

# De lo exterior a lo interior. Las imágenes y la contemplación jesuita mística

## From the Exterior to the Interior. The Images and the Jesuitical Mystic Contemplation

**Christoph Strosetzki**

Universität Münster

ALEMANIA

stroset@uni-muenster.de

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 7.2, 2019, pp. 605-617]

Recibido: 16-10-2018 / Aceptado: 16-11-2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.45>

**Resumen.** El monacato, tan indiscutible en la Edad Media, empezó a ser cuestionado en la era del Humanismo y la Reforma. Consecuentemente, debemos preguntarnos cuál de estas propuestas de cambio acoge la orden jesuita recién instaurada, cómo esta cambia los planteamientos místicos de los monasterios medievales y qué papel desempeñan en Ignacio de Loyola las modificaciones protagonizadas por Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis. Ignacio entrenó la fantasía para crear y visualizar imágenes durante sus ejercicios espirituales. Propone y defiende una meditación a través de la imaginación que llevará a la máxima contemplación religiosa. Mientras que para Calvino escuchar es lo más importante, para Ignacio lo principal es la visualización del espacio y el hecho de imaginar la situación.

**Palabras claves.** Visualización; Humanismo; Reforma; monacato; Ludolfo de Sajonia; Tomás de Kempis; Ignacio de Loyola; Calvino.

**Abstract.** While Monasticism was indisputable in the Middle Ages, it began to be questioned in the era of Humanism and the Reformation. Consequently, the following questions arise concerning the proposals for change: Which of these proposals did the newly established Jesuit order welcome? How does this change mystical practices in medieval monasteries and what role do the modