.	Oración metódica .....	60
e.	Interioridad y subjetivismo.....	62
f.	Ascetismo .....	62
g.	Biblicismo y anticencia.....	63
2.	La <i>Imitación de Cristo</i> de Tomás de Kempis.....	64
2.1.	Acerca del autor .....	64
2.2.	La estructura de la <i>Imitación de Cristo</i> .....	65
2.2.1.	El primer libro: Avisos útiles para la vida espiritual .....	66

2.2.2.	El segundo libro: Avisos para la vida interior .....	66
2.2.3.	El tercer libro: de la consolación interior .....	67
2.2.4.	El cuarto libro: del Santísimo Sacramento .....	68
2.3.	Los rasgos de la <i>Imitación de Cristo</i> .....	68
2.3.1.	La naturaleza humana.....	69
a.	Anti-intelectualismo .....	69
b.	La contrición .....	70
c.	El sufrimiento.....	71
2.3.2.	Los santos y la santidad.....	71
2.3.3.	La interioridad .....	74
2.3.4.	La Eucaristía.....	76
	Conclusión.....	79

### CAPÍTULO 3

	<i>IMITACIÓN DE CRISTO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO</i> .....	83
	Introducción.....	83
1.	Las huellas imitación y configuración con Cristo en los <i>Ejercicios</i> .....	83
1.1.	Aproximación semántica a «imitar» en los <i>Ejercicios</i> .....	83
1.2.	La imitación como un programa diferencial en los <i>Ejercicios</i> .....	85
1.3.	El «conocimiento interno» como la clave de la imitación en los <i>Ejercicios</i> ...	87
1.4.	La mistagogía de la imitación de Cristo en el proceso de los <i>Ejercicios</i> .....	89
1.4.1.	El punto de partida: El Principio y Fundamento ( <i>EE 23</i> ).....	89
1.4.2.	La primera semana: el proceso de la liberación .....	90
1.4.3.	La segunda semana: la configuración con Cristo .....	91
1.4.4.	La tercera y la cuarta semanas: el sufrimiento y la gloria .....	93
2.	La <i>Imitación de Cristo</i> de Kempis en los <i>Ejercicios</i> .....	94
2.1.	La primera visión: como la lectura espiritual .....	94
2.2.	La segunda visión: las vías de la unión con Dios .....	97
2.2.1.	Las tres vías hacia la unión con Dios .....	97
2.2.2.	La vía unitiva .....	99
2.3.	La tercera visión: la visión de conjunto (la estructura).....	100
2.3.1.	El Principio y Fundamento y la primera semana.....	101
2.3.2.	La segunda semana.....	102

2.3.3.	La tercera semana .....	102
2.3.4.	La cuarta semana y Contemplación para alcanzar el amor .....	103
2.4.	La cuarta visión: las claves de la interioridad .....	103
2.4.1.	El Principio y Fundamento ( <i>EE</i> 23) .....	104
2.4.2.	El examen particular ( <i>EE</i> 24-31) .....	105
2.4.3.	El vencer a sí mismo y la afección desordenada .....	106
2.4.4.	La humildad y la locura por Cristo ( <i>EE</i> 167) .....	107
3.	La contextualización de la <i>Imitación de Cristo</i> : para lectura espiritual y el proceso del seguimiento .....	108
3.1.	La <i>Imitación de Cristo</i> en el mundo de hoy ¿es relevante o no? .....	108
3.2.	Una recomendación para ocho días de los <i>Ejercicios</i> .....	110
	Conclusión .....	112
	CONCLUSIÓN GENERAL .....	113
	BIBLIOGRAFÍA .....	117



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### 1. FUENTES

[entre paréntesis los números de la serie general de MHSI]

#### 1.1. De los escritos ignacianos

- Au* *Autobiografía*. «Acta Patris Ignatii scripta a P. Ludovici González de Câmara 1553/1555». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I. Dionysius Fernández Zapico y Candido de Dalmases (eds.), 354-507. Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66); *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Rambla, Josep M. (ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005.
- Co* *Constituciones de la Compañía de Jesús. Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus*. Roma: IHSI, 1936 (MHSI 64).
- EE* *Ejercicios Espirituales. Monumenta Exercitiae*. Roma: IHSI, 1969 (MHSI 100); Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Cándido de Dalmases (intro, notas y vocabulario). Santander: Sal Terrae, 2019<sup>7</sup>.
- Obras* Iparraguirre, I. – Ruiz Jurado, M. (eds.), *Obras San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2013.

#### 1.2. De otras fuentes ignacianas

- D* *Directorio*. Lop Sebastià, Miguel (trad., notas y estudio). *Los directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2000.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma: IHSI, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
- MHSI* *Monumenta Histórica Societatis Iesu*.
- Scripta* *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* (2 vols.). G. López del Horno (ed.). Madrid 1904 y 1918 (MHSI 14, 56).

## 2. REVISTAS

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu. Roma.
EIDES	Escola Ignaciana de Espiritualitat.
<i>Manresa</i>	Manresa. Madrid.

## 3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIA

<i>CFT</i>	Fries, Heinrich (ed.), <i>Conceptos Fundamentales de la Teología</i> (2 vols.). Madrid: Ediciones Cristianidad, 1979 <sup>2</sup> .
<i>Concordancia</i>	Echarte, Ignacio (ed.). <i>Concordancia Ignaciana</i> . Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996.
<i>DCECH</i>	Corominas, J. y Pascual, J. A. <i>Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico</i> (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.
<i>DCT</i>	Lacoste, Jean-Yves (ed.), <i>Diccionario crítico de Teología</i> . Madrid: Akal, 2007.
<i>DE</i>	Ancilli, E. (ed.). <i>Diccionario de Espiritualidad</i> (3 vols.). Barcelona: Herder, 1983.
<i>DEI</i>	Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). <i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007 <sup>2</sup> .
<i>DENT</i>	Balz, Horst y Schneider, Gerhard (dirs.). <i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> . Salamanca: Sígueme, 1998.
<i>DiccAut</i>	<i>Diccionario de Autoridades</i> (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990; Real Academia Española. «Diccionario de Autoridades (1726-1739)». <a href="http://web.frl.es/DA.html">http://web.frl.es/DA.html</a> .
<i>DLM</i>	Dinzelbacher, Peter (ed.). <i>Diccionario de la Mística</i> . Burgos: Monte Carmelo, 2000.
<i>DPAC</i>	Berardino, Angelo Di (dir.). <i>Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana</i> (2 vols.). Salamanca: Sígueme, 1991.
<i>DRae</i>	Real Academia Española. <i>Diccionario de la lengua española</i> (2 vols.). Madrid: Espasa Calpe, 2001 <sup>22</sup> .
<i>DSp</i>	Viller, M. et al. (dirs.). <i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i> (17 vols.). Paris: Beauchesne, 1964.

<i>DTNT</i>	Coenen, Lothar - Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hand (dirs.). <i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i> (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.
<i>DTVC</i>	Aparicio Rodríguez, Ángel y Canals Casa, Joan M. <sup>a</sup> (dirs.). <i>Diccionario Teológico de la Vida Consagrada</i> . Madrid: Publicaciones Claretianas, 2000 <sup>3</sup> .
<i>Moliner</i>	Moliner, María. <i>Diccionario de uso del español</i> (2 vols.). Madrid: Gredos, 1998 <sup>2</sup> .
<i>TLM</i>	Covarrubias Horozco, Sebastián. <i>Tesoro de la lengua Castellana o Española</i> . Madrid: Biblioteca Áurea Hispánica, 2020.
<i>VTB</i>	Léon-Dufour, Xavier. <i>Vocabulario de Teología Bíblica</i> . Barcelona: Herder, 2012 <sup>2</sup> .

#### 4. OTRAS

AT	Antiguo Testamento.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
cf.	confer.
ed.	edición.
(ed.)	editor.
(eds.)	editores.
CAA	La Contemplación para alcanzar el amor.
CG	Congregación General.
CJ	Compañía de Jesús.
coord.	coordinador.
dir.	director.
dirs.	directores.
DM	Devotio Moderna.
<i>Ibid.</i>	Ibidem (el mismo, lo mismo).
IdC	<i>Imitación de Cristo</i> de Tomás de Kempis.
IHSI	<i>Institutum Historicum Societatis Iesu</i> . Roma.
no.	número.
NT	Nuevo Testamento.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. de J. P. Migne, Paris 1857ss.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. de J. P. Migne, Paris 1844ss.
PyF	El Principio y Fundamento.

trad.	traducción.
UPCo	Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
vol.	volumen.
vols.	volúmenes.

## INTRODUCCIÓN

### **Motivación y *Status quaestionis***

Desde el noviciado me ha interesado conocer por qué el libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es el libro recomendado por san Ignacio para hacer los *Ejercicios*, además de *Vita Christi* y *Flos Santorum* (cf. *EE* 100). No encontré esta respuesta porque realmente no había mucha información o libros que pudieran ayudarme. Además, algunos de los jesuitas que solían dar los *Ejercicios* decían que este libro estaba desactualizado o no era adecuado para el ejercitante en el mundo de hoy. En esta investigación, quería buscar esta respuesta.

Además, otra pregunta aparece: ¿qué tipo de «imitación» que san Ignacio espera de los *Ejercicios*? Porque en el libro de los *Ejercicios* en la lengua indonesia, no aparece la diferencia entre «seguir» e «imitar»<sup>1</sup>. Sabemos que semánticamente, «imitación» se define como una forma de copiar a otra persona. ¿Es esto lo que san Ignacio esperaba del ejercitante que hace los *Ejercicios*?

Gonçalves da Cámara en su *Memorial* dice que San Ignacio era muy aficionado a la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis porque este libro le ayudó mucho en el mundo interior de su vida<sup>2</sup>. Entonces, sería una hipótesis que *Imitación de Cristo* nos puede ayudar en los *Ejercicios* para identificarse con Jesús vivo y consentir que su vida se configure y se defina a través de la interiorización.

Con esta hipótesis, al mismo tiempo, esta investigación busca responder también a la propuesta de la Compañía de Jesús de las Preferencias Apostólicas Universales, sobre todo la primera preferencia. Nos damos cuenta de que el hombre contemporáneo está siendo bombardeado constantemente con imágenes y ofertas, y no hay casi espacio para

---

<sup>1</sup> El verbo indonesio que tiene significado más cerca de «seguir» es «mengikuti» y más cerca de «imitar» es «menyerupai». Pero, en el libro de los *Ejercicios Espirituales* de lengua indonesia, para la palabra «seguir» usa 2 verbos distintos: «mengikuti» (*EE* 95, 104, 130) y «meneladani» (*EE* 109). Mientras que «imitar» usa 3 verbos distintos: «menyerupai» (*EE* 167), «mengikuti» (*EE* 147, 168), y «meneladani» (*EE* 98, 109, 139, 214, 248). Cf. IGNATIUS LOYOLA, *Latihan Rohani*, trad. por Julius Darminta, (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

<sup>2</sup> GONÇALVES DA CÁMARA, *Memorial* no. 97, Benigno Hernández Montes (ed.), (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 92.

encontrar el verdadero ser o para permitir a Dios que nos encuentre. La *Imitación de Cristo* pudiera ser una buena fuente y herramienta que nos puede ayudar a ponernos en contacto con nuestro ser más profundo, el espacio donde Dios nos habla.

### **La metodología y la estructura**

Este trabajo se estructura en tres capítulos con sus respectivas introducciones y conclusiones. El primer capítulo estudia el «seguimiento de Jesús» y «la imitación de Cristo» en la tradición. En el «seguimiento de Jesús» hay dos tipos diferentes: primero pre-pascual y el otro, post-pascual. Estos dos tipos determinarán cómo los apóstoles atraviesan el proceso de discipulado; van «detras de» y trabajan juntos en el proyecto de Jesús. Mientras tanto, el carácter de discipulado en los escritos paulinos habla más de «imitación de Cristo». Por ejemplo, en 1 Tes 1, 6: «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones», y en 1 Cor 11, 1: «Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo».

Tanto el «seguimiento» como la «imitación» son dos formas de discipulado. Pero en general, los autores dicen que «imitación» es una forma o parte de «seguimiento». A lo largo de la historia de la Iglesia, el carácter de «imitación» se desarrolló y formó una tradición. En este capítulo, explicaremos cómo imitar a Jesús en la pobreza y la humildad, y cómo seguirle e imitarlo hasta la «locura».

El segundo capítulo examinará más de cerca el contexto de la «imitación de Cristo» en el segundo milenio del cristianismo. En particular, a través de la corriente de la *Devotio moderna* y del libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. En aquella época, ya había comenzado el carácter de la imitación de Cristo a través de su devoción a la humanidad de Jesús, cuyo fundamento fue firmemente establecido por San Bernardo y San Francisco de Asís.

Más tarde, la *Devotio moderna* parece fundamentar a este carácter en un contexto más fácil de vivir para los laicos, como aparece más tarde en la vida de los «Hermanos y hermanas de la vida común». El libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es uno de los frutos de la *Devotio moderna*. Esta obra fue muy popular. Este libro dividido en 4 grandes apartados, ayuda a los cristianos a crecer en el proceso del discipulado. A pesar del título «imitación», este libro no habla mucho sobre «imitar» en el sentido mimético

físico, sino más bien sobre el proceso de la interioridad. Y, en efecto, el cuidado de la vida interior es uno de los rasgos principales de la *Devotio moderna*.

El tercer capítulo investigará el tema de la «imitación» en los *Ejercicios*: semántica y programáticamente. Además, se encontrará que la «imitación» en los *Ejercicios* ayudará al ejercitante a profundizar en el «conocimiento interno», a conocerse a sí mismo y Dios, para poder más seguirle e imitarle. En mismo capítulo, investigaremos cómo *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis influyó a los *Ejercicios*. Primero, la *Imitación de Cristo* es una herramienta (como lectura espiritual) para que el ejercitante se someta a los *Ejercicios*. En segundo lugar, la *Imitación de Cristo* ayuda al proceso paso a paso a través de «las tres vías». En tercer lugar, la *Imitación de Cristo* ofrece temas de la interioridad que son únicos para ayudar al ejercitante a entrar en lo más profundo de sí mismo.

Al final de este capítulo, contextualmente, encontramos que *Imitación de Cristo* sigue siendo muy relevante. Porque este libro ayuda al ejercitante a entrar a la interioridad, reconocerse y conocer a Jesús que será un amigo en su proyecto de vida.

### **Agradecimientos**

Quisiera agradecer a la Compañía de Jesús, sobre todo a mi provincia, la provincia de Indonesia, que me mandó estudiar espiritualidad aquí en España. También agradezco a la comunidad de Cantoblanco, que me acoge muy bien durante mi estudio. Un agradecimiento especial al P. José García de Castro Valdés, SJ, como director, por las conversaciones, ayudas de tutoría, las fuentes y bibliografía recomendada y las correcciones de este trabajo. Otros agradecimientos a los profesores de la Licenciatura de la Espiritualidad y a los bibliotecarios de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas, que me ayudaron en la investigación.

En fin, otros agradecimientos van dirigidos al P. Manuel Gallego, por las correcciones de lenguaje, y al Pp. Luis María García Domínguez, Pablo Alonso, y Leo Agung Sardi por las conversaciones sobre el tema de este trabajo. Y también a todos, los compañeros en la comunidad de Cantoblanco y compañeros jesuitas indonesios y asía pacífico, muchas gracias por hacerme sentir y gustar más internamente las «cosas» de la Compañía.





## CAPÍTULO 1

### EL SEGUIMIENTO E IMITACIÓN DE CRISTO EN LA TRADICIÓN

#### Introducción

El centro, el eje y la clave de la espiritualidad cristiana es el seguimiento de Jesús. En ello, los cristianos viven como referencia a Jesús. El seguimiento implica una relación personal, cuyos contenidos son múltiples: amar como él amó, sentir e interpretar la vida como él la sintió; creer como él creyó; consagrarse a la proclamación y realización del reino de Dios como él se dedicó.

El tema del seguimiento de Jesús tiene un claro origen evangélico y una larga tradición teológica. Por eso, en la primera parte de este capítulo, aportamos la significación del seguimiento de Jesús en la Sagrada Escritura y en la tradición. Luego, en la segunda parte, el seguimiento post-pascual asume la imitación, por eso explicamos la significación de la imitación de Cristo. La tercera parte describe los rasgos más importantes en la imitación de Cristo: imitar Jesús pobre y humilde. En la última parte, explicamos la locura por Cristo como una característica que profundiza el seguimiento e imitación de Cristo.

#### 1. El seguimiento de Jesús

##### 1.1. Una breve visión de conjunto

El seguimiento de Jesús expresa una dimensión esencial de la existencia cristiana. Pero, en la Sagrada Escritura, el sustantivo «seguimiento» no aparece. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, es frecuente el verbo «seguir». En el Antiguo Testamento, el verbo «seguir» (hebreo: *halák aharê*) se forma en la expresión «seguir a Yahvé» (1 Re 18, 21; Jer 2, 2) o la, mucho más frecuente, de «irse tras otros dioses» (Jue 2, 12; Dt 4, 3; Jer 11, 10). Tal vez el uso abundante en este segundo sentido, y más raro en el primero, se deba a la resonancia pagana de caminar en procesión detrás del ídolo<sup>1</sup>.

Es claro que el seguimiento aplicado a Yahvé o a otros dioses apenas significa otra cosa que «inclinación, dependencia, obediencia y aceptación de sus mandamientos»;

---

<sup>1</sup> SEVERIANO BLANCO, «Seguimiento: fundamentación bíblica», en *DTVC*, 1616.

y no cabe, en cambio, el sentido de participación en tareas o el sentido de imitación<sup>2</sup>. Luego, este término es más concreto cuando se trata del seguimiento del enviado de Yahvé, del profeta, donde nace la relación maestro-discípulo. Por ejemplo, Moisés y Josué (Num 11, 28), Elías y Eliseo (1 Re 19, 19-21); en la comunidad de Qumran, la relación entre el Maestro de Justicia y sus discípulos; y también Juan Bautista con sus seguidores. La imagen del rabino se desplaza acompañado por este grupo de aprendices de la ley. En todos estos casos está clara la dependencia de una persona, el estar a su servicio y apropiarse sus actitudes y estilo de vida. Particularmente en el caso del rabinismo el seguimiento ambulante es el signo inconfundible de la relación de dependencia<sup>3</sup>.

En el Nuevo Testamento el verbo «seguir» (ακολουθειν; *akolouthêin*) aparece noventa veces: 25 veces en Mateo, 18 en Marcos, 17 en Lucas, 19 en Juan (evangelio), 4 en los Hechos de los apóstoles, una sola vez en Pablo y 6 veces en el Apocalipsis<sup>4</sup>. El mismo término se refiere como un algo dinámico, en camino: iniciado con la misión de Jesús (pre-pascual), y el acontecimiento de la resurrección, que la fe pascual interpretó como el comienzo de la nueva creación (post-pascual)<sup>5</sup>.

El verbo «seguir»<sup>6</sup> (ἀκολουθεῖν; *akolouthêin*) cuya raíz verbal en griego, ἀκολουθέω, remite al Jesús mismo. Las fórmulas que utiliza en el evangelio son muy claras:

- a. Se trata de «seguirle a él» (*aúto*, referido a Jesús): Mt 4, 20.22.25; 8, 1.23; 12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29; 26, 58; Mc 1, 18; 2, 15; 3, 7; 5, 24; 6, 1; 14, 54; Lc 5, 11; 7,

---

<sup>2</sup> Nunca un tratar de «asemejarse a». Dios sigue siendo el que está por encima del mundo, el incomparable, incluso como Dios de la alianza. Cf. CHRISTIAN BLENDINGER, «ἀκολουθέω, seguir», en *DTNT*, vol. IV, 173.

<sup>3</sup> BLANCO, «Seguimiento: fundamentación bíblica», 1617.

<sup>4</sup> JOSÉ MARÍA CASTILLO, *El Seguimiento de Jesús*, (Salamanca: Sígueme, 1986), 50.

<sup>5</sup> SENÉN VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», en *El seguimiento de Cristo*, ed. Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997), 13; véase también CASTILLO, 49.

<sup>6</sup> El verbo «seguir» en el *DCECH*, es del latín «Sēqui»: 1. Ir después o detrás de alguien; 2. Ir en busca de alguien o algo; dirigirse, caminar hacia él o ello; 3. Proseguir o continuar en lo empezado; 4. Ir en compañía de alguien. En el *DiccAut*, significa: 1. Ir detrás de alguno; 2. Metafóricamente vale imitar o hacer alguna cosa, por ejemplo, que otro ha dado de ella. Y en el *Moliner* es: 1. En una marcha, ir después o detrás de cierta cosa; 2. Ir detrás de alguien para cogerle o alcanzarle; 3. Pretender o cortejar; 4. Ser partidario de alguien determinado o de ciertas ideas o doctrinas; 5. Estudiar cierta carrera o asistir a ciertas enseñanzas; 6. Dedicar atención de manera continuada a algo que se desarrolla en el tiempo.

- 9; 9, 11; 22, 39.54; 23, 27; Jn 1, 37.38.40; 6, 2; 18, 15. Cf. También Mt 9, 27, que se refiere ciertamente a Jesús, como se ve por los paralelos Mc 10, 52; Lc 18, 43.
- b. De «seguirte a ti» (*soi*, referido también a Jesús): Mt 8, 19; 19, 27; Mc 10, 28; Lc 9, 57.61; 18, 28; Jn 13,37.
- c. De «seguirme a mí» (*moi*, cuando es Jesús mismo el que habla): Mt 8, 22; 9, 9; 19, 21.28; Mc 2, 14; 10, 21; Lc 5, 27.28; 9, 59; 18, 22; Jn 1, 40.43; 8, 12; 10, 27; 12, 26; 21, 19.22.
- d. De «seguir detrás de mí» (*opiso mou*) o simplemente de «seguir a Jesús» (*to Jesou*): Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23; Jn 12, 26; Mt 27, 55; Mc 15, 41; Jn 1, 37<sup>7</sup>.

En todas las fórmulas o construcciones, el complemento del verbo es una persona, la persona misma de Jesús. A partir de este, literalmente se forma una dimensión que se entiende como una relación entre Jesús y otros, que tiene como inicio la invitación: «sígueme» (Cf. Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27; Jn 1,43)<sup>8</sup>. Esta invitación literalmente equivale a «ir detrás» y significa la realidad de una orientación espiritual hacia Aquel que, al llamar, espera una respuesta de parte de quien recibe la invitación. Esa respuesta se describe en el evangelio como un «dejarlo todo» y un «seguirle» (Cf. Mc 1,18; 10,28; Lc 5,11; Mt 4,20.22; Jn 1,39), con el fin de alcanzar la perfección: «si quieres ser perfecto [...], y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme» (Mt 19,21)<sup>9</sup>.

Por eso, el seguimiento de Jesús expresa una dimensión esencial de la existencia humana; el mismo término seguimiento la marca como algo dinámico, como una realidad en tensión hacia el final: el acontecimiento fundamental del Reino de Dios, iniciado con la misión histórica de Jesús (el seguimiento pre-pascual) y el acontecimiento de su resurrección, que la fe pascual interpretó como el comienzo de la nueva humanidad (el seguimiento post-pascual)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> CASTILLO, 80.

<sup>8</sup> Cercano al concepto de seguimiento está el de «discípulo» (griego: *mathetés*), que recurre 262 veces en el NT, de las cuales 225 se refieren claramente a la escucha del Jesús terreno. Cf. BLANCO, «Seguimiento: fundamentación bíblica», 1617.

<sup>9</sup> HANS URS VON BALTHASAR, «Seguimiento y ministerio», en *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*, (Madrid: Guadarrama, 1964), 105.

<sup>10</sup> JAIME VALDIVIA PINELL, *El seguimiento de Jesús como antropología*, (Bogotá: Universidad Javeriana, 2004), 49.

## 1.2. El seguimiento pre-pascual de Jesús

Numerosos pasajes evangélicos hablan de seguimiento real de Jesús por parte de un grupo especial de personas, que lo acompañaban permanentemente en su actividad misional. En su misión, el tono general es la acción salvadora de Dios, aquel que fue el «profeta» y representante del reino de Dios. Y en las personas que lo acompañaban adquiere un carácter de radical porque cambió totalmente sus vidas. Así concretamente señalando los testimonios más significativos: las escenas de vocación o elección (cf. Mc 1, 16-20; 2, 14; 3, 13-19; Lc 5, 4-11), o los textos que tratan directamente de la vida del «seguidor» (cf. Mc 10, 28-30; Mt 8, 18-22; Lc 9, 57-62), o las instrucciones sobre la misión (cf. Mc 6, 6b-13; Mt 9, 37-10, 42; Lc 9, 1-6). Esos textos señalan el rasgo clave de la imagen del «seguidor», acompañante de Jesús en su misión<sup>11</sup>.

La función central del «seguidor» es la colaboración en la misión del «profeta» itinerante Jesús. Los «seguidores» participan de la tarea y de los poderes del mismo Jesús: son los trabajadores en la gran cosecha, proclamando el comienzo del acontecimiento salvador del reino de Dios y actualizando su potencia maravillosa, por medio de signos de liberación del poder del mal (exorcismo) y de renovación de la existencia humana (curaciones). Ahí indudablemente hay un núcleo histórico pre-pascual.

En correspondencia con el estilo de vida del seguidor, se trata de un seguimiento ambulante (no es como de la del discípulo asentado en una escuela). La perspectiva del comportamiento del seguidor no es la de la ascética o la de la pureza elitista, sino precisamente la de la misión en servicio del reino de Dios.

Su presupuesto es el abandono del estilo de vida anterior: el desprendimiento de las posesiones, en las que se asienta, en gran medida, el status social de una persona; el desprendimiento de la familia, fundamento de la identidad del individuo y base de las relaciones sociales de un grupo humano. Y su consecuencia es la vida a la intemperie: en situaciones de pobreza total, más radicales aún que las del ambulante o vagabundo ordinarios, aliviadas únicamente por la hospitalidad o por la ayuda esporádica que se pueda encontrar; de desarraigo social, sin el apoyo de una comunidad estable; de marginación, sin los derechos de los miembros de un grupo sedentario; de conducta

---

<sup>11</sup> VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 15.

anómala y provocadora, fuera de la normativa tradicional, incluso rompiendo con las normas más sagradas de piedad familiar<sup>12</sup>.

Otro rasgo que es más significativo en la configuración del grupo de los seguidores de Jesús, apunta también a la dimensión universal de su misión y del acontecimiento del reino de Dios. No se trataba de un grupo uniforme, sino plural: había personas de diferente procedencia, e incluso algunas de ellas son de la categoría social de «pecadores» o marginados. Estaba compuesto básicamente por varones, pero también se encontraban algunas mujeres. La praxis de la misión rompía la normativa del judaísmo. Esa dimensión universal e integradora se apuntaba también en el grupo de los doce, que simbolizaba la restauración del pueblo completo de Israel, y por medio de ella, la congregación final de todos los pueblos dentro del reino de Dios<sup>13</sup>.

La relación entre Jesús y sus seguidores no es como la relación entre «rabino» y su discípulo en la escuela de rabínica judía<sup>14</sup>. Jesús no tuvo una formación de rabino, ni su enseñanza y praxis eran de tipo rabínico. Jesús lo identificaba con una figura profética carismática (cf. Mc 1, 22.27; 6, 14-16). De aquí, el término discípulo no se aplicaba exclusivamente al alumno de una escuela, sino también al seguidor de figuras carismáticas<sup>15</sup>.

A partir de los datos ya analizados anteriormente, señalamos dos centros claves del seguimiento pre-pascual de Jesús. *El primero* y fundamental fue la misión (proclamación y actualización) del reino de Dios. El acontecimiento misterioso del reino

---

<sup>12</sup> THADDÉE MATURA, *Seguir a Jesús, de los consejos de perfección al radicalismo evangélico*, (Santander: Sal Terrae, 1984), 27-28. Véase también VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 16-17.

<sup>13</sup> VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 18.

<sup>14</sup> Jesús no fue para sus seguidores un doctor rabínico de la ley. El uso del concepto «Rabbi» para designar con más propiedad a Jesús puede ser objeto de extraordinarios malentendidos. La llamada al seguimiento por parte de Jesús no significa que él se sitúe respecto a ellos en una relación de docencia (en ninguna parte se nos dice que Jesús hubiera dado a sus discípulos una enseñanza acerca de la ley), de la cual ellos hubieran podido salir a su vez como maestros (Mt 23, 8). El seguimiento como discípulo supone y significa una entrega sin reservas de toda existencia (Mt 10, 37) para toda la vida (Mt 10, 24). Ser discípulo significa hacer, en plena vinculación con Jesús, la voluntad de Dios. Cf. MARTIN HENGEL, *Seguimiento y Carisma; la radicalidad de la llamada de Jesús*, (Santander: Sal Terrae, 1981), 65; DIETRICH MÜLLER, «μαθητής, alumno», en *DTNT*, 179.

<sup>15</sup> El concepto neotestamentario de «discipulado» pertenece al vocabulario judaico, que significa «alumno». Y el discipulado establecía unos vínculos muy estrechos entre el maestro y sus discípulos. Jesús transforma la figura del discípulo que recibe una enseñanza, en la del seguidor, que va detrás de otro, asociado a una tarea. Jesús invita a asociarse a un movimiento que proviene de Dios. Por ello, se distingue radicalmente de todos los rabinos de su época y su actitud se asemeja más a la de Juan el Bautista. Cf. SANTIAGO G ARZUBIALDE, *Theologia Spiritualis, el camino espiritual del seguimiento a Jesús*, vol. I, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1989), 176-177.

de Dios, inaugurado con la misión de Jesús, tenía una dimensión global y universal. Su punto de partida era la renovación del pueblo completo de Israel, y luego, a través de ella, se haría la renovación de todos los pueblos y de toda la creación. Esa era la oferta de la proclamación y de la actuación de Jesús.

En esa oferta universal estaba la invitación que Jesús hizo a algunos a «seguirlo», para participar en su misión ambulante en servicio de la instauración del reino. Entonces, la invitación de Jesús es una elección profética y la función del «seguidor» era esencialmente profética, es decir, de proclamación y actualización del acontecimiento liberador de Dios. El seguimiento de Jesús es participar y colaborar en su misión al servicio del reino<sup>16</sup>.

*El segundo* centro está entroncado con el primero. El hecho del seguimiento y su realización concreta fue signo de la presencia del reino de Dios y de su potencia transformante. Por ejemplo, el desprendimiento de la familia era signo de la formación de la nueva familia universal, no determinada ya por la estructura del poder patriarcal; el desprendimiento de las posesiones y la vida ambulante en marginación eran una demostración de la esperanza en el cuidado de los pobres e indefensos por parte de Dios y en la abundancia de su reino; etc. Los seguidores se convertían así en signo de liberación para el pueblo sedentario. A todo él se le invitaba al encuentro de esa maravillosa realidad que iba a cambiar sus vidas<sup>17</sup>.

### 1.3. El seguimiento post-pascual de Jesús

La experiencia pascual significó la gran revelación del sentido de la misión y de la persona de Jesús. En el motivo del seguimiento, se produce una nueva concentración cristológica. El seguimiento no estará determinado directamente por el servicio al reino de Dios (misión y signo de él), sino por la comunión con la persona y la obra salvadora del Señor resucitado. Los seguidores no pueden seguir físicamente a Jesús, pero pueden y deben apropiarse sus sentimientos y actitudes. La terminología de «seguir» a Jesús adquiere ahora el significado global de comunión con el Señor exaltado, en definitiva, a «creer» o ser «creyente» en él. De otra manera, el seguimiento de Jesús no se referirá al seguimiento

---

<sup>16</sup> VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 22-23.

real de Jesús en su misión ambulante, sino a la relación con el Señor exaltado, fundada en la fe en él<sup>18</sup>.

Hay que tener en cuenta que la mayor parte de los antiguos seguidores de Jesús continuaron después de la pascua una misión ambulante del mismo estilo que en el tiempo pre-pascual, pero se acomodaba a la nueva situación. Ahora precisamente el estilo de vida de los apóstoles y los animadores de grupos cristianos, se convierten en un signo para esos creyentes sedentarios. De ahí, el paso a considerar el seguimiento como una categoría global cristiana que entonces era algo inmediato<sup>19</sup>.

El grupo de los seguidores de Jesús era el modelo comunitario más inmediato al que las comunidades cristianas (post-pascual) podían recurrir al presentar sus orígenes en la misión de Jesús. Entonces, como consecuencia, el seguimiento se generaliza: todos los creyentes son ahora seguidores y discípulos<sup>20</sup>.

En el Nuevo testamento post-pascual, hay tres tipos fundamentales del seguimiento. *El primer tipo* se basa en la tradición bautismal (se desarrolla en los textos paulinos y en 1 Pe), y expresa la participación del creyente en la misma existencia de Cristo Jesús. La tradición bautismal se profundiza con la reflexión de san Pablo. El motivo clave de ella es la categoría de Cristo como último Adán, es decir, el Hombre definitivo, auténtico, de cuya existencia participa el creyente (1 Cor 15, 20-22; Rom 5, 12-21). Y

---

<sup>18</sup> BLANCO, «Seguimiento: fundamentación bíblica», 1622-1623.

<sup>19</sup> Según Baltasar, hay 5 momentos del seguimiento: 1) «Consecratio», como la llamada de Jesús, es el punto de partida de todo. 2) «Devotio», es un acto incondicional entrega del llamado con plena sumisión de su persona. Esta obediencia no necesita saber a dónde conduce finalmente el camino del seguimiento. Debe entregarse por encima de sus propios planteamientos a la pura del Señor. «¿A quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68). 3) «Comunio», es participación en su comunidad de vida. En este aspecto el seguimiento conduce necesariamente a la imitación, es decir, a la aceptación del ideal, que se adecúa al ambiente vital de Jesús y que cada vez más claramente se convierte en el ideal del servicio, de la entrega a los demás, y finalmente de la pasión y de la cruz. 4) «Apostolatus», es ser portadora de frutos juntamente con Jesús. La comunión con Jesús significa necesariamente envío y participación. 5) «Saecularitas», es el mundo donde está el lugar de la misión fructífera. Ni la Iglesia, ni el pueblo de Israel, sino el mundo entero es el campo donde debe desarrollarse la acción de Jesús y de sus llamados. Cf. BARBARA ALBRECHT y HANS URS VON BALTHASAR, *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1980), 16-17.

<sup>20</sup> En el tiempo pre-pascual «seguir» a Jesús, «ser discípulo» tienen un sentido restrictivo, de modo que el Señor se niega a aceptar a algunos como discípulos (Cf. el geraseno Lc 8, 39); por otro lado, en el tiempo post-pascual, cuando el Espíritu se ha derramado sobre toda la Iglesia, ser discípulo de Jesús equivale a ser cristiano, y seguir a Jesús es sinónimo de entrar en el reino de Dios en la Iglesia. Cf. VÍCTOR CODINA, *Teología de la vida religiosa*, (Madrid: Razón y Fe S.A., 1968), 49-50.

luego, no sólo individualmente, sino en cuanto miembro de la comunidad nueva como el «cuerpo de Cristo»<sup>21</sup>.

Hay múltiples aspectos de la comunión creyente con Cristo Jesús. Por ejemplo, el creyente ha sido revestido del nuevo ser de Cristo (Gal 3, 27; Rom 13, 14); como en un nuevo nacimiento, Cristo ha «tomado forma» en él (Gal 4, 19); y así participa de la misma «forma» de Cristo Jesús (2 Cor 3, 18; Rom 8, 29; Flp 3, 10.21); lleva la imagen del Hombre auténtico (1 Cor 15, 49; 2 Cor 3, 18; Rom 8, 29); Cristo mismo está o habita en él, de tal modo, que ya no es él quien vive, sino que Cristo mismo vive en él (Gal 2, 20). La dimensión cristológica de esos textos es la típica global de los textos paulinos. Lo que importa es el sentido de la persona de la vida de Jesús como acontecimiento salvador definitivo (escatológico) de Dios<sup>22</sup>.

En la base de los textos de 1 Pe está también una amplia tradición bautismal. La dimensión que ese escrito realza es la participación en los sufrimientos de Cristo como garantía de la salvación («gloria») futura (cf. 1, 3-9.11; 3, 17-18; 5, 1-10)<sup>23</sup>.

*El segundo tipo* utiliza una terminología muy semejante a la del seguimiento. Se trata del motivo típico de los *hebreos* sobre el caminar del pueblo peregrino hacia la consumación final (la salvación, la tierra prometida, la ciudad celeste), siguiendo el camino inaugurado por Cristo. Su base es la interpretación de los textos de la escritura sobre la peregrinación del pueblo de Israel por el desierto, camino hacia la tierra prometida. En el trasfondo encontramos la dura situación de las comunidades cristianas en los primeros siglos, pues vivían en sufrimientos y desaliento. Todo el escrito es una exhortación a mantener la esperanza en ese duro camino.

El texto se presenta la obra salvadora de Cristo. Él ha venido y ha inaugurado el camino nuevo y vivo, ha alcanzado la consumación final y ha ingresado en la ciudad celeste. Cristo es el hermano de los hombres, ante todo en el sufrimiento; es el pionero de salvación, el pastor que guía. El camino de la Iglesia en el mundo, entonces, se describe

---

<sup>21</sup> Todo seguimiento está fundamentado en el bautismo. El bautismo como el inicio de un camino que todos los fieles deben recorrer, puesto que están en él, extrayendo cada día más copiosos frutos de su incorporación definitiva a Cristo. Cf. MARTIN GELABERT BALLESTER, *Jesús, el que abre camino, seguimiento y testimonio*, (Madrid: Covarrubias, 1986), 56.

<sup>22</sup> VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 26-27.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 28.



como un seguimiento de Cristo, fundado en la obra salvadora de su vida completa (su sufrimiento, muerte y exaltación)<sup>24</sup>.

*El tercer tipo* es la imitación de Cristo. Su base está en el típico motivo helenista de la imitación (el origen no está en los ritos misterios, sino en la retórica, «utilización de ejemplos en el discurso» y en la instrucción ética, «imitación de la virtud, de la naturaleza de Dios»). Este tema aparece en los textos de Pablo, y se presenta como ejemplo para la vida de creyente. Explicamos más este tipo en la parte siguiente.

## 2. La imitación de Cristo

La palabra «imitación» deriva del verbo latino *imitari*, que quiere decir: «reproducir un modelo»<sup>25</sup>. En griego, procede verbo *μιμέομαι* (*miméomai*), que significa «imitar, reproducir, lo que se ve en otros, emular con alegría, seguir»<sup>26</sup>. Este término no aparece ni una sola vez en los evangelios<sup>27</sup>. En el NT *miméomai* se encuentra solo 4 veces (2 Tes 3, 7.9; Heb 13, 7; 3 Jn 11); en forma *mimētēs* 6 veces (1 Cor 4, 16; 11, 1; Ef 5, 1; 1 Tes 1, 6; 2, 14; Heb 6, 12); y en forma *symmimētēs* únicamente en Flp 3, 17. Este terminología figura expresamente en 1 Tes 1, 6 (en indicativo: «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones») y en 1 Cor 11, 1 (en imperativo: «Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo»)<sup>28</sup>.

En 1 Tes 1, 6 se refiere a la participación en los sufrimientos de Cristo por parte de la comunidad tesalonicense, que ha sufrido calamidades al haber acogido el evangelio de los misioneros cristianos. Y 1 Cor 11, 1 señala la actitud fundamental de servicio a

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 30-31.

<sup>25</sup> El verbo «imitar» en el *DiccAut* es: Procurar ejecutar las acciones, o los ejemplos de alguno, a semejanza suya, o hacer cualquier cosa, a semejanza de otra. En el *DRae* es: 1. (De latín *Imitari*) Ejecutar algo a ejemplo o semejanza de otra cosa; 2. Dicho de una cosa: parecerse, asemejarse a otra; 3. Hacer o esforzarse por hacer algo lo mismo que otro según el estilo de otro. Y en el *Moliner* es: 1. Hacer una cosa copiando de otra o inspirándose en otra, o hacer algo del mismo modo que lo hace otro; 2. Parecerse.

<sup>26</sup> En el mundo griego, según Aristóteles y Demócrito, al principio de la cultura, los hombres debieron aprender de los animales: de las arañas a tejer y a coser, de la golondrina, a construir casas, etc. Cf. WALTER BAUDER, «*μιμέομαι, miméomai*», en *DTNT*, vol. IV, 181.

<sup>27</sup> En el Antiguo testamento, el tema de la imitación estaba bastante difundido. Pero, este tema fuera corriente en el AT ya que el relato sacerdotal de la creación presenta al hombre como un ser creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1, 26-27). Luego, el mismo tema no se desarrolla directamente en AT y es sustituido por la Alianza entre Dios y el pueblo, así como por las exigencias de obedecer y cumplir los mandamientos de la ley divina. Cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», en *DTVC*, 850.

<sup>28</sup> BAUDER, «*μιμέομαι, miméomai*», 181-182.

todos, que determinó la obra salvadora de Cristo, muerto por nosotros y la actividad misional de Pablo. La consecuencia de esas expresiones paulinas es una profunda transformación, determinada por la dimensión de la cristología paulina. Y luego, en algunos escritos cristianos más avanzados, la imitación de Cristo es imitar la vida de Cristo de tipo general: ordinariamente son los referidos a la pasión y a la muerte de Jesús (es la radical conformación del creyente a Jesucristo, obrada por la fe y los sacramentos de la iniciación cristiana)<sup>29</sup>.

Antes de profundizar en la imitación de Cristo, es lógico preguntarse: «¿Es que el seguimiento y la imitación de Cristo son la misma cosa?» *Primera* respuesta; al menos, no parece que el seguimiento y la imitación se refieran a la misma cosa, puesto que los evangelios nos hablaban con bastante frecuencia del seguimiento, mientras que ni siquiera mencionan la imitación. *Segunda*, otra razón se comprende así: el seguimiento aparece como el más primitivo, como el más cercano al Jesús histórico y como el punto de partida, mientras que la imitación es una relectura, adaptación y reinterpretación del primero. Seguir es asumir un destino (la imagen del camino), mientras que imitar es copiar un modelo (la imagen del espejo). El seguimiento supone siempre la presencia de un agente principal que se mueve y avanza, de tal manera que precisamente por eso es posible el seguimiento, mientras que la imitación se puede dar en el caso de un modelo inmóvil, estático y fijo. El seguimiento lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar, mientras que la imitación no. En el seguimiento el centro está situado en el destino que se persigue, mientras que la imitación el centro de interés está en el propio sujeto<sup>30</sup>. El seguimiento tiene unas connotaciones más dinámicas y comunitarias en la tradición

---

<sup>29</sup> San Pablo mira en perspectiva la imitación e intenta traducir el seguimiento con otras imágenes más convenientes seguro de no poder nunca ser «el crucificado» para los cristianos. Por eso, él también habla el crecimiento del hombre hasta la altura de Cristo, hasta el estadio de adulto. La imagen de Cristo, reflejándose en nosotros como en un espejo, produce, gracias a la acción del Espíritu, una conformidad más intensa. La otra imagen usada por Pablo es de la carrera. El apóstol dice que corre para ganar el premio, él que ya ha sido conquistado por Jesucristo; corre dejando todo, considerando todo como basura para conocer la potencia de la resurrección, para participar en los sufrimientos del Señor haciéndose conforme a él en la muerte y teniendo la esperanza de la resurrección (Flp 3, 12-16). Cf. ENZO BIANCHI, *Seguir a Jesús el Señor, radicalismo cristiano*, (Madrid: Narcea, 1980), 51; GIUSEPPE TURBESSI, «Imitación (y seguimiento) de Cristo», en *DE*, vol. II, 297; VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 28-29.

<sup>30</sup> CASTILLO, 50-51.

bíblica y posterior, mientras que la imitación se ha caracterizado por sus resonancias más estáticas, individualistas y de claro trasfondo ascético y ético<sup>31</sup>.

El seguimiento de Jesús	La imitación de Cristo
<ul style="list-style-type: none"> <li>• En los evangelios y algunos textos NT.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No hay en los Evangelios, solo en las cartas paulinas.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Más cercano al Jesús histórico y como el punto de partida.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Una relectura, adaptación y reinterpretación del primero.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• «Seguir» es asumir un destino.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• «Imitar» es copiar (mimetismo) un modelo.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La imagen del camino.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La imagen del espejo.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Siempre la presencia de un agente principal que se mueve y avanza, de tal manera que precisamente por eso es posible el seguimiento.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La imitación se puede dar en el caso de un modelo inmóvil, estático y fijo.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No lleva la idea de acción y tarea a realizar.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El centro está situado en el destino que se persigue.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El centro de interés está en el propio sujeto.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tiene unas connotaciones más dinámicas y comunitarias en la tradición bíblica y posterior.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se ha caracterizado por sus resonancias más estáticas, individualistas y de claro trasfondo ascético y ético.</li> </ul>

Fig. 1.1 La comparación entre el seguimiento y la imitación de Cristo

Hasta aquí, podemos decir que seguir a Cristo es obligación del cristiano; es una forma de ser cristiana, que afecta todos creyentes por igual<sup>32</sup>. Por otro lado, la imitación de Cristo es una manera del seguimiento de Jesús. Aparece después de la resurrección de Jesús. La imitación es imitar y vivir como Cristo vivió. Y también, la imitación es una dialéctica por dos razones: porque Jesús es sencillamente lo inimitable (el Hijo único) y la realización de la imitación es la típica de los que fracasan en su intento, pues el pecado sale a relucir en el Crucificado<sup>33</sup>.

San Pablo subraya que la imitación de Cristo tiene un vínculo con la actitud de Jesús, especialmente de su exégesis radicalizada de la exigencia del amor. El

<sup>31</sup> ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», 857-858.

<sup>32</sup> Es una forma de siervo y misión que forman para el creyente una unidad indisociable. Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, 189.

<sup>33</sup> SANTIAGO ARZUBIALDE, 189-190.

mandamiento del amor recibe su prioridad y su radicalidad de la conducta de Jesús que se entregó a sí mismo siendo Hijo de Dios. Cristo mismo es ahora la ley del cristiano, ley que suplanta plenificándola a la toráh de Moisés. Las palabras, actitudes de Jesús, y su proyecto de vida se convierten ahora en la «ley del Mesías» (Gal 6, 2). Cristo es la norma, el tipo de los cristianos en sus comportamientos éticos, en sus relaciones y en sus valores.

También en san Juan, Jesús es presentado como un modelo a imitar: el cristiano ha de vivir como él vivió (1 Jn 2, 6; 3, 3.5.7.16; 4, 17). En el evangelio Juan logra la fusión de las dos perspectivas: seguir a Jesús es creer en él. Pero creer en él es vivir en comunión de la filiación y hacer lo que Él hizo: «Os he dado ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13, 15). Creer en Jesús es imitar y proseguir su ejemplo de servicio a los hermanos. Ser discípulo en la comunidad del «discípulo amado» es amar como Jesús amó<sup>34</sup>.

Luego, muy pronto, en la Iglesia primitiva, la verdadera imitación de Cristo se entendió como la forma del martirio (como la pasión y la muerte de Jesús). Se trata de completar la pasión de Cristo y, a veces, se desarrolla una mística semejante a la paulina en la que Cristo sufre en el mártir. El ejemplo de martirio lo encontramos en Esteban (Hechos 7, 54)<sup>35</sup>.

Algunos autores cristianos antiguos como San Ignacio de Antioquía, dicen que la imitación de Cristo es el martirio, a fin de llegar de este modo a Dios. De manera semejante, se expresan también Policarpo de Esmirna y Tertuliano. Pero, con la disminución de las persecuciones, se produce un cambio. Orígenes dice que la imitación es equiparable a la ascética, la virginidad y la lucha contra los demonios y los satanás<sup>36</sup>.

En la Edad Media, San Agustín es el primero que tendía a vincular el seguimiento con la imitación. Al comentar Ap 14, 2-4 (los vírgenes siguen al Cordero a donde quiera que va), San Agustín dice: «*Quid est enim sequi nisi imitari?*», «¿Qué es el seguimiento

---

<sup>34</sup> BONIFACIO FERNÁNDEZ, *Seguir a Jesús, el Cristo*, (Madrid: Claretianas, 1998), 157-158.

<sup>35</sup> ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», 855.

<sup>36</sup> En el monacato se considera como una forma de martirio incruento: el monje se retira al desierto a tener un combate con el mal espíritu y a continuar la tradición de los mártires, cuyos sucesores son los monjes. La vida religiosa, en cuanto imitación de Cristo, se convierte en un martirio y las mismas ascesis y renunciaciones, en cuanto forma de «morir al mundo», se convierten en expresiones martiriales; el mártir está muerto al mundo físicamente, y el asceta está muerto al mundo moralmente. Cf. ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», 855; TURBESSI, «Imitación (y seguimiento) de Cristo», 297; JOHANNA LANCZKOWSKI, «Imitatio Christi», en *DLM*, 535-536.

sino imitación?» Pues Cristo, padeciendo, «os dejó ejemplo para que sigáis sus huellas»<sup>37</sup>. Él también acentúa que la humildad de Cristo debe ser imitada con muchísimo empeño por todo cristiano. Luego, San Bernardo de Claraval (1090-1153) dice que imitación de Cristo se efectúa reproduciendo la humildad, la paciencia y el amor, la obediencia y la mortificación de la carne. Y para San Francisco de Asís (1181-1226), la imitación es vivir en la pobreza<sup>38</sup>.

Pero, Martín Lutero en el siglo XVI reaccionó contra esta piedad medieval en cuya pretensión de «imitar a Cristo» veía una tentativa orgullosa de autojustificación por las obras adquiriendo méritos ante de Dios. Él dice: «*Non imitatio fecit filios sed filiatio fecit imitatores*», «No es la imitación lo que hace hijos, sino la filiación lo que nos hace imitadores». Por eso, él opondrá a la imitación el seguimiento de Cristo como respuesta a su llamada. En efecto, no se puede imitar a Cristo como se hace con un héroe, un mero modelo o prototipo humano; sólo la singular filiación divina de Jesús que incorpora él a sus discípulos. La imitación sólo puede entenderse desde la clave de la filiación por la que el hijo es a imagen y semejanza del padre<sup>39</sup>.

Sin embargo, esta postura no cambia la tendencia de la teología y de la vida religiosa católica a intercambiar seguimiento e imitación de Cristo. Ambos conceptos siguen apareciendo en distintas escuelas de espiritualidad, aunque en grado diverso. Así por ejemplo, en la escuela francesa, tanto en Berulle como en los sulpicianos, en los espirituales jesuitas del siglo XVII (Lalemant y J. Surin), en las devociones al sagrado Corazón del siglo XVIII, y en san Alfonso María de Liguori y san Pablo de la Cruz. Modernamente es Carlos de Foucauld el autor que más ha desarrollado el tema de la imitación y seguimiento de Cristo<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> MANUEL GESTEIRA GARZA, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», en *El seguimiento de Cristo*, ed. Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997), 67.

<sup>38</sup> LANCZKOWSKI, «Imitatio Christi», 537.

<sup>39</sup> En otras palabras, Lutero rechaza la imitación por dos razones: le parece pueril la forma como la entienden algunas sectas; y le parece que entra en conflicto con su interpretación del Evangelio desde la idea central de la justificación por la fe, es decir, teme que sea una forma de justificación por las obras. Cf. BONIFACIO FERNÁNDEZ, 38; GESTEIRA GARZA, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», 67-69.

<sup>40</sup> ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», 856.

### 3. Los rasgos en la imitación de Cristo: imitar a Jesús pobre y humilde

Como ya hemos aportado anteriormente, hay algunas maneras de imitar y vivir como Cristo vivió, por ejemplo: el martirio, la humildad, la obediencia, la paciencia, el amor y la mortificación de la carne. En esta parte, profundizamos en dos rasgos o maneras de imitar a Cristo, que son vivir como Jesús pobre y humilde<sup>41</sup>.

#### 3.1. Imitar a Jesús pobre

##### 3.1.1. En el Antiguo Testamento

El tema de la pobreza en el AT tiene una raíz muy negativa. En la concepción israelítica durante mucho tiempo, la pobreza sólo podía aparecer como un mal (Prov 30, 8: «No me des pobreza ni riqueza, concédeme el pan de cada día, no sea que, saciado, me desvíe y diga. ¿Quién es Yahveh? O que, por la indigencia, robe y profane el nombre de mi Dios»); castigo del pecado, sea personal, sea colectivo (Prov 6, 6); fundarse en la injusticia y, por consiguiente, en las faltas de la comunidad y en la desobediencia a Dios. Por el contrario, la riqueza se presenta como un don grande del Señor, dueño absoluto de todas las cosas; un don, premio a la virtud, que hace que lógicamente sean los justos los más beneficiados, los predilectos de Yahveh<sup>42</sup>.

Luego hay un cambio en la valoración de la pobreza-la riqueza por parte de los autores sagrados durante y después del exilio (como Amos, Jeremías, Isaías y Job). La riqueza es un don de Dios, pero no constituye un valor absoluto. Puede ser un premio de Dios, pero no siempre es la expresión del beneplácito divino. Aún, frecuentemente es un obstáculo para la amistad divina. Y a la pobreza poco a poco ya no se la considera como un gran mal. Unida a la piedad vale mucho más que la riqueza. Hasta que al final los pobres son cada vez más las miradas de Dios, constituyendo a su pueblo como los «*ānāwîm*» de Yahveh<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> En la Edad Media, la acepción paulina del seguimiento (y de la imitación) no era sólo el *Kyrios* anonadado en el sufrimiento y en la muerte, sino también en su humillación durante toda su peregrinación terrena. El Jesús terreno siempre el *Kyrios* divino hecho hombre en la humildad y en la pobreza. Cf. ALFONS AUER, «Imitación. Estudio histórico», en *CFT*, vol. I, 564. Véase también JON SOBRINO, «El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados», en JUAN M. GARCÍA-LOMAS (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 80.

<sup>42</sup> FRANCISCO MARÍA LÓPEZ MELUS, *Pobreza y riqueza en los evangelios: San Lucas el evangelista de la pobreza*, (Madrid: Studium, 1963), 27-31.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 58.

«Ānāwîm» etimológicamente transmite la idea de estar agachado, inclinado o doblado; se refiere una situación social o espiritual, no física. Los «ānāwîm» son los pobres, aquellos que están doblados bajo el peso de la opresión de los poderosos (cf. Is 32,7; Am 2, 7, Jb 24, 4; Pr 14, 21). Como Dios odia la injusticia, promete que va a poner una solución a estos abusos contra los humildes (cf. Isa 11, 4; 61, 1). Los «ānāwîm» también son aquellos que se han mantenido sometidos a Dios y a su Ley, o sea, lo contrario de los malos, el auténtico pueblo de Dios (cf. Sof 2, 3; Sal 147, 6; Sal 149, 4); los «ānāwîm» son los verdaderamente piadosos, y Dios les promete salvación (cf. Sal 34, 3; Sal 37, 11). El «siervo de Yahveh» es la figura y el tipo ideal de los «ānāwîm». Y luego, de esta figura nacerá el tipo ideal del Mesías. Este, prefigura un Siervo, que es mediador de una alianza nueva y salvador espiritual de las multitudes por medio del dolor<sup>44</sup>.

### 3.1.2. En el Nuevo Testamento

En el NT, el término «pobreza» sigue siendo positivo. Aparece en 2 tipos. Primero, pobre en el término πόνος (*pónos*), que significa al hombre que no puede vivir de su propia fortuna o de su patrimonio, sino que ha de trabajar. Y segundo, pobre en el término πτωχός (*ptochós*), que es pobre relativamente, que tiene dependencia social<sup>45</sup>.

Lo que Jesús señaló en el Nuevo testamento es el tipo πτωχός (*ptochós*), para designar no solamente la situación del hombre en su entorno, sino de un modo especial, su situación ante Dios. En el NT, este término se encuentra 34 veces: la mayor frecuencia se halla en los evangelios (24), especialmente en Lc (10 veces)<sup>46</sup>.

En los evangelios, hay varias referencias de Jesús sobre los pobres. *Primera*, en la primera bienaventuranza: Mt 5, 3 y Lc 6, 20. En ambos pasajes, pobre (*ptochós*) no tiene un sentido social genérico. Los pobres lo son de corazón. Los que eligen ser pobres designa a aquél que acepta voluntariamente su pobreza como conforme a la voluntad de Dios, y anhela la plenitud del Espíritu santo como auxilio decisivo prometido por Jesús.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 57-58.

<sup>45</sup> LOTHAR COENEN, «Pobre», en *DTNT*, vol. III, 380.

<sup>46</sup> HANS HELMUT ESSER, «Pobre», en *DTNT*, vol. III, 383.

Nos muestra con claridad que la primera bienaventuranza apunta a la pobreza que está implicada en el seguimiento y la imitación de Cristo<sup>47</sup>.

*Segunda*, en el evangelio de Lucas. El evangelio de Lucas está considerado como el evangelio de los pobres. En el principio de su predicación (Lc 4, 18), Jesús citó al profeta Isaías: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos». En Lucas, el desarrollo de esta cita va unido a una polémica contra los ricos (Lc 6, 24). Según el testimonio del evangelio de Lucas, Jesús exhorta a un anfitrión a invitar al banquete a los pobres y a aquellos que no pueden invitarle a su vez y promete a quien esto haga la recompensa escatológica (Lc 14, 13). En la parábola de la gran cena (Lc 14, 21), los pobres son también los primeros invitados que sustituyen a los que no han acudido. En Lucas, hay un personaje, que señala cuál es el tipo de un pobre: Lázaro, cuyo nombre significa literalmente «Dios ayuda», es el prototipo del pobre acogido por Dios (Lc 16, 20.22), mientras que el rico que no tuvo piedad de él lo es del condenado por Dios (cf. Lc 12, 13-21)<sup>48</sup>.

*Tercera*, en la parábola del juicio final (Mat 25). Jesús en esta parábola le agrega un elemento decisivo: el hermano, y particularmente el pobre, son su representación. Él se identifica con ellos. El sentido del pobre es esencial al mensaje de Jesús. Le aporta al sentido del hermano su realismo y concreción. Para Jesús el compromiso con el hermano pobre es uno de los criterios decisivos en orden a nuestra salvación. El sentido del pobre verifica la autenticidad del seguimiento y la imitación de Cristo. Por eso, en la espiritualidad cristiana, este sentido del pobre aparece como inseparable del sentido de Dios, de tal manera que convertirse al Señor envuelve siempre como dimensión capital el convertirse al pobre<sup>49</sup>.

En otros pasajes, Jesús insistió en los peligros de la riqueza. En primer lugar, porque la riqueza es engañosa (Lc 12, 15-21)<sup>50</sup>. Al hacer que uno se sienta poderoso y seguro de sí mismo, impide el acceso a Dios. El rico está convencido de que no necesita de nada ni de nadie. Su corazón está puesto en el dinero, en la riqueza encuentra la vida

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> SEGUNDO GALILEA, *El seguimiento de Cristo*, (Bogotá: Paulinas, 1989), 44-45.

<sup>50</sup> ALBERT GELIN, «Bienaventurados los pobres», en *Grande temas bíblicos*, J. Giblet (ed.), (Madrid: Ediciones Fax, 1968), 123.



y por ella la pierde, y así se imposibilita poner su corazón en Dios. De ahí esta palabra de Jesús: «Donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón» (Lc 12, 34). Cuando el corazón está puesto en el dinero, no puede estar en Dios. En segundo lugar, la riqueza obstaculiza la sensibilidad hacia los bienes definitivos: el que tiene muchos bienes encuentra en ellos su descanso, y no piensa que «esta misma noche te reclamarán el alma.... Así es el que atesora riquezas para sí, y no se enriquece en orden a Dios» (Lc 12, 16-21). Finalmente, la riqueza impide ver las necesidades de las otras personas (Lc 16, 19) y, por lo mismo, impide también el acceso a Dios, pues «cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo» (Mt 25,45). La carta a Timoteo lo resume muy bien sobre la riqueza: «El afán de dinero es la raíz de todos los males, pues la riqueza hace caer en la tentación, hunde a los hombres en la perdición y hace que se extravíen en la fe» (1 Ti 6, 10)<sup>51</sup>.

En las cartas paulinas, el término «pobre» se emplea raras veces. San Pablo dijo «los pobres de Jerusalén» en el contexto de la colecta en favor de la comunidad primitiva de Jerusalén (Rom 15, 26; Gál 2, 10). En otro pasaje, se utilizan para traer a la memoria el autoanonadamiento de Jesucristo en favor de los hombres (cf. 2 Cor 5, 19; Flp 2, 7). Por otro lado, Pablo usó los conceptos opuestos, «ser rico» y «hacerse rico», que designan aquí la comunión con el Padre abandonado por Jesús y vuelta a recuperar para sí mismo y para los hombres. Esta rememoración dogmática lleva consigo consecuencias éticas (2 Cor 8, 7): «Y del mismo modo que ricos en todo: en fe, en palabra, en ciencia, en todo interés y en la caridad que os hemos comunicado, rico también en esta generosidad».

### 3.1.3. En la historia de la Iglesia

En los primeros siglos del cristianismo, la idea de la pobreza se entiende como en los evangelios. En los escritos patrísticos, es común, encontrar la valoración negativa de la indigencia, así como de la pobreza fruto de la injusticia, pues se entiende la pobreza como una virtud por la que se opta libremente en el seguimiento de Cristo. El compartir y dar generosamente es buena actitud para crear estructuras concretas (centros de recogida, fondos en favor de los necesitados, centro de trabajo voluntario)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Seguir a Jesús para encontrar la vida*, (Madrid: San Pablo, 2009), 49-50.

<sup>52</sup> MARIA GRAZIA MARA, «Pobres-Pobreza», en *DPAC*, vol. II, 1815.

Frente a las propuestas de apartamiento del mundo material (tendencias dualistas de origen platónico y maniqueo), los cristianos proponen la continuidad fundamental entre los mundos espiritual y material, sobre la base de la fe en el único Dios creador. Por ejemplo, en *Didajé*, se subraya la obligación de compartir los bienes, fruto del trabajo; Tertuliano piensa que la obligación de compartir es un deber específico de los cristianos; Clemente de Alejandría dice que la comunión de bienes entre los hombres es un mandato de Dios; Cipriano subraya la exigencia de la limosna para restablecer una situación de igualdad entre ricos y pobres; Basilio dice que la condición social del pobre no es querida por Dios, sino que es fruto del pecado, de donde se deriva que, en la ayuda a los pobres, se borra el pecado original<sup>53</sup>.

San Agustín, en su interpretación sobre el sermón de la montaña del Señor, considera como bienaventurados a los pobres que honran a Dios con rectitud y humildad. San Juan Crisóstomo subraya que los pobres son vistos como maestros de vida en la resistencia ante el dolor; por eso se encuentran en la entrada de las iglesias, para servir de ejemplo e incitar a la misericordia. San Juan Casiano entiende que la pobreza correcta es que el hombre se dé cuenta de que su vida y su existencia dependen en todo instante de la ayuda divina. Esta concepción, juntamente con la de san Antonio y la de san Pacomio, es purificada por san Benito de Nursia y precisada por el precepto de vivir en la pobreza ganándose el sustento con el propio trabajo<sup>54</sup>.

Luego, en la época medieval, la pobreza entró en la fórmula de los votos religiosos en 1148 (canónigos de Santa Genoveva de París). Sin embargo, lo que usa esa idea como la vida principal es san Francisco de Asís y los frailes menores, que saben que liberarse de los bienes materiales es la gran prueba de la esposa que abandona todo para casarse con Cristo en pobreza. Lo ideal de sus vidas es Jesús «peregrino y pobre», que no tiene dónde reclinar la cabeza (Lc 9, 3-5); 12, 4). Las reglas de san Francisco y su Testamento hablan de la altísima pobreza: desvinculación de la propiedad colectiva y de las organizaciones económicas feudales (pobreza colectiva); predicación directa del evangelio y apostolado de testimonio: predicación con buen ejemplo; sentido eclesial del

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 1814.

<sup>54</sup> JOHANNA LANCZKOWSKI, «Pobreza», en *DLM*, 835-836.

apostolado e inserción en la vida social<sup>55</sup>. Mucho antes de Francisco de Asís, surge el movimiento de los «pobres de Cristo» con Joaquín de Fiore, Arnaldo de Brescia y los valdenses; éstos promueven la cercanía apostólica a Cristo, el dejarlo todo como pide el evangelio, contra el enriquecimiento principesco en que había caído la Iglesia<sup>56</sup>.

San Francisco cita los textos evangélicos que hablan de la pobreza para vivir el seguimiento de Cristo, no solo como medio de expresión, sino también como fin, pues Cristo fue pobre. En la pobreza material que Francisco propone, se observa la pobreza radical del ser, pues lo que verdaderamente posee el hombre son sus vicios y sus pecados. El hombre debe comportarse como pequeño (de ahí el «menores»), servidores de los demás, nunca como señores ni como maestros. La elección de la pobreza en Francisco tiene que ver con el imitar y seguir a Cristo que, siendo rico, se hizo pobre, no con la virtud ascética de la renuncia y la simple austeridad de vida. De aquí podemos deducir que la pobreza tiene un carácter cristocéntrico<sup>57</sup>.

La escuela espiritual del «pobre de Asís» conduce a la espiritualización de la idea de pobreza, que entendida como pobreza de vida y de espíritu. Luego, toma fuerza con san Buenaventura, con el Meister Eckhart<sup>58</sup>. Junto a la idea de pobreza también se desarrolló con Bernardo de Claraval la idea de la «pasión del Señor», entendida desde «Jesús el pobre y paciente Salvador». Esta idea fue reforzada por las Cruzadas medievales, que trajeron a la memoria el pensamiento de los sufrimientos y de la muerte de Cristo, con recomendaciones concretas para vivirla; hablemos aquí del místico ejercicio de «dejarse crucificar» con Cristo y del acompañamiento por la vía dolorosa de Jesús al Calvario. Estos ejercicios influyeron fuertemente en la mística femenina de la Edad Media, Meister Eckhart, Juan Taulero, Enrique Suso y la *Devotio Moderna*, de forma que transmitieron la imitación del Jesús histórico con grandes influencias en autores como Nicolás de Cusa, Ludolfo de Sajonia, Tomás de Kempis, Erasmo de Rotterdam y el mismo Lutero<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Por eso, el papa Pablo VI, en 1967, definió san Francisco de Asís como «profeta de la pobreza». Cf. GABRIEL MELANI, «Pobreza», en *DE*, vol. III, 180-181.

<sup>56</sup> BALTHASAR, 160-161.

<sup>57</sup> THADDÉE MATURA, «Franciscana (espiritualidad)», en *DCT*, 510-512.

<sup>58</sup> BALTHASAR, 161.

<sup>59</sup> AUER, «Imitación. Estudio histórico», 765.

### 3.2. Imitar a Jesús humilde

#### 3.2.1. En el Antiguo Testamento

La humildad es una virtud cristiana y la actitud fundamental del hombre que conoce y reconoce su dependencia de Dios y su culpabilidad ante él. En el AT, la humildad significa: escuchar la voluntad de Dios, vivir rectamente ante Dios (Sofonias 2, 3) como hizo Moisés, el más humilde de los hombres (Núm 12, 3)<sup>60</sup>.

A la vuelta del exilio, profetas y sabios predicarán la humildad. Al humilde va dirigida la promesa (Is 57, 15) de que Dios le escucha (Job 22, 29). «Cuanto mayor seas, tanto más debes humillarte; y encontrarás gracia ante el Señor» (Eclo 3, 18; Dan 3, 39). Finalmente, por lo que dice el último profeta, el Mesías será un rey humilde; entrará en Sión cabalgando en un pollino (Zac 9, 9). Y verdaderamente el Dios de Israel, rey de la creación, es el «Dios de los humildes» (Jdt 9, 11)<sup>61</sup>.

#### 3.2.2. En el Nuevo Testamento

El concepto de humildad en el NT está marcado por la persona de Jesús, por su predicación escatológica y por la actitud de Jesús hacia Dios. En el NT, hay dos palabras que expresan la humildad como la acción de plegarse del hombre, su subordinación voluntaria a una persona o al poder de otro que le sale al encuentro a través de los acontecimientos. Primera, el término *πραῦς* (*práys*) y segunda el término *ταπεινός* (*tapeinós*).

El término *πραῦς* (*práys*) aparece 18 veces (en Mt, Hech, Pablo, Sant, 1 Pe), que significa «manso, suave, bondadoso, afable»; la atención más bien sobre la amabilidad respetuosa que se muestra ante el otro. *Práys* es el signo distintivo de la soberanía de Cristo. Jesús, en contraposición con los defensores de un mesianismo político, rechaza la fuerza como medio de instaurar el reino de Dios. Su acción sobre la tierra es la del rey salvador pacífico. En Mt 11, 29, se puede ver claramente la condición humilde de Mesías desde el punto de vista humano: es un rey pobre de solemnidad, sin medios para imponerse y en el cual se ceban a la postre todas las injusticias. En 2 Cor 10, 1 san Pablo cita *práys* como la actitud característica de Jesús ante los hombres durante su vida terrestre y exhorta a la comunidad a seguir su ejemplo. En otro pasaje, sobre todo en Mt

---

<sup>60</sup> JOHANNA LANCZKOWSKI, «Humildad», en *DLM*, 510.

<sup>61</sup> PATRIZIO SCIADINI, «Humildad», en *DE*, vol. II, 268.

5, 4 *práys* tiene otro signo distintivo de la vida del discípulo: es una virtud triunfal que hace alcanzar a quien la posee el imperio del mundo. «Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra». Por eso, la humildad (*práys*) es un comportamiento que se exige del cristiano; es una virtud que es práctica concreta derivada del amor cristiano (Hech 24, 4; Gál 5, 23; 1 Tim 6, 11; 1 Pe 3, 4) y de la sabiduría «de arriba» (Sant 3, 17)<sup>62</sup>.

Por otro lado, el término *ταπεινός* (*tapeinós*) aparece en 34 ocasiones (en Mt, Lc, Hech, 2 Cor, Ef, Flp, Col, Sant, 1 Pe), que significa bajo, humilde. En Mateo y Lucas, *tapeinós* está estrechamente ligado al anuncio de la irrupción escatológica del reino de Dios. Tiene un fundamento en el propio camino de Jesús, tal como él lo expone en su llamamiento salvífico de Mt 11, 28-30: él es «humilde de corazón», o sea, delante de Dios, totalmente necesita de Dios. Jesús propone la vía de la humildad: 1) en la advertencia que dirige a los invitados (Lc 14, 11); 2) en la confrontación con los fariseos (Lc 18, 14); 3) en la polémica contra ellos y contra los letrados (Mt 23, 12), promete a los que se humillan que serán definitivamente ensalzados por el Padre, y amenaza al soberbio con el juicio último de Dios<sup>63</sup>.

En el evangelio de Lucas, otros personajes que tienen el carácter humilde son María en su *Magnificat* y Juan Bautista que prepara los caminos del Señor. En una de sus exhortaciones, Jesús nos muestra una manera de humildad que es a hacerse como niños (Mt 18, 1-5). No significa un hacerse más pequeño de lo que se es, sino un saber (al igual que los niños) cual pequeño se es realmente. Así pues, la humildad consiste en saber lo poco que somos realmente delante de Dios. Pero mediante la palabra niño se alude a la vez al Padre que está en los cielos. Por eso esta humildad y pequeñez es a la vez alegría y bienaventuranza. Y luego, Jesús la practicó en su vida, se humilla hasta lavar los pies de sus discípulos y él, que es igual a Dios, se anonada hasta morir en cruz por nuestra redención<sup>64</sup>.

En latín, la humildad se deriva de *humilitas*, que significa sentimiento de servicio, ánimo de servicio. Su significado fundamental quiere expresar el sentimiento de servicio ante Dios y ante los hombres. *Humilis*, como traducción de *ταπεινός* (*tapeinós*), se deriva

---

<sup>62</sup> WALTER BAUDER, «Humildad», en *DTNT*, vol. II, 314-316.

<sup>63</sup> HANS HELMUT ESSER, «Humildad», en *DTNT*, vol. II, 316-318.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 318.

de *humus* y significa perteneciente a la tierra, cercano a ella, inclinado a ella, sumiso, despreciable<sup>65</sup>.

El texto más importante sobre la humildad, lo encontramos en san Pablo. El apóstol lo revela en su contemplación del misterio de Cristo como un misterio de humildad. En la epístola a los Filipenses (2, 6-11), dice que Cristo, «siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó». Con este aspecto preciso, la humildad tiene una luz propia en el misterio de la encarnación y redención<sup>66</sup>. Con otras palabras, la humildad en Cristo es: amor incondicional, obediencia absoluta y voluntaria y conocimiento de la unión indisoluble con el Padre (Fil 2, 5), lo cual hace que la humildad de Jesús aparezca como un amor de abnegación (Jn 13) que llega incluso hasta la muerte por el Padre, por los hermanos y por lo que se hallaba perdido (Lc 19, 10)<sup>67</sup>.

San Pablo exige a todos los cristianos vivir con esta actitud, la *kenosis*<sup>68</sup>: «Tened los mismos sentimientos que Cristo» (Fil 2, 5). Esta actitud, a pesar del desprecio de que es objeto por parte de los hombres, confiere autenticidad ante Dios y conserva en el creyente humilde la estima de sí mismo.

### 3.2.3. En la historia de la Iglesia

En el periodo patrístico se mantiene el concepto neotestamentario de la humildad. En Orígenes, este término se va desarrollando en el fundamento teológico. La humildad de Jesús es la raíz de la redención. Cristo es el magister *humilitatis*. En la imitación de Cristo, la verdadera humildad consiste en la sumisión a la voluntad de Dios. La humildad es el fundamento primordial de todas las virtudes, y al contrario, la *hybris* (el orgullo) es la madre de todos los pecados. En la humildad ante de Dios se funda la humillación

---

<sup>65</sup> PIERRE ADNÈS, «Humilite», en *DSp*, vol. VIIb, 1136; OLIVIER SCHAFFNER, «Humildad» en *CFT*, vol. I, 692; BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, (Santander: Sal Terrae, 2012), 38.

<sup>66</sup> SCIADINI, «Humildad», 267.

<sup>67</sup> PIERRE ADNÈS, «Humilite», 1148-1150.

<sup>68</sup> La palabra *kenosis*, viene del griego «*kéenos*», vacío, o «*kénoô*», vaciar. La *kenosis* es la condición de pobreza y humildad elegida por Jesús en su vida terrestre. Cristo se despojó libremente haciéndose hombre, no es la naturaleza divina, sino la gloria que de hecho le pertenecía y poseía en su pre-existencia (Cf. Jn 17, 5). La *kenosis* también donde está Dios mismo que descifra el secreto de su obra y de su ser. Cf. FRANCOIS VARILLON, *La humildad de Dios*, (Madrid: Cristiandad, 2019), 142-143.

voluntaria de sí mismo por medio del ayuno, la penitencia, la ascética y el menosprecio de la propia persona<sup>69</sup>.

En san Agustín, la humildad de Cristo carece de modelos y de precedentes en la antigüedad: Cristo es *fundamentum et doctor humilitatis*. Para san Agustín, el derrocamiento del orgullo y la lucha por conseguir la verdadera humildad es una tarea del cristiano que debe prolongarse durante toda la vida. La humildad es el escalón preliminar para el verdadero amor y temor de Dios. Según él, la humildad es la del Hijo de Dios, la de la caridad. Hay que seguir el camino de esa humildad para practicar el mandamiento nuevo de la caridad. «Donde está la humildad, allí está la caridad»<sup>70</sup>.

San Juan Casiano define la humildad como la creación más destacada del Redentor, y como maestra de todas las virtudes y fundamento del edificio celestial. Para San Benito, la obediencia «sin dilación» es el grado más alto de humildad. En su regla, en el capítulo 7, consagrado a la humildad, se suceden 12 requisitos que debe cumplir aquel que luche por la humildad y quiera llegar así al perfecto amor de Dios. San Benito considera la humildad «como un sumario de la vida espiritual... de modo que en su desarrollo comprende todas las demás. No considera la humildad como una virtud especial que se vincula con la templanza, sino como la actitud del alma ante Dios, en que se resumen los diversos sentimientos que nos deben animar como criaturas y como hijos adoptivos»<sup>71</sup>.

San Bernardo de Claraval (en *De gradibus humilitatis*) acentuó de manera decisiva la importancia que la humildad tiene para la mística: la humildad es la condición previa para infusión de la gracia santificante (*caritas*) y para la contemplación mística de Dios. San Buenaventura añade a la humildad el precepto de la pobreza, pero: sin la ayuda divina el hombre no conseguirá ni un corazón puro ni la humildad ni podrá elevarse hasta Dios<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> LANCZKOWSKI, «Humildad», 511.

<sup>70</sup> SCIADINI, «Humildad», 268-269.

<sup>71</sup> LANCZKOWSKI, «Humildad», 511-512. Véase también SCIADINI, «Humildad», 269.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 512.

#### 4. El seguimiento e imitación de Cristo hasta la locura<sup>73</sup>

En la Sagrada Escritura, el término «loco» por amor de Dios aparece sólo una vez, en la primera carta de San Pablo a los Corintios (1 Cor 4, 10): «Así que nosotros somos unos locos a causa de Cristo; vosotros, en cambio, un modelo de sensatez cristiana; nosotros somos débiles, vosotros fuertes; vosotros os lleváis la estima, nosotros el desprecio».

Sin embargo, el término «loco», en griego *moría* (μωρία), que tiene sinónimo como «necio», «necedad», «impío» y «insensato»; aparece muchas veces, tanto en el AT como en el NT, y tiene un matiz negativo. *Moría* (μωρία) caracteriza un obrar, un pensar o un hablar erróneos; esto tanto en el sentido de una carencia aislada de sentido, como en el de una disposición permanente. Y se trata no sólo de una falta de saber, sino también de una falta de juicio<sup>74</sup>. A continuación, vamos a realizar un breve recorrido de este término en la Sagrada Escritura.

##### 4.1. En el Antiguo Testamento

En el AT, la palabra «loco» se opone a la palabra «sabiduría» y como ella, se define en relación con la conducta de la vida y con el conocimiento de Dios, también reconoce la ley de Dios<sup>75</sup>. Por ejemplo, encontramos en Prov. 10, 1.14: «Hijo sabio, alegría del padre; hijo necio, disgusto de su madre. Los sabios atesoran saberes, la boca del necio es ruina inminente»; y en Eclo 21, 14-20: «El interior del necio es como un vaso roto, que no retiene ningún conocimiento. El relato del necio es como fardo en el camino, más en los labios del inteligente se halla gracia. La boca del sensato es buscada en la asamblea, sus palabras se meditan de corazón. Como casa en ruinas, así la sabiduría del necio, el conocimiento del tonto, palabras incoherentes».

Por otro lado, los LXX traducen los términos hebreos que significan «necio» y «necedad» principalmente mediante *áphrōn* (134 veces), *aphrosýnē* (36 veces) y *nābal* (el término más antiguo). Estos términos significan: blasfemo y impio (Cf. Sal 14,1; Job 2,10; Is 32,5). El necio que se alza contra Dios y destruye también la comunidad con los

---

<sup>73</sup> He desarrollado más ampliamente este tema de la «locura por Cristo» en el *Trabajo de Fin de Master* (TFM) que presento para la obtención del título el *Master Ignatiana* en el curso 2021-2022.

<sup>74</sup> JÜRGEN GOETZMANN, «Sabiduría, necedad», en *DTNT*, vol. IV, 122.

<sup>75</sup> JEAN AUDUSSEAU, «Locura», en *VTB*, 491.



hombres: deja parecer a los hambrientos (Is 32, 6), reúne injustamente riquezas (Jer 17,11) y calumnia a los demás (Sal 39,9)<sup>76</sup>.

#### 4.2. En el Nuevo Testamento

##### 4.2.1. En los Evangelios sinópticos

En los sinópticos aparecen estos términos (*moría* o necio), con un sentido diferente (una vez en Mc, 3 veces en Lc y 7 veces en Mt). El primer sentido lo encontramos en la imagen de la sal que pierde su sabor (*mórainesthai* en Mt 5, 13; Lc 14, 34) acaso era originalmente una promesa de Jesús: el evangelio, al igual que la sal, no puede perder su fuerza. La sal no se cambia por medios químicos: no se la puede «salar». El segundo sentido, es el sentido insulto. En Mt 5,22: «¡Eres necio!».

El tercer sentido lo encontramos en Mateo que emplea *moría* como opuesto en sus parábolas. En Mt 7, 24- 27, hay que escuchar las palabras de Jesús y ponerlas en práctica. Y en Mt 25, 1-13, cinco muchachas prudentes contra otras cinco necias. También podría desempeñar aquí un papel el sentido secundario: la necedad no es ignorancia, sino rebeldía contra Dios; no es fatalidad, sino culpa. Demuestra ser necio el que infringe el mandamiento de Dios, mereciendo así el juicio. La obediencia es la sabiduría del creyente (igual uso en la parábola de Lc 12, 20: un rico necio)<sup>77</sup>.

##### 4.2.2. En los escritos Paulinos

San Pablo emplea *moría* y *morós* para caracterizar la predicación de la cruz frente a la sabiduría del mundo, que se manifiesta en el rechazo de la cruz de Cristo por judíos y griegos (1 Cor 1, 23) y, más concreto, en Corinto, en la piedad altiva de los gnósticos, que despreciaban la modestia del apóstol. En la crucifixión de Cristo, Dios ha convertido en necedad esta sabiduría<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> DIETER ZELLER, «ἀφροσύνη, *aphrosýnē*, insensatez, locura», en *DENT*, vol. I, 554.

<sup>77</sup> GOETZMANN, «Sabiduría, necedad», 123.

<sup>78</sup> Las categorías teológicas judías de la justicia, la Ley y la fe (como es el caso de Rm 1, 16 - 11, 36 o de Ga 2, 11 - 5, 12) no está concebida para los oídos griegos y helenizados de las comunidades pagano-cristianas recién creadas como en Corintio. La exposición que está concebido es que argumenta con los conceptos de sabiduría, locura, fuerza y debilidad. Cf. FRANCOIS VOUGA, «La primera carta a los Corintios», en *Introducción al Nuevo Testamento*, Daniel Marguerat (ed.), (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 180.

Por otro lado, la predicación de la Cruz, que parece una necesidad a los hombres, es realmente necia. Pero no en el sentido de que sea ininteligible. La necesidad de la predicación está, más bien, en su contenido, en la cruz de Cristo. «Cristo crucificado es el radicalmente débil, por lo que también el cristiano que viva en él debe ser necesariamente débil. La cruz es la crisis radical incluso del mismo Cristo»<sup>79</sup>.

Pero eso no quieren reconocerlo los gnósticos de Corinto. Así, san Pablo sostiene que «la locura de Dios» no es una propiedad de Dios, sino el modo que ha escogido de relacionarse con el mundo en la cruz. «Es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más potente que los hombres» (1 Cor 1, 25). Ello significa participar en la necesidad de la humillación en la cruz, y participar en el poder y el amor loco de Dios (*manikós éros*)<sup>80</sup>, porque la fuerza se realiza en la debilidad. Por ello puede dar Pablo el paradójico consejo de que nos hagamos necios para hacernos sabios (1 Cor 3, 18), y de que nos llamemos a nosotros mismos «locos por Cristo» (1 Cor 4, 10)<sup>81</sup>.

San Pablo también dice que la cruz es «escándalo para los judíos; locura para los gentiles; más, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 23-24). En este sentido, Dios no condena la inteligencia humana<sup>82</sup> en cuanto tal, sino su estulta pretensión de alcanzar por sí misma la salvación. Dios decidió salvarnos a través del camino más inesperado, más paradójico y desconcertante para nuestra razón: el camino de la cruz. La cruz, suplicio humillante, instrumento de dolor, que lleva a la suprema desgracia de la muerte, es transformada por Dios en instrumento de redención y de salvación<sup>83</sup>.

San Pablo descubrió que la locura de la cruz es una nota esencial de todo misterio cristiano. La verdad cristiana, en efecto, se difunde en el mundo no a través de la persuasión del razonamiento, sino por la proclamación de un mensaje y la obediencia de la fe<sup>84</sup>. Para San Pablo hay dos cosas en la cruz de Cristo. Primero, el instrumento del que

---

<sup>79</sup> PAUL FIEDLER, «μωρία, *moría*, necesidad, tontería», en *DENT*, vol. II, 355.

<sup>80</sup> Nicolás Cabasilas, un teólogo del siglo XIV, dice que en la cruz, en el silencio, Dios declara su amor al hombre, *manikós éros*, amor loco de Dios para el hombre y su incomprensible respeto a la libertad humana. Cf. PAUL EVDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, (Madrid: Narcea, 1972), 28. Véase también PETER-HANS KOLVENBACH, *Decir... Al "Indecible"*, Ignacio Iglesias (ed.), (Bilbao: Mensajero, 1999), 120.

<sup>81</sup> GOETZMANN, «Sabiduría, necesidad», 123.

<sup>82</sup> Ellos no son los iletrados (Hch 4, 13), ni los simples (Mt 5,3), ni los inocentes (personas con capacidades intelectuales limitadas). Cf. FERNANDO RIVAS, «Locos por Cristo», en *DEI*, vol. II, 1139.

<sup>83</sup> ANDREA TESSAROLO, «Locura (de la cruz)», en *DE*, vol. II, 507.

<sup>84</sup> San Juan Crisóstomo en su *Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios* 13, 1, dice: «Y les decía estas cosas para hacerles comprender que deben buscar emular a los apóstoles en sus peligros y sus

se sirvió la sabiduría divina para realizar la salvación. Segundo, el signo de un amor que supera todo entendimiento: «Me amó y se inmoló por mí» (Gal 2,20). Según San Pablo, a la locura de un amor tan grande por parte de Dios, sólo un amor igualmente «loco» puede dar una respuesta adecuada<sup>85</sup>.

### 4.3. En la tradición cristiana

#### 4.3.1. En la tradición cristiana oriental

La expresión «locos por Cristo» tiene raíces fuertemente arraigadas en la tradición cristiana oriental. La *Enciclopedia Rusa* del año 1904 definió la vida de los locos como una actitud de aquellos que se dejan llevar por el amor de Dios y del prójimo; y cuyas acciones pueden ser ascéticas, renunciadas, provenientes de reglas dadas, sin miedo a decir la verdad, viviendo la justicia de Dios<sup>86</sup>.

Esta tradición tiene su fundamento bíblico principalmente en san Pablo: «loco por Cristo» (1 Co 4, 10); «la locura de Dios es mayor que la sabiduría de los hombres» (1 Cor 1, 25); «bienaventurado eres si te insultan» (Mt 5, 11). El mismo san Pablo fue considerado un loco (Hch 17, 18; 17, 32; 26, 24, etc.). Para él, la sabiduría del mundo es locura ante Dios (1 Corintios 3:19); la sabiduría de la cruz es locura a los ojos del mundo. En la literatura siríaca, la sabiduría del cielo rechaza la sabiduría de la tierra. Las palabras de san Pablo: «nosotros, necios a causa de Cristo» (1 Cor 4,10), han servido de fundamento y justificación para el modo de vivir de los *saloi*, *jurodivye*<sup>87</sup>, «locos por cristo», para los cuales la inteligencia espiritual ha sido adquirida mediante la renuncia radical a la sabiduría humana<sup>88</sup>.

---

indignidades, no en sus honores y glorias. Porque son aquellas cosas, y no éstas, las que exige el Evangelio». Cf. GERALD BRAY, *1-2 Corintios: La biblia comentada por los padres de la Iglesia*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 84.

<sup>85</sup> TESSAROLO, «Locura (de la cruz)», 508.

<sup>86</sup> TOMÁŠ ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», en *DSp*, vol. V, 752.

<sup>87</sup> En las Iglesias ortodoxas de oriente «loco por Cristo» es una categoría hagiográfica como «mártir», «virgen» o «confesor». Los «salos» y «jurodivye» son los términos técnicos griegos y rusos para los «santos locos». La locura por amor de Cristo es la parte integral de espiritualidad ortodoxa. Cf. JOHN SAWAD, *Perfect Fools: Folly for Christ sake's in Catholic and Orthodox spirituality*, (New York: Oxford university Press, 1980), 12.

<sup>88</sup> TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 209.

a. Los rasgos principales

Hay seis rasgos principales de «loco por Cristo» en la tradición cristiana oriental. *Primero, la libertad de los hijos de Dios.* Esta expresión es un tipo de santidad. La importancia del libre albedrío, que es una condición para la liberación de toda restricción y dominio propio, fue enfatizada en el ascetismo cristiano. La libertad y la vida espiritual son inseparables. Como dice san Gregorio de Nisa, «Al hombre se le ha concedido la gracia de la libertad, para que el bien que hay en él ... sea fruto de su voluntad»<sup>89</sup>.

Solo los perfectos son completamente libres. Tenemos acceso a la total libertad de los hijos de Dios a través de la ayuda proporcionada por los mandamientos formulados en la Escritura, leyes eclesiásticas y profanas, reglas monásticas, dirección espiritual. Pero el crecimiento en la pureza permite ir gradualmente más allá de la «ley». El autor de la vida de San Simeón Salos (522-570) lo dice claramente: solo los que todavía están en los peldaños más bajos y los imperfectos necesitan leyes y explicaciones escriturales<sup>90</sup>. Para aquellos a quienes Dios ama, su propia conciencia es perfectamente suficiente para elegir el bien. Sus héroes, como todos los «santos locos», además, se mueven por una inspiración interior y, para justificar tal forma de vivir, invoca nada menos que la autoridad del gran Basilio y su famosa máxima: «*Attende tibi ipsi*», ¡prestate atención a ti mismo!<sup>91</sup>.

*Segundo, apatheia y amor al sufrimiento.* Para lograr tal autarquía de la mente, la *apatheia* es un medio necesario y debe alcanzar la cima de su perfección. Los santos locos manifiestan su impasibilidad no solo frente a cualquier cosa que excite la concupiscencia (Por ejemplo, san Simeón, afirma no emocionarse más al entrar en los baños termales reservados a las mujeres que al acercarse a las estacas de madera), sino también frente a las inclemencias del tiempo, clima, hambre, sed, y enfermedad. Caminan sobre el agua, empuñan brasas y no parecen ser golpeados por los elementos. Los animales salvajes los obedecen. Los «necios» dan la impresión de disfrutar de la impasibilidad de Adán en el paraíso terrenal. La leyenda de san Procopio de Ustyug (1243-1302) cuenta que, él vivía

---

<sup>89</sup> GREGORIO DE NISA, *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, (Madrid: BAC, 2001), 96, (PG 44).

<sup>90</sup> El libro de *La vida de san Simeón Salos* fue escrito por Leontius, el obispo de Nápoles, Chipre en el siglo séptimo. Cf. DEREK KRUEGER, *Symeon the holy fool, Leontius' life and the late antique city*, (Berkeley: University of California Press, 1996), 2.

<sup>91</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 753.

desnudo, sufriendo el terrible frío de Rusia. Trató de calentarse entre los perros, pero huyeron cuando se acercó. Entonces, el ángel de Dios lo tocó con una rama floreciente del paraíso y el santo nunca volvió a tener frío<sup>92</sup>.

Las vidas de los «santos locos» nos cuentan hechos que ofenden el sentido común y las reglas de la sociedad: andan desnudos, bailan con prostitutas e ignoran toda cortesía en las relaciones sociales. Es natural que los que les rodean reaccionen: son golpeados, insultados, ahuyentados ignominiosamente. Sin embargo, los «santos locos» no condenan a sus perseguidores, porque saben que tal reacción es inevitable: están convencidos de que están sufriendo la gran persecución del espíritu del mundo contra el reino de los cielos. Se reían de san Procopio de Ustyug, lo insultaban, pero ellos le rezaban en secreto, «pidiendo a Dios sus beneficios más útiles para la ciudad y sus habitantes»<sup>93</sup>.

*Tercero, sencillez de espíritu.* Esta caracterizaba a los antiguos monjes que se autodenominaban hombres ignorantes, sin letras. La ciencia es infundida en la mente por una vida ascética como recompensa para el hombre espiritual. El intelectual como Evagrio de Pontico declaró que «La ciencia de Cristo no tiene necesidad de un alma dialéctica, sino de un alma vidente»<sup>94</sup>.

El deseo de huir de toda sabiduría inspiró ciertas expresiones como humillarse, fingir locura por un período más o menos prolongado. Algunos biógrafos hablaron de los «santos locos» y especificaron que fingían locura. De hecho, estos locos no cometieron tonterías. Podían llevar una vida que cualquier hombre podría tener. Algunos escritos llaman tontos por amor de Cristo a quienes vivían renunciando a la ciencia humana<sup>95</sup>.

*Cuarto, la profecía.* El discernimiento espiritual, según Orígenes, es una de las marcas de la santidad: «El alma que haya progresado lo suficiente para comenzar a poseer el discernimiento de visiones, se manifestará espiritual, si es capaz de discernirlo todo»<sup>96</sup>. San Antonio cree que su clarividencia es la prerrogativa normal de la pureza espiritual recuperada: «Creo que un alma totalmente purificada y estabilizada según el orden de la naturaleza puede, habiéndose convertido en diorática, ver más alto y más lejos que los

---

<sup>92</sup> San Procopio de Ustyug es el primer verdadero santo ruso «loco por Cristo». Cf. GEORGE PETROVICH FEDOTOV, *The russian religious mind (II), the middle ages*, (Massachusetts: Nordland, 1975), 325-326

<sup>93</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 754.

<sup>94</sup> ŠPIDLÍK, 209.

<sup>95</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 755.

<sup>96</sup> ORÍGENES, *Homilía sobre el libro de los Números*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2011), 11.

demonios»<sup>97</sup>. San Gregorio de Nisa explica cómo se desarrolla el discernimiento a través de la purificación moral. La vida de los «locos por el amor de Cristo» señala con frecuencia que esta intuición se adquirió mediante la renuncia a la sabiduría y el conocimiento humanos.

De hecho, en virtud del conocimiento sobrenatural, el «santo loco» es un profeta: predice eventos futuros, tiene una visión del futuro. Por humildad, se niega a escuchar confesiones y da consejos a través de sueños y símbolos ridículos<sup>98</sup>.

*Quinto, el apostolado.* Ellos luchan contra el diablo en todas partes, en el ejercicio de la profecía, porque han recibido el don gratuito de Dios con un doble propósito: el conocimiento de Dios (teología) y el conocimiento de los corazones (cardiognosia). Su apostolado, por tanto, es el de ejercer la caridad.

Hablan libremente a los grandes de este mundo y se permiten su «locura» para decirles sus verdades. La popularidad de los «locos» es grande entre los humildes, porque, especialmente en Rusia, son considerados los defensores de los pobres. Según sus biógrafos, incluso se podría hablar de cierto anticlericalismo, en particular contra los monjes, frecuente objeto de sus burlas, mientras se rebajan voluntariamente hacia las personas más despreciadas, por ejemplo, las cortesanas. Enseñan la caridad, no predicando, sino dando ejemplo. Rechazan la palabra como medio de apostolado y, si alguna persona dispuesta quiere hablar con ellos de la salvación, fingen «no poder hablar palabras coherentes», porque los que no tienen la conciencia pura no pueden ser instruidos<sup>99</sup>.

A la fuerza que tiene el ejemplo, añaden el de la oración. El pueblo está convencido de que ellos están preservando la ciudad, o la patria, de los castigos divinos. A la gente le gusta pedirles que bendigan a los niños, y hasta el comerciante más avaro de Moscú se estremecería si un «santo loco» le quitara una de sus mercancías. En general, sin embargo, los «locos» son austeros en sus intenciones de oración: preferirán pedir la muerte del enfermo antes que su curación, para que el enfermo ya no corra el riesgo de pecar<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> ATANASIO, *Vida de Antonio*, (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 69, (PG 26).

<sup>98</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 755.

<sup>99</sup> SERGEY IVANOV, *Holy fools in Byzantium and beyond*, (New York: Oxford University Press, 2006), 330.

<sup>100</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 756.

*Sexto, la soledad.* La paz y la libertad de espíritu están tan estrechamente unidas en la tradición oriental que no pueden dejar de ser prerrogativa de «los locos». El término «ἀστατοῦμεν» (errantes) en 1 Cor 4,11 se traduce al Slavo como «skitaiemsja» y algunos han tratado de ver en esta palabra una alusión a la vida en un «skyte», un refugio solitario. De hecho, los «locos» suelen dormir y rezar en algún refugio, donde mueren sin más ayuda que la de los ángeles. Pero la soledad que anhelan es sobre todo la del espíritu, la soledad interior<sup>101</sup>.

Su «locura» les sirve de escudo contra las relaciones familiares con los demás, y tan pronto como entablan una relación más íntima con los habitantes de un lugar, se apresuran a llegar a una región desconocida. Dan a quienes los rodean la impresión de ser extraños, viajeros. La leyenda de san Procopio de Ustyug relata que fue desde Novgorod hacia el este, «de pueblo en pueblo, vagando por bosques y pantanos», en busca de una tierra misteriosa, la de «la antigua patria perdida»<sup>102</sup>.

#### b. Los Santos locos de la Iglesia oriental

En el siglo IV se conocen los primeros casos de esta locura por Cristo. Entre ellos se encuentran san Marcos y san Andrés, que ambos dominados como «locos»; santa Isidora (†365)<sup>103</sup> del monasterio de Tabennisi, Egipto; san Bessarian, el hacedor de milagros, un anacoreta Egipto del siglo cuarto; santo Tomas de Emesis, santo Tomas de Alexandría, san Teodoro Salos y san Juan Sabaíta.

Se encuentran también san Simeón de Emesis (†550), que reunió en su persona todas las tradiciones y leyendas sirias locales<sup>104</sup>. San Andrés de Constantinopla del siglo décimo, que era también de origen sirio<sup>105</sup>. Era particularmente querido por los eslavos

---

<sup>101</sup> La soledad es la vida fundamental de los santos locos. El término «monachos» de «monástica» tiene el sentido de «solitaria», la soledad. Cf. IVANOV, 29.

<sup>102</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 757.

<sup>103</sup> Algunos historiadores la llamaron con otro nombre: Onesima, que era una reina, que renuncia su vida noble y abandonó su casa. Vivía en desierto durante 40 años y luego entró en un monasterio. Cf. IVANOV, 60.

<sup>104</sup> Evagrio describe que san Simeón de Emesis como un modelo de verdadero loco por Cristo. «Se esfuerza por pasar por un mal cristiano, incluso por inmoral; monje como es, hace alarde de un menosprecio total de los preceptos eclesiásticos. No pisa la iglesia más que para perturbar las funciones litúrgicas; escoge el Jueves Santo para atiborrarse públicamente en la pastelería y come carne como un pagano». Cf. KOLVENBACH, 121.

<sup>105</sup> San Andrés el Loco (salós), que adopta la locura de san Simeón como prototipo, se da perfecta cuenta del escándalo que provoca y pide a Dios que perdone a los que él, a su vez, había provocado para que le maltratasen. Aun cuando simulan locura y demencia, Simeón y Andrés son personalidades fuertes,

porque estaba asociado con la gran fiesta de la protección de la Madre de Dios, que era en Rusia una especie de fiesta nacional (1 de octubre). Según la leyenda, le fue regalado ver a la Virgen extendiendo su manto protector sobre los fieles. Otros santos son: san Luc (el siglo XI) del monasterio el monte Galesion, Efeso; san Sabas (†1349), san Máximo de Kausokalybite (†1365), san Gregorio del Sinaí, y san Fouraij (†1405)<sup>106</sup>.

c. «Los yurodivye»: santos locos especiales en la Iglesia Rusa

Rusia era una tierra donde había más «santos locos» que en cualquier otro lugar. En la antigua Rusia, los pobres y los débiles a menudo eran oprimidos y tenían que soportar la injusticia, la codicia de sus amos. Sin embargo, los pobres se jactaban de ser precisamente los cristianos ortodoxos auténticos y únicos. En esta sociedad, nacieron los *yurodivye*. Aparecieron como los protectores del pueblo y los predicadores del verdadero cristianismo. Desde José de Volokolamsk (†1515), la moral cristiana en Rusia se concibió con demasiada frecuencia como una observancia externa de las reglas y cánones eclesiásticos o de las leyes civiles. El *yurodivye* reaccionó contra esta tendencia<sup>107</sup>.

Había unos treinta seis santos *yurodivye* en Rusia; pero debieron ser muchos más, ya que en casi todas las ciudades se venera a uno de ellos entre los patronos locales. Los extranjeros que visitan el país en el siglo XVI hablan de «hombres extraños que caminan por las calles, con la cabellera suelta sobre las espaldas, una cadena de hierro al cuello y llevando, por todo vestido, un trozo de tela ceñido a los lomos». El término *yurodivye* literalmente significa «loco»<sup>108</sup>. Como santo, el término *yurodivye* proviene de: *rodivyi*, dar a luz (en su corazón), *you*, la patria (celestial)<sup>109</sup>. Para comprender más sus historias, vamos a profundizar en su modo de vida.

A finales del siglo XVI, el clericalismo en Iglesia rusa aumenta preocupantemente. En este tiempo, el Estado moscovita bajo el Zar Iván el Terrible y el

---

conscientes de ser llamadas a una misión apostólica. Cuando san Simeón grita: «Parto en la fuerza de Cristo a conquistar el mundo» y cuando el Señor llama a san Andrés a consagrarse a la salvación del prójimo «hasta llegar a ser loco por mi causa». Cf. KOLVENBACH, 121.

<sup>106</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 758.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 757-758.

<sup>108</sup> No todo loco es loco por Cristo. Por eso, en lugar de denominar al loco por Cristo con el término paulino «*moros*», lo llama simplemente «*salos*», es decir, algo así como «poseído». Por la misma razón, en ruso, el loco por Cristo no es un «*bouy*» (o «*buiak*», o «*buiav*»), sino un «*yurodivye*» (o «*ourod*», o «*pokhab*»). Cf. IVANOV, 245.

<sup>109</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 753.



metropolitano Macario. Toda la vida civil se hallaba empapada de ejercicios religiosos de carácter monástico. La ley divina, representada por la Iglesia, imperaba sobre todos y cada uno de los actos humanos. Piedad laical y piedad monástica venían a ser lo mismo, de tal modo que toda la sociedad parecía un gran monasterio en el que el abad y padre común (*batiuska car*) era el zar. Este clericalismo estatal perjudicó el espíritu de la Iglesia rusa. Por ello, disminuyen los santos en los monasterios y entre los obispos<sup>110</sup>.

Al contrario, aparecen en escena los que surgieron como una especie de revolucionarios, de defensores de la libertad interior, que son los *yurodivye*, los locos. Muy pronto se les aplicó el término sin sombra alguna de sentido peyorativo. Constituyen, en cierto modo, una categoría especial de santos, como los monjes, los obispos y los príncipes. En la lengua rusa, se define esta manera de vivir como la actitud de quienes, impulsados por el amor de Dios y al prójimo, adoptan una forma ascética de piedad cristiana que se llama locura por amor a Cristo<sup>111</sup>.

Los que la practican, renuncian voluntariamente, no solo a las comodidades y a los bienes de la vida terrena, a las ventajas de la vida en comunidad y a las riquezas familiares, sino que aceptan además que se los considere locos, gente que no se sujeta a las leyes de la convivencia y del pudor y se permiten realizar acciones escandalosas. Estos ascetas no temían decir la verdad a los poderosos de este mundo y acusar a cuantos habían olvidado la justicia de Dios. Al contrario, consolaban a aquellos cuya piedad se fundaba en el temor de Dios.

El término *moría* (μωρία) del apóstol San Pablo en 1 Co 4, 10 se traduce, en la versión siríaca, por *sakla*, y de ahí proviene la dominación *salos*, que se aplica a este tipo de ascetas. La apariencia exterior de locura no es el primer fundamento espiritual en que se apoyan estos personajes. Este fundamento se halla constituido más bien por el deseo ardiente de libertad de espíritu. Cuando las leyes escritas predominaban en una sociedad eclesiástico-estatal, cuando la palabra de Dios a los hombres era monopolizada por la autoridad externa, surgieron estas figuras que, más o menos conscientemente, comprendieron que la base primera de una acción verdaderamente buena es el libre albedrío. Así se afirma en la vida de san Simeón Salos<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> ŠPIDLÍK, 157.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 159.

Los *yurodivye* denunciaban sin piedad todas las hipocresías de la gente considerada honesta. No dejaban al margen a los monjes ni a los eclesiásticos, sobre todo, a causa de su apego a los bienes terrenales, a los honores y a la veneración del pueblo. El «loco» quiere recordarles que el ideal de las personas espirituales debe ser la perfecta *apatheia*, el desprecio de todo lo que el mundo busca y estima. Los santos sufrían con rostro alegre las calumnias y los insultos.

Los *yurodivye* tomaron esta enseñanza que dice: «el monje debería parecerse a una estatua, a una piedra que no siente ni los elogios ni los vituperios». Queriendo mostrarse libres de toda concupiscencia carnal como Adán en el Paraíso, imitan también, en no pocas ocasiones, su manera de vestir. Difícilmente permitía la sociedad que estos extraños santos durmieron, como habrían deseado, en los pórticos de las iglesias. Comprendían demasiado bien que se trataba de una reacción natural del ambiente y que un discípulo enamorado de Cristo paciente debe aceptar con alegría estas humillaciones<sup>113</sup>.

Los *yurodivye*, cuyo programa de vida consistía en seguir la voz interior de la conciencia pura, rechazaban cualquier otra enseñanza. Seguían lo que había dicho san Antonio Abad con toda claridad: «Una mente sana no necesita libros». Para demostrar que este era el camino acertado, Dios recompensó frecuentemente su renuncia a la sabiduría del mundo con una ciencia superior que Él infundía en el corazón. Se nos habla de sus dones proféticos, predecían acontecimientos futuros y lejanos, y era cosa normal que leyeran en el corazón de los hombres.

El apostolado de *yurodivye* se funda en este conocimiento íntimo de la gracia misteriosa operante en las almas. Por eso, el apostolado específico de los *yurodivye* consistía principalmente en la audacia de revelar públicamente la verdad a las personas influyentes, porque el diablo se esconde con preferencia en el corazón de los hombres, y también los diablos descubiertos en todas partes, en las iglesias, en las celdas de los monjes, y entre las personas más respetables. De este apostolado, deriva la gran popularidad los *yurodivye* de que gozaban entre la gente sencilla<sup>114</sup>.

La locura fingida de los *yurodivye* es un excelente método para preservar la soledad aun en medio de la muchedumbre. Ellos no dejaban de responder palabras

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 161-162.

incoherentes a las personas que los visitaban, hasta que todos se cansaban de molestarlos y de estorbar su oración. Y si no era suficiente, se iban, sin pensárselo dos veces, a una tierra donde nadie los conociera y donde muchas veces ni siquiera entendían la lengua<sup>115</sup>.

En cuanto al territorio, los *yurodivye* aparecieron en su gran mayoría en la provincia de Novgorod y Moscú. Precisamente a Novgorod llegó el alemán san Procopio de Ustyug (†1302), y distribuyó allí sus bienes a los pobres. La leyenda le atribuye el haber profetizado una lluvia de piedras. Pasó su vida durmiendo en las plazas de las iglesias, aceptando comida solo de la mano de los pobres, orando por la gente del pueblo<sup>116</sup>. Otro alemán también llegó a Novgorod, Juan de Rostov (†1581), conocido por el sobrenombre del «Melenudo». Entre sus reliquias se conserva un salterio latino.

Pero lo más populares en Novgorod fueron Nicolás y Teodoro en el siglo XIV. Eran dos locos que vivían en Novgorod, uno frente a otro, a ambas orillas del río Voljov, que divide la ciudad. De vez en cuando se encontraban en el puente, se insultaban, se enzarzaban a golpes, se echaban al agua y se volvían luego a su lugar. De esta forma, ellos parodiaban las luchas políticas de los partidos en las que se involucraban los ciudadanos de Novgorod<sup>117</sup>.

Otros «locos» de Novgorod son: Michail Klapskii (†1453), de familia noble de Novgorod, se retiró al monasterio de la Santísima Trinidad, dedicándose a una vida ascética, en silencio; profetizando y realizando actos enigmáticos. E Isidore de Rostov (†1474), originario de países occidentales de lengua romana, de raza alemana. Se le atribuyen milagros y profecías. Tuvo que soportar, dice su biógrafo, muchos insultos y palizas de los necios. Soportó con paciencia los rigores del invierno y el sol abrasador, siempre desnudo y mortificando su carne.

En Moscú, encontramos unos santos locos como: san Juan Salos (†1490), san Juan de Ustyug (†1494), Galatía de Beloozero (†1506), Laurenti de Kalouga (†1515) y Yakov de Borovitchi (†1540). El más famoso es san Basilio el beato (†1551), que enterrado en la iglesia rebautizada como catedral de San Basilio (*Vassillii Blajennyi*), está ubicada en

---

<sup>115</sup> Los «locos por Cristo» sirios y rusos rechazaban las palabras como medio de comunicación y daban la impresión de no poder pronunciar palabras coherentes.

<sup>116</sup> San Procopio de Ustyug es el primer verdadero santo ruso «loco por Cristo». Cf. IVANOV, 259.

<sup>117</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 759.

la Plaza Roja, a las puertas del Kremlin<sup>118</sup>. El 2 de agosto, su fiesta se celebraba casi como una conmemoración nacional, con la participación del zar en la celebración litúrgica<sup>119</sup>.

Más recientemente, en el siglo XVIII y XIX vivieron otros *yurodivye* como: Alexis Stefanovich (†1781), Andre de Mechtchovsk (†1812), Kadomskii (†1840), Antoine Alekseievich de Zadonsk (†1851), Ivan Koreicha (†1861), y Pierre Tommanitzkii (†1866). Había también mujeres *yurodivaya* como: Xenia (†1803), venerada en San Petersburgo. Euphemie Popop (†1860), fue «madre espiritual» de Antonia y religiosa del monasterio de Zadonsk. Y Vera la silenciosa (†1884), viuda del emperador Alejandro I, quien se expresaba sólo a través de gestos.

La literatura rusa estaba muy interesada también en estos «locos por el amor de Cristo». Feodor Dostoievski (†1881) habla del monje Ferapont en su obra *Los hermanos Karamazov*, y menciona un *yurodivye*, Semion Yakovlevich, en otra obra *Los demonios*. Leo Tolstoi (†1910) presenta un *yurodivye*, Gricha, en su obra *La infancia, adolescencia y juventud*<sup>120</sup>.

En conclusión, podemos decir que, en estos «locos por el amor de Cristo», encontramos los verdaderos rasgos de la ascética cristiana. Pero es difícil llevar a cabo una valoración ajustada a la realidad, pues no hay biografías críticas, y los relatos y leyendas populares desfiguran su verdadero rostro histórico. Sin embargo, de acuerdo con los datos que poseemos, podemos afirmar que la santidad cristiana se encuentra oscurecida en ellos por falta de discreción. San Juan Clímaco advertía que, sin la prudencia, aun las grandes virtudes pueden convertirse en vicios. Si los *yurodivye*, en nombre de libertad interior, reaccionaron contra las leyes y la autoridad externa señalando sus abusos, la autoridad, por su parte, reaccionó también, en nombre de las leyes divinas y naturales, contra las extravagancias de una excesiva libertad interior. Es verdad que, en este punto, la Iglesia oriental se mostraba más tolerante que la de occidente<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> KOLVENBACH, 122.

<sup>119</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 758-759.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 760.

<sup>121</sup> ŠPIDLÍK, 168.

#### 4.3.2. En la tradición cristiana occidental

El estilo de los «locos por Cristo» en la Iglesia de occidente es menos frecuente y tiene características diferentes que oriente. Hay alguna persona que sigue esta tradición, pero, la jerarquía no lo favorece. Por eso es difícil encontrar esta tradición en occidente. Por otro lado, un teólogo como San Agustín, que es especialista en la tensión entre «ser cristiano» y «parecer cristiano», en su comentario a la primera carta a los Corintios, exhorta a todo cristiano a ser loco por Cristo («*dic te stultum et sapiens eris*»), pero hay que hacerlo, ante todo, realidad del corazón<sup>122</sup>.

##### a. En el monacato occidental

En la vida monástica y en la regla de san Benito, encontramos rastros de un comportamiento similar al de los «locos por Cristo». Todo monje auténtico debe aceptar una inversión de valores que les hace considerar razonable lo irrazonable para el no cristiano. La regla del «padre de los monjes» no deja ninguna duda sobre este punto cuando describe los más altos grados de humildad. Encontramos en el sexto y el séptimo grado de humildad:

«El sexto grado de humildad consiste en contentarse con lo despreciable y lo último, en considerarse mal obrero e indigno de cuanto se le encomienda diciendo con el profeta: *Yo era un necio y un ignorante, yo era un animal ante ti. Pero yo siempre estaré contigo (Salmo 72, 22-23)*». «El séptimo grado de humildad consiste en creerse el último y peor de todos, no sólo de palabra sino en lo más profundo de su corazón, humillándose y diciendo con el profeta: *Pero yo soy un gusano, no un hombre, vergüenza de la gente, desprecio del pueblo (Salmo 21, 7). Me he ensalzado y he sido humillado y confundido (Salmo 87, 16). Y también: Me estuvo bien el sufrir, así aprendí tus mandamientos (Salmo 118, 71)*»<sup>123</sup>.

La cita del Salmo 72, 23 se hace eco del tema de la «brutalidad» de la que existen varios testimonios en la Iglesia de oriente. Pero la aplicación del texto de la regla prácticamente nunca ha consistido en adoptar, voluntariamente o no, momentáneamente o de por vida; el sentido de estos grados de humildad. Más bien, es una actitud del alma que acepta situaciones o juicios humanamente inaceptables (abajamiento o hacerse más pequeño).

---

<sup>122</sup> KOLVENBACH, 122.

<sup>123</sup> BENITO, *La regla de san Benito*, (Madrid: Católica, 1979), 374 (PL 66).

La humildad radical era considerada indispensable para el monje. Esto se aprecia en el capítulo sobre la recepción de novicios. El abad sólo aceptará un candidato después de haberlo humillado. Y el maestro de novicios debe indagar atentamente sobre su afán por soportar las humillaciones<sup>124</sup>.

b. En la Edad Media

Lo que caracteriza a los que se podrían llamar los «locos por Cristo» en Occidente, es el autodesprecio llevado a un grado heroico, que los hace pasar, si no por dementes, al menos por gente sin sentido común, insociable. Este desprecio es aceptado, querido, deseado, y buscado.

También, los espirituales medievales han repetido una y otra vez este consejo del obispo de Le Mans, Hildebert de Lavardin (†1134): «*Spernere mundum, spernere sese, spernere nullum, spernere se sperni, quarteto haec bona sunt*»; «Despreciar al mundo, despreciarse a uno mismo, no despreciar a nadie, despreciarse para ser despreciado, estos cuatro son buenos». O el de Richard de San Víctor (†1173): «*Humillimus vero qui contemptum suum non solum contemnit, sed et admodum concupiscit*»; «Muy humilde, sin embargo, es el que no solo desprecia su desprecio, sino que también lo desea mucho»<sup>125</sup>. Esta es la enseñanza tanto de san Benito como de san Bernardo: «*Verus humilis vilis vult reputari, non humilis praedicari. Gaudet contemptu sui*»; «Los verdaderos humildes quieren ser tenidos por poco, no ensalzados como humildes. Se regocijan en su desprecio»<sup>126</sup>.

Durante la alta Edad Media, había monjes, reclusos, incluso simples fieles que desean convertirse en objeto de burla, tomando atavíos extraños y una apariencia desgredada. Por ejemplo, san Walfroy (siglo VI), uno de los pocos estilistas conocidos en occidente, vivía en las Ardenas (la frontera de Francia y Bélgica) en un estado rayano en el salvajismo. Santa Ulphe (†750) que declara que fingió locura y adoptó apariencias repulsivas para preservar su voluntad de estar unida solo a Dios. Con este «juego del desprecio» quería lograr «*ut soli virginum placeat amatori*», «para complacer al que ama

---

<sup>124</sup> FRANCOIS VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», en *DSp*, vol. V, 761-763.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 763.

<sup>126</sup> John Saward dice en su libro que somos salvados por la debilidad, la pobreza, la humildad y la locura de Dios. Especialmente para los beneditinos y los cistercienses, la perfección cristiana tiene que ver con el corazón sencillo como los niños, los idiotas, los pobres y los humillados. Cf. SAWARD, 62.

solo a las vírgenes». San Pedro Urseol (†987), cuando entró en el monasterio vino descalzo, como animal con cuatro patas, buscó los trabajos más humildes y vivió como un ermita. Heimrad, un capellán de un señor de Souabe, durante de un tiempo vivió en Hersfeld, y luego acabó viviendo como itinerante sin destino (menosprecio). Nicolas le pelerin (†1094), fue un mártir que nació en Grecia y vivió en Italia, llevaba la cruz y gritaba sin cesar, «*Kyrie eleison*». El beato Juan Colombini (†1367), fundador de los jésuates, después de una larga vida, se hizo más miserable y loco por Cristo. Él decía: «Que el Cristo os haga volver locos, no hay mejor que eso; cuanto más nos alejamos del honor, más nos acercamos al Cristo».

Los gestos inusuales, sin aparente sentido común, realizados por motivos religiosos y espirituales, no son desconocidos. Se ven no solo en estados aislados sino que se vuelven habituales en circunstancias específicas. El uso de inmersiones en el espíritu de penitencia, o la mortificación, se relata en varias hagiografías medievales y modernas.

El consejo de humillar al postulante o al novicio, tal como se da en la Regla de San Benito, se ha convertido en parte de las costumbres monásticas. Los comienzos de la vida religiosa estuvieron marcados, con bastante frecuencia, por un «destello», un gesto de loco o mortificante penitencia, tanto en la Edad Media como en el tiempo moderno. San Alejandro Sauli (†1592), cuando entró en los barnabitas a los diecisiete años, se tomó muy en serio el asunto: cargando una pesada cruz, la dejó por las calles de Milán, ocupó el lugar de malabarista en el mercado y predicó al Cristo crucificado con tal éxito que siguieron las conversiones (una locura colectiva religiosa)<sup>127</sup>.

El gesto del «loco por Cristo» más popular es el de san Francisco de Asís. En su biografía se narra cómo devolvió su vestido a su padre. «Sin esperar ni pronunciar una palabra, Francisco se despojó de sus ropas... y se las devolvió a su padre». Y luego cuando salió gritaba «loco». Dijo que la vida de locura ya no se puede negar. Él también siguió la locura de san Pablo.

San Francisco vivió la «locura de la cruz» hasta volverse «loco por Cristo». El mismo Señor puso allí su sello, porque —hecho probablemente sin precedentes— Francisco recibió los estigmas de Cristo en 1224 y cantó con alegría y lirismo la venida

---

<sup>127</sup> FRANCOIS VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 763-764.

de «nuestra hermana, la muerte corporal». Los franciscanos de las primeras generaciones, especialmente los de la época en que estalló la crisis de lo «espiritual», siguieron a San Francisco en su deseo de «simplicidad» y de «locura».

Otros franciscanos que siguieron «locos» como san Francisco fueron: san Juan de Capistrano (†1456), que influyó en la excentricidad, después de su conversión durante un encarcelamiento en Rímini, regresó a Perugia montado de espaldas en un burro, cubierto de harapos, con una mitra de cartón en la que había escrito sus pecados. Y san Felix de Cantalice (†1587), quien presenta hechos de humildad y extraordinaria pobreza, siendo insultado<sup>128</sup>.

Dentro de la Iglesia occidental en la edad media, también se usó el término «idiota» pero en un sentido distinto. El fondo era la experiencia de los apóstoles. Para los miembros del Sanedrín, San Pedro y San Juan parecían ser «gente sin educación ni cultura, *sine litteris et idiotae*» (Hch 4,13). Los apóstoles, sin embargo, poseían verdadera sabiduría. Era un lugar común afirmar que Dios quería convertir al mundo «*per viros idiotas ac simplices*». Por eso, mostrarse «loco» a los ojos de los sabios, eruditos y clérigos, ignorar una ciencia libresca, la dialéctica por sí misma, las querellas escolares, ha sido la obsesión de cristianos no siempre anti-intelectuales.

El cardenal Nicolás de Cusa (†1464) adoptó un «mito del idiota» para abordar problemas de especulación filosófica y teológica, en la idiotez del conocimiento. Un caso singular fue, durante la Reforma, el del humanista Erasmo (†1536). Por su erudición, su conocimiento de los antiguos, de la Biblia y de los Padres, dominó toda Europa. Publicó un «Elogio de la locura», o «*Encomium moriae*» (1509), completado en Inglaterra con su amigo Tomás Moro. Tomando prestada la boca de la «locura» personificada, Erasmo habla más seriamente de lo que quiere parecer, y opone al cristianismo de su siglo la «locura de Jesucristo», que es «la sabiduría del Padre». Cristo «se volvió loco», aceptó la «locura de la cruz» y quiso elegir discípulos sin sabiduría humana. Porque «la religión cristiana parece estar perfectamente de acuerdo con la locura, y no tener nada que ver con la sabiduría»<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, 765.

<sup>129</sup> KOLVENBACH, 122.



### c. En la Edad Moderna

En el tiempo moderno, a partir del siglo XVI, hubo unos santos en Iglesia occidental que intentaron vivir en la «locura por Cristo» o enseñaron sobre ello. Por ejemplo, san Juan de Dios, un portugués que escuchó la enseñanza de san Juan de Ávila. El apóstol de Andalucía le reveló el misterio de la pobreza y humillación, ardiendo con el fuego divino del amor. Luego, Juan de Dios apeló inmediatamente por toda la ciudad a la «misericordia del Señor» y durante varios meses fingió ser necio. Buscó deliberadamente burlas y malos tratos, tanto que, enviado al hospital, fue relegado a la sala de extranjeros. Juan de Ávila lo sacará de allí, y el santo pronto fundaría la orden de los Hospitalarios<sup>130</sup>.

El ejemplo más famoso fue el de San Felipe Neri (†1595), a finales del siglo XVI en Italia, vagabundo del Señor, laico ermitaño antes de convertirse en miembro de la cofradía del «Oratorio del divino amor» de Roma y fundador de su propio «Oratorio». Sus bromas se mezclan con arrebatos de piedad mística, aparentemente excesiva, y formas extravagantes de apostolado, predicación y llegar a ser dirección espiritual. Él quiso, sin conseguirlo, pasar por un espíritu simple<sup>131</sup>.

San Benito José Labre (†1783), en su peregrinación con tantas dificultades, vivió con humildad. Al ejemplo de Cristo, que vagabundo, peregrino y solitario, quiso con lucidez la falta de la razón externa de su vida. Este es verdadero loco por Cristo, y le dijo «todo penetrado de la alegría de ser y amado necio». Por último, Gaspard Druzbicki (†1662) en su discurso afirma: «La humildad es sabiduría suprema y aparente locura. Todo vuelve en verdad según Dios. Hay tres tipos de locuras: 1) la locura natural; 2) la locura de los imitadores de Cristo; y 3) la locura de los mundanos que aman al mundo y se pierden»<sup>132</sup>.

En conclusión, los locos por amor de Cristo quieren imitar o asemejar al Cristo menospreciado y burlado, tratado como loco en su pasión. Por un lado, en espíritu de penitencia. Pero, por otro lado, no nos engañemos, este «gusto por el menosprecio», que está tras «búsqueda de la penitencia» tiene como último recurso el «celo por el amor».

El amor de Dios invade a los «locos por Cristo». Desencadena en ellos un shock psicológico y espiritual que perturba su comportamiento habitual y los conduce a actos,

---

<sup>130</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 767.

<sup>131</sup> KOLVENBACH, 122.

<sup>132</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 768-769.

actitudes y formas de vida aparentemente excéntricos. Se habrá notado que este choque ocurre más a menudo en el momento de la conversión, y de una conversión repentina y radical. La amante del Cantar de los Cantares en busca de su amado no está más «loca» que nuestros «locos por amor de Cristo».

Ciertas organizaciones frágiles encuentran difícil soportar la fuerza de la invasión divina, —ya lo observaba santa Teresa de Ávila—, los fenómenos extáticos, que se podrían calificar de «anormales», acompañan al éxtasis, sin confundirse con él. Sucede lo mismo cuando una idea evangélica se apodera de una persona, subrayada por un gesto ejemplar de Cristo. Ya no se «posee» a sí misma y realiza acciones aparentemente irrazonables o incluso aparentemente dementes.

El obispo de Asís, cuando ve a san Francisco desnudándose, «se levanta inmediatamente, toma al joven en sus brazos y lo cubre con el manto que él mismo vestía. Se dio cuenta claramente de que esta resolución venía del cielo y que las acciones que el hombre de Dios acababa de realizar ante él contenían un misterio».

Cierto es que el discernimiento de estas santas «locuras» puede resultar difícil: no faltan los «diablos», y tampoco los engaños, ni accesos de locura natural y predominantemente religiosa<sup>133</sup>. Sin embargo, no podemos negar vocaciones particulares y excepcionales: la de san Benito José Labre es auténtica y Juan de Ávila no frena las «extravagancias» de san Juan de Dios. El auténtico «loco por Cristo» es un «hombre de Dios»<sup>134</sup>.

## Conclusión

Después de un largo aprendizaje sobre el seguimiento e imitación de Cristo en este capítulo, podemos subrayar unas conclusiones.

*Primera*, el seguimiento de Jesús es la dimensión esencial de la existencia cristiana. Y también el seguimiento de Jesús es el centro y la clave de la espiritualidad cristiana. En la época de pre-pascual, los discípulos siguieron a Jesús y lo acompañaban

---

<sup>133</sup> Por eso, Martín Lutero en el siglo XVI reaccionó contra la piedad medieval en cuya pretensión de «imitar a Cristo» veía una tentativa orgullosa de autojustificación por las obras adquiriendo méritos ante de Dios. Él dice: «*Non imitatio fecit filios sed filiatio fecit imitatores*», no es la imitación lo que hace hijos, sino la filiación lo que nos hace imitadores. No se puede imitar a Cristo como se hace con un héroe, un mero modelo o prototipo humano; sólo la singular filiación divina de Jesús que incorpora él a sus discípulos. Cf. MANUEL GESTEIRA GARZA, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», 67-69.

<sup>134</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 770.

permanentemente en su actividad misional. En su misión, el tono general es la acción salvadora de Dios, aquel que fue el «profeta» y representante del reino de Dios. Por otro lado, en la época de post-pascual, el seguimiento no estará determinado directamente por el servicio al reino de Dios (misión y signo de él), sino por la comunión con la persona y la obra salvadora del Señor resucitado. De aquí, luego nació nuevo carácter, que es la imitación de Cristo.

*Segunda*, dentro del contexto del NT (sobre todo en las cartas paulinas) y la tradición, la imitación de Cristo surge como una aplicación y desarrollo del seguimiento de Jesús en una nueva situación histórica. El Jesús terreno ha desaparecido y la vinculación histórica con él se hace imposible. Además, la comunidad post-pascual se encuentra confrontada a nuevos problemas históricos, sobre todo desde la integración de los paganos (helenismo) y judíos en una misma iglesia. Desde estos dos ámbitos hay que plantear el seguimiento de Cristo: la ejemplaridad personal de Jesús, que nos ofrece el camino de su vida, entre en colisión con unas circunstancias históricas diferentes.

*Tercera*, la imitación de Cristo se amplía bastante a lo largo de la historia de la Iglesia. Unos caracteres que se desarrolla son imitar Jesús humilde y pobre, y también carácter loco por Cristo. Estos caracteres son como relectura, adaptación y reinterpretación cómo «ser cristiano» y «ser discípulo de Jesús» en nuestro contexto.



## CAPÍTULO 2

### LA DEVOTIO MODERNA Y LA IMITACIÓN DE CRISTO DE TOMÁS DE KEMPIS

#### Introducción

Después de un recorrido sobre el tema de seguimiento e imitación de Cristo a lo largo de la historia de la vida espiritual, nos damos cuenta de que en el segundo milenio del cristianismo, la corriente en la vida espiritual entra más en el rasgo de la *imitación*. En este capítulo vamos a profundizar el rasgo de la *imitación* de Cristo en aquella época.

A pesar de esto, los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio reciben el influjo de la corriente de la época. La mayoría de autores está de acuerdo en que los *Ejercicios* ya se habían desarrollado desde Loyola<sup>1</sup>, y luego enraizado más en Manresa. Hugo Rahner enfatizó que Ignacio debería haber tenido entonces en la cueva de Manresa una rica librería de autores latinos y españoles, si él hubiera sacado de todas las fuentes, que para su libro se «han demostrado» ya con seriedad académica. Se creyó haber hallado en la *Devotio moderna (DM)*<sup>2</sup> del siglo XV el terreno fontal de las corrientes ignacianas. Por turno se han dado como garantes «incuestionables» a Cisneros, Erasmo de Rotterdam, Alonso de Madrid, Gerardo von Zutphen, Juan Mombaer, y también de la alta Edad Media incluso a Werner de San Blas y al Pseudo-Bernardo<sup>3</sup>.

Este capítulo lo dividimos en dos partes. En la primera, hablamos sobre la *DM*, sus autores importantes y sus rasgos característicos. Y en la segunda parte hablamos más sobre el libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y sus rasgos característicos.

---

<sup>1</sup> El cual tuvo cuasi 300 hojas todas escritas de cuarto. Cf. *Autobiografía* 11.

<sup>2</sup> Hasta el año 1924, la *Devotio Moderna* era poco conocida. El profesor norteamericano Alberto Hyma en su libro *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna* (New York: 1925) supo en encuadrarla en el marco cultural y religioso de Europa, haciéndola empalmar con el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma. En esta obra, aporta la claridad de la exposición y la nueva documentación en las notas. Cf. RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*», *Manresa* 28 (1956), 316.

<sup>3</sup> HUGO RAHNER, *Escritos Ignacianos*, (Madrid: Didaskalos, 2021), 58.

## 1. La *Devotio moderna*<sup>4</sup>

### 1.1. El contexto

#### 1.1.1. El contexto lejano

El rasgo de la *imitación* en la *DM* aparece con claridad en la obra más representativa de toda esta literatura espiritual, *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Sin embargo, el rasgo de la *imitación* en la *DM* ya tiene relación con el pasado. Más bien es una prolongación de la devoción a la humanidad de Cristo iniciada en la Reforma Gregoriana (del siglo XII), incrementada y profundizada por San Bernardo (1090-1153) y por San Francisco de Asís (1181-1226)<sup>5</sup>.

En el primer capítulo hemos comentado el rasgo de la *imitación* en san Bernardo y san Francisco de Asís. San Bernardo enfatizó sobre la semejanza con el Verbo en el hombre que se realiza por mediación de Jesús. Para ello, san Bernardo enseñó el primer proceso de la conformación con Cristo por tres maneras: *recordatio*, *commemoratio* y *memoria* de los misterios de Cristo. El objetivo es tener en corazón así: «Yo Siempre tengo estas cosas en mis labios. Las tengo sin cesar en mi corazón». Luego, en el segundo proceso, san Bernardo añadió la *imitación* de Cristo en toda la vida virtuosa, el combate ascético, la humildad, la paciencia y el amor, la obediencia y la mortificación de la carne. San Bernardo presenta la *imitación* de Cristo como lo que conforma al cristiano a la forma Christi (*sequela Christi*), como lo que lo convierte en un miembro realmente vivo del cuerpo de Cristo y que expresa la morada de Dios en él. En su obra, san Bernardo afirmó: «(Jesús) se da a sí mismo como ejemplo de humildad y modelo de mansedumbre. Si lo imitamos, no andamos en tinieblas, sino que tenemos la luz de la vida... Cuando creí en Cristo, es decir, cuando imité su humildad, conocí la verdad» (*De gradibus humilitatis* 1, 1 y 4, 15)<sup>6</sup>.

Mientras tanto, san Francisco de Asís subrayó el rasgo de la *imitación* en el sufrimiento y la abyección que se realiza en la ascesis, el desprendimiento, y la

---

<sup>4</sup> Bibliografía importante sobre la *Devotio Moderna* es: 1) POST, REGNERUS RICHARDUS. *The Modern devotion*. Leiden: E.J. Brill, 1968. 2) GARCÍA-VILLOSLADA, RICARDO. «Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*». *Manresa* 28 (1956): 315-350. 3) ENGEN, JOHN VAN. *Devotio Moderna: Basics writings*. New York: Paulist, 1988. 4) ENGEN, JOHN VAN. *Sisters and brothers of the common life*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

<sup>5</sup> JACQUES HOURLIER, «Humanite du Christ: II. Chez les spirituels médiévaux», en *DSp*, vol. VIIIb, 1060-1062.

<sup>6</sup> ETIENNE LEDEUR, «Imitation du Christ: II. Tradition spirituelle», en *DSp*, vol. VIIb, 1571-1573.

abnegación que lleva hasta al final. Recordamos el lugar que Cristo crucificado ocupó en su vida, desde la visión de San Damián hasta la de Alverne. Pero, san Francisco está tan abierto a todas las formas de *imitación* como escribió al hermano León: «Cualquier camino que te parezca mejor para agradar al Señor Dios y seguir sus pasos y su pobreza, adóptalo con la bendición del Señor Dios y mi permiso». Con esto, entendemos la ternura de Francisco por la humanidad de Cristo, su pasión por imitar a Jesucristo, por «seguir» su vida y sobre todo su humildad, pobreza y obediencia. De san Francisco, lo importante es la adhesión a Cristo: Verbo encarnado, Cristo crucificado, aún Cristo vivo en la Eucaristía y en la Palabra de Dios. En resumen, comprendemos que de allí, luego nació la devoción a la Virgen, la fidelidad amorosa a la Iglesia y las virtudes franciscanas de pobreza, humildad, obediencia, penitencia y austeridad<sup>7</sup>.

#### 1.1.2. El contexto cercano

La *DM* fue inicialmente un elemento más de aquel gran movimiento de reforma interior llevada a cabo, no por la Iglesia institucional, sino por personas concretas que en cuanto tales trabajaron por la reforma de la Iglesia más bien en el ámbito seglar<sup>8</sup>.

Se llama *Devotio* porque la espiritualidad que aporta está señalada por la interioridad personal (*homo devotus*, que es menos especulativo, pero más práctico que el *homo mysticus*)<sup>9</sup>. Supone una llamada a la vida virtuosa a través de la vida cotidiana, en el silencio, en el trabajo, centrada en la relación con la humanidad de Cristo. El rasgo de la *imitación* de Cristo está en la interioridad que se realiza en la vida cotidiana.

Es *Moderna* porque así la llamaron ellos mismos en su tiempo. Surgió además como reacción a las místicas de carácter metafísico abstracto de Meister Eckhart (la contraposición del nuevo «hombre devoto» frente al «hombre interior») y en contraste con el mundo imaginativo, que floreció por las islas británicas<sup>10</sup>.

La *DM* nació al final de siglo XIV y brotó en los Países Bajos por obra principalmente de Gerardo Groote (1340-1384) y de su discípulo de Florencio Redewijns (1350-1400). Se extendió a toda Europa, especialmente Alemania, durante el siglo XV.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1573-1576.

<sup>8</sup> JOHN VAN ENGEN, *Devotio Moderna: Basics writings*, (New York: Paulist, 1988), 25.

<sup>9</sup> XAVIER MOLL, «Imitación de Cristo (De imitatione Christi)», en *DE*, vol. II, 294.

<sup>10</sup> PIERRE DEBONGNIE, «Devotion moderne», en *DSp*, vol. III, 727.

Esta corriente se canalizó en la asociación de los «Hermanos de la Vida común» (menos importancia tuvo de la de las Hermanas) y en la Congregación agustiniana de Canónigos Regulares de Windesheim. En el siglo XV y principios del XVI fertilizó con los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan Mombaer (1460-1501) y otros<sup>11</sup>.

Los Hermanos y Hermanas de la Vida Común son el fruto de la reforma de la DM. Gerard Groote dio origen a esta comunidad con la finalidad de retornar al ideal de vida de la comunidad descrita en los Hechos de los Apóstoles. Los miembros de este grupo son algunos discípulos de Gerard Groote, clérigos y laicos que se le habían juntado<sup>12</sup>.

De esta primera comunidad dijo más tarde Tomás de Kempis que imitaba muy de cerca la forma de la vida apostólica, porque tenían un solo corazón y una sola alma. Gerard puso de inmediato al frente de la primera comunidad de Deventer a Florencio Radewijns, a quien había enviado a Worms para que fuera ordenado sacerdote. De él dice también Tomás de Kempis que era un hombre adornado de virtudes y lleno de divina sabiduría e inteligencia en el conocimiento de Cristo.

Los candidatos a la Vida Común aflúan un poco de todas partes. Esto obliga a fundar nuevas comunidades: Hoorn (1385), Amersfoort (1395), Almelo (1396), Zwolle (1396). La gran expansión se produce en la primera mitad del siglo XV por Holanda y Bélgica, y especialmente por Alemania, donde abrió la marcha la fundación de la comunidad de Münster (1401). Fundaron también alguna comunidad en Francia y en Polonia.

La decadencia de los Hermanos de la Vida Común se inició, como en el caso de las Hermanas, con la Reforma protestante. Tanto ellas como ellos carecían de una organización supranacional; cada comunidad gozaba de una autonomía muy grande y dependían, en gran medida, de las autoridades locales civiles. Y, por consiguiente, estaban a merced de los dueños del territorio, sobre todo cuando, a partir de 1555 la Paz de Augsburgo estableció el principio netamente pagano de *cuius regio eius et religio*.

No faltan, por supuesto, razones de índole interna, como puede ser la falta de una sólida formación teológica de la que el propio fundador, Gerard Groot, desconfiaba

---

<sup>11</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 315.

<sup>12</sup> JOHN VAN ENGEN, *Sisters and brothers of the common life*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 74.



mucho, aunque sí propició un retorno y una profundización en el estudio de la Sagrada Escritura y de los Padres, de todo lo cual serán fieles guardianes los Hermanos de la Vida Común y los Canónigos Agustinos de Windesheim; y la ya apuntada debilidad estructural interna, que dejaba a cada comunidad y a cada Hermana o Hermano a merced de las propias dificultades internas y externas<sup>13</sup>. Como las Hermanas, los Hermanos desaparecieron a principios del siglo XIX<sup>14</sup>. En resumen, desapareció también la corriente espiritual de la *DM*.

## 1.2. La *Devotio moderna* como escuela de espiritualidad

### 1.2.1. Los maestros

#### a. Gerard Groote (1340-1388), el iniciador

Gerard Groote es conocido como el fundador de la *DM*. Nació en una familia acomodada de Deventer en el año 1340. Fue hijo de un mercader de paños, huérfano a los diez años. Realizó brillantes estudios universitarios en Colonia y en París, y había llevado una vida bastante mundana. Desempeñó beneficios eclesiásticos en Colonia y Utrecht, sin haber recibido órdenes religiosas<sup>15</sup>.

Experimentó una conversión en 1374, gracias al cartujo Henri de Calcar. Tras su conversión rechazó las ciencias profanas y renunció a sus bienes y prebendas. Hizo donación de su casa para uso de los pobres que quisiesen consagrarse al servicio de Dios (la comunidad de beguinas). Gerard vivió retirado, entregado a la plegaria y al estudio en esa casa que debía ser cuna de la asociación llamada «de la vida común»<sup>16</sup>.

Estuvo muy influenciado por los místicos alemanes, sobre todo por Juan van Ruysbroek y Enrique Suso de quién lee *Horologium sapientiae (El Reloj de la Sabiduría)*. A partir de 1379, comienza a predicar de modo itinerante por los Países Bajos. Para ejercer sin trabas la predicación pública fue ordenado diácono por el obispo de Utrecht. Critica las costumbres eclesiásticas de su tiempo y predica la conversión. Pone las bases

---

<sup>13</sup> JESÚS ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa*, vol. III, (Madrid: Claretianas, 1990), 42-43.

<sup>14</sup> Desde 1975 fundada en Alemania una Congregación de Hermanos de la Vida Común renovada (*Canonici Regulares Sancti Augustini Fratrum a Vita Communi*, CRVC), que es miembro de la Confederación de Canónigos Regulares de San Agustín. La casa madre en Maria Bronnen, Weilheim, Alemania.

<sup>15</sup> JEAN TIECKE, «Gerard Groote», en *DSp*, vol. VI, 265.

<sup>16</sup> PIERRE GROULT, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 61.

de una nueva forma de vida religiosa según una nueva concepción de la espiritualidad, la *DM*. Murió de peste a los 44 años el 20 de agosto de 1384.

Sus enseñanzas fueron desarrolladas por sus discípulos, especialmente Florencio Radewijns. Gerard encontró a Florencio Radewijns en la Universidad de Praga como maestro de artes. En 1381, Florencio propuso a su maestro reunir a todos los clérigos copistas de buena voluntad para vivir juntos, teniendo en común sus modestos recursos. Así Florencio fue fundador de una comunidad masculina llamada «Hermanos de la Vida Común». En esta comunidad, estos hermanos no estaban ligados por votos religiosos<sup>17</sup>. Gerard quiso que los hermanos de la vida común se uniesen a los canónigos regulares de san Agustín. Pero, no llegaría a ver la realidad de su proyecto<sup>18</sup>.

Cuando Gerard Groote inició en Deventer una de las muchas reformas semi-monásticas, propugnó una vida en comunidad para los hombres dedicados a la oración, el estudio y la búsqueda del bienestar a través de la educación. Recomendó la meditación metódica a la humanidad de Cristo<sup>19</sup>, sobre todo de la Pasión. Para él, el ideal de la vida espiritual está en la humildad, desapego, desprecio de la ciencia que no es de Dios, lecturas edificantes de los Padres y escritores espirituales aprobados, ejercicios reglados de piedad, entre los cuales se coloca la misa diaria, abstinencias y ayunos determinados, respeto a las leyes eclesiásticas<sup>20</sup>.

El ejemplo del rasgo de la *imitación* en su escrito es enfatizar el papel de Jesucristo que debe reinar siempre en nuestro pensamiento y en nuestro corazón y reflejarse en nuestras obras. «La pasión de nuestro Señor Jesucristo debe ser siempre y como frecuentemente recordada y reconsiderada... Y no sólo esto, que sea en nuestro intelecto por medio de la meditación, sino más aún que por imitación de penas, reproches y fatigas, se cumpla por medio del deseo»<sup>21</sup>.

La influencia de Gerard Groote decisivamente se extendió por toda la región renana: uno tras otro, los humanistas alemanes se inspiraron en esta fuente. Los discípulos

---

<sup>17</sup> RIJCKLOF HOFMAN, «Geert Grote's choice of a religious lifestyle without vows», en RIJCKLOF HOFMAN et al. (eds.) *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, (Turnhout, Belgium: Brepols, 2020), 52-53.

<sup>18</sup> THEODORE VAN ZIJL, *Gerard Groote, ascetic and reformer (1340-1384)*, a dissertation, (Washington: The Catholic university of America Press, 1963), 234-236.

<sup>19</sup> TOMÁS DE LA CRUZ, «Humanité du Christ», en *DSp*, vol. VIIb, 1033.

<sup>20</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 730.

<sup>21</sup> GERARDI MAGNI, *Epistolae*, W. Mulder (ed.), (Amberes, 1933). Texto citado por GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 318.

debían ser persuadidos, no intimidados, y el objetivo de la educación fue más moral que meramente académico. Y no hay que olvidar que el más famoso alumno de la escuela de Deventer fue Erasmo de Róterdam<sup>22</sup>, quien estudió allí desde 1475 hasta 1484<sup>23</sup>.

b. Florencio Radewijns (1350-1400)

Florencio Radewijns nació en Leerdam el año 1350. Llevó una vida muy tranquila. Había sido nombrado maestro de artes en Praga en 1378. Luego, se unió a Gerard Groote, quien quería que se hiciera sacerdote.

Él prosiguió la obra de Gerard Groote. Organizó los *Hermanos de la Vida Común* y fundó el monasterio (la congregación) de Windesheim. Fue autor de dos obras fundamentales para conocer lo más puro de la *DM: Modus vivendi Deo tam in interioribus quam in exterioribus*, escrito en el género epistolar. Y el opúsculo *Omnes, inquit, artes*, cuyo tema central es la imitación de Cristo. Esta obra es poco más que «rapiaria»<sup>24</sup>, compuestas para su edificación personal, y también para servir de tema a las «collationes» de los hermanos.

Como Gérard Groote, Florencio quería dirigir todo a la gloria de Dios. Para este fin, trabajó metódicamente y en consecuencia reprimió las propias pasiones para adquirir las «verdaderas virtudes», la humildad, la abnegación y la obediencia. Tendió a tener con los hermanos sólo una vida común, una voluntad, un modo de obrar, por medio de una colaboración mutua que encuentra su ocasión y su forma precisa en las «collationes»<sup>25</sup>. Es una ascesis puramente práctica, sin nada de mística, más negativa que positiva, más atenta a la «composición exterior» que a la perfección interior. Florencio Radewijns era un «ejercitador extenuante», pero se vio obligado a moderar las penitencias externas<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Su obra importante: *Enchiridion militis christiani* (manual de caballero cristiano), *Epístola ad P. Volzium*, *Paraclesis*, *Methodus*, *Apologia*, *Ratio seu methodus*.

<sup>23</sup> REGNERUS RICHARDUS POST, *The modern devotion*, (Leiden: E.J. Brill, 1968), 247-248.

<sup>24</sup> «Rapiaria» es colecciones personales de pasajes de las escrituras o de los escritos de autores espirituales que fueron particularmente significativos para las personas en el desarrollo personal de su relación con Dios. Cf. THOM MERTENS, «Rapiarium» en *DSp*, vol. XIII, 114. Véase también JOHN VAN ENGEN, *Sisters and brothers of the common life*, 278-279.

<sup>25</sup> «Collationes» es una manera de conversación espiritual que no dando sermones formales, sino pláticas o conversaciones sencillas, porque imitan a los apóstoles en la manera de vivir. Cf. JOHN VAN ENGEN, *Sisters and brothers of the common life*, 126.

<sup>26</sup> MARTIN VAN WOERKUM, «Florent Radewijns», en *DSp*, vol. V, 427-428.

c. Tomás de Kempis (1380-1471)

Thomas Hemerken (Malleolus) es el autor más conocido y representativo de la *DM*. Nació en Kempen (cerca de Colonia) de una familia pobre en 1379. De ahí su nombre<sup>27</sup>.

Siendo aún muy niño fue enviado por sus padres a estudiar a Deventer donde conoció a Florencio Radewijns. Una vez concluidos los estudios, se encaminó al monasterio de Agnetenberg (cerca de Zwolle) en 1399, perteneciente a la Congregación de Windesheim (canónigos regulares), donde su hermano Juan Kempis, era prior<sup>28</sup>. Le impusieron el hábito religioso en 1406. En 1413 recibió la ordenación sacerdotal. Allí pasó todos los días de su vida, exclusivamente dedicado a escribir, predicar, copiar manuscritos y a la dirección espiritual, alcanzando una gran longevidad, pues murió a los noventa y dos años en 1471<sup>29</sup>.

Sus importantes obras son: *Dialogus novitiaorum*, en la que narra la vida de los iniciadores de la *DM*; *Orationes et meditationes de Vita Christi*; *Meditationes de Incarnatione Christi*; *De vera compunctio cordis*; *Vallis liliorum*; *Soliloquim animae*; *Hortulus Rosarum*; *Consolatio pauperum*; *Liber de tribus tabernaculis*, en la que trata expresamente de las virtudes monásticas. Pero la obra que irá indisolublemente unida al nombre de Tomás de Kempis es la *Imitación de Cristo (De imitatione Christi)*, a la que nos referiremos más adelante. Es uno de los libros que han ejercido una mayor influencia en la espiritualidad cristiana como lo atestiguan sus múltiples ediciones que sobrepasan las 6.200; y ha sido traducida a 95 idiomas. San Pío V lo definió como «el libro de los libros». Su lectura ha sido recomendada por los papas, por los santos, por los directores de espíritu y por los fundadores religiosos<sup>30</sup>.

d. Juan Mombaer (1460-1501)

Juan Mombaer es un autor ascético belga. Después de haber estudiado gramática y música en la escuela de la catedral de Utrecht, se unió a los canónigos regulares de Mont-Saint-Agnes y trabajó en diferentes puestos en la congregación de Windesheim. Juan Mombaer

---

<sup>27</sup> RUDOLF VAN DIJK, «Thomas Hemerken a Kempis», en *DSp*, vol. XV, 818.

<sup>28</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 733-734.

<sup>29</sup> XAVIER MOLL, «Kempis, Tomás de», en *DE*, vol. II, 455.

<sup>30</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, 35.

no aspiró a crear una nueva espiritualidad o escuela, sino que se enmarca en las líneas generales de la *DM*<sup>31</sup>.

La publicación de su primer trabajo (1495), *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, le dio gran renombre e indujo a Nicholas de Hacqueville, primer presidente del Parlamento de París, a invitarlo a Francia (1497) para reformar los canónigos regulares del reino. Juan Mombaer en *Rosetum* había realizado una compilación de ejercicios y doctrina espiritual (casi como un catálogo enciclopédico de métodos de oración, abrumador por su profusión), que luego el abad García de Cisneros en el *Directorio de las horas canónicas* selecciona y resume<sup>32</sup>. El ejemplo de su escrito que habla de la imitación es sobre su recomendación a los novicios para la contemplación sencilla de la Humanidad de Cristo. Según él, deben ejercitarse en la meditación de los sufrimientos y pasión de Jesucristo, no deteniéndose en la mera compasión y piedad, que no sería muy provechosa si no llegase a la imitación.

«Porque nada o poca compasión agrada a Dios, a menos que siga la imitación. La compasión verdaderamente, mera, sinceramente amorosa, requiere conformidad completa a la perfección del amado del paciente, no sólo en el afecto, sino en la realidad: ser sepultado. Y esta es la compasión perfecta, es decir, la imitación, que también Cristo exige de nosotros. La imitación de Cristo es digna de nosotros, y esta imitación debe hacerse, primero considerando ejemplos, luego proponiendo, y tercero suplicante»<sup>33</sup>.

### 1.2.2. La doctrina de la *Devotio moderna*

La *DM* es una nueva escuela de espiritualidad en el siglo XIV e influyó en toda Europa. Los rasgos más típicos y peculiares de la *DM* son<sup>34</sup>:

---

<sup>31</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 734-735.

<sup>32</sup> El abad García Jiménez de Cisneros es el autor más representativo de la *DM* en España. Probablemente, Cisneros tenía contacto muy estrecho con los círculos de la *DM* cuando fue encargado de una misión diplomática en Francia en 1496. Y luego, san Ignacio Loyola usó mucho indirectamente a *Directorio de las horas canónicas* a través *Compendio Breve de Ejercicios espirituales* (de Cisneros) en sus *Ejercicios espirituales*. Cf. JAVIER MELLONI, «Las influencias cisnerianas de los Ejercicios», en *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, ed. por Juan Plazaola, (Bilbao: Mensajero, 1998), 355-356. Véase también PEDRO LETURIA, «La *Devotio moderna* en el Montserrat de San Ignacio», en *Estudios Ignacianos II: estudios espirituales*, (Roma: IHSI, 1957), 82-84; y PIERRE GROULT, *Literatura espiritual Española: Edad media y renacimiento*, (Madrid: Fundación universitaria Española, 1980), 112.

<sup>33</sup> JUAN MOMBAER, *Rosetum*, XXII, 49, 1. Texto citado por RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*», 319.

<sup>34</sup> Estos rasgos tomamos de RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*», *Manresa* 28 (1956), 315-350.

a. Cristocentrismo práctico

Es obvio que la humanidad de Cristo es el eje central de las meditaciones y el camino seguro de ascensiones espirituales para los Hermanos de la vida común y para los Canónigos regulares de Windesheim. Ellos siguieron de la gran corriente espiritual que abrieron en el siglo XI los devotos de la humanidad de Cristo, lo que luego en el siglo XII ensancharon los seguidores de san Bernardo y en el siglo XIII los franciscanos. Buscan su perfección y su unión con Dios en Cristo y por Cristo. Aunque el Cristocentrismo de los Hermanos y de los Windesheim no es tan apasionado como el de los franciscanos, acentúa más bien la nota ética y práctica<sup>35</sup>. En lo que más insisten es en seguir los ejemplos de Cristo como un modelo. A él debemos imitar. Cristo es la imagen de todas las virtudes, y conforme a su vida y costumbres se han de modelar las nuestras. Por eso, el libro más representativo y fundamental de toda la *DM* lleva el título *Imitación de Cristo*<sup>36</sup>.

Ya lo había dicho el fundador de la *DM*, Gerardo Groote en sus escritos. Jesucristo debe reinar siempre en nuestro pensamiento y en nuestro corazón y reflejarse en nuestras obras.

«Hinc est quod Semper paene et ubique doceo, quod passio Domini nostri Iesu Christi Semper et quasi frequenter in mente est habenda et retractanda... Et non solum hoc, ut sit ipsa per meditationem in nostro intellectu, sed et magis ut per poenarum, opprobiorum et laborum imitationem sit per desiderium in effectum... Et modicum valet sola memoria passionis, si non desiderium vehemens Christum imitandi comitetur».

«Por eso es que enseño casi siempre y en todas partes, que la pasión de nuestro Señor Jesucristo debe ser siempre y como frecuentemente recordada y reconsiderada... Y no sólo esto, que sea en nuestro intelecto por medio de la meditación, sino más aún que por imitación de penas, reproches y fatigas, se cumpla por medio del deseo... Y de poco vale sólo el recuerdo de la Pasión, si no va acompañado de un vehemente deseo de imitar a Cristo»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> ÁLVARO BARREIRO LUAÑA, *Los misterios de la vida de Cristo*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terra, 2014), 102.

<sup>36</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 317. Véase también RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, «Devotio moderna», en *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, (New York: Thomson and Gale, 2002<sup>2</sup>), 707.

<sup>37</sup> GERARDI MAGNI, *Epistolae*, W. Mulder (ed.), (Amberes, 1933). Texto citado por GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 318.

No hay otra puerta que la imitación de la Humanidad de Cristo para entrar en los pasos de la divina contemplación y para salir al ejercicio de la vida activa<sup>38</sup>. Gerardo Zerbolt de Zutphen aconseja meditar todos los días la vida y pasión de Jesucristo. El abad reformador Juan Mombaer de Bruselas recomienda a sus novicios la contemplación sencilla de la Humanidad de Cristo. Y todos, según él, deben ejercitarse en la meditación de los sufrimientos y pasión de Jesucristo, no deteniéndose en la mera compasión y piedad, que no sería muy provechosa si no llegase a la imitación del mismo<sup>39</sup>.

b. Moralismo, tendencia antiespeculativa y apartamiento del mundo

Los seguidores de la *DM* dan a su espiritualidad un matiz intensamente moralístico. Los discípulos de Groote y Radewijns defienden que el cristianismo es una escuela de moral. En la base de toda perfección se coloca el conocimiento y la observancia de los deberes de estado y de las leyes eclesiásticas<sup>40</sup>.

La *DM* nació como algo de reacción y crítica a la espiritualidad nebulosa y altamente especulativa, que había producido grandes pensadores místicos, como el Meister Eckhart y su discípulo Taulero. Y también en esto concuerda con la vía moderna que contradice e impugna la metafísica de santo Tomás<sup>41</sup>.

El silencio y la soledad son requisitos imprescindibles en la *DM*. Como dice en la *Imitación de Cristo*: «Del amor a la soledad y al silencio»<sup>42</sup>. La característica introversión y la mentalidad poco jerárquica son sus modos de proceder. Por eso, la idea de la fuga del mundo aparece como la idea central.

Gerard Groote, Florencio Radewijns, Juan Mombaer y Tomás de Kempis en sus escritos enfatizan esta característica. Todos ellos sienten profunda admiración y amor a los cartujos, que se conservan en su primitiva observancia por su total apartamiento del mundo, por el silencio en que se envuelven y la soledad en que viven<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, 32.

<sup>39</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 319.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 326-327.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 328-329.

<sup>42</sup> TOMÁS KEMPIS, *Imitación de Cristo*, (Burgos: Monte Carmelo, 2007), I, 20. En adelante usamos abreviatura *IdC* para hacer referencia a este libro.

<sup>43</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 342-343.

### c. Carácter afectivo

En la *DM*, lo que cuenta es la voluntad, el corazón, la devoción, la entrega generosa. Ya no interesan las elucubraciones mentales por el excesivo intelectualismo de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura, que agotaban todas sus energías en inútiles sutilezas especulativas. En este sentido, la *DM* retorna a la línea afectiva de la más genuina tradición agustiniana<sup>44</sup>.

Esta contraposición entre afectividad e intelectualismo fue plasmada en toda su radicalidad por uno de los más representativos de la *DM*, Juan Mombaer: «Todo lo nuestro pase al afecto, pero santo, piadoso, casto, y reduzcamos todo entendimiento a la cautividad, en obsequio de Cristo»<sup>45</sup>.

La *DM* es la ruptura con el pasado. Es una reacción contra la mística especulativa. Esta actitud encierra en sí el peligro de privar a la devoción de una sólida fundamentación teológica, abriendo así un verdadero abismo entre la teología y la piedad, entre la mística experiencial y el saber científico sobre Dios. El mejor exponente de esta actitud antiespeculativa fue, sin duda, Tomás de Kempis: «Prefiero sentir la compunción a saber definirla». «¿De qué te aprovecha disputar de altas cosas sobre la Trinidad si careces de humildad por donde desagradas a la misma Trinidad? Las palabras sabias no hacen ciertamente justo ni santo, pero la vida virtuosa hace al hombre agradable a Dios»<sup>46</sup>.

### d. Oración metódica

Oración metódica es la nota más distintiva de la *DM*, junto con la afectividad, y la que va a tener un influjo más duradero sobre la espiritualidad occidental, sobre todo después que san Ignacio la haga suya en los *Ejercicios espirituales*. El carácter antiespeculativo llevará a la *DM* a la metodización de la oración<sup>47</sup>.

La oración metódica no es una innovación absoluta de la *DM*<sup>48</sup>. Sin embargo, los autores de la *DM*, como Juan Mombaer, quieren ser exactos, metódicos, rítmicos en todo,

---

<sup>44</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, 30.

<sup>45</sup> JUAN MOMBAER, *Rosetum*, I, 2, 5. Texto citado por GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 333.

<sup>46</sup> *IdC*, I, 1, 3.

<sup>47</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 743.

<sup>48</sup> La metodización de la oración se venía fraguando ya desde el siglo XIII. En esta dirección habían dado ya los primeros pasos, entre otros, los franciscanos san Buenaventura y David Augsburgo con su obra *De exterior et interiori hominis compositione*, en el que describe los ejercicios progresivos de la oración de los «principiantes», «proficientes» y «perfectos».



aun llevarán sus doctrinas hasta límites insospechados por aquellos. También, acuñan la expresión «ejercicios» para expresar los *quehaceres* espirituales<sup>49</sup>. Por eso, en la *DM*, culmina el proceso de reglamentación de la oración metódica<sup>50</sup>.

El examen de conciencia y la meditación metódica constituyen el punto central desde la *DM*<sup>51</sup>. La meditación metódica determina la materia se ha de meditar en cada día de la semana, prepara diariamente los puntos para la meditación y cumplía a su modo, antes de acortarse<sup>52</sup>. Y también determina los actos que se han de hacer con las tres potencias del alma, a fin de reformar el entendimiento, la memoria y la voluntad, que se desordenaron por el pecado original.

En su obra *Rosetum*, Juan Mombaer lleve a cabo una metodización excesivamente minuciosa de la meditación, estableciendo, no sólo los temas bien detallados sobre los que se ha de meditar, sino desarrollando también un complicadísimo sistema para la meditación en cuanto tal<sup>53</sup>. En continuación, propone el examen de conciencia, y lo exige por lo menos una vez al día, y además añadiendo un examen general. Y para mejor acertar en sus propósitos de enmienda se ha de consultar al Padre espiritual<sup>54</sup>.

Todas esas características se encuentran en sintonía con el espíritu flamenco: seriedad, sabiduría, prudente moderación, desconfianza de lo que brilla, gusto por lo que es sólido y duradero, adhesión y atención a los métodos contrastados<sup>55</sup>. Los temas de las meditaciones por la *DM* pretenden ahondar en las convicciones sobre la vanidad del mundo, la humildad, el temor al Señor, la intimidad con Cristo<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> La materia que se ha de meditar en cada día de la semana. Los actos que se han de hacer con las tres potencias del alma, a fin de reformar el entendimiento, la memoria y la voluntad, que se ordenaron por el pecado original. Y luego se han de reglamentar la hora, el lugar, la postura que conviene guardar en la meditación.

<sup>50</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 321.

<sup>51</sup> Las antiguas Reglas monásticas no señalaban tiempo alguno, destinado expresamente para la oración individual en privado. Aunque recomendaban a todos la meditación, sólo se exigía por regla la oración pública y común en el coro.

<sup>52</sup> Luego san Ignacio recomendará esta manera en la primera adición de los *Ejercicios* (*EE* 73).

<sup>53</sup> ALVAREZ GÓMEZ, 33.

<sup>54</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 323.

<sup>55</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 744.

<sup>56</sup> BARREIRO LUAÑA, 103-104.

#### e. Interioridad y subjetivismo

Es el rasgo más característico de la *DM*. Constituye una reacción contra aquella situación de cansancio que experimentan los fieles frente a una Iglesia decadente, que apela con suma facilidad a la excomunicación<sup>57</sup>. Era también una consecuencia de las múltiples rupturas que se estaban experimentando a lo largo del siglo XIV. Era un momento propicio para el rebrotar incontenible de la iniciativa privada en un afán de recogimiento y de silenciosa contemplación frente a una árida piedad institucional<sup>58</sup>. Las gentes huyen de todo es contexto institucional de pura exterioridad para refugiarse en su propio interior (lo ritual no tiene valor sino en orden a la interioridad del espíritu)<sup>59</sup>. Gerard Groote enfatizó: «la puridad del corazón no puede nada sin la interioridad, y la interioridad y lo bueno del corazón están conectado»<sup>60</sup>.

Como consecuencia, la espiritualidad litúrgica decae, lo mismo que la práctica sacramental, para dar paso a la meditación personal y a otros ejercicios de piedad más subjetivos, más afectivos, a los que los devotos se entregan con verdadero ardor, especialmente a la oración meditativa (hombre devoto es hombre interior)<sup>61</sup>. En este mismo punto de vista rebrota el tema del desprecio del mundo, en el que trajo consigo la vigilante custodia del corazón y de los sentidos. Y muy particularmente la búsqueda de la soledad cuyo signo más expresivo es precisamente el silencio<sup>62</sup>.

#### f. Ascetismo

El enfrentamiento u oposición a la mística especulativa, lleva a la *DM* a poner un mayor énfasis en la ascética. El criterio de la vida espiritual verdadera está en la mortificación y

---

<sup>57</sup> Gerard Groote obedecía a Urbano VI de Roma, y no a Clemente VII de Aviñón. Cf. BARREIRO LUAÑA, 105.

<sup>58</sup> DEBONGNIE, «Devotion moderne», 743.

<sup>59</sup> El carácter personal de la oración interior (*conversari cum Deo, familiaritas cum Deo*) es aquí muy llamativo. Esto es evidente, por ejemplo, a partir del desarrollo de «rapiaria» (colecciones personales de pasajes de las escrituras o de los escritos de autores espirituales que fueron particularmente significativos para las personas en el desarrollo personal de su relación con Dios). Cf. ROB FAESEN, «Individualization and personalization in late medieval thought» en RIJCKLOF HOFMAN et al. (eds.) *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, (Turnhout, Belgium: Brepols, 2020), 43.

<sup>60</sup> Gerard Groote usaba el término «*ynnicheit*» como la interioridad en sus discursos o homilías. Cf. THEODORE VAN ZIJL, 161.

<sup>61</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 338.

<sup>62</sup> «Del amor a la soledad y al silencio». Cf. *IdC*, I, 20.

en la humildad<sup>63</sup>. La insistencia en las tendencias ascéticas es una consecuencia del voluntarismo, propio de la *DM*. Y, por consiguiente, se insiste más en el esfuerzo de la voluntad que en la acción directa de la gracia. Se habla más de las virtudes sólidas que de las virtudes altas; del heroísmo de las virtudes pequeñas que de la grandeza de las virtudes heroicas. La vida cotidiana con su meticuloso esmero en los detalles se asemeja a una artística miniatura más que a un cuadro de grandes pinceladas. El progreso en la piedad y en la devoción depende más del esfuerzo personal que de las mociones del Espíritu Santo<sup>64</sup>.

El carácter antiespeculativo conduce a preocuparse más por la praxis ascética y por la moral que por el misticismo. Se trata de un moralismo práctico que busca los estímulos de la ejemplaridad de vida. Aquí ahonda sus raíces la imitación de Cristo que sintetizando toda la corriente de la *DM*, pondrá tan de relieve Tomás de Kempis. En efecto, en la imitación de Cristo cuentan más los ejemplos de Cristo que hay que seguir, que las teorías y las especulaciones teológicas. Ya el propio Ruysbroeck insistía, en su obra *El adorno de las bodas espirituales*, sobre esta ejemplaridad de Cristo y sobre el consiguiente esfuerzo que el cristiano debe realizar para asimilar sus virtudes, contemplando tanto su comportamiento interior como exterior<sup>65</sup>.

#### g. Biblicismo y anticencia

La *DM* se orienta evidentemente hacia una teología práctica y afectiva, basada sobre la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Gerard Groote utiliza con preferencia los Salmos, los Evangelios, las Epístolas de san Pablo, y de los Santos Padres, como san Agustín, san Gregorio, san Jerónimo y san Ambrosio<sup>66</sup>.

De la misma manera, lo que ellos buscaban en los libros no era la ciencia, ni la amplitud de conocimientos, ni mucho menos la vana complacencia intelectual. Lo que anhelaban y perseguían era nutrimento para la meditación y pábulo para el afecto. Las

---

<sup>63</sup> BARREIRO LUAÑA, 106.

<sup>64</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 344.

<sup>65</sup> ALVAREZ GÓMEZ, 32.

<sup>66</sup> KOEN GOUDRIAAN, «Empowerment through reading, writing and example: the Devotio moderna», en *The Cambridge history of Christianity: vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500*, eds. MIRI RUBIN y WALTER SIMONS, (London: Cambridge University Press, 2009), 411.

lecturas recomendables son casi todos tratan de materias ascéticas y morales, aptas para la piedad más que para el estudio<sup>67</sup>.

## **2. La *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis**

### 2.1. Acerca del autor

La autoría de la *Imitación de Cristo* le ha sido discutida a Tomás de Kempis para atribuírsela a Giovanni Gersen (†1245), abad del monasterio beneditino de San Esteban de Vercelli, al norte de Italia; a Gerard Groote; y a Juan Gerson, el canciller de la Universidad de Paris en los comienzos del siglo XIV. Pero hasta ahora ningún autor ha sido capaz de desmontar el entramado de la tradición que milita en favor de Tomás de Kempis. Porque en un manuscrito copiado por el propio Tomás de Kempis, se concluye con estas palabras: «Acabado y completado en el año del Señor 1441 por manos del hermano Tomás de Kempis en el Monte de Santa Inés»<sup>68</sup>.

Las primeras ediciones del libro ponían «autor anónimo». El primer libro de la *Imitación de Cristo* apareció en 1424 y los otros en 1425. Luego todos aparecieron unidos en el año 1427. Existe pues, la posibilidad de que Tomás de Kempis hubiera escrito cada uno de los cuatro libros que componen la *Imitación de Cristo*, por separado, y que en 1441 los reuniera en un todo unitario, para lo cual hizo las oportunas correcciones<sup>69</sup>.

Hoy día, la autoría de Tomás de Kempis es aceptada unánimemente por los historiadores más críticos, los cuales se inclinan más por la hipótesis de que escribió por separado las cuatro partes de que consta la obra actual. Pero Tomás de Kempis se sirvió, sin duda, de fuentes, principalmente de obras de autores pertenecientes a la *DM*<sup>70</sup>.

Se cree que *De Imitatione Christi libri quatuor* se imprimió (tras al invento de la imprenta Gutenberg) por primera vez en Augsbourg 1472, pero el libro ya existía hacía cincuenta años<sup>71</sup>. En España, la primera *Imitacio de Jesu Christ* salió de las prensas de Pedro Posa, en Barcelona en el año 1482. Estaba dedicada a «la ilustre doña Isabel de Villena, abadesa del monaster de la Trinitat de Valencia», y había sido traducida del latín

---

<sup>67</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, «Rasgos característicos de la Devotio Moderna», 346-347.

<sup>68</sup> ALBERT AMPE, «Imitation de Jésus-Christ (libre): auteur», en *DSp*, vol. VIIb, 2348.

<sup>69</sup> POST, 524.

<sup>70</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, 36.

<sup>71</sup> MAXIMILIAN VON HABSURG, *Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christi, 1425-1650*, (London-New York: Routledge, 2011), 62.

a «lengua de Valence» por Miguel Pérez. Miguel Pérez la coloca bajo el nombre de Juan Gerson<sup>72</sup>, y se tituló *Contemptus Mundi*<sup>73</sup>. En 1490, aparece en Zaragoza la primera versión castellana y en 1516 salió de la edición de Burgos<sup>74</sup>. Luego, había la versión de Luis de Granada con el título ordinario: *Contemptus mundi o menosprecio del mundo e imitación de Cristo*<sup>75</sup>. Esta versión llevaba nombre Tomás de Kempis, como el autor.

## 2.2. La estructura de la *Imitación de Cristo*

La *Imitación de Cristo* está dividida en cuatro libros. Esta obra no revela una concepción unitaria, ni parece posible hallar una concepción ordenadora del conjunto. El estilo general está en la exuberancia de sus formas, que contrasta con el estilo austero y jurídico de los textos litúrgicos clásicos. El carácter específico es, en cambio, más bien monótono y prosaico. Su forma de prosa asonántica recuerda la de las sentencias de los sabios que mira a una mejor retención en la memoria del discípulo<sup>76</sup>.

Los dos primeros libros están compuestos en forma de sentencias sin un aparente orden sistemático interno. Los libros tercero y cuarto están redactados en forma de diálogo entre Cristo y el alma. A pesar del título, *Imitación de Cristo*, no es la imitación de Cristo el tema central, sino la vida interior (con una colección de consejos ascético-espirituales y de prácticas de piedad en forma de sentencias breves como «rapiarium»), uno de los argumentos preferidos por los devotos<sup>77</sup>. Cristo es considerado más bien como modelo y dador de energía para los cristianos<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> Otros traductores la atribuyen tradicionalmente en el *Petit Gerson*, el *Gerçoncito*. Cf. GROULT, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, 82.

<sup>73</sup> Del título del primer capítulo del libro I: *De Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundo*.

<sup>74</sup> Con este libro, san Ignacio Loyola solía leer en periodo Manresa. Ignacio solía designar con el nombre de *Gerçoncito*, diminutivo de Juan Gerson, el canciller de París. Cf. ARTURO CODINA, *Los orígenes de ejercicios espirituales de san Ignacio Loyola*, (Barcelona: Balmes, 1926), 155.

<sup>75</sup> GROULT, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, 84.

<sup>76</sup> MOLL, «Imitación de Cristo (De imitatione Christi)», 294.

<sup>77</sup> ROGELIO GARCÍA MATEO, «Imitación de Cristo», en *DEI*, vol. II, 997. Véase también JEAN LECLERCQ, et.al, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne: La spiritualité du moyen age*, (Paris: Aubier, 1961), 523.

<sup>78</sup> Con el tema de la interioridad y los modos de llegar a ella, la *Imitación de Cristo* ofrece la idea de la peregrinación interna. Cf. LEO AGUNG SARDI, *La prueba de la peregrinación en el noviciado de la Compañía de Jesús*, tesis doctorado UPCo, (Madrid: 2015), 92.

### 2.2.1. El primer libro: Avisos útiles para la vida espiritual

Este libro tiene 25 capítulos. Su propósito es sacar el hombre interior, el verdadero hombre. Por tanto, enseña la aversión por todo lo exterior, banal, falso, e invita al alma a buscar, a escuchar lo interior, lo verdadero, lo esencial. Se trata, pues, de que el hombre tienda a permanecer en el centro de su ser y, para ello, desviar la mirada de lo que sucede fuera de él para llevarla a la verdad de su existencia. Se trata también de liberar el alma para que se presente a sí misma tal como es en el fondo, para que pueda vivir según su inclinación más noble y radical: su tendencia hacia Dios<sup>79</sup>.

A esta liberación interior, el autor no conduce por una enseñanza esotérica ni por las exigentes técnicas de un control psíquico, sino por el camino a la vez humano y divino que es Jesucristo, camino que él trazó y que siguen los santos y que es posible para cada hombre. «Quien me sigue no anda en tinieblas, dice el Señor (Jn 8, 12)»<sup>80</sup>. Este es el camino de la interiorización cristiana: buscar el «vivir bien»<sup>81</sup>.

El «vivir bien» sólo se puede hacer si, en el recogimiento habitual, aprendemos a conocer, tanto por la contemplación asidua como por la práctica generosa y fiel, el valor y la fecundidad de la virtud cristiana. La imitación presenta esta virtud como modo de ser y de vivir según Cristo. Esta virtud cristiana está hecha sobre todo de las actitudes evangélicas de la humildad, la compunción, la abnegación y sobre todo la caridad. Hay que subrayar aquí que, desde el primer libro, el autor insiste en el amor: «Las obras no son nada sin el amor»<sup>82</sup>. Por tanto, la obediencia no debe practicarse porque sea necesaria o útil, sino por la caridad, por el amor a Dios, y sólo así se salvaguarda y crece la libertad del espíritu del hombre<sup>83</sup>. Junto a estas virtudes básicas vienen otras que son sus frutos: la alegría, la sencillez, la pureza, la veracidad, la paciencia, y la mansedumbre.

### 2.2.2. El segundo libro: Avisos para la vida interior

Este libro tiene 12 capítulos. Contrasta con el primero por la unidad de su temática y por la progresión de su acercamiento a las alturas de la amistad divina. El que «desprecia las cosas exteriores y se entrega a las cosas interiores, verá venir a él el Reino de Dios. El

---

<sup>79</sup> BERNARD SPAAPEN, «Imitation de Jésus-Christ (libre): doctrine», en *DSp*, vol. VIIIb, 2360-2361.

<sup>80</sup> *IdC*, I, 1, 1.

<sup>81</sup> *IdC*, IV, 11, 4.

<sup>82</sup> *IdC*, I, 15, 3.

<sup>83</sup> *IdC*, I, 15, 1.

Reino de Dios es la paz y la alegría en el Espíritu Santo»<sup>84</sup>. Más íntimamente que en el primer libro, el hombre espiritual es aquí puesto en contacto con Cristo: en efecto, cuando ha liberado su mente de lo que le ocupaba indebidamente, se le pide que retraiga su yo para «dar lugar a Cristo»<sup>85</sup>.

La unión con Cristo está más marcada: «El hombre que ama a Jesús y la verdad, vive una vida verdaderamente interior y libre de las aficiones desordenadas, puede fácilmente convertirse a Dios, elevarse sobre sí mismo en espíritu y descansar con fruición en su Amado»<sup>86</sup>. La gracia de Jesucristo anima al hombre interior a soportar las contradicciones y las humillaciones.

La abnegación, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, aparece como una virtud fundamental que conduce a la sabiduría. Esta abnegación prepara la libertad interior. Y esta libertad alcanza su cima en la cruz de Cristo. La cruz es el reflejo del amor.

### 2.2.3. El tercer libro: de la consolación interior

El tercer libro es el más extenso, con 59 capítulos. Los temas tratados en este libro no difieren apreciablemente de los dos primeros, salvo que habla más expresamente del amor y la gracia.

Lo que llama la atención, sin embargo, es que estos temas se presentan de una manera completamente diferente y se tratan en un tono más profundo y afectivo, con una variedad de matices que los dos primeros libros no presentaban. Además, deja paso al diálogo entre Cristo y el alma fiel, la meditación serena a la instrucción activa, y la reflexión serena a la experiencia vivida.

La experiencia le lleva al discernimiento. El autor conoce los peligros de la devoción indiscreta, los apegos desordenados a la consolación sensible. La consolación sensible no es criterio de la perfección cristiana. La regla de oro es: «En la medida en que salgas de ti mismo, así podrás venir hacia mí»<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> *IdC*, II, 1, 1.

<sup>85</sup> *IdC*, II, 1, 2.

<sup>86</sup> *IdC*, II, 1, 6.

<sup>87</sup> *IdC*, III, 56, 1.

#### 2.2.4. El cuarto libro: del Santísimo Sacramento

Este último libro tiene 18 capítulos. Aunque se distingue claramente de los tres primeros tanto por su tema como por su disposición, puede, sin embargo, considerarse como la cumbre de toda la *Imitación de Cristo*. Aquí, en efecto, el alma descubre el sentido de sus ardientes deseos de la presencia eucarística: «Para que yo sea un solo espíritu contigo»<sup>88</sup>.

Lo que se buscaba en los tres primeros libros y nunca se encontraba plenamente, la unión con Dios, se realiza aquí dentro del misterio eucarístico; si no en la claridad de la visión y la plenitud de posesión, al menos en entrega de la fe.

Este cuarto libro está íntegramente dedicado a la celebración, explicación y penetración del misterio eucarístico. Es, junto con los himnos de santo Tomás de Aquino, el texto más bello de la segunda mitad de la Edad Media sobre la devoción eucarística y la mística. La afectividad está aquí presente por todas partes, desdibujando un poco la preocupación por la penetración intelectual. Es que el amor, que es también conocimiento, percibe mejor, porque está más en sintonía con él, el sacramento central de la fe<sup>89</sup>.

#### 2.3. Los rasgos de la *Imitación de Cristo*

El libro *Imitación de Cristo* demuestra cómo el alma debe buscar la perfección cristiana, tomando a Cristo como modelo. La recepción del cuerpo de Cristo en la misa le da al proceso espiritual su meta final en la tierra, mientras que la salvación eterna representa la unión última con lo Divino. Por eso, el Nuevo Testamento tiene un papel muy importante en la *Imitación de Cristo*. Porque la ignorancia de la Sagrada Escritura llevaría inevitablemente hacia la falta de la familiaridad con Cristo<sup>90</sup>.

En la relación con las raíces neotestamentarias, la espiritualidad de la *Imitación de Cristo* puede entenderse con referencia a cuatro temas interrelacionados: la naturaleza humana, los santos y la santidad, la interioridad y la devoción eucarística.

---

<sup>88</sup> *IdC*, IV, 14.

<sup>89</sup> SPAAPEN, «Imitation de Jésus-Christ (libre): doctrine», 2366-2367. Véase también JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «Devotio Moderna», en *Manuscrito de la clase Escuelas de Espiritualidad (II)*, (Madrid, 2014), 17-19.

<sup>90</sup> HABSBERG, 13.



### 2.3.1. La naturaleza humana

La perspectiva de la *Imitación de Cristo* sobre naturaleza humana es obvia. Los que fundamentales para esta concepción son los temas del anti-intelectualismo, la contrición y el sufrimiento (entre ellos están estrechamente interrelacionados).

#### a. Anti-intelectualismo

El lector es advertido de este tema en el primer libro de la *Imitación de Cristo*: «Si te parece que sabes mucho y entiendes muy bien: sábetete que es mucho más lo que ignoras»<sup>91</sup>. Sin embargo, el anti-intelectualismo de la *Imitación de Cristo* requiere una definición cuidadosa, y aquí el contexto de la *DM* puede ayudarnos.

Gerard Groote era un hombre educado. Aún, su discípulo, Florencio Radewijns era muy educado, tenía alto grado de estudio. El anti-intelectualismo en la *Imitación de Cristo* tiene sentido así: lo que ellos buscaban en los libros no era la ciencia, ni la amplitud de conocimientos, ni mucho menos la vana complacencia intelectual. Lo que anhelaban y perseguían era nutrimento para la meditación y pábulo para el afecto<sup>92</sup>.

El estudio era una habilidad que no debía descuidarse ni abandonarse. Esto fue particularmente relevante para las casas de los Hermanos de la Vida Común, que se han descrito como los «seminarios *avant la lettre*» de finales de la Edad Media. La *DM* dio gracias a las escuelas locales en las que se enseñaba latín a los niños. Las casas a menudo recibían a muchachos que querían ser sacerdotes y monjes, para lo cual eran rigurosamente preparados. En esos círculos, se acordó que el estudio debe usarse para el fin de la vida espiritual. La *Imitación de Cristo* transmitió la visión de que el intelecto debe ser nutrido, no despreciado. Leer libros es para mejorar la aptitud espiritual del individuo más que la intelectual<sup>93</sup>. Y prácticamente, las funciones de los sacerdotes eran más prácticas que intelectuales y pastorales más que doctrinales<sup>94</sup>.

Como escribió Kempis en el primer libro: «Mejor es ciertamente el rústico humilde que sirve a Dios, que el soberbio filósofo que descuidándose de sí estudia el

---

<sup>91</sup> «Si tibi videtur quod multa scis et satis bene intellegis: scito tamen quia sunt multo plura quae nescis». Cf. *IdC*, I, 2, 3.

<sup>92</sup> HABSBERG, 14.

<sup>93</sup> GOUDRIAAN, «Empowerment through reading, writing and example: the Devotio moderna», 412.

<sup>94</sup> HABSBERG, 15.

curso de los astros»<sup>95</sup>. Esta aspiración reflejaba las preferencias generales de la *DM* por los libros de piedad en lugar del estudio. La *Imitación de Cristo* se distribuyó ampliamente dentro del humanismo monástico en toda Europa, especialmente entre los beneditinos. Van Engen nos recordó que las tensiones entre el estudio y la piedad «debe contextualizarse y no reducirse a una gran narrativa demasiado simplificada»<sup>96</sup>. No debería sorprendernos que la *Imitación de Cristo* fuera bien recibida en los círculos intelectuales.

#### b. La contrición

El tema de la contrición es lo suficientemente importante como para dedicar un capítulo entero al tema de la «compunctio». La naturaleza humana es tan depravada que la contrición es fundamental para el progreso espiritual. Como enfatizó Kempis, «Nadie es digno de los celestiales consuelos, sino quien se ejercitare con diligencia en la santa contrición»<sup>97</sup>.

La ausencia de referencias explícitas al sacramento de la confesión puede atribuirse a varios factores. No se animó a los creyentes a practicarlo con regularidad (el cuarto Concilio de Letrán había prescrito que los creyentes debían confesarse al menos una vez al año). La poca frecuencia de la confesión sacramental explica por qué se puso tanto énfasis en la contrición y en el examen de conciencia diario.

La falta de referencias a la confesión no significa que la interioridad de la *Imitación de Cristo* estuviera destinada a un marco puramente no sacramental. El objetivo de la *Imitación de Cristo* era intensificar la espiritualidad, no catequizar<sup>98</sup>. La falta de referencias a los sacramentos en la *Imitación de Cristo* no debe ocultar el hecho de que la *Devotio moderna* optó por una participación más frecuente en los sacramentos de la confesión y la comunión. Independientemente de la regularidad con la que se recibieran los sacramentos, un mayor énfasis en la contrición siguió siendo fundamental para la espiritualidad de la *Imitación de Cristo*<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> «Melior est profecto humilis rusticus qui Deo servit; quam superbus philosophus qui se neglecto cursum caeli considerat». Cf. *IdC*, I, 2, 1.

<sup>96</sup> ENGEN, *Sisters and brothers of the common life*, 239.

<sup>97</sup> «Nemo dignus est caelesti consolatione nisi diligenter se exercuerit in sancta compunction». Cf. *IdC*, I, 20, 5.

<sup>98</sup> POST, 28.

<sup>99</sup> HABSBERG, 17.

### c. El sufrimiento

La percepción e interpretación del sufrimiento es vital para la espiritualidad de la *Imitación de Cristo*. La devoción a la Pasión de Cristo animó a los creyentes a responder a la invocación de Dios al sufrimiento. La interpretación del sufrimiento a menudo se relacionaba con la Pasión de Cristo, ya sea representada en el arte religioso o en las prácticas devocionales y la literatura<sup>100</sup>. La centralidad de la Pasión (desde la agonía en el huerto de Getsemaní hasta la muerte de Cristo en la Cruz) llevó a los creyentes a abrazar el sufrimiento.

Según la *Imitación de Cristo*, el sufrimiento es inseparable de la alegría. Si los fieles experimentan sufrimiento, pueden encontrar «*paradisum in terra*»<sup>101</sup>. El gozo del sufrimiento revela el amor de Cristo, antes oculto. El creyente es consolado por la perspectiva de la salvación, que sitúa la amargura del sufrimiento en una perspectiva escatológica. El juicio final nunca estuvo lejos del pensamiento, como dice el Señor, «Acostúmbrate ahora a padecer en lo poco, para que entonces te veas libre, de penas más graves»<sup>102</sup>. La libertad de las tentaciones solo se puede encontrar en la próxima vida.

El énfasis de la *Imitación de Cristo* en el sufrimiento era aplicable a preocupaciones más prácticas, permitiendo a los creyentes interiorizar sus preocupaciones cotidianas. Los lectores de la *Imitación de Cristo* podrían interpretar su sufrimiento compasivo con Cristo vinculándolo a sus tribulaciones diarias. El lenguaje de la compasión es crucial ya que su misma definición implica sufrir con Cristo<sup>103</sup>.

### 2.3.2. Los santos y la santidad

En la *Imitación de Cristo*, los santos son presentados como ejemplos de virtud. Los santos se humillaron e imitaron a Cristo sufriendo, algunos hasta la muerte. Se los estudió como modelos de la devoción cristiana, encarnando virtudes que se invocaba a los laicos y al clero a seguir. Los ejemplos cristianos en la *Imitación de Cristo* están enraizados en los

---

<sup>100</sup> ROBERT SWANSON, *Religion and Devotion in Europe, 1215 – 1515*, (London: Cambridge University Press, 1995), 136.

<sup>101</sup> «Quando ad hoc veneris quod tribulatio tibi dulcis est et sapit pro Christo; tunc bene tecum esse aestima: quia invenisti paradisum in terra». Cf. *IdC*, II, 12, 11.

<sup>102</sup> «Disce te nunc in modico pati: ut tunc a gravioribus valeas liberari». Cf. *IdC*, I, 24, 6.

<sup>103</sup> HABSBERG, 18.

Padres del desierto. En su obra *De viris illustribus*, Johannes Busch describió a los devotos modernos como los nuevos Padres del Desierto<sup>104</sup>.

Se otorga un reconocimiento considerable a los santos en la *Imitación de Cristo*. En el tercer libro, el Señor exige que él sea alabado por los santos: «Yo soy digno de ser alabado en todos mis Santos y ensalzado sobre todas las cosas»<sup>105</sup>. La importancia de ese amor y honor es tal que el Señor consideraría un ataque a los santos como una afrenta personal: «Cualquiera que deshonre a alguno de mis Santos, me deshonra a mí y a todos los demás en el reino de los cielos»<sup>106</sup>. El énfasis de la *Imitación de Cristo* no recae en santos específicos, sino más bien en las virtudes que exaltaron<sup>107</sup>. El afecto por los santos individuales no fue muy recomendado: «Algunos con celo de amor se dejan arrastrar del afecto a unos Santos más que a otros; pero más por afecto humano que divino. Yo soy el que formé a todos los Santos, yo les di la gracia. Yo les he dado la gloria»<sup>108</sup>.

En la *Imitación de Cristo* había que respetar a los santos que imitaban a Cristo con el sufrimiento y el amor en el servicio de Dios. El significado de esas virtudes radica en su procedencia divina. No se animaba a los creyentes a realizar milagros, sino a vivir la vida cristiana sencilla, incluso anónima. «Ama nesciri», dijo Kempis a sus lectores<sup>109</sup>. Los creyentes tampoco deben aspirar a ser canonizados como santos. Por el contrario, deben desconfiar de su fragilidad humana y ser humildes y pacientes en el seguimiento de Cristo. La *Imitación de Cristo* ayudó a definir el cristocentrismo y su relación con los

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>105</sup> «Ego laudandus sum in omnibus sanctis meis; ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis». Cf. *IdC*, III, 58, 4.

<sup>106</sup> «Qui derogat alicui sanctorum: derogat et mihi et ceteris omnibus in regno caelorum». Cf. *IdC*, III, 58, 4.

<sup>107</sup> San Francisco de Asís es el único santo que se menciona por su nombre en todo el texto. «Nam quantum unusquisque est in oculis tuis, tantum est et non amplius: ait humilis sanctus Franciscus». Cf. *IdC*, III, 50, 8. Tampoco fue necesario insistir en las acciones de los santos individuales en la *Imitación de Cristo* porque esto fue adecuadamente cubierto por la *Leyenda Aurea* de Jacopo da Voragine, que era bien conocida dentro de la *DM*. Y la Congregación de Windesheim redactó su propio calendario litúrgico, que buscaba reducir el número de santos y días festivos de lo que se consideraba un calendario superpoblado, cuyo principal impulso era presentar el calendario litúrgico como una imitación de la vida de Cristo.

<sup>108</sup> «Quidam zelo dilectionis trahuntur ad hos vel ad ilios ampliori affectu: sed humano potius quam divino. Ego sum qui cunctos condidi Sanctos; ego donavi gratiam; ego praestiti gloriam». Cf. *IdC*, III, 58, 3.

<sup>109</sup> «Si vis utiliter aliquid scire et discere: ama nesciri et pro nihilo reputari». Cf. *IdC*, I, 2, 3. Cf. MARGARITA LOGUTOVA, «Ama nesciri: Thomas a Kempis autobiography, reconstructed from his works», en *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, ed. RUICKLOF HOFMAN et al., (Turnhout, Belgium: Brepols, 2020), 84-85.

santos: «Sea, pues, nuestra principalísima ocupación, meditar la vida de Jesucristo. La doctrina de Cristo es más excelente que las doctrinas de todos los santos»<sup>110</sup>.

Entonces, ¿cómo encajaba este cristocentrismo en el contexto de la intercesión de los santos? Si bien los devotos podían buscar la intercesión de los santos, tenían que comprender la naturaleza y la fuente de esa santidad. «Mejor es rogar a los Santos, con devotas oraciones y lágrimas, e implorar con humilde corazón su valimiento, que querer escudriñar vanamente sus secretos»<sup>111</sup>. Más significativo que las oraciones de intercesión a los santos fue su ejemplo cristiano; como modelos simples, enseñaron a las personas cómo conformarse más estrechamente a la voluntad de Dios.

La espiritualidad de la *Imitación de Cristo* iba en contra del tipo de la devoción popular a los santos que buscaba el alivio de las aflicciones. Si los creyentes buscaban la intercesión de los santos con el único propósito de aligerar sus cargas, entonces no habían entendido el mensaje del texto. La reforma del calendario de la Congregación de Windesheim estuvo acompañada de una reorientación del enfoque hacia las reliquias y los santuarios como «lugares» para la curación<sup>112</sup>. Aunque en la *Imitación de Cristo* no se censura explícitamente el uso de reliquias como medio de curar males físicos, el mismo deseo de evitar el sufrimiento físico parecería contradecir su espiritualidad.

La *Imitación de Cristo* no redujo el poder de las propias reliquias. La espiritualidad de la *Imitación de Cristo* tampoco rechazaba necesariamente la eficacia del milagro. Simplemente abogó por una reordenación de la práctica devocional, según la cual la devoción excesiva hacia las reliquias y los santos debía ser desalentada si diluía la devoción a Cristo.

La *Imitación de Cristo* compartía la opinión de que las peregrinaciones eran pruebas en sí mismas, que sacaban a los peregrinos de su entorno natural. Que estas pruebas fueran de naturaleza física contaba poco en lo que respecta a la inferioridad de *Imitación de Cristo*. El destino de estas peregrinaciones, los santuarios o las reliquias mismas, podrían restar valor al santuario más puro de todos, el Cuerpo de Cristo. Un

---

<sup>110</sup> «Summum igitur studium nostrum sit: in vita Iesu Christi meditari. Doctrina Christi omnes doctrinas sanctorum praecellit». Cf. *IdC*, I, 1, 1-2.

<sup>111</sup> «Melius est sanctos devotis precibus et lacrimis exorare, et eorum gloriosa suffragia humili mente implorare: quam eorum secreta vana inquisitione perscrutari». Cf. *IdC*, III, 58, 7.

<sup>112</sup> La reliquia es un fragmento desprendido de un cuerpo íntegro. Cf. PETER BROWN, *El culto a los santos*, (Salamanca: Sígueme, 2018), 160.

extracto del comienzo del Cuarto Libro revela la naturaleza de esta actitud hacia las reliquias y las peregrinaciones.

«Muchos hay que corren a diversos lugares para visitar las reliquias de los santos y se quedan atónitos oyendo sus gestas, miran los grandes edificios de los templos, y besan los sagrados huesos guardados en oro y seda. Y vos estáis aquí presente delante mi en el altar, Dios mío, santo de los santos, Criador de los hombres y Señor de los ángeles»<sup>113</sup>.

En la *Imitación de Cristo*, la peregrinación era tanto un viaje espiritual interior como exterior, caracterizado por el tormento espiritual. La peregrinación espiritual implicaba la purificación del alma. La espiritualidad de la *Imitación de Cristo* reconoció la creciente popularidad de las peregrinaciones medievales al tratar de corregir la forma en que se percibían. Post argumentó correctamente que las opiniones de Kempis sobre la peregrinación no reflejaban oposición a la práctica. Kempis simplemente criticaba a aquellos peregrinos que realizaban peregrinaciones de manera superficial. Completarían el viaje físico sin hacer justicia a la espiritualidad que lo sustentaba. Kempis dice que solo las peregrinaciones interiores permitían a las personas realizar ascensos espirituales<sup>114</sup>.

### 2.3.3. La interioridad

La *Imitación de Cristo* se caracterizó por una profunda interioridad, una preferencia por el autoexamen y el silencio. La espiritualidad se expresó desde la interioridad. La *Imitación de Cristo* subordinó la oración vocal a la mental. «En el silencio y sosiego aprovecha el alma devota y aprende los secretos de las Escrituras»<sup>115</sup>. Esto no quiere decir que la *Imitación de Cristo* defendiera sólo el silencio. La soledad brindaba una oportunidad para la contemplación, relevante tanto para el monje en su comunidad como para el laico en el mundo. Cristo proporcionó el prototipo para la oración privada, tal como se practicaba en el huerto de Getsemaní.

El segundo rasgo de esta interioridad puede relacionarse con una dicotomía interior/exterior. Según la *Imitación de Cristo*, las acciones externas siempre deben estar gobernadas por pensamientos internos. Una buena obra se mide por la medida del amor

---

<sup>113</sup> «Currunt multi ad diversa loca pro visitandis reliquiis sanctorum: et mirantur auditis gestis eorum ampla aedificia templorum; inspiciunt et osculantur sericis et auro involuta sacra ossa ipsorum: et ecce tu praesens es hic apud me in altari Deus meus sanctus sanctorum creator hominum et dominus angelorum». Cf. *IdC*, IV, 1, 9.

<sup>114</sup> POST, 229.

<sup>115</sup> «In silentio et quiete proficit anima devota et discit abscondita scripturarum». Cf. *IdC*, I, 20, 6.

que la acompaña: «Dios atiende más que a la obra que se hace, al motivo por que se hace»<sup>116</sup>. Si una buena obra no está inspirada por la caridad, entonces su eficacia se ve socavada. También es preferible restar importancia a la recepción del consuelo. Se le dice al lector que «es para ti más útil y seguro ocultar la gracia de la devoción y no ensalzarte ni hablar mucho de ella, ni ponderarla mucho»<sup>117</sup>.

El énfasis en las formas internas de espiritualidad es una característica destacada del segundo libro, que se titula *Admonitiones ad interna trahentes* (Avisos para la vida interior). Las limitaciones de las prácticas devocionales se señalan a la atención del lector. «Algunas personas expresan su devoción solo en los libros; otros en imágenes; algunos hacen uso de signos y símbolos externos. Algunas personas tienen mi nombre en los labios: pero apenas me llevan en el corazón»<sup>118</sup>.

La centralidad del corazón y el alma en la contemplación es clara. El mensaje de la *Imitación de Cristo* refleja una jerarquía de la contemplación, representando los diferentes niveles de penetración espiritual. El alma devota se dirige hacia la oración contemplativa, aunque el creyente no sea capaz de estas formas superiores de contemplación. La alternativa se expone en las palabras del Señor: «Si no sabéis contemplar las cosas altas y celestiales, descansad en la Pasión de Cristo y habidad de buen grado en sus sagradas llagas»<sup>119</sup>.

La *Imitación de Cristo* sostenía que la sangre y las heridas de Cristo seguían siendo símbolos importantes, pero que no constituían la esencia espiritual del misterio cristiano. Se puede ver que los símbolos externos, ya sean libros, imágenes o estatuas, no quedaron obsoletos por la interioridad de la *Imitación de Cristo*. Simplemente se subordinaron a formas superiores de contemplación. Eran canales potencialmente útiles a través de los cuales los creyentes podían pasar a medida que progresaban en su vida espiritual<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> «Magis si quidem Deus pensat ex quanto quis agit: quam opus quod facit». Cf. *IdC*, I, 15, 1.

<sup>117</sup> «Utilius est tibi et securius devotionis gratiam abscondere: nec in altum te efferre, nec multum inde loqui neque multum ponderare». Cf. *IdC*, III, 7, 1.

<sup>118</sup> «Quidam solum portant suam devotionem in libris; quidam in imaginibus: quidam autem in signis exterioribus et figuris. Quidam habent me in ore: sed modicum est in corde». Cf. *IdC*, III, 4, 4.

<sup>119</sup> «Si nescis speculari alta et caelestia; requiesce in passione Christi: et in sacris vulneribus eius libenter habita». Cf. *IdC*, II, 1, 4.

<sup>120</sup> HABSBERG, 25.

Esto es particularmente significativo si se considera el lugar de la literatura espiritual dentro de la *DM*. Aunque principalmente preocupados por la reforma interior, los primeros devotos reconocieron que los creyentes necesitaban ayuda para su viaje espiritual: «Leer no solo pone en movimiento nuestra capacidad visual, sino también nuestra imaginación». Esto fue igualmente relevante para el énfasis de la *DM* en la toma de las notas espirituales. La tradición «rapiaria» facilitó la capacidad del individuo para meditar<sup>121</sup>. Una vez que los fieles estuvieran mejor capacitados y preparados, se darían cuenta de que el espacio de Dios es inexpresable e imposible de representar: tanto la Palabra como la imagen deben disolverse en última instancia en puro silencio. La dicotomía interior/exterior discutida anteriormente es parte integral de la perspectiva de la *Imitación de Cristo* sobre la devoción eucarística<sup>122</sup>.

#### 2.3.4. La Eucaristía

El tema final que caracteriza la *Imitación de Cristo* se refiere a la devoción eucarística. El cuarto libro de la *Imitación de Cristo*, titulado *Devota exhortatio ad sacram communionem* (Exhortación devota a la sagrada Comunión), pretendía intensificar una dimensión específica de la devoción eucarística. Era indicativo de que todo el movimiento de la *Imitación de Cristo* era una preparación interior para el Cuerpo de Cristo<sup>123</sup>.

Los temas planteados en los primeros tres libros son indicativos de la necesidad de purgar el alma, a fin de preparar un corazón limpio para la recepción del Cuerpo de Cristo. En la *Imitación de Cristo*, la devoción a la Eucaristía debía caracterizarse por la reverencia, tipificada por la contemplación silenciosa, más que por el énfasis en los gestos físicos o verbales<sup>124</sup>. El hilo contemplativo de la devoción también se manifiesta en la comprensión del sacrificio por parte del creyente. «La humilde contrición de los propios pecados es un sacrificio aceptable para ti, oh Dios: arde ante ti con un olor mucho más

---

<sup>121</sup> MERTENS, «Rapiarium», 114.

<sup>122</sup> HABSBERG, 26.

<sup>123</sup> «Quod toto corde anima devota Christi unionem in sacramento affectare debet». Cf. *IdC*, IV, 13, 1.

<sup>124</sup> «De ardenti amore et vehementi affectu suscipiendi Christum». Cf. *IdC*, IV, 17, 1.



dulce que el del incienso»<sup>125</sup>. El énfasis en la preparación interior simplemente refleja el sentido de priorización interior dentro de la *Imitación de Cristo*<sup>126</sup>.

La *Imitación de Cristo* reaccionaba contra la excesiva importancia concedida a los elementos visuales de la devoción para dirigir el énfasis hacia la contemplación interior. Para la *Imitación de Cristo*, la recitación de oraciones durante la elevación representa una forma inferior de espiritualidad; la esencia de la espiritualidad interior de la *Imitación de Cristo* obviaba el lenguaje humano. El «silencio» fue fundamental para el enfoque de la *Imitación de Cristo*, aunque las formas tangibles de la devoción eucarística no fueron denunciadas en la *Imitación de Cristo*; siguieron siendo necesarios para algunos creyentes e indispensables para otros a medida que avanzaban en su camino espiritual<sup>127</sup>.

Incluso a esta discusión es la recepción de la comunión espiritual<sup>128</sup> y sacramental. La insistencia en mostrar reverencia por el Cuerpo de Cristo no significaba que Kempis defendiera la comunión poco frecuente. Cuanto más frecuentemente comulgaran los creyentes, más a menudo examinarían su conciencia y se prepararían para la recepción de los elementos consagrados. La forma más pura de la devoción se encontraba, por tanto, en el alma, como el Señor le dice a su siervo en el tercer libro: «Debes refugiarte en el santuario interior de tu corazón: implorando más intensamente la ayuda de Dios»<sup>129</sup>. Esto se hace evidente a medida que se intensifica el anhelo del alma por recibir a Cristo: «Deseo ahora recibirte con devoción y reverencia; Anhelo traerte a mi casa»<sup>130</sup>. La recepción sacramental del Cuerpo de Cristo fue la culminación y la recompensa de una cuidadosa preparación espiritual.

---

<sup>125</sup> «Humilis peccatorum contritio, acceptabile tibi est Domine sacrificium: longe suavius odorans in conspectu tuo quam turis incensum». Cf. *IdC*, III, 52, 4.

<sup>126</sup> La intensidad de la devoción eucarística de la Baja Edad Media había llevado a la promulgación de la Fiesta del Corpus Christi, adoptada oficialmente por Clemente V después del Concilio de Viena (1311-1312).

<sup>127</sup> SWANSON, 98.

<sup>128</sup> La comunión espiritual no es primordialmente una sustitución de la comunión sacramental, sino más bien anticipación y extensión de sus frutos. La comunión espiritual debe siempre tener la comunión sacramental como meta. Según santo Tomás de Aquino, la comunión espiritual consiste en un deseo ardiente de recibir a Nuestro Señor Jesucristo sacramentalmente y en amoroso abrazo, como si se lo hubiera ya recibido (*Suma teológica*, parte III, 80, 1).

<sup>129</sup> «Sic et tu confugere debes in cordis tui secretarium: divinum intentius implorando auxilium». Cf. *IdC*, III, 38, 2.

<sup>130</sup> «Desidero te nunc devote ac reverenter suscipere; cupio te in domum meam introducere». Cf. *IdC*, IV, 3, 1.

Con la poca frecuencia de la Comunión, uno pensaría que el alma no puede obtener el alimento espiritual diariamente. Sin embargo, no es así, como revela el penúltimo capítulo del cuarto libro. «Porque si algún hombre devoto puede hacerlo, por su propia salud debe todos los días y cada hora tener comunión espiritual con Cristo y emprender esto sin restricción: sin embargo, en ciertos días y en el tiempo señalado debe recibir sacramentalmente el cuerpo de su Redentor con afectuosa reverencia»<sup>131</sup>. Esto indica que la comunión espiritual no sólo era posible fuera del marco sacramental, sino también recomendada. En este caso, la comunión espiritual se entiende como un medio de comulgar (hacer contacto) con Cristo en un sentido espiritual.

La comunión sacramental debía ir acompañada de la comunión espiritual. Si esta última estuviera ausente, la primera no podría funcionar como vehículo de la gracia. Gerard Groote había reforzado la noción de «comunión espiritual», pero eso no significaba un rechazo de «el sacerdocio en ningún sentido formal o teológico»<sup>132</sup>. Dado que los hermanos se comunicaban sacramentalmente cada quince días (de acuerdo con la práctica monástica establecida), Groote abogó por la comunión espiritual diaria en la Misa<sup>133</sup>.

La *Imitación de Cristo* también enfatizó la dignidad del oficio sacerdotal. Del mismo modo que los creyentes debían seguir un modelo de la vida cristiana, también se invocaba a los sacerdotes para que se convirtieran en ejemplos. Como mediadores y administradores de los sacramentos, su importancia fue grandemente magnificada. Como señaló Kempis, «Grande es este misterio y grande la dignidad de los sacerdotes, a quienes se ha dado lo que no se concedió a los ángeles»<sup>134</sup>. Gerard Groote identificó cinco cualidades espirituales que esperaba de los sacerdotes: tener la intención correcta o pura, ser iluminados aprendiendo de Dios, haber vivido y seguir viviendo vidas buenas y ejemplares, superar a los demás en amor y vida interior, y despreciar las cosas terrenales

---

<sup>131</sup> «Potest enim quilibet devotus omni die et omni hora ad spiritualem Christi communionem salubriter et sine prohibitionem accedere: et tamen certis diebus et statuto tempore corpus sui Redemptoris cum affectuosa reverenda sacramentaliter debet suscipere». Cf. *IdC*, IV, 10, 6.

<sup>132</sup> JOHN VAN ENGEN, «Late Medieval Anticlericalism: The case of the New Devout», en Peter Dykema et al. (eds), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, (Leiden: E.J. Brill, 1994), 28.

<sup>133</sup> POST, 229.

<sup>134</sup> «Grande ministerium, et magna dignitas sacerdotum: quibus datum est quod angelis non est concessum». Cf. *IdC*, IV, 5, 1.

y mundanas<sup>135</sup>. Se instó a los sacerdotes a considerar a Cristo como el arquetipo, el sumo sacerdote que se ofreció a sí mismo en la cruz como ejemplo para la humanidad.

Con la Eucaristía, la *Imitación de Cristo* defendió la noción de interioridad como el guía devocional, al que todo lo demás estaba subordinado. Colocó la espiritualidad interna en el centro mismo de la piedad medieval tardía sin la cual las manifestaciones externas de devoción serían insignificantes. La *Imitación de Cristo* abrazó esta cultura religiosa al redefinirla y reordenarla según un marco interior, respondiendo así a las necesidades de la época<sup>136</sup>.

## Conclusión

Como conclusión de este capítulo, podemos subrayar 2 cosas. *Primero*, sobre la *DM*. La *DM* nació en la ruptura de la Iglesia del siglo XIV y XV. Era un gran movimiento de reforma interior, no por la Iglesia institucional, sino por personas concretas que en cuanto tales trabajaron por la reforma de la Iglesia más bien en el ámbito secolar. Esta corriente está señalada por la interioridad personal y la llamada a la vida virtuosa a través de la vida cotidiana, en el silencio, en el trabajo, y especialmente centrada en la relación con la humanidad de Cristo. El carácter de la imitación de Cristo en la *DM* está colocado en su relación con la humanidad de Cristo.

*Segundo*, sobre el libro *Imitación de Cristo*. Este libro es el fruto de la corriente de la *DM*. Se nos presenta como un libro que, habiendo optado por el camino de la interiorización de la vida cristiana, que está escrito con vistas a la práctica y la experiencia. Éstos se conciben como un ascenso gradual a la unión con Dios.

El autor de la *Imitación de Cristo* es de los que creen que el sentido profundo de la vida se encuentra sólo en la interioridad. Es cierto que este punto de vista es restringido, denota una mentalidad individualista, subjetiva de la mentalidad moderna. El autor descuida la comprensión objetiva de los misterios de la fe y de la vida sacramental, que huye del mundo exterior o al menos evita de la sociedad.

A pesar del título, *Imitación de Cristo*, no es exactamente la imitación de Cristo el tema central, sino la vida interior, uno de los argumentos preferidos por los devotos. Cristo es considerado más bien como modelo y dador de energía para el cristiano.

---

<sup>135</sup> ENGEN, «Late Medieval Anticlericalism: The case of the New Devout», 33.

<sup>136</sup> HABSBURG, 30.

En el capítulo siguiente, vamos a observar el rasgo de la imitación en los *Ejercicios Espirituales* y cómo el libro de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis inspiró a la vida de san Ignacio y afectó a sus *Ejercicios Espirituales*.



Fig. 2.1 El libro de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (Burgos, 1516) en la casa-torre Loyola.



## CAPÍTULO 3

### *IMITACIÓN DE CRISTO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO*

#### **Introducción**

Después de un recorrido por el tema la «imitación de Cristo» desde los primeros cristianos (de evangelio y los escritos paulinos) hasta la época en que la *Devotio moderna* nació y creció, en este capítulo enfocamos más de cerca cómo el tema de la «imitación» está colocado en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. Luego, en este mismo capítulo, hablaremos sobre cómo el libro de la *Imitación de Cristo* de Kempis, que era libro muy importante en los siglos XIV-XVI, influyó en los *Ejercicios Espirituales*.

#### **1. Las huellas imitación y configuración con Cristo en los Ejercicios**

##### 1.1. Aproximación semántica a «imitar» en los *Ejercicios*

El verbo «imitar» aparece nueve veces en los *Ejercicios*, de las cuales ocho se refieren a Cristo, y una a María. Este verbo aparece en las meditaciones claves de la segunda semana de los *Ejercicios*, las reglas para ordenarse en el comer y sobre los cinco sentidos corporales:

- El llamamiento del Rey Eternal (*EE* 98)

«Que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestra mayor servicio y alabanza, de *imitaros* en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado».

- La contemplación de la Encarnación (*EE* 109)

«En fin, hace de hacer un coloquio, pensando lo que debo hablar [...], para más seguir e *imitar* al Señor nuestro, así nuevamente encarnado».

- La meditación de las Dos Banderas (*EE* 139 y 147)

«El tercero, demandar lo que quiero; y será aquí pedir conocimiento de los engaños [...], y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le *imitar*» (*EE* 139).

«Primero en suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; segundo, en pasar oprobios y injurias, por más en ellas le *imitar*, sólo que las pueda pasar sin pecado ninguna persona ni displacer de su divina majestad» (*EE* 147).

- La consideración de las Tres maneras de Humildad (*EE* 167 y *EE* 168)

«La tercera es humildad perfectísima, [...], siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por *imitar* y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor...» (*EE* 167).

«[...] pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le *imitar* y servir» (*EE* 168).

- Las Reglas para ordenarse en el comer (*EE* 214)

«Considere como que ve a Cristo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla; y procure de *imitarle*».

- Sobre los cinco sentidos corporales (*EE* 248)

«Quien quisiere *imitar* en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor, encomiéndose en la oración preparatoria a su divina majestad».

Por otro lado, el verbo «seguir» que se refiere a Cristo directamente solo 4 veces, aunque en total 33 veces (de toda forma de «seguir») aparece en todos los *Ejercicios*<sup>1</sup>. Los que se refieren a Cristo son:

- El llamamiento del Rey Eternal (*EE* 95)

«quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me  *siga* en la gloria».

- La contemplación de la Encarnación (*EE* 104 y 109)

«Demandar lo que quiero; será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le  *siga*» (*EE* 104).

«En fin, hace de hacer un coloquio, pensando lo que debo hablar [...], para más  *seguir* e imitar al Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado» (*EE* 109).

- En el directorio interno de la segunda semana (*EE* 130)

«En la segunda será, luego en despertándome, poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hacer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y  *seguir*».

---

<sup>1</sup> El verbo «seguir» en los *Ejercicios* más frecuente no tiene significado propiamente religioso. Pero, el verbo «seguir» es también uno de los términos claves, en cuanto que con ese verbo se expresa la relación específica y la actitud determinante que el ser humano ha de tener en su relación con Jesucristo. Cf. JOSÉ MARÍA CASTILLO, «Seguimiento de Cristo», en *DEI*, vol. II, 1620.



Podemos agregar aquí también, el «seguir» en la referencia a los Apóstoles. A través de ellos, aprendemos cómo seguir a Jesús: san Andrés y otros (*EE* 161), san Pablo y Mateo (*EE* 175), los Apóstoles (*EE* 275), y san Pedro (*EE* 291).

Con estos hechos, no es nada extraño que en san Ignacio y sobre todo en los *Ejercicios*, el verbo «imitar» o el rasgo de la *imitación* de Cristo tenga un papel muy importante y significativo. Al menos hay dos razones en el fondo. La primera, la influencia muy cercana de la *Imitación de Cristo*, su libro favorito. Y la segunda es que, en efecto, «imitar» es una cualificación substancial y necesaria del «seguir» tratándose de Jesús. O dicho de otra manera, según Jesús Corella, la categoría de imitación es más adecuado en la conformación con Cristo que la de seguimiento. El seguimiento culmina en una real imitación de Jesús, sin la cual, el seguimiento se haría algo romántico y etéreo, sin compromiso alguno<sup>2</sup>.

## 1.2. La imitación como un programa diferencial en los *Ejercicios*

Los conceptos de «seguir» e «imitar» son de sólida autenticidad neotestamentaria. De ello hemos hablado de ello en el primer capítulo. Nos damos cuenta de que los *Ejercicios* espirituales de san Ignacio desarrollan su itinerario con estos dos conceptos.

El punto de partida, donde los dos paradigmas se juntan y se trabajan, es el llamamiento del Rey Eternal (*EE* 91-100). San Ignacio presenta «la vida del rey eternal» como modelo para todo el que quiera estar y trabajar con Cristo. Sólo hay un camino para eso, «porque siguiéndome en la pena, también me  *siga* en la gloria» (*EE* 95) y para el mayor servicio y alabanza, «*imitaros* en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual» (*EE* 98). En la mentalidad de Ignacio, no hay más posibilidad de unirse a la persona de Jesús que asumiendo y haciendo propio el «proyecto» de Jesús<sup>3</sup>.

Mientras que se desarrollan hacia un único proyecto, estos dos conceptos («seguir» e «imitar») trabajan en distinto programa. Ramón Rodríguez Lara explica que el «seguir» es la forma de todo el Programa Contemplativo, y el «imitar» es la forma de todo el Programa Diferencial. El Programa Contemplativo es toda la tarea contemplativa

---

<sup>2</sup> Cf. JESÚS CORELLA, «Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo», en *El seguimiento de Cristo*, Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga (eds.), (Madrid: UPCo, 1997), 196-197.

<sup>3</sup> CASTILLO, «Seguimiento de Cristo», 1620.

del ejercitante. Empieza desde la contemplación de la Encarnación. «Seguir» ejerce una función definitiva. En ella la petición «para que más le ame y le siga» (EE 104) marca el objetivo, la meta y finalidad que se pretende. Todo el ejercicio contemplativo se endereza a la consecución de este fin: amar y seguir. Por eso, bajo el punto de vista del amar y seguir, la contemplación de la Encarnación es prototipo de todos los *Ejercicios*<sup>4</sup>.

El Programa Diferencial es precisamente del bloque integrado por: Principio y fundamento, Rey temporal (meditación del Reino), Dos Banderas y Tres maneras de Humildad. Todos estos ejercicios conducen al binomio diferencial «pobreza-riqueza», «deshonor-honor», «ser tenido por vano y loco-soberbia de la vida». El Programa Diferencial es el programa que luego se introduce en el Programa Contemplativo para modificar o modular la forma «seguir»<sup>5</sup>.

Lo que pretende san Ignacio con la forma «seguir» es transmitir al ejercitante un presupuesto evangélico, que es vivir bien a la perfección cristiana, sea como los apóstoles (recordamos la significa «ir detrás de»). En el «seguir», el ejercitante abraza y acepta la persona de Jesús, que prevé una implicación en la vida (algo va a cambiar en mi vida). Hay un crecimiento en el conocimiento y amor que no se da sin la apertura y generosidad con Dios.

Por otro lado, con la forma «imitar», san Ignacio pretende revestir el seguimiento. A partir de la meditación del Reino (el primer ejercicio en la segunda semana), el ejercitante se mueve primero para el seguimiento de Cristo (cf. EE 95), y luego para que ese seguimiento adopte la forma de imitación (cf. EE 98) que tiene como término la locura de la cruz<sup>6</sup>.

Con el binomio diferencial, el ejercitante reformaría su seguimiento<sup>7</sup>. El «seguir», pues, reviste la forma de «imitar», que es remedar, calcar, apropiarse de las actitudes y experiencias más íntimas, personales y espeluznantes del Salvador. Desde entonces,

---

<sup>4</sup> RAMÓN RODRÍGUEZ LARA, «Imitar y seguir: evocación evangélica de los *Ejercicios* de san Ignacio», en *Miscelánea Comillas* 78-79 (1983), 302.

<sup>5</sup> Desde el punto de vista el lenguaje, el programa diferencial es como modalidad de antónimo, que tiene significado opuesto. Cf. MARÍA JESÚS MANCHO DUQUE, «Lenguaje ignaciano», en *DEI*, vol. II, 1118.

<sup>6</sup> RODRÍGUEZ LARA, «Imitar y seguir: evocación evangélica de los *Ejercicios* de san Ignacio», 304-305.

<sup>7</sup> Juan Antonio Estrada señala un problema de este rasgo para el hombre en el mundo de hoy. Él cita de obra de Rene Girard (*Los orígenes de la cultura*), y muestra que el hombre, como «animal de deseos», tiene dificultad para identificar su vida con Cristo y participar con su proyecto. Cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, *Los Ejercicios de Ignacio de Loyola, vigencia y límites de su espiritualidad*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), 157-158.

poniendo en boca del ejercitante: «Quiero y deseo y es mi determinación deliberada... de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza».

El «imitar» como el Programa Diferencial da la forma última y suprema a los *Ejercicios*. Tiene el objeto de implantar la locura de la Cruz. Su influjo sobre el Programa Contemplativo es el de evocar y orientar la contemplación de la vida de Cristo (el «seguir» como el Programa Contemplativo) hacia la imitación de Cristo en la locura de Cruz. Como Ramón Rodríguez Lara subraya, «la forma *imitar* es como música de fondo acompañara a la forma *seguir*, a lo largo de los *Ejercicios*»<sup>8</sup>.

### 1.3. El «conocimiento interno» como la clave de la imitación en los *Ejercicios*

El «seguir» y el «imitar» en los *Ejercicios* es como una moneda con dos caras. Para procesar estos conceptos al mismo tiempo en la mistagogía de los *Ejercicios* (dentro de las 4 semanas), san Ignacio propone el conocimiento interno como la clave o la bisagra<sup>9</sup>. Por eso, la petición principal en las contemplaciones de los *Ejercicios* es: «Demandar lo que quiero; será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (EE 104).

Con esta petición, las contemplaciones en los *Ejercicios* que llevan al conocimiento del Señor conducen al ejercitante a identificar su vida con la vida de Jesús, de tal forma que su vida sea como la de Jesús. Por lo tanto, el «seguir», y sobre todo el «imitar» del que estamos hablando, no es una mera copia externa (mímesis), sino una imitación que viene desde adentro. Ese conocimiento interno es sensible, afectivo y personalizado, para que las respuestas del ejercitante sean como las de Jesús: amor y servicio<sup>10</sup>.

Hasta aquí, podemos concluir que el rasgo de la imitación en los *Ejercicios* tiene un rasgo distinto del que ya hemos hablado en el primer capítulo. No se trata de imitar un modelo muerto sino de identificarse con el Señor vivo y consentir que su vida configure y defina nuestra opción libre de seguirlo hoy. Carlos Palacio añade que la imitación (en

---

<sup>8</sup> RODRÍGUEZ LARA, «Imitar y seguir: evocación evangélica de los *Ejercicios* de san Ignacio», 306.

<sup>9</sup> En los *Ejercicios*, se encuentra 3 ocasiones: EE 63 («interno conocimiento de mis peccados»), EE 104 («conocimiento interno del Señor»), y EE 233 («conocimiento interno de tanto bien recibido»). Con el conocimiento interno, san Ignacio sabe que la estabilidad de nuestros comportamientos en la vida depende de la estructuración de nuestra sensibilidad. Cf. ADOLFO MARÍA CHÉRCOLES «Conocimiento interno», en *DEI*, vol. I, 401-402.

<sup>10</sup> PABLO LAMARTHÉE ESTRADÉ, *Conocimiento Interno*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2020), 276.

el sentido anterior) tiene el peligro de transportar al ejercitante a un mundo irreal, un hipotético pasado muerto de Jesús que tampoco es el presente de su propia vida<sup>11</sup>.

Recordamos que san Ignacio tenía la misma experiencia (la mimesis física) en el principio del proceso de su conversión. Lo hizo primero por imitar la vida de los santos, porque con esto su vida era más como la de Cristo. Él adoptó una nueva manera de vida. Quiso ir a Jerusalén con muchas disciplinas y abstinencias. Cuando llegó a Montserrat<sup>12</sup>, compró una tela, de la que se suelen hacer sacos, que no es muy tejida y tiene muchas púas. Y compró un bordón y una calabacita (*Au 16*)<sup>13</sup>. Luego, se despojó de todos sus vestidos y se los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido (*Au 18*)<sup>14</sup>. Durante su estancia en Manresa<sup>15</sup>, él pedía limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino. Se determinó dejar crecer su cabello, según su naturaleza, sin peinarlo ni cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa de noche ni de día. Y por la misma causa se dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos (*Au 19*). Pero, en el proceso siguiente, san Ignacio tuvo que liberarse este engaño. Y se liberó descubriendo la diferencia entre «seguir» e «imitar», entre el «imitar exterior» e «imitar interior»<sup>16</sup>.

Imitar a Cristo no es la repetición material de la vida, gestos, actos y palabra de Jesús. La imitación se refiere a la confirmación interna según el Espíritu del Señor. Por eso, la petición de la tercera y cuarta semana parecen confirmar esta interpretación. El conocimiento interno del Señor (gracia pedida en la segunda semana), se transforma en

---

<sup>11</sup> CARLOS PALACIO, «‘...Ansi nuevamente encarnado’ (A propósito del conocimiento interno del Señor)», en *Manresa* 71 (1999), 38.

<sup>12</sup> Pedro Leturia dice: «No hallamos dificultad en admitir que el santo hiciera durante algún tiempo vida de retiro y penitencia -si se quiere hasta un poco selvática- en alguna cueva de la montaña cerca al santuario». Cf. PEDRO LETURIA, «San Ignacio en Monserrat», en *Manresa* 12 (1936), 158. Véase también MANUEL QUERA, «Sobre la vida selvática de san Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa», *Manresa* 24 (1952), 166.

<sup>13</sup> Varios testigos para la canonización, en 1595, recuerdan que cuando en Manresa, Ignacio «iba vestido con una tela gruesa, como un saco, sin sombrero y un pie descalzo». Por eso, Ignacio tenía un popular mote: «*l'home del sac*». Cf. *Scripta* II, 373.

<sup>14</sup> Laínez habló este acontecimiento como así: «En el mismo camino dispuso de la cabalgadura en que iba, y vestidos y dineros; y los vestidos los trocó con un pobre, al cual después el alguacil quería hacer afrenta, pensando que los hubiese robado. De manera que fue menester que el P. Maestro Ignacio diese testimonio que se le los había dado. Y, si bien me acuerdo, viendo que con su limosna había puesto en trabajo a este pobre, fueron las primeras lágrimas que lloró, después que partió de su tierra». Cf. DIEGO LAÍNEZ, «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio», en FN I, Roma 1943 (MHSI 66), 76.

<sup>15</sup> Pedro Leturia dice: «vivir en la vida solitaria se conformaría perfectamente a la situación íntima de su espíritu los primeros meses de Manresa. Pues sabemos que Ignacio trataba de imita entonces la vida anacorética y selvática del ermitaño san Onofre». Cf. PEDRO LETURIA, «¿Hizo san Ignacio en Monserrat o en Manresa vida solitaria?», en *Estudios Ignacianos*, vol. I, (Roma: IHSI, 1957), 177.

<sup>16</sup> PALACIO, «‘...Ansi nuevamente encarnado’ (A propósito del conocimiento interno del Señor)», 38.

la capacidad de vivir por dentro lo que vive el Señor: padecer con Cristo que sufre por mí (EE 203), experimentar la alegría y el gozo de Cristo resucitado (EE 221). Lo que presupone una identificación total con el Señor<sup>17</sup>.

Imitar es asemejarse, seguir un modelo, parecerse a Cristo, pero «según circunstancias de personas, tiempos y lugares» y «según los sujetos, tierras y condiciones y tiempos»<sup>18</sup>. Imitar al Señor, hacer su voluntad, tiene que ser siempre desde la propia realidad de la persona y siempre teniendo en cuenta nuestros contextos históricos, sociales y culturales. Porque, con eso, podremos desarrollar nuestras mejores capacidades<sup>19</sup>.

Con el conocimiento interno, san Ignacio cayó en la cuenta de que parecerse a Cristo debía involucrar también sus afectos, sus deseos y sus actitudes internas. Porque a partir de esta identificación profunda vienen las obras externas, que primero han tenido que pasar por el corazón<sup>20</sup>. Por lo tanto, la pedagogía del conocimiento interno en los *Ejercicios*, no nos deja caer en la simple copia externa, sino que nos obliga a entrar en registros más profundos (deseos, sensibilidades, gustos) para luego amar y servir desde allí<sup>21</sup>.

#### 1.4. La mistagogía de la imitación de Cristo en el proceso de los *Ejercicios*

##### 1.4.1. El punto de partida: El Principio y Fundamento (EE 23)

La imitación en los *Ejercicios* empieza desde el punto de partida, que no podía ser otro, el Principio y Fundamento (EE 23). Aunque en este texto no aparece explícitamente el vocablo «imitar» o «imitación», el Principio y Fundamento es motivación en el fondo del ejercitante. Se establece en él el final del proyecto, la alabanza y el servicio divinos, y el pleno logro en ellos de la vida ejercitante.

El Principio y Fundamento habla de la imitación, pero de forma más abstracta y genérica. La alabanza y el servicio (que luego a partir de la segunda semana son de Jesús),

---

<sup>17</sup> LAMARTHÉE ESTRADÉ, 276-277.

<sup>18</sup> CARLOS COUPEAU, «Según circunstancias», en *Manresa* 82 (2010), 255-256.

<sup>19</sup> LAMARTHÉE ESTRADÉ, 277.

<sup>20</sup> CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de Ejercicios ignacianos*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2003), 249-250.

<sup>21</sup> Como dicho Santiago Arzubialde: «Se opera impresión afectiva o connaturalidad». Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio, Historia y análisis*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>), 338.

se habrán de lograr a través del uso ordenado de las cosas sobre la haz de la tierra. Cuando lleguemos a desvelar la imitación de Jesús, gracias a esta consideración<sup>22</sup>.

Con el Principio y Fundamento, se nos están poniendo las estructuras fundamentales de la imitación. Aquí también se habla de los binomios diferenciales, pero no en la forma de la imitación de la segunda semana. «Salud-enfermedad», «riqueza-pobreza», «honor-deshonor», «vida larga-vida corta» son los binomios diferenciales en la forma indiferencia para buscar, desear y elegir lo que «más» nos conduzca para el fin que somos criados. Explícitamente, en el Principio y Fundamento, la imitación está delante de la imagen o la relación entre el Creador y la criatura.

#### 1.4.2. La primera semana: el proceso de la liberación

Antes de configurarse con la vida de Cristo, en la primera semana, el ejercitante tiene que liberarse de las ataduras que le retienen. Estas ataduras son las ataduras del pecado en las que está implicada la libertad (*EE 32, EE 53*)<sup>23</sup>. Por eso, el ejercitante pide «interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos» (*EE 63*). Así, la primera semana se estructura con ejercicio vigoroso de los exámenes particular y general de conciencia: el primero para hacerse más consciente y el segundo «para limpiarse» (*EE 32*). Seguidos luego del examen general cotidiano y de la práctica de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía para continuar después con los cinco ejercicios de los pecados<sup>24</sup>.

De cara a la imitación, en la primera semana, en primer lugar hay una regeneración de las tres potencias del hombre interior, mediante el recuerdo de pasado, la valoración del pasado y del presente y el ejercicio de la voluntad de cara al futuro. Y en segundo lugar, en el coloquio delante de Jesús en la cruz, levanta fuertes deseos «lo que debo hacer por Cristo». No hay duda de que en ese momento, hay un primer intento de la imitación que encontrará toda la expresión en la meditación del Reino.

---

<sup>22</sup> CORELLA, «Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo», 183.

<sup>23</sup> Para san Ignacio, la libertad es el don del Espíritu. Lo recogió este significado de la tradición teológica y mística de la Iglesia (sobre todo de san Agustín). Los *Ejercicios* es un camino de libertad. El hombre es llamado a acoger la gracia de trabajar para liberar sus energías para que su vida llegue a ser alabanza y servicio a Dios. Cf. DOMINIQUE SALIN, «Libertad», en *DEI*, vol. II, 1127.

<sup>24</sup> CORELLA, «Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo», 184.

#### 1.4.3. La segunda semana: la configuración con Cristo

En la segunda semana por primera vez aparece la expresión «imitar». En la meditación del Rey eternal, el ejercitante expresa: «Que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestra mayor servicio y alabanza, de *imitaros* en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado» (EE 98).

Así, «imitar» en la segunda semana, es trabajar cooperando con la gracia para asemejarse, para identificarse con Jesús. Es un salir de sí (el proceso que ya ha logrado en la primera semana), es incluso un perder la propia configuración interior centrada con frecuencia en el propio «yo», para dejarme configurar por él, recuperando así mi propia imagen. Hay que perder la propia forma desfigurada, para llegar, por el proceso de la imitación de la segunda semana y las semanas siguientes<sup>25</sup>.

El fin de la segunda semana, es configurar profundamente la propia vida con la vida de Cristo, dejar el que alma se encariñe con la persona de Jesús, con la vida de pobreza y humildad con que comienza Jesús su vida mortal. Luego, en la contemplación de la Encarnación Ignacio manda que se omita la meditación nocturna, para que el ejercitante se sienta a gusto<sup>26</sup>, con una suavidad interior<sup>27</sup>. En el fin de este ejercicio, «pensando lo que debo hablar [...], para más seguir e *imitar* al Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado» (EE 109).

---

<sup>25</sup> CORELLA, «Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo», 197.

<sup>26</sup> Sentir y gustar es la palabra de la interioridad muy importante en san Ignacio. La usa repetidamente para describir su propia experiencia espiritual. También para describir la experiencia que él espera que haga el ejercitante. En primer lugar, expresa la resonancia afectiva ante una cosa, una idea o persona. Tiene también una dimensión cognitiva; algo así como prestar atención. Por ejemplo, cuando pide «sentir interno conocimiento de mis pecados». Quiere decir tomar conciencia de ellos y reconocerlos como tales. Por lo tanto, el «sentir y gustar» integra los aspectos afectivos, se vincula con la dimensión cognitiva del ejercitante y se integra muy bien con el plano del entendimiento. Cf. JOSÉ JAVIER AIZPÚN, «Sentir y gustar internamente», en *Boletín de Espiritualidad* 44 (2012), 5.

<sup>27</sup> IGNACIO IPARRAGUIRRE, *Lineas directivas de los Ejercicios ignacianos*, (Bilbao: Mensajero, 1950), 45.

<b>Primera semana</b>	<b>Segunda semana</b>
1) <i>Conocer</i> el desorden.	1) <i>Conocer</i> a Cristo como norma de orden.
— <i>en sí</i>	— <i>en sí</i> (Rey temporal, banderas, meditaciones evangelio)
— <i>mi</i> desorden (el propio «yo»)	— <i>para mí</i> (cómo me llama)
2) <i>Aborrecer</i> el desorden	2) <i>Amar</i> a Cristo y <i>configurar</i> con Él para facilitar la imitación
3) <i>Realizar la enmienda:</i>	3) <i>Imitar</i> a Cristo y así realizar la ordenación de la vida:
a. Propósitos de vida más ordenada	a. Execitar siempre a lo más perfecto
b. Confesión, medios para perseverar en el servicio de Dios	b. Meditaciones y elección o reforma de vida para vivir adelante sirviendo a Dios del modo más perfecto posible

Fig. 3.1 La primera semana y segunda semana en la forma de la *imitación*

San Ignacio coloca de nuevo el rasgo de la imitación en tres meditaciones claves de la segunda semana. En la primera meditación, de las dos banderas, el ejercitante está poniendo en juego la lucha entre el bien y el mal en la vida espiritual. Para responder a la llamada del Rey eternal y hacer una buena elección, es necesario conocer las «encerronas» del «mortal enemigo de nuestra natura humana» (EE 136), los caminos de la vida verdadera y andar por esos caminos. Por eso, «demandar lo que quiero; y será aquí pedir conocimiento de los engaños [...], y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le *imitar*» (EE 139). Al final de esta meditación, en el coloquio, pide: «Primero en suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; segundo, en pasar oprobios e injurias, por más en ellas le *imitar*, sólo que las pueda pasar sin pecado ninguna persona ni displacer de su divina majestad» (EE 147)<sup>28</sup>.

En la segunda meditación, que es meditación de los Tres Binarios (EE 149-157), el proceso de la imitación sigue, aunque no aparece la palabra «imitar». En esta meditación el ejercitante descubre lo que le impide vivir la vida verdadera con una

<sup>28</sup> ÁLVARO BARREIRO LUAÑA, *Los misterios de la vida de Cristo*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2014), 197.



libertad que no se deje dominar por las afecciones desordenadas, descubre lo que debe hacer para ser liberado de ellas y para buscar y hallar la voluntad de Dios y cumplirla.

Después de hacer el test de inteligencia en la meditación de las Dos Banderas y el test de la voluntad en la meditación de los Tres Binarios, en la tercera meditación (o mejor dicho la «consideración»<sup>29</sup>), de las tres maneras de humildad (*EE* 165-168), el ejercitante hace el test de la verdadera humildad y haciéndolo descubre si su deseo de entrega a Jesucristo es incondicional. El ejercitante debe dejarse afectar y cautivar por la persona de Jesucristo e «imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor» en la pobreza e injurias, deseando ser estimado por vano y loco por Cristo (*EE* 167)<sup>30</sup>. Pero esta imitación radical de Cristo no está nunca contemplada como una forma de humildad que se puede adquirir con el propio esfuerzo, sino como un deseo sincero de disponibilidad para alcanzarla, «pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad» (*EE* 168)<sup>31</sup>. Con estas tres meditaciones claves, el ejercitante está dispuesto para hacer la buena elección y también sigue contemplando la vida de Jesús.

#### 1.4.4. La tercera y la cuarta semanas: el sufrimiento y la gloria

La configuración con la vida de Jesús continua su proceso. En la tercera semana, la imitación de Jesús está por el camino de la cruz, pidiendo «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (*EE* 203). De hecho, el ejercitante por sí mismo es incapaz de ello. Ocurrió también en los apóstoles, que tenían dificultad para integrar en su fe el camino de la cruz (cf. Mc 8, 31-33). Es sólo Jesús quien los introduce en su misterio de muerte y luego en su resurrección. San Pablo afirma que si se participa en los sufrimientos de Cristo, también se gozará con él (cf. 2 Cor 1, 5; 4, 10). En este sentido, la locura de la imitación radical de Cristo tiene una clara relación con la imitación paulina: «Porque la palabra de la cruz

---

<sup>29</sup> La consideración en los *Ejercicios Espirituales* es una acción del entendimiento entre contemplativa y meditativa no exenta tampoco de cierto componente afectivo, una función exploradora de sentidos, mensajes ocultos en la realidad considerada de la que deriva un ramal con mayor carga contemplativa y 'emocional'. Cf. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «Consideración», en *DEI*, vol. I, 410. Véase también JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos *Ejercicios*?», *Manresa* 74 (2002), 21-22.

<sup>30</sup> ROGELIO GARCÍA MATEO, «Imitación de Cristo», en *DEI*, vol. II, 999.

<sup>31</sup> La finalidad de la imitación de Cristo aquí (en la tercera manera de humildad) es clara: conducir a llegar a ser realmente como él. Cf. LISA A FULLAM, «Humildad», en *DEI*, vol. II, 961.

de Cristo es locura para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan» (1 Cor 1, 18-31)<sup>32</sup>.

En la tercera semana san Ignacio colocó una ayuda para imitar a Cristo. Con reglas para ordenarse en el comer, el ejercitante: «Considere como que ve a Cristo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla; y procure de *imitarle*» (EE 214). No sólo esto, sino también con los tres modos de orar, san Ignacio proponía la imitación a través cómo usa los cinco sentidos corporales. «Quien quisiere *imitar* en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor, encomiéndose en la oración preparatoria a su divina majestad» (EE 248). Con estas dos ayudas complementarias, nos muestra muy profundo la mistagogía de la imitación en los *Ejercicios*. En conclusión, la la mistagogía de la imitación en los *Ejercicios* ayuda al ejercitante a lograr la comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico, hasta el extremo de estar dispuesto a ser tenido por loco, participando profundamente de la cruz que conduce a la gloria<sup>33</sup>.

## 2. La *Imitación de Cristo de Kempis* en los *Ejercicios*

### 2.1. La primera visión: como la lectura espiritual

La dinámica de la imitación en los *Ejercicios* es obvia, tal y como hemos explicado en la parte anterior. San Ignacio enfatizó que la imitación en los *Ejercicios* no es en la forma mimesis física, sino en la forma de la interioridad. Sobre el vocablo «imitar» o el proceso de la imitación en los *Ejercicios*, no podemos dejar el papel jugado por el libro de la *Imitación de Cristo* Kempis. San Ignacio explícitamente se refiere a este libro en EE 100:

«Para la segunda semana, y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de santos».

Es interesante que san Ignacio usa palabra «*Imitatione Christi*», en lugar de «*Contemptus mundi*», otro título usado por el mismo libro<sup>34</sup>. Probablemente con la misma

---

<sup>32</sup> GARCÍA MATEO, «*Imitación de Cristo*», 1000.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> En 1490, aparece en Zaragoza la primera versión de la *Imitación de Cristo* castellana y en 1516 salió de la edición de Burgos. Había también la versión de Luis de Granada con el título ordinario: *Contemptus mundi o menosprecio del mundo e imitación de Cristo*. Cf. PIERRE GROULT, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 84.

palabra, el ejercitante esté siempre en el mismo ambiente en sus meditaciones, es decir, el ambiente de la imitación. Sin embargo, podemos subrayar dos síntesis para aclarar el papel de la *Imitación de Cristo* Kempis en los *Ejercicios*.

La primera síntesis, la *Imitación de Cristo* es la lectura espiritual para acompañar y ayudar el ejercitante en su configuración con la vida de Jesús durante la segunda semana y la semana siguiente. Su posición es como la *Vita Christi* de Cartujano y *Leyenda aurea* de Vorágine. En el segundo capítulo ya hemos explicado la estructura, el contenido y el hondo ambiente religioso del libro. Como un libro espiritual, la *Imitación de Cristo* tiene un carácter muy específico.

La *Imitación de Cristo* se ofrece como un libro que, habiendo optado por el camino de la interiorización de la vida cristiana, está escrito con vistas a la práctica y la experiencia. El libro está concebido como un ascenso gradual a la unión con Dios. El autor de la *Imitación de Cristo* es de los que creen que el sentido profundo de la vida se encuentra sólo en la interioridad. A pesar del título (*Imitación de Cristo*), no es exactamente la imitación de Cristo el tema central, sino la vida interior. En este libro Cristo es considerado, más bien, como modelo y dador de energía para el cristiano.

Por lo tanto, la *Imitación de Cristo* está en línea con el proceso de los *Ejercicios*. San Ignacio espera que con este libro el ejercitante sea capaz de sentir cómo Jesús se siente, hacer como Jesús hace, y configuración con la vida de Jesús sea más fácil de abrazar.

Francisco Rodríguez Molero no sólo enfatizó el carácter de la interioridad de este libro, sino también su universalidad. «La *Imitación de Cristo* es un libro verdaderamente universal y perenne. Aunque escrito por un monje para otros monjes, es útil y grato para todos, porque su profundo conocimiento del corazón humano y la sabiduría superior de su enseñanza, se adapta admirablemente a todos los estados de la vida y a todas las circunstancias de cada alma»<sup>35</sup>. San Ignacio se dio cuenta de este carácter. Los *Ejercicios* de san Ignacio son ejercicios para ayudar las almas, no solo para los que quieren vivir en la vida religiosa, sino también para todos (cf. *EE* 18-20).

---

<sup>35</sup> Hemos explicado del proceso interior de la *Imitación de Cristo* de Kempis en segundo capítulo. Cf. FRANCISCO RODRÍGUEZ MOLERO, «Introducción a Camino Espiritual», en *Obras del Padre Luis de la Palma*, (Madrid: BAC, 1967), 346.

La *Imitación de Cristo* está escrito con estilo sencillo<sup>36</sup>, en la forma «rapiaria», como unas colecciones personales de pasajes de las escrituras o de los escritos de autores espirituales que fueron particularmente significativos<sup>37</sup>, para que el ejercitante pueda captar más fácilmente el mensaje que lleva. La *Imitación de Cristo* no es sólo un libro pequeño, sino también inmenso, potente y suave, ejercita en la vida de las almas la más profunda, durable y benéfica influencia.

La segunda síntesis, la *Imitación de Cristo* es la lectura espiritual que nace de la experiencia devocional y para fortalecer la vida interior. Luis Gonçalves da Cámara, en su *Memorial*, contó lo siguiente: «En Manresa había leído primero el Gerçoncito y que ya nunca había querido leer otro libro de devoción; y lo recomendaba a todos los que trataba, y leía cada día un capítulo por orden; y después de comer y a otras horas lo abría sin orden alguno, y siempre tropezaba con lo que entonces tenía en el corazón y con aquello de que tenía necesidad». Por lo tanto, para san Ignacio, este libro le ayudó mucho. «Sus palabras, movimientos y todas las demás obras eran para él un continuo ejercicio»<sup>38</sup>.

En el mismo sentido, Juan Alonso de Polanco lo confirmó en *Vida de Ignacio de Loyola*. «No hay que omitir que mientras estaba en Barcelona, [...] le placía en grado admirable aquel áureo librito de Juan Gerson que se titula *De Imitatione Christi* y le agradaba muchísimo que fuera leído por otros»<sup>39</sup>. Y otro testigo añadió: «en Manresa vio por primera vez el Gersçoncito, y desde entonces ningún libro devoto le gustó más»<sup>40</sup>. Por lo tanto, con estos testimonios, claro que la *Imitación de Cristo* le ayudó mucho en su configuración con la vida de Cristo. Y luego lo recomendó para todos.

Al responder a las preguntas del joven lituano Nicolau Lancicio, el padre Oliverio Manareo (al final del siglo XVI), le dijo que san Ignacio quería que los jesuitas leyeran este libro: «Quería que todos leyésemos a menudo libros espirituales, pero con afecto y devoción [...]. Y nos lo enseñaba con su ejemplo, pues en su aposento más reservado no

---

<sup>36</sup> ALBERT AMPE, «Imitation de Jésus-Christ (libre): auteur», en *DSp*, vol. VIIIb, 2358.

<sup>37</sup> THOM MERTENS, «Rapiarium» en *DSp*, vol. XIII, 114.

<sup>38</sup> LUIS GONÇALVES DA CÁMARA, *Memorial* no. 97, Benigno Hernández Montes (ed.), (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 92.

<sup>39</sup> JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Vida de Ignacio de Loyola*, Eduardo Javier Alfonso Romo (ed.). (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2021), 90-91; FN II, Roma 1951 (MHSI 73), 543.

<sup>40</sup> *Scripta* I, 200.

tenía normalmente sobre la mesa más libros que el Nuevo Testamento y Tomás de Kempis, al cual acostumbraba a llamar ‘la perdiz de los libros espirituales’»<sup>41</sup>.

## 2.2. La segunda visión: las vías de la unión con Dios

En el esquema clásico de la espiritualidad medieval, tanto la *Imitación de Cristo* de Kempis como los *Ejercicios* de san Ignacio adaptaron la misma estructura, que es la de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Con esta visión, podemos investigar la similitud entre ambos, y cómo la *Imitación de Cristo* ayuda al ejercitante a hacer sus ejercicios.

### 2.2.1. Las tres vías hacia la unión con Dios

En la anotación décima de los *Ejercicios*, san Ignacio explícitamente afirma: «Se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de la segunda semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la primera semana». En esta frase, conocemos sólo la vía purgativa y la iluminativa en los *Ejercicios*, entonces, ¿dónde está la vía unitiva? Antes de responder esta pregunta, vamos a comprender ¿qué son las vías de la unión con Dios?

El tema sobre las vías de la unión con Dios ya tiene su fondo desde la imagen más antigua. Isaías nos habla ya del «sendero de Dios» (Is 2, 3), de su «camino derecho y santo» (Is 35, 8), a través del desierto con un sentido netamente penitencial (Is 43, 16-20). El tema arranca de la ruta que Dios traza a su pueblo, para conducirlo a la tierra prometida (Ex 13, 17-22). «Ruta» no en sentido geográfico, sino en sentido espiritual, por un don de Dios. Luego, con su iniciativa, el Dios mismo viene a los hombres para conducirles al gozo (Is 40, 1-10); es Jesucristo, que viene a nosotros y se llama a sí mismo camino, o senda que lleva a Dios (Jn 14, 4-6; Mt 22, 16). El camino hacia la perfección es un configurarse con Cristo<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. «Responsio P. Manarei ad quaedam», en *Scripta* I, 516. Véase también CÁNDIDO DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, (Madrid: BAC, 1980), 48-49. Cándido Dalmases subrayó también este contexto. «El Santo no mencionó el *Ejercitatorio* [del abad Cisneros] entre sus libros de lectura; sí, en cambio, y con grandes elogios, el libro de la *Imitación de Cristo*. [...] Le gustaba tanto, que desde que vino a sus manos no buscó ya ningún otro libro espiritual. Y se poseyó tanto de las enseñanzas de este libro, que pudo decirse de él que en sus palabras y acciones parecía ser ‘un Gersón puesto en ejecución’. Aun durante su generalato de la Compañía no tenía sobre su mesa más libros que el Nuevo Testamento y la *Imitación de Cristo*, a la que llamaba ‘la perdiz de los libros espirituales’».

<sup>42</sup> RODRÍGUEZ MOLERO, «Introducción a Camino Espiritual», 358-359.

A lo largo de la tradición de la Iglesia, ya encontramos unos autores clásicos que hablan sobre las vías de la unión con Dios. Primero corresponde a los tres momentos elementales del progreso que tiene referencia más al «caminante»: principio (principiantes), medio (proficientes), y perfectos. San Isaac de Nínive (siglo V) distinguía: novicios, medios y perfectos. San Juan Clímaco (siglo VI): rudos, proficientes y perfectos. Y san Máximo Confesor (siglo VII): timentes, proficientes y perfectos<sup>43</sup>.

A partir de Pseudo-Dionisio (siglo VI), las tres vías tienen la referencia más al «camino» que al «caminante». El Pseudo-Dionisio concibe la jerarquía celeste y la jerarquía eclesiástica a la imagen de la celeste en base a una triple función: purificar, iluminar y perfeccionar. San Buenaventura, en su opúsculo *De triplica via* explica: «la purgativa, que consiste en la expulsión del pecado; la iluminativa, que consiste en la imitación de Cristo, y la unitiva, que consiste en la recepción del Esposo; de modo que cada una tiene sus grados, por los cuales se empieza de lo más bajo y se sube a lo más alto». Hugo de Balma en su obra, *Sol de Contemplativos* explica: «La primera es llamada purgativa porque alimpia el corazón y lo apareja para aprender, aquesta sabiduría verdadera. La segunda es llamada iluminativa porque alumbra el corazón y lo enciende en amor. La tercera es llamada unitiva porque por ella es alcanzado y enderezado el corazón a solo Dios sobre todo entendimiento y razón». Florent Radewijns, uno de los primeros maestros de la *Devotio Moderna*, distinguió: vía purgativa, vía iluminativa y vía contemplativa. Gerardo Zerbolt de Zutphen, otro autor de la *Devotio Moderna* explicó: la conversión, la santificación y la inteligencia. Y Garcia de Cisneros en su *Ejercitatorio de la vida espiritual* lleva la misma estructura como san Buenaventura: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva<sup>44</sup>.

Es muy cierto que san Ignacio recoge de García Cisneros (durante su estancia en Manresa), tres vías de la unión con Dios. Javier Melloni investigó este tema y confirmó la relación entre el *Ejercitatorio* de Cisneros y los *Ejercicios*<sup>45</sup>. Sin embargo, la *Imitación de Cristo* también tiene un programa de tres vías de la unión con Dios. R.R. Post en su obra sobre *Devotio Moderna* explica que la *Imitación de Cristo*, sobre todo en sus tres

---

<sup>43</sup> AIMÉ SOLIGNAC, «Voies», en *DSp*, vol. XVI, 1202-1204. Véase también RODRÍGUEZ MOLERO, «Introducción a Camino Espiritual», 361.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1204-1208. Véase también JAVIER MELLONI, *Los ejercicios en la tradición occidente*, *EIDES* 23 (Barcelona: Cristianisme i justícia, 1998), 19-25.

<sup>45</sup> JAVIER MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1997).

primeros libros, llevan la estructura de las tres vías: purificación, iluminación y unificación. Mientras que el libro cuatro sobre la Santísima Eucaristía es como un libro para fortalecer la unidad de las tres vías<sup>46</sup>.

### 2.2.2. La vía unitiva

Si ya sabemos las vías purgativa e iluminativa en los *Ejercicios* (cf. *EE* 10), entonces, ¿dónde está la vía unitiva? La respuesta está en los *Directorios*. Nadal en sus instrucciones sólo dice tres vías, sin colocar en qué semana están: «El modo de orden de los *Ejercicios* es la purificación, iluminación, unión» (D.7, 7). Pereyra (D.10, 16), Diego Miró (D.22-23, 62), Fabio de Fabi (D.25, 3), y P. Blondo (D.28, 3) hablan lo mismo como Nadal. De otro parecer son Alfonso Ruiz, Everardo Mercuriano, Gil González, Antonio Cordeses y *Directorio Variorum*. Ellos hablan también sobre la vía unitiva.

Hay dos grupos, entre ellos, los que hablan sobre vía unitiva en los *Ejercicios*. Alfonso Ruiz (D.11, 13), Gil González (D.31, 52), Antonio Cordeses (D.32, 153) y *Directorio Variorum* (D.33-34-43, 253), están de acuerdo que la cuarta semana es la vía unitiva. La cuarta semana se identifica como la vía del amor o unión con Dios. «La cuarta semana parece responder a la vía unitiva, pues toda ella se ejercita en el amor de Dios y el deseo de la eternidad» (D.33-34-43, 253). Con este sumario, la tercera semana es la parte de la vía iluminativa.

Por otro lado, Everardo Mercuriano (D.18, 16) se distancia un poco. Mercuriano está de acuerdo con ellos en que la cuarta semana es la parte de la vía unitiva. Pero, esta vía empieza ya desde la tercera semana, a partir de la contemplación de la pasión y amor del Señor. «Creo empero que a esta parte de la vía perfectiva mira también la precedente tercera semana, que trata toda ella de la pasión y amor del Señor, y aumentan todas las virtudes, y es presentado Cristo nuestro Redentor en la cruz como vivo ejemplar de todas las virtudes y toda perfección» (D.18, 16)<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Esta hipótesis es el fruto de la investigación de Piero-Giovanni Bonardi y Tiburzio Lupo en el año 1965. Cf. REGNERUS RICHARDUS POST, *The modern devotion*, (Leiden: E.J. Brill, 1968), 529.

<sup>47</sup> Cf. RODRÍGUEZ MOLERO, «Introducción a Camino Espiritual», 362-364. Y para la citación de los *Directorios*, cito a MIGUEL LOP SEBASTIÀ, (trad., notas y estudio), *Los directorios de Ejercicios (1540-1599)*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2000).

Con esta portada (la visión de las vías unión con Dios), podemos encuadrar ambos, la *Imitación de Cristo* y los *Ejercicios* así:

	Vía purgativa	Vía iluminativa	Vía unitiva
<i>Imitación de Cristo</i>	Lib. 1: Avisos útiles para la vida espiritual	Lib. 2: Avisos para la vida interior	Lib. 3: de la consolación interior
	--- Lib. 4: del Santísimo Sacramento ---		
<i>Los Ejercicios</i>	La primera semana	La segunda y tercera semana	La cuarta semana

Fig. 3.2 Las vías unión con Dios en la *Imitación de Cristo* y los *Ejercicios Espirituales*

### 2.3. La tercera visión: la visión de conjunto (la estructura)

De los dos sub-números antecedentes, ya podemos ver un poco de claridad cómo la *Imitación de Cristo* influyó en los *Ejercicios*. Arturo Codina en su artículo dice: «Quiere decir que ningún libro escrito de mano de hombre se había tanto asimilado san Ignacio como el libro de la *imitación de Cristo*»<sup>48</sup>. El mismo autor añade también que san Ignacio, muy probablemente, cuando estaba perfeccionando su obra, algunas cosas de la *Imitación de Cristo* entraron desde el principio (durante su estancia en Manresa) y otras las incorporó después. Pero, según él, es obvio que los *Ejercicios* solo tienen ecos o resonancias de la *Imitación de Cristo*, porque no hay ninguna cita literal de Kempis en los *Ejercicios*<sup>49</sup>.

Hugo Rahner confirmó la hipótesis de Arturo Codina. En el primer paso de su conversión, hay tres libros que apasionaron a Ignacio: la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajona y el *Flos Sanctorum*, el libro de la *Imitación de Cristo* más muestra la resonancia o las huellas en los *Ejercicios*<sup>50</sup>. En esta parte vamos a aportar unas resonancias (no todo) de la *Imitación de Cristo* en los *Ejercicios* con la ayuda de la obra de Luis de la Palma,

<sup>48</sup> ARTURO CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, (Barcelona: Balmes, 1926), 165.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>50</sup> HUGO RAHNER, *Escritos Ignacianos*, (Madrid: Didaskalos, 2021), 58.



*Camino espiritual*<sup>51</sup> y la obra Victor Mercier, *Concordancia entre la Imitación de Cristo y Los Ejercicios*<sup>52</sup>.

### 2.3.1. El Principio y Fundamento y la primera semana

El padre Victor Mercier en el Principio y Fundamento y la primera semana proponía más resonancias del libro tercero de la *Imitación de Cristo*.

«Has de ser probado aún en la tierra, y ejercitado en muchas cosas. Algunas veces serás consolado, pero no te será dada satisfacción cumplida. Esfuérzate, pues, y aliéntate así a hacer como a padecer cosas repugnantes a la naturaleza. Conviene que te vistas de un hombre nuevo, y te vuelvas un varón constante. Es preciso hacer muchas veces lo que no quieres, y dejar lo que quieres. Lo que agrada a otros, progresará; lo que a ti te contenta, no se hará. Lo que dicen otros, será oído; lo que dices tú, será reputado por nada. Pedirán otros, y recibirán; tú pedirás, y no alcanzarás» (*IdC*, III, 49, 4).

«Está, pues, preparado para la batalla, si quieres conseguir la victoria. Sin pelear no puedes alcanzar la corona de la paciencia. Sino quieres padecer, rehúsa ser coronado; pero si deseas ser coronado, pelea varonilmente, sufre con paciencia. Sin trabajo no se llega al descanso, ni sin pelear se consigue la victoria» (*IdC*, III, 19, 4).

De la misma semana, el tema sobre ordenar la vida:

«Dice el Señor: El reino de Dios dentro de vosotros está. Conviértete a Dios de todo corazón, y deja ese miserable mundo, y hallará tu alma reposo. Aprende a menospreciar las cosas exteriores y darte a las interiores, y verás que se vienen a ti el reino de Dios. Pues el reino de Dios es paz y gozo en el Espíritu Santo, que no se da a los malos. Si preparas digna morada interiormente a Jesucristo, vendrá a ti, y te mostrará su consolación. Toda su gloria y hermosura está en lo interior, y allí se está complaciendo. Su continua visitación es con el hombre interior; con él habla dulcemente, tiene agradable consolación, mucha paz y admirable familiaridad» (*IdC*, II, 1,1).

«Con dos alas se levanta el hombre de las cosas terrenas, que son sencillez y pureza. La sencillez ha de estar en la intención y la pureza en la afición. La sencillez pone la intención en Dios; la pureza le reconoce y gusta. Ninguna buena obra te impedirá, si interiormente estuvieres libre de todo desordenado deseo. Si no piensas ni buscas sino el beneplácito divino y el provecho del prójimo, gozarás de interior libertad. Si fuese tu corazón recto, entonces te sería toda criatura espejo de vida, y libro de santa doctrina. No hay criatura tan baja ni pequeña, que no represente la bondad de Dios» (*IdC*, II, 4,2).

---

<sup>51</sup> LUIS DE LA PALMA, *Obras*, (Madrid: BAC, 1967), 430-836.

<sup>52</sup> VICTOR MERCIER, *Concordancia entre la Imitación de Cristo y Los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, (Barcelona: Subirana Hermanos, 1900).

### 2.3.2. La segunda semana

En la segunda semana, enfatizamos más en el llamamiento de Jesucristo y la imitación de Cristo.

El llamamiento de Jesucristo:

«Quien me sigue no anda en tinieblas (Jn 8, 12), dice el Señor. Estas palabras son de Cristo, con las cuales nos amonesta que imitemos su vida y costumbres, si queremos verdaderamente ser alumbrados y libres de toda la ceguedad del corazón. Sea, pues, nuestro estudio pensar en la vida de Jesucristo. La doctrina de Cristo excede a la de todos los Santos, y el que tuviese espíritu hallará en ella maná escondido. Mas acaece que muchos, aunque a menudo oigan el Evangelio, gustan poco de él, porque no tienen el espíritu de Cristo. El que quiera entender plenamente y saborear las palabras de Cristo, conviene que procure conformar con Él toda su vida» (*IdC*, I, 1, 1).

«Señor, pues tu camino es estrecho y despreciado en el mundo, concédeme que te imite en despreciar el mundo. Pues no es mejor el siervo que su señor, ni el discípulo es superior al maestro. Ejercitase tu siervo en tu vida, pues en ella esta mi salud, y la santidad verdadera. Cualquier cosa que fuera de ella oigo o no me recrea ni satisface cumplidamente» (*IdC*, III, 56, 3).

La imitación del Señor:

«Bienaventurada la sencillez que dejando los ásperos caminos de las cuestiones, va por la senda llana y segura de los mandamientos de Dios. Muchos perdieron la devoción, queriendo escudriñar las cosas sublimes. Fe se te pide y vida sencilla, no elevación de entendimiento ni profundidad de los misterios de Dios. Si no entiendes y comprendes las cosas más triviales, ¿cómo entenderás las que están sobre la esfera de tu alcance? Sujétate a Dios, y humilla tu juicio a la fe, y se te dará la luz de la ciencia, según tu fuere útil y necesaria» (*IdC*, IV, 18, 2-5).

### 2.3.3. La tercera semana

El tema del sacerdocio y la eucaristía tomando todo del libro cuarto (sobre la Santísima Eucaristía). Sobre la pasión de Cristo:

«Cristo fue también en el mundo despreciado de los hombres, y entre grandes afrentas, desamparado de amigos y conocidos, y en suma necesidad. Cristo quiso padecer y ser despreciado, y tú ¿te atreves a quejarte de alguna cosa? Cristo tuvo adversarios y murmuradores, y tú ¿quieres tener a todos por amigos y bienhechores? ¿Con qué se coronará tu paciencia, sin ninguna adversidad se te ofrece? Si no quieres sufrir ninguna adversidad, ¿cómo serás amigo de Cristo? Sufre con Cristo y por Cristo, si quieres reinar con Cristo» (*IdC*, II, 1, 5).

#### 2.3.4. La cuarta semana y Contemplación para alcanzar el amor

En la cuarta semana de los *Ejercicios*, tomamos más sobre los caracteres del verdadero amor:

«El que ama, vuela, corre y se alegra, es libre y no embarazado. Todo lo da por todo; y todo lo tiene en todo; porque descansa en un Sumo bien sobre todas las cosas, del cual mana y procede todo bien. No mira a los dones, sino que se vuelve al dador sobre todos los bienes. El amor muchas veces no guarda modo, más se enardece sobre todo modo. El amor no siente la carga, ni hace caso de los trabajos; desea más de lo que puede: no se queja que le manden lo imposible; porque cree que todo lo puede y le conviene. Pues para todos es bueno, y muchas cosas ejecuta y pone por obra, en las cuales el que no ama, desfallece y cae. El amor siempre vela, y durmiendo no duerme. Fatigado no se cansa; angustiado no se angustia; espantado no se espanta: sino, como viva llama y ardiente luz, sube a lo alto y se remonta con seguridad. Si alguno ama, conoce lo que dice esta voz: Grande clamor es en los oídos de Dios el abrasado afecto del alma que dice: Dios mío, amor mío, Tú todo mío, y yo todo tuyo» (*IdC*, III, 6, 1-2).

En conclusión, de estas aportaciones, podemos mirar las resonancias de la *Imitación de Cristo* en los *Ejercicios*. La mayoría de estas huellas muestran los temas de la interioridad, que es el sello distintivo de la *Imitación de Cristo*. Por eso, la «concordancia» realizada por el Padre Victor Mercier fue de gran ayuda para hacer los *Ejercicios*.

#### 2.4. La cuarta visión: las claves de la interioridad

En esta cuarta visión, comenzamos con unas informaciones importantes. Primero, de Luis Gonçalvez da Cámara sobre la primera impresión de la *Imitación de Cristo* en la vida de san Ignacio. En su *Memorial* contó: «En Manresa había leído primero el Gerçoncico y que ya nunca había querido leer otro libro de devoción»<sup>53</sup>. Polanco la confirmó: «No hay que omitir que mientras estaba en Barcelona, [...] le placía en grado admirable aquel áureo librito de Juan Gerson que se titula *De Imitatione Christi*»<sup>54</sup>. Y otro testigo añadió también: «En Manresa vio por primera vez el Gerçoncico, y desde entonces ningún libro devoto le gustó más»<sup>55</sup>. De estas informaciones es claro que san Ignacio conoció por primera vez la *Imitación de Cristo* de Kempis, cuando él estaba en Manresa-Monserrat y Barcelona (la primera estancia). Este acontecimiento tuvo lugar a lo largo de los años 1522-1523.

---

<sup>53</sup> LUIS GONÇALVEZ DA CÁMARA, *Memorial* no. 97, Benigno Hernández Montes (ed.), (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 92.

<sup>54</sup> JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Vida de Ignacio de Loyola*, 90-91.

<sup>55</sup> *Scripta* I, 200.

De forma más precisa, san Ignacio conocía íntimamente este libro a través del monasterio de Montserrat. Montserrat era el único centro notable en España donde se cultivaba la *Devotio moderna*, corriente de espiritualidad venida de los Países Bajos. A través de su confesor, el monje Jean Chanon (con frecuencia Ignacio subió al monasterio para hacer los ejercicios de Cisneros que le daba este monje), san Ignacio tuvo contacto y leyó el *Ejercitatorio de la vida espiritual*, obra del abad Cisneros<sup>56</sup> y luego leyó también la *Imitación de Cristo*<sup>57</sup>.

Es muy probable que Ignacio leyera la *Imitación de Cristo* en lengua castellana. En aquel momento, ya había dos ediciones en castellano: en 1490 aparece en Zaragoza la primera versión y 1516 salió de la edición de Burgos<sup>58</sup>. Sobre el lenguaje que Ignacio usaba durante su estancia en estos tres lugares, José García de Castro afirma el contexto: «lo cual puede dar a entender que, o bien la conversación se tenía en castellano, o bien que Ignacio participaba en la conversación en castellano mientras que sus interlocutores hablaban catalán»<sup>59</sup>.

Con estos datos (sobre todo dónde y cuándo se ocurrió, cómo la primera vez tuvo contacto y cuál fue el lenguaje que usaba), podemos subrayar que san Ignacio conocía la *Imitación de Cristo* en su contexto (en España, en lengua castellana, y con otra persona que él lo confiaba). O dicho en otras palabras, podemos asumir que hay una posibilidad de que san Ignacio tomara algunas palabras clave de la *Imitación de Cristo* para sus *Ejercicios* espirituales. Esta parte puede ser es la parte de mayor investigación, porque tiene que buscar y aprender con mucho cuidado.

#### 2.4.1. El Principio y Fundamento (*EE* 23)

Lo primero de los *Ejercicios* que san Ignacio recogió de la *Imitación de Cristo* es el concepto del «Principio y Fundamento». En el libro tercero, capítulo 9, la *Imitación de Cristo* habla con la voz de Jesús.

---

<sup>56</sup> Pedro de Ribadeneira afirma que Ignacio leyó el *Ejercitatorio*. Cf. PEDRO DE RIBADANEIRA, «Carta al P. Francisco Girón (1607)», en *Patris Petri de Ribadaneira: Confesiones, Epistolae aliaque scripta inédita*, vol. II (MHSI 60), 504.

<sup>57</sup> Cf. La nota de página de Josep Rambla en IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino Autobiografía de San Ignacio* (Rambla, Josep María, ed.), (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2015<sup>2</sup>), 59.

<sup>58</sup> Cf. GROULT, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, 84.

<sup>59</sup> JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI», en *Revista de Filología Española* 99, (enero-junio 2019), 81.

«Hijo, yo debo ser *tu supremo y último fin*, se deseas de verdad ser bienaventurado. Con este propósito se purificará tu deseo, que vilmente se abate muchas veces a sí mismo, y a las criaturas. Porque *si en algo te buscas a ti mismo, luego desfalleces, y te quedas árido*. Atribúyelo, pues, todo principalmente a Mí, que soy el que todo lo he dado. Así, considera cada cosa como venida del Soberano Bien, y por esto todas las cosas se deben reducir a Mí como a su origen. *De Mí sacan agua como de fuente viva el pequeño y el rico*; y los que me sirven de buena voluntad y libremente, recibirán gracia por gracia. Pero el que se quiere ensalzar fuera de Mí o deleitarse en algún bien particular, no será confirmado en el verdadero gozo, ni dilatado en su corazón, sino que estará impedido y angustiado de muchas maneras. Por eso no te apropiés a ti alguna cosa buena, ni atribuyas a algún hombre la virtud, sino refiérelo todo a Dios, sin el cual nada tiene el hombre. Yo lo di todo, Yo quiero que se me vuelca todo; y con todo rigor exijo que se me den gracias por ello».

En este pasaje, la *Imitación de Cristo* habla sobre el último fin del hombre, que es Dios. Jesús habla como el Creador que enseña a su criatura. Arturo Codina enfatizó que este pasaje es un texto muy parecido y relacionado con san Ignacio<sup>60</sup>. El mismo texto habla de la manera cómo los hombres dependen de su Criador. La condición «ser bienaventurado» se cumplirá cuando los hombres abandonen el amor a los bienes y se vuelvan a Dios. Dios es el supremo y último fin. Este texto habla también sobre la indiferencia. El hombre debe distanciarse de otras cosas que le impiden encontrar a Dios. «Si en algo te buscas a ti mismo, luego desfalleces, y te quedas árido».

En el estudio de Hugo Rahner, «Durante bastante tiempo se sostuvo que Ignacio sacó el Principio y Fundamento de Erasmo de Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*<sup>61</sup>. Ignacio lo leyó en Barcelona, en efecto, pero lo abandonó insatisfecho»<sup>62</sup>. Y Rahner explica que Ignacio sacó más elementos de la *Imitación de Cristo*<sup>63</sup>.

#### 2.4.2. El examen particular (*EE 24-31*)

El segundo tema de la *Imitación de Cristo* que recogió san Ignacio de la obra de Kempis es el examen particular. Javier Melloni subraya este tema. «El examen particular no lo hallamos ni en el *Ejercitatorio*, ni el *Compendio*, sino en la *Imitación de Cristo*, libro que Ignacio tuvo por primera vez en sus manos en Manresa»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> ARTURO CODINA, 159.

<sup>61</sup> Cf. *Monumenta Exercitia et Directoria*, Arturo Codina (ed.), Madrid 1919 (MHSI 57), 124 y 131. Véase también CÁMARA Memorial no. 98.

<sup>62</sup> HUGO RAHNER, 196.

<sup>63</sup> *Monumenta Exercitia et Directoria*, 74 y 132.

<sup>64</sup> JAVIER MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, 149.

«Raramente vencemos un vicio del todo, y no nos animamos a dar un paso hacia delante; y de este modo, permanecemos fríos y tibios» (*IdC*, I, 11, 7);

«Si extirpásemos un vicio cada año, pronto alcanzaríamos la perfección» (*IdC*, I, 11, 15);  
«Resiste desde el principio tu inclinación y abandona tu mala costumbre, porque si no, cada vez te costará más vencerlos» (*IdC*, I, 11, 21);

«Cada día tenemos que renovar nuestro propósito y ejercitarnos en el fervor, como si nuestra conversión empezara hoy mismo» (*IdC*, I, 19, 3);

«Según la firmeza de nuestro propósito será nuestro adelantamiento, y se necesita mucha diligencia para avanzar» (*IdC*, I, 19, 5);

«Nos tenemos que hacer un propósito determinado, sobre todo contra aquello que más nos impide avanzar» (*IdC*, I, 19, 13);

«Hemos de examinar y ordenar tanto nuestro interior como nuestro exterior, porque las dos cosas contribuyen a nuestra perfección» (*IdC*, I, 19, 14).

#### 2.4.3. El vencer a sí mismo y la afección desordenada

El tercer tema de la *Imitación de Cristo* que recogió san Ignacio de la obra de Kempis es el conocimiento del propio «yo». Luis María García Domínguez enfatizó que de la *Imitación de Cristo* san Ignacio tomó los aspectos de una mirada profunda y analítica hacia uno mismo (el mundo interior), en la que subraya la necesidad del conocimiento propio para el encuentro con Dios. Estos aspectos son: «vencer a sí mismo» y la «afección desordenada»<sup>65</sup>.

El vencer a sí mismo<sup>66</sup> es una forma parte necesaria del camino a la santidad. «¿Qué otra lucha hay más dura que está de vencerse a sí mismo? Ésta debe ser nuestra principal ocupación, a saber: vencerse a sí mismo, hacerse cada día más fuerte contra sí mismo y mejorarse en algo»<sup>67</sup>. «La perfecta victoria es ser vencedor de sí mismo»<sup>68</sup>.

En el vencer a sí mismo siempre hay una tensión continua dentro del mismo «yo» interior. En esta tensión, Dios invita a la ordenación cotidiana de la persona con todas

---

<sup>65</sup> LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas, Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2015<sup>2</sup>), 127.

<sup>66</sup> En los *Ejercicios*, el término «vencer a sí mismo» aparece 2 veces: *EE* 21 y *EE* 87. La actitud de «vencer a sí mismo» es primer objetivo e intención fundamental de los *Ejercicios* y está obviamente en estrecha relación con lo que sigue a continuación: «ordenar su vida». Cf. STEFAN KIECHLE, «Vencerse a sí mismo», en *DEI*, vol. II, 1755.

<sup>67</sup> *IdC*, I, 3, 3.

<sup>68</sup> *IdC*, III, 53, 2.

tus fuerzas y deseos. «Si tú deseas ser mi discípulo, ofrece a ti mismo con todas tus afecciones y deseos»<sup>69</sup>.

De aquí, podemos asumir que el afecto puede estar ordenado o desordenado. El afecto ordenado produce claridad en la búsqueda de la verdad y paz de espíritu, mientras que el afecto desordenada genera agitación en el alma. Como el discípulo del Señor, tenemos que procurar cambiar la afección desordenada<sup>70</sup>: amortiguarla, purgarla, arrancarla y destruirla<sup>71</sup>. «La verdad de Dios me libre de toma afección mala y de amor desordenada»<sup>72</sup>. «Líbrame de las malas pasiones y sana mi corazón de todas las afecciones desordenadas y vicios»<sup>73</sup>.

Es claro que para ordenar el afecto no es fácil, porque la afección desordenada puede ser secreta y oculta. «Para que arranques y destruyas el oculto y desordenado amor que tienes a ti mismo y a todo bien privado y material»<sup>74</sup> y «el que desea andar libre conmigo, es necesario que mortifique todos sus malos y desordenados afectos»<sup>75</sup>. Pero, el camino de quitar la afección desordenada puede llevarnos a la libertad interior y para dirigirse fácil y gozosamente a Dios. «El amador entrañal y verdadero de Jesús y el que es libre de las afecciones desordenadas puede libremente convertirse a Dios»<sup>76</sup>.

#### 2.4.4. La humildad y la locura por Cristo (EE 167)

El tema de la humildad no es nuevo en la *Imitación de Cristo*. Sin embargo, la *Imitación de Cristo* profundizó el carácter de la humildad. A través de la humildad, el hombre está dispuesto para hacer una buena elección (el proceso en la segunda semana).

Hugo Rahner enfatizó este carácter. «Para el hombre de acción y conocedor profundo de almas como san Ignacio, se trata de un resultado duradero que el ejercitante

---

<sup>69</sup> IdC, IV, 8, 2.

<sup>70</sup> En los *Ejercicios*, el término «afección desordenada» aparece seis veces: EE 1, 21, 169, 172, 179 y 342. La «afección desordenada» es un concepto importante en el texto y en el proceso espiritual de los *Ejercicios*. Se trata de un caso particular del afecto, el de un apego o inclinación que orienta decisivamente la elección del ejercitante, pero engañándola respecto a la voluntad de Dios sobre él, pues se presenta a sus ojos como un bien y encubre lo que tiene de mal real para quien la experimenta y para los demás. Cf. LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Afección desordenada», en *DEI*, vol. I, 91.

<sup>71</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, 128.

<sup>72</sup> IdC, III, 4, 2.

<sup>73</sup> IdC, III, 5, 2.

<sup>74</sup> IdC, III, 53, 3.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> IdC, II, 1, 6.

debe adquirir con lucha. Su regla, a la que el ejercitante puede remitirse en todo momento, es: la autenticidad y el valor de la elección se miden, de hecho, por el grado de renuncia a sí mismo»<sup>77</sup>. La humildad es la virtud de renuncia a sí mismo, para que el hombre pueda elegir una buena cosa<sup>78</sup>. «Cuanto más humilde y sujeto de Dios se haga un hombre, más sabiduría y paz percibirá en todas las cosas»<sup>79</sup>.

En la misma condición para hacer una buena elección, encontramos también el término «locos por Cristo» en la *Imitación de Cristo*. Este carácter, «locos por Cristo» es la condición imprescindible para llevar una vida más profunda. En aquella época, la vida más profunda era la vida religiosa<sup>80</sup>. «Te es preciso volverte loco por Cristo si quieres llevar una vida religiosa»<sup>81</sup>.

### **3. La contextualización de la *Imitación de Cristo*: para lectura espiritual y el proceso del seguimiento**

Llegamos a la última parte de este trabajo. Necesitamos una contextualización de la *Imitación de Cristo*. No solo para responder a mi cuestión en la introducción general (¿Por qué algunos jesuitas decían que el libro de la *Imitación de Cristo* estaba desactualizado o no era adecuado para el ejercitante en el mundo de hoy?) sino también, por un lado, para buscar una forma adecuada el rasgo de la imitación en el proceso de los *Ejercicios* y, por otro lado, para proponer una buena lectura espiritual de la *Imitación de Cristo* que pueda acompañar el ejercitante durante su camino y su proceso de conocer su mundo interior durante los *Ejercicios*.

#### **3.1. La *Imitación de Cristo* en el mundo de hoy ¿es relevante o no?**

Con todo el recorrido que ya hemos hecho en este trabajo, parece seguro que la imitación en san Ignacio es la forma del seguimiento de Cristo hacia la configuración con su vida. Por la imitación no solo andamos «ir detrás de» nuestro Rey eternal, Jesucristo, sino también trabajamos con él (cf. *EE* 95, 98). Por otro lado, el proceso de la imitación en los *Ejercicios* tiene un rasgo muy distinto de otra corriente que concebía la imitación como

---

<sup>77</sup> HUGO RAHNER, 184.

<sup>78</sup> JAVIER MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, 195.

<sup>79</sup> *IdC*, I, 4, 8.

<sup>80</sup> JAVIER MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, 194.

<sup>81</sup> *IdC*, I, 17.



la mimesis física de la vida de Jesús (más común antes de nacer la *Devotio moderna*). Por eso el libro de la *Imitación de Cristo* de Kempis, Ignacio recomienda (cf. *EE* 100) y cómo ayuda durante los *Ejercicios*, para adentrarse y conocer internamente al propio yo (*EE* 63) y nuestro Señor (*EE* 104).

Pero tenemos que darnos cuenta de que el fin de los *Ejercicios* es la unión con Dios (el amor con Dios), es decir, no solo conocer a la interioridad, sino también a la vida real después de los *Ejercicios*<sup>82</sup>. Por eso la nota de la Contemplación para alcanzar el amor dice: «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» (*EE* 230). Y el conocimiento que pedimos en la misma contemplación es «el conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*EE* 233).

Jerónimo Nadal afirmó el contexto después de la contemplación alcanzar el amor: «Después que con aquellos *Ejercicios* concibió la devoción del alma, comenzó a inclinarse del todo y ser arrastrado a procurar la salvación de los prójimos»<sup>83</sup>. En la misma línea de Nadal, también Polanco dice así: «Lo que él había recibido de Dios, lo comunicaba a los prójimos»<sup>84</sup>. Y de Diego Lainez: «Y con este grande provecho suyo (con las gracias, de las que nació el libro de los *Ejercicios*) le hizo también en muchas almas»<sup>85</sup>.

Por lo tanto, hay dos respuestas para responder a la cuestión sobre la relevancia de la *Imitación de Cristo* en el mundo de hoy. *Primera*, como el libro de interiorización, la *Imitación de Cristo* es siempre relevante. Con todo, en el proceso que san Ignacio proponía en los *Ejercicios*, se esperaba que el ejercitante entrarse profundamente en la vida de Jesús durante las semanas de los *Ejercicios*, para «imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor» (*EE* 167).

---

<sup>82</sup> Padre Watrigant enfatizó sobre este: «Remarquons cependant que la spiritualité de saint Ignace est plus complète que celle de Thomas de Kempis. L'auteur de l'Imitation ne s'occupe guère que de la vie spirituelle intérieure. Saint Ignace ne borne pas à la sphère intérieure l'action de la spiritualité; il la fait déborder sur l'homme tout entier. Tous deux ont la même conception de la vie spirituelle, mais saint Ignace est plus large dans ses applications pratiques, et il est plus apostolique». Cf. HENRI WATRIGANT, *La genèse des exercices de saint Ignace de Loyola*, (Amiens: Yvert-Tellier, 1897), 104.

<sup>83</sup> JERÓNIMO NADAL, *Epistolae P. Hieronimi Nadal, ab anno 1546 ad 1577*, vol. IV, Federico Cervos (ed.), Madrid 1905, (MHSI 27), 826.

<sup>84</sup> POLANCO, JUAN ALFONSO DE. «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», FN I, Roma 1943 (MHSI 66), 53.

<sup>85</sup> *Scripta* I, 104.

Polanco en su Directorio resalta claramente la importancia de la interioridad a través de la *Imitación de Cristo*. «Durante ésta y las siguientes semanas leer algo, que alimente a la piedad más que ejercite el entendimiento tal como algo de la *Imitación de Cristo*, de Juan Gerson» (D.20, 64). Y también del *Directorio Variorum*: «sea tal que más bien alimente la piedad, que entretenga el ingenio con novedades, como son algunos de las obras de san Bernardo o la *Imitación de Cristo* de Gerson» (D.33-34-43, 160). En resumen, la *Imitación de Cristo* nos da energía para entrar en lo profundo. La *Imitación de Cristo* es potente y suave, produce en las almas la más profunda, durable y benéfica influencia. Este libro nos ayuda «no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (EE 2). Y luego, si logramos lo profundo, más fácil lograremos la unión y el amor de Dios. Como dice Hugo Rahner: «en Manresa, se le dio el cambio de lo meramente personal a lo eclesial, [...] de la interioridad a Cristo, que hoy lucha en la Iglesia y que llama al combate»<sup>86</sup>.

*Segunda*, durante estos diez años la Compañía de Jesús propone cuatro Preferencias Apostólicas Universales. Estas Preferencias señalan cuatro áreas vitales en la situación actual del mundo<sup>87</sup>. Y la Compañía de Jesús invita a todos a profundizar más en ellas y ponerlas en práctica. La primera preferencia es mostrar el camino hacia Dios mediante los *Ejercicios* y el discernimiento. Nos damos cuenta de que el hombre contemporáneo está siendo bombardeado constantemente con imágenes y ofertas, y no hay casi espacio para encontrar el verdadero ser o para permitir a Dios que nos encuentre. La *Imitación de Cristo* es una buena fuente y herramienta que nos puede ayudar ponernos en contacto con nuestro ser más profundo, el espacio donde Dios nos habla.

### 3.2. Una recomendación para ocho días de los *Ejercicios*

En esta última parte, después de esta pequeña investigación, proponemos una propuesta de la lectura de ocho días de retiro. Esta es solo una manera para poner el día de la *Imitación de Cristo*, y también dar un ejemplo cómo este libro puede ayudar el ejercitante durante del retiro.

---

<sup>86</sup> HUGO RAHNER, 90.

<sup>87</sup> Cf. [jesuits.global/es/uap/mostrar-el-camino-hacia-dios/](https://jesuits.global/es/uap/mostrar-el-camino-hacia-dios/), consultado el 9 de mayo de 2022.

	<b>El tema</b>	<b>Imitación de Cristo</b>
<b>Día primero (intro y PyF)</b>	La soledad (solitudo)	I, 20; III, 1; III, 2
	Dios único fin	III, 9 y 21
<b>Día segundo (PyF)</b>	Pureza de intención	III, 33; II, 4
	Indiferencia	III, 17 y 37
<b>Día tercero (la 1ª semana)</b>	Pesar por los pecados	I, 21
	Pecado y gracia	III, 55
	Examen de conciencia	III, 11; IV, 7
	Juicio e infierno	I, 24
<b>Día cuarto (la 2ª semana)</b>	Imitación de Cristo	I, 1
	Llamamiento del Rey eterno	III, 56
	Palabra interior de Jesús (para acompañar las contemplaciones de la vida de Cristo)	III, 1-2
<b>Día quinto (la 2ª semana)</b>	Combate contra el mal enemigo	III, 6
	Libertad por la mortificación	III, 54
	Loco por Cristo (la humildad de Jesús)	III, 18
<b>Día sexto (la 3ª semana)</b>	Cruz de todos los días	III, 47; III, 51
	Obediencia	III, 13
	La eucaristía	IV
<b>Día séptimo (la 4ª semana)</b>	El camino real de la cruz	II, 12
	Cruz y Gloria	III, 47
<b>Día octavo (CAA)</b>	Amor de Jesús	II, 7
	Dios en todas las cosas	III, 34
	Oración para alcanzar el amor	III, 5
	Suscipe	IV, 9

Fig. 3.3 La propuesta de la lectura de la *Imitación de Cristo* para ocho días de retiro.

## Conclusión

Como la conclusión de este capítulo, subrayamos 2 cosas. *Primera*, en el punto de vista de san Ignacio, la imitación de Cristo en los *Ejercicios* tiene un claro carácter paulino: no se trata de imitar un modelo externo, ni simplemente de un ejercicio ascético-moral, sino de una comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico, hasta el extremo de estar dispuesto a ser tenido por loco, participando profundamente en la cruz que conduce a la gloria. Para llegar hasta esto, tenemos que conocer la programación de la imitación en los *Ejercicios*. Con ocho números aportados en los *Ejercicios* (EE 98, 109, 139, 147, 167, 168, 214, 248), el ejercitante va a lo profundo en el seguimiento de Jesús a través de la contemplación que propone. Lo profundo aquí también habla cómo conocer a sí mismo y conocer a Dios que trabaja en la vida del ejercitante.

*Segunda*, el libro de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es un libro y una herramienta importante para ayudar el ejercitante entra en lo profundo, en su interioridad. Los temas de la *Imitación de Cristo* que resuenan son los temas de la interioridad. Por lo tanto, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es siempre relevante, aún en el mundo de hoy, cuando el hombre contemporáneo está siendo bombardeado constantemente con imágenes y ofertas, y no hay casi espacio para encontrar el verdadero ser o para permitir a Dios que nos encuentre. Por último, necesitamos este tipo de herramienta porque cuando entramos a lo profundo de nuestra vida, más fácil seguiremos e imitaremos a Jesús, nuestro Señor.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Es momento oportuno ahora para formular las conclusiones. Estas conclusiones son como un recorrido para responder las cuestiones que hemos propuesto en la introducción: ¿Por qué el libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es el libro recomendado por san Ignacio para hacer los *Ejercicios*? y ¿Qué tipo de «imitación» que san Ignacio espera de los *Ejercicios*? Para ellas, agrupamos en cuatro valoraciones: primero, el seguimiento e imitación de Cristo como dimensión esencial de la vida de los cristianos. Segundo, la imitación de Cristo en el segundo milenio del cristianismo desarrolló más en el carácter de la interioridad, especialmente a través de la corriente de la *Devotio Moderna* y su fruto popular, el libro la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Tercero, los *Ejercicios* de san Ignacio (por el ambiente de la *Devotio Moderna*) se desarrolla en la programación de la interioridad y la ayuda de la *Imitación de Cristo* de Kempis, le ayuda al ejercitante entra a lo profundo de su conocimiento para seguir e imitar a Jesús. Y cuarto, *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es el libro recomendado por san Ignacio y adecuado para hacer los *Ejercicios*.

### **1. El seguimiento e imitación como dimensión esencial de los cristianos**

En el punto de partida de nuestra investigación, conocemos y comprendemos que el seguimiento y la imitación de Jesús es la dimensión esencial de la existencia cristiana. Y también el seguimiento de Jesús es el centro y la clave de la espiritualidad cristiana. Esta dimensión arraiga en dos épocas: época pre-pascual y post-pascual. En la época de pre-pascual, los discípulos siguieron a Jesús y lo acompañaban permanentemente en su actividad misional. El tono general en su misión es la acción salvadora de Dios, aquel que fue el «profeta» y representante del reino de Dios. En la época de post-pascual, el seguimiento no estará determinado directamente por el servicio al reino de Dios (misión y signo de él), sino por la comunión con la persona y la obra salvadora del Señor resucitado. De aquí, luego nació nuevo carácter, que es la imitación de Cristo.

En la tradición, la imitación de Cristo desarrolló más dentro del contexto del NT (sobre todo en los escritos paulinos) y la tradición. La imitación de Cristo surge como una aplicación y desarrollo del seguimiento de Jesús en una nueva situación histórica. El Jesús terreno ha desaparecido y la vinculación histórica con él se hace imposible. Además, la comunidad post-pascual se encuentra confrontada a nuevos problemas históricos, sobre todo desde la integración de los paganos (helenismo) y judíos en una misma iglesia.

Desde estos dos ámbitos planteamos el seguimiento de Cristo con la ejemplaridad personal de Jesús, que nos ofrece el camino de su vida. La imitación de Cristo en el primer milenio del cristianismo se desarrolló más en el carácter de «mimético físico». Tres rasgos de Jesús (humilde, pobre, y ser tenido por loco) que proponemos en esta investigación son como los ejemplos de la imitación de Cristo. Y también son una relectura, adaptación y reinterpretación como «ser cristiano» y «ser discípulo de Jesús», y luego afecta a san Ignacio en su camino espiritual y sus *Ejercicios Espirituales*.

## **2. La imitación de Cristo en el segundo milenio se arraiga en la interioridad, a través de la *Devotio Moderna* y el libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis**

En la época siguiente, sobre todo en el segundo milenio del cristianismo, la imitación de Cristo se arraiga en el rasgo de la interioridad. La corriente importante de aquella época que formó este rasgo era la *Devotio Moderna*.

La *DM* como un gran movimiento, nació en la ruptura de la Iglesia del siglo XIV y XV. Era movimiento de reforma interior, no por la Iglesia institucional, sino por personas concretas que en cuanto tales trabajaron por la reforma de la Iglesia más bien en el ámbito seglar. Esta corriente está señalada por la interioridad personal y la llamada a la vida virtuosa a través de la vida cotidiana, en el silencio, en el trabajo, y especialmente centrada en la relación con la humanidad de Cristo. El rasgo de la imitación de Cristo en la *DM* está colocado en su la relación con la humanidad de Cristo. El cristocentrismo en práctico es la clave actitud en la vida cotidiana. Cristo es la imagen de todas las virtudes, y conforme a su vida y costumbres se han de modelar las nuestras.

De la corriente *DM*, nació el libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Este libro es el fruto fundamental y representativo de esta corriente. *Imitación de Cristo* nos ofreció como un libro que, habiendo optado por el camino de la interiorización de la vida

cristiana, que está escrito con vistas a la práctica y la experiencia. Éstos se conciben como un ascenso gradual a la unión con Dios.

El autor de la *Imitación de Cristo* es de los que creen que el sentido profundo de la vida se encuentra sólo en la interioridad. Es cierto que este punto de vista es restringido, denota una mentalidad individualista, subjetiva de la mentalidad moderna. El autor descuida la comprensión objetiva de los misterios de la fe y de la vida sacramental, que huye del mundo exterior o al menos evita de la sociedad. A pesar del título, *Imitación de Cristo*, este libro no es exactamente la imitación de Cristo (el mimético físico) el tema central, sino la vida interior, uno de los argumentos preferidos por los devotos. Cristo es considerado más bien como modelo y dador de energía para el cristiano.

Durante su estancia en Manresa, san Ignacio leyó *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y también por el abad García de Cisneros (el autor más representativo de la *DM* en España) aprendía la importancia el rasgo de la interioridad en el camino espiritual.

### **3. Los Ejercicios de san Ignacio se desarrolla en la programación de la interioridad y la *Imitación de Cristo* de Kempis le ayuda al ejercitante en esta programación**

Hasta el segundo punto de esta conclusión general, no es nada extraño de que san Ignacio conocía la importancia de la interioridad en el camino espiritual. Por eso, en el punto de vista de san Ignacio, la imitación de Cristo en sus *Ejercicios Espirituales* tiene un claro carácter paulino: no se trata de imitar un modelo externo, ni simplemente de un ejercicio ascético-moral, sino de una comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico, hasta el extremo de estar dispuesto a ser tenido por loco, participando profundamente en la cruz que conduce a la gloria.

Para llegar hasta esto, la programación de la imitación en los *Ejercicios* le ayuda al ejercitante entrar de la interioridad. Con ocho números aportados en los *Ejercicios* (*EE* 98, 109, 139, 147, 167, 168, 214, 248), el ejercitante va a lo profundo en el seguimiento de Jesús a través de la contemplación que propone. Lo profundo aquí habla cómo conocer a sí mismo y conocer a Dios que trabaja en la vida del ejercitante.

En la misma programación, estamos de acuerdo de que el libro de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, que propone el tema de la interioridad, tiene su función muy importante. Este libro es una herramienta adecuada para ayudar el ejercitante entra

en lo profundo, en su interioridad. Porque los temas de la *Imitación de Cristo* (en su cuatro libro o partes) resuenan los temas de la interioridad.

#### **4. *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es el libro recomendado por san Ignacio y adecuado para hacer los *Ejercicios***

Por fin, de esta investigación, podemos responder nuestras cuestiones anteriores. El libro *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es libro recomendado para hacer los *Ejercicios* porque ofrece el camino de la interioridad. Para san Ignacio, el conocimiento de la interioridad es el paso importante en los *Ejercicios*. Porque cuando entramos a lo profundo de nuestra vida, más fácil seguiremos e imitaremos a Jesús, nuestro Señor.

La imitación de Cristo que san Ignacio espera de los *Ejercicios* es una programación para entrar de la interioridad. Con unos conceptos claves de los *Ejercicios*, por ejemplo, el Principio y fundamento, el vencer a sí mismo y ordenar la vida (ordenar las afecciones), el ejercitante puede hacer buena elección y seguir bien a Cristo en su vida. Y en el mundo de hoy, cuando el hombre contemporáneo está siendo bombardeado constantemente con imágenes y ofertas, y no hay casi espacio para encontrar el verdadero ser o para permitir a Dios que nos encuentre, esta programación nos ofrece entra de lo profundo de nuestra vida.

Por último, aunque hemos logrado el objetivo, esta investigación tiene su límite. El límite más específico es la explicación el rasgo de la imitación de Cristo en el segundo milenio (fuera de la corriente de *Devotio Moderna*) hasta en el mundo de hoy, con sus autores importantes como Berulle (†1629), Louis Lallemant (†1635), Alfonsus de Liguori (†1787) y Charles de Foucauld (†1916)<sup>1</sup>. No entramos en este tema porque muy amplio. Y también no podemos hablar mucho el rasgo de la imitación como un mimético físico, que tiene el límite en el mundo de hoy, sobre todo con la ayuda del pensamiento de Rene Girard<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ETIENNE LEDEUR, «Imitation du Christ: II. Tradition spirituelle», en *DSp*, vol. VIIb, 1577-1587.

<sup>2</sup> Juan Antonio Estrada señala este problema en su libro. Porque en este sentido, nosotros, como «animal de deseos», tenemos dificultad para identificar su vida con Cristo y participar con su proyecto. Cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, *Los Ejercicios de Ignacio de Loyola, vigencia y límites de su espiritualidad*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), 157-158.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

#### 1.1. Fuentes Ignacianas

- DA CÂMARA, LUIS GONÇALVEZ. *Memorial*, editado por Benigno Hernández Montes. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992; DA CÂMARA, LUIS GONÇALVEZ. «Memoriale seu diarium P. Ludovici González de Cámara». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Candido Dalmases. Roma 1943: 508-752 (MHSI 66).
- LAÍNEZ, DIEGO. «Carta Padre Láinez al P. Polanco sobre san Ignacio». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Candido Dalmases. Roma 1943: 54-145 (MHSI 66).
- LOP SEBASTIÀ, MIGUEL (trad., notas y estudio). *Los directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2000.
- LOYOLA, IGNACIO DE. *Latihan Rohani*, traducido por Julius Darminta. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Obras*, editado por I. Iparraguirre – M. Ruiz Jurado. Madrid: BAC, 2013.
- \_\_\_\_\_. *El Peregrino Autobiografía de San Ignacio*, editado por Josep María Rambla. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2015<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Ejercicios Espirituales*, introducción, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases. Santander: Sal Terrae, 2019<sup>7</sup>.
- Monumenta Exercitia et Directoria*, editado por Arturo Codina. Madrid 1919 (MHSI 57).
- NADAL, JERÓNIMO. *Epistolae P. Hieronimi Nadal, ab anno 1546 ad 1577*, vol. IV, editado por Federico Cervos. Madrid 1905 (MHSI 27).
- PALMA, LUIS DE. *Obras*. Madrid: BAC, 1967.
- POLANCO, JUAN ALFONSO DE. «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Candido Dalmases. Roma 1943: 146-256 (MHSI 66).
- \_\_\_\_\_. *Vida de Ignacio de Loyola*. Eduardo Javier Alfonso Romo (ed.). Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2021; POLANCO, JUAN ALFONSO DE. «Vita P. Ignatii e de Societatis Iesu initiis (1574)». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. II, editado por Candido Dalmases. Roma 1951: 506-597 (MHSI 73).

RIBADANEIRA, PEDRO DE. «Carta al P. Francisco Girón (1607)». En *Patris Petri de Ribadaneira: Confesiones, Epistolae aliaque scripta inédita*, vol. II. Madrid 1923: 503-506 (MHSI 60).

*Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* (2 vols.), editado por G. López del Horno. Madrid 1904 y 1918 (MHSI 25, 56).

## 1.2. Otras Fuentes

KEMPIS, TOMÁS DE. *Imitación de Cristo*. Burgos: Monte Carmelo, 2007<sup>7</sup>.

NISA, GREGORIO DE. *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 2001 (PG 44).

ORÍGENES. *Homilia sobre el libro de los Números*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

ATANASIO. *Vida de Antonio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994 (PG 26).

BENITO. *La regla de san Benito*. Madrid: Católica, 1979 (PL 66).

## 2. DICCIONARIOS

ANCILLI, ERMANO (ed.). *Diccionario de Espiritualidad* (3 vols.). Barcelona: Herder S.A., 1983.

APARICIO RODRÍGUEZ, ÁNGEL y CANALS CASA, JOAN MARÍA (dirs.). *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Claretianas, 2000<sup>3</sup>.

BALZ, HORST y SCHNEIDER, GERHARD (dirs.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2 vols). Salamanca: Sígueme, 1998.

BERARDINO, ANGELO DI (dir.). *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (2 vols.). Salamanca: Sígueme, 1992.

COENEN, LOTHAR. ET AL. (dirs.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.

COROMINAS, JOAN y PASCUAL, J.A. *Diccionario Critico Etimológico Castellano e Hispánico* (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.

COVARRUBIAS HOROZCO, SEBASTIÁN. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid: Biblioteca Áurea Hispánica, 2020.

DINZELBACHER, PETER (ed.). *Diccionario de la Mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

FRIES, HEINRICH (ed.). *Conceptos Fundamentales de la Teología* (2 vols.). Madrid: Cristiandad, 1979.

- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.). *Diccionario Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- LACOSTE, JEAN-YVES (ed.). *Diccionario Crítico de Teología*. Madrid: Akal, 2007.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER (dir.). *Vocabulario de teología de biblia*. Barcelona: Herder, 1972.
- MOLINER, MARÍA. *Diccionario del Uso del Español I-Z* (2 vols.). Madrid: Gredos, 1998<sup>2</sup>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades* (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española* (2 vols.). Madrid: Espasa Calpe, 2001<sup>22</sup>.
- VILLER, M. ET AL. (dirs.). *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (17 vols.). Paris: Beauchesne, 1964.

### 3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

#### 3.1. Bibliografía Ignaciana

- AIZPÚN, JOSÉ JAVIER. «Sentir y gustar internamente». *Boletín de Espiritualidad* 44 (2012): 5-12.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO G. *Ejercicios espirituales de san Ignacio, Historia y análisis*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>.
- BARREIRO LUAÑA, ÁLVARO. *Los misterios de la vida de Cristo*. Bilbao: Mensajero-Sal Terra, 2014.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA. «Seguimiento de Cristo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1619-1623. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- CHÉRCOLES, ADOLFO MARÍA. «Conocimiento interno». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 400-408. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- CODINA, ARTURO. *Los orígenes de ejercicios espirituales de san Ignacio Loyola*. Barcelona: Balmes, 1926.
- CORELLA, JESÚS. «Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo». En *El seguimiento de Cristo*, editado por Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, 181-202. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- COUPEAU, CARLOS. «Según circunstancias». *Manresa* 82 (2010): 253-260.
- DALMASES, CANDIDO. *El padre maestro Ignacio*. Madrid: BAC, 1980.

- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS. *Psicodinámica de Ejercicios ignacianos*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2003.
- ECHARTE, IGNACIO (ed.). *Concordancia Ignaciana*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996.
- ESTRADA, JUAN ANTONIO. *Los Ejercicios de Ignacio de Loyola, vigencia y límites de su espiritualidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019.
- FULLAM, LISA A. «Humildad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 957-965. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ. «¿Qué hacemos cuando hacemos *Ejercicios?*». *Manresa* 74 (2002): 11-40.
- \_\_\_\_\_. «Consideración». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 410-413. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI». *Revista de Filología Española* 99 (enero-junio 2019), 57-88.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA. «Afección desordenada». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 91-95. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Las afecciones desordenadas, Influjos del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2015<sup>2</sup>.
- GARCÍA-LOMAS, JUAN MANUEL (ed.). *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992.
- GARCÍA MATEO, ROGELIO. «Imitación de Cristo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 994-1001. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO. *Lineas directivas de los Ejercicios ignacianos*. Bilbao: Mensajero, 1950.
- KIECHLE, STEFAN. «Vencerse a sí mismo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1754-1757. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- KOLVENBACH, PETER-HANS. *Decir... Al "Indecible"*, editado por Ignacio Iglesias. Bilbao: Mensajero, 1999.
- LAMARTHÉE ESTRADÉ, PABLO. *Conocimiento Interno*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2020.
- LETURIA, PEDRO. «San Ignacio en Monserrat». *Manresa* 12 (1936): 153-167.
- \_\_\_\_\_. «¿Hizo san Ignacio en Monserrat o en Manresa vida solitaria?». En *Estudios Ignacianos*, vol. I, 113-178. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957.

- \_\_\_\_\_. «La devotio moderna en el Montserrat de San Ignacio». En *Estudios Ignacianos II: estudios espirituales*, 73-88. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957.
- MANCHO DUQUE, MARÍA JESÚS. «Lenguaje ignaciano». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1115-1120. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- MELLONI, JAVIER. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1997.
- \_\_\_\_\_. «Las influencias cisnerianas de los Ejercicios». En *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, editado por Juan Plazaola, 353-377. Bilbao: Mensajero, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Los ejercicios en la tradición occidente. EIDES 23*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 1998.
- MERCIER, VICTOR. *Concordancia entre la Imitación de Cristo y Los Ejercicios espirituales de san Ignacio*. Barcelona: Subirana Hermanos, 1900.
- PALACIO, CARLOS. «“...Ansi nuevamente encarnado” (A propósito del conocimiento interno del Señor)». *Manresa* 71 (1999): 31-44.
- QUERA, MANUEL. «Sobre la vida selvática de san Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa». *Manresa* 24 (91): 165-176.
- RAHNER, HUGO. *Escritos Ignacianos*. Madrid: Didaskalos, 2021.
- RIVAS, FERNANDO. «Locos por Cristo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1139-1141. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- RODRÍGUEZ LARA, RAMÓN. «Imitar y seguir: evocación evangélica de los *Ejercicios* de san Ignacio». *Miscelánea Comillas* 78-79 (1983): 301-309.
- RODRÍGUEZ MOLERO, FRANCISCO. «Introducción a Camino Espiritual». En *Obras del Padre Luis de la Palma*, 333-421. Madrid: BAC, 1967.
- SALIN, DOMINIQUE. «Libertad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1126-1133. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- SARDI, LEO AGUNG. *La prueba de la peregrinación en el noviciado de la Compañía de Jesús*, tesis doctorado U. P. Comillas. Madrid: 2015.
- SOBRINO, JON. «El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados». En *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*, editado por JUAN MANUEL GARCÍA-LOMAS, 77-94. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992.
- WATRIGANT, HENRI. *La genèse des exercices de saint Ignace de Loyola*. Amiens: Yvert-Tellier, 1897.

### 3.2. Bibliografía de Espiritualidad e Historia

- ADNÈS, PIERRE. «Humilite». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 1136-1188. Paris: Beauchesne, 1964.
- ALBRECHT, BARBARA y HANS URS VON BALTHASAR. *Seguir a Jesus en medio de este mundo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1980.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, JESÚS. *Historia de la vida religiosa*, vol. III. Madrid: Claretianas, 1990.
- AMPE, ALBERT. «Imitation de Jésus-Christ (libre): auteur». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 2339-2355. Paris: Beauchesne, 1964.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO G. *Theologia Spiritualis, el camino espiritual del seguimiento a Jesús*, vol. I. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1989.
- AUDUSSEAU, JEAN. «Locura». En *Vocabulario de teología de biblia*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 491-492. Barcelona: Herder, 1972.
- AUER, ALFONS. «Imitación. Estudio histórico». En *Conceptos Fundamentales de la Teología*, vol. I, editado por Heinrich Fries, 756-766. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1979.
- BALTHASAR, HANS URS VON. «Seguimiento y ministerio». En *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- BAUDER, WALTER. «Humildad». En *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. II, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 314-316. Salamanca: Sígueme, 1985.
- \_\_\_\_\_. «μιμέομαι, miméomai». En *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. IV, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 181-183. Salamanca: Sígueme, 1987.
- BIANCHI, ENZO. *Seguir a Jesus el Señor, radicalismo cristiano*. Madrid: Narcea, 1980.
- BLANCO, SEVERIANO. «Seguimiento: fundamentación bíblica». En *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, dirigido por Angel Aparicio Rodriguez, 1616-1624. Madrid: Claretianas, 2000.
- BLENDINGER, CHRISTIAN. «ἀκολουθέω, seguir». En *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. IV, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 172-174. Salamanca: Sígueme, 1987.
- BRAY, GERALD. *1-2 Corintios: La biblia comentada por los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- BROWN, PETER. *El culto a los santos*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA. *El Seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- CODINA, VÍCTOR. *Teología de la vida religiosa*. Madrid: Razón y Fe S.A., 1968.

- COENEN, LOTHAR. «Pobre». En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 380. Salamanca: Sígueme, 1986.
- DEBONGNIE, PIERRE. «Devotion moderne». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. III, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 727-747. Paris: Beauchesne, 1964.
- DIJK, RUDOLF VAN. «Thomas Hemerken a Kempis». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. XV, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 818-826. Paris: Beauchesne.
- ENGEN, JOHN VAN. *Devotio Moderna: Basics writings*. New York: Paulist, 1988.
- \_\_\_\_\_. «Late Medieval Anticlericalism: The case of the New Devout». En *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, editado por PETER DYKEMA et al., 19-52. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sisters and brothers of the common life*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- ESSER, HANS HELMUT. «Humildad». En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 316-320. Salamanca: Sígueme, 1985.
- \_\_\_\_\_. «Pobre». En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 381-384. Salamanca: Sígueme, 1986.
- ESTRADA, JUAN ANTONIO. «Imitación de Jesucristo». En *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, dirigido por Angel Aparicio Rodriguez, 850-865. Madrid: Claretianas, 2000.
- EVDOKIMOV, PAUL. *El amor loco de Dios*. Madrid: Narcea, 1972.
- FAESEN, ROB. «Individualization and personalization in late medieval thought». En *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, editado por RIJCKLOF HOFMAN et al., 35-50. Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.
- FEDOTOV, GEORGE PETROVICH. *The russian religious mind (II), the middle ages*. Massachusetts: Nordland, 1975.
- FERNÁNDEZ, BONIFACIO. *Seguir a Jesús, el Cristo*. Madrid: Claretianas, 1998.
- FIEDLER, PAUL. «μωρία, moría, necedad, tontería». En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 352-356. Salamanca: Sígueme, 1998.
- GALILEA, SEGUNDO. *El seguimiento de Cristo*. Bogotá: Paulinas, 1989.
- GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ. «Devotio moderna». En *Manuscrito de la clase Escuelas de Espiritualidad (II)*. Madrid, 2014.
- GARCÍA-LOMAS, JUAN MANUEL y GARCÍA-MURGA, JOSÉ RAMÓN (eds.). *El seguimiento de Cristo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.

- GARCÍA-VILLOSLADA, RICARDO. «Rasgos característicos de la Devotio Moderna». *Manresa* 28 (1956): 315-350.
- \_\_\_\_\_. «Devotio moderna». En *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, 707-708. New York: Thomson and Gale, 2002<sup>2</sup>.
- GELABERT BALLESTER, MARTIN. *Jesús, el que abre camino, seguimiento y testimonio*. Madrid: Covarrubias, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Seguir a Jesús para encontrar la vida*. Madrid: San Pablo, 2009.
- GELIN, ALBERT. «Bienaventurados los pobres». En *Grande temas bíblicos*, editado por J. Gíblet, 121-128. Madrid: Ediciones Fax, 1968.
- GESTEIRA GARZA, MANUEL. «La llamada y el seguimiento de Jesucristo». En *El seguimiento de Cristo*, editado por Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, 33-72. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- GOETZMANN, JÜRGEN. «Sabiduría, necedad». En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 122-124. Salamanca: Sígueme, 1987.
- GONZÁLEZ BUELTA, BENJAMÍN. *La humildad de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- GOUDRIAAN, KOEN. «Empowerment through reading, writing and example: the Devotio moderna». En *The Cambridge history of Christianity: vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500*, editados por MIRI RUBIN y WALTER SIMONS, 407-419. London: Cambridge University Press, 2009.
- GRAZIA MARA, MARIA. «Pobres-Pobreza». En *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. II, dirigido por Angelo di Berardino, 1814-1816. Salamanca: Sígueme, 1992.
- GROULT, PIERRE. *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Literatura espiritual española: Edad media y Renacimiento*. Madrid: Fundación universitaria española, 1980.
- HABSBURG, MAXIMILIAN VON. *Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christo, 1425-1650*. London-New York: Routledge, 2011.
- HENGEL, MARTIN. *Seguimiento y Carisma; la radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- HOFMAN, RIJCKLOF. «Geert Grote's choice of a religious lifestyle without vows». En *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, editado por RIJCKLOF HOFMAN et al., 51-66. Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.
- HOFMAN, RIJCKLOF. ET AL. (eds.). *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.



- HOURLIER, JACQUES. «Humanite du Christ: II. chez les spirituels médiévaux». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 1053-1063. Paris: Beauchesne, 1964.
- IVANOV, SERGEY. *Holy fools in Byzantium and beyond*. New York: Oxford University Press, 2006.
- KRUEGER, DEREK. *Symeon the holy fool, Leontius' life and the late antique city*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- LA CRUZ, TOMÁS DE. «Humanité du Christ». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 1033-1108. Paris: Beauchesne, 1964.
- LANCZKOWSKI, JOHANNA. «Humildad». En *Diccionario de la Mística*, editado por Peter Dinzelbacher, 510-513. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- \_\_\_\_\_. «Imitatio Christi». en *Diccionario de la Mística*, editado por Peter Dinzelbacher, 535-537. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- \_\_\_\_\_. «Pobreza». En *Diccionario de la Mística*, editado por Peter Dinzelbacher, 834-836. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- LECLERCQ, JEAN, et.al. *Histoire de la Spiritualité Chrétienne: La spiritualité du moyen age*. Paris: Aubier, 1961.
- LEDEUR, ETIENNE «Imitation du Christ: II. Tradition spirituelle». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 1562-1587. Paris: Beauchesne, 1964.
- LOGUTOVA, MARGARITA. «Ama nesciri: Thomas a Kempis autobiography, reconstructed from his works». En *Inwardness, individualization and religious agency in the late medieval low countries, Studies in the Devotio moderna and its contexts*, editado por RIJCKLOF HOFMAN et al., 67-86. Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.
- LÓPEZ MELUS, FRANCISCO MARÍA. *Pobreza y riqueza en los evangelios: San Lucas el evangelista de la pobreza*. Madrid: Ediciones Studium, 1963.
- MATURA, THADDÉE. *Seguir a Jesús, de los consejos de perfección al radicalismo evangélico*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- \_\_\_\_\_. «Franciscana (espiritualidad)». En *Diccionario Crítico de Teología*, editado por Jean-Yves Lacoste, 510-512. Madrid: Akal, 2007.
- MELANI, GABRIEL. «Pobreza». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. III, editado por Ermano Ancilli, 179-183. Barcelona: Herder S.A., 1983.
- MERTENS, THOM. «Rapiarium». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. XIII, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 114-119. Paris: Beauchesne, 1964.
- MOLL, XAVIER. «Imitación de Cristo (De imitatione Christi)». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, dirigido por Ermano Ancilli, 293-295. Barcelona: Herder, 1987.

- \_\_\_\_\_. «Kempis, Tomás de». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, dirigido por Ermanno Ancilli, 455-456. Barcelona: Herder, 1987.
- MÜLLER, DIETRICH. «μαθητής, alumno» en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 175-181. Salamanca: Sígueme, 1987.
- POST, REGNERUS RICHARDUS. *The Modern devotion*. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- SAWAD, JOHN. *Perfect Fools: Folly for Christ sake's in Catholic and Orthodox spirituality*. New York: Oxford university Press, 1980.
- SCHAFFNER, OLIVIER. «Humildad». En *Conceptos Fundamentales de la Teología*, vol. I, editado por Heinrich Fries, 692-700. Madrid: Cristiandad, 1979.
- SCIADINI, PATRIZIO. «Humildad». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, editado por Ermano Ancilli, 267-270. Barcelona: Herder, 1983.
- SOLIGNAC, AIMÉ. «Voies». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. XVI, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 1200-1215. Paris: Beauchesne, 1964.
- SPAAPEN, BERNARD. «Imitation de Jésus-Christ (libre): doctrine». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VIIIb, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 2355-2368. Paris: Beauchesne, 1964.
- ŠPIDLÍK, TOMÁŠ. «Fous pour le Christ». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. V, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 752-761. Paris: Beauchesne, 1964.
- \_\_\_\_\_. *La oración según la tradición del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- SWANSON, ROBERT. *Religion and Devotion in Europe, 1215 – 1515*. London: Cambridge University Press, 1995.
- TESSAROLO, ANDREA. «Locura (de la cruz)». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, dirigido por Ermanno Ancilli, 507-508. Barcelona: Herder, 1987.
- TIECKE, JEAN. «Gerard Groote». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. VI, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 265-274. Paris: Beauchesne, 1964.
- TURBESSI, GIUSEPPE. «Imitación (y seguimiento) de Cristo». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, dirigido por Ermanno Ancilli, 295-298. Barcelona: Herder, 1987.
- VALDIVIA PINELL, JAIME. *El seguimiento de Jesús como antropología*. Bogota: Universidad Javeriana, 2004.
- VANDENBROUCKE, FRANCOIS. «Fous pour le Christ en occident» en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. V, editado por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 761-770. Paris: Beauchesne, 1964.
- VARILLON, FRANCOIS. *La humildad de Dios*. Madrid: Cristiandad, 2019.

- VIDAL, SENÉN. «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general». En *El seguimiento de Cristo*, editado por Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, 13-31. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- VOUGA, FRANCOIS. «La primera carta a los Corintios». En *Introducción al Nuevo Testamento*, editado por Daniel Marguerat, 179-198. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- WOERKUM, MARTIN VAN. «Florent Radewijns». En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. V, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 427-434. Paris: Beauchesne, 1964.
- ZELLER, DIETER. «ἀφροσύνη, *aphrosýnē*, insensatez, locura», en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 554-557. Salamanca: Sígueme, 1998.
- ZIJL, THEODORE VAN. *Gerard Groote, ascetic and reformer (1340-1384), a dissertation*. Washington: The Catholic university of America Press, 1963.

#### 4. INTERNET

[jesuits.global/es/uap/mostrar-el-camino-hacia-dios/](https://jesuits.global/es/uap/mostrar-el-camino-hacia-dios/), consultado el 9 de mayo de 2022.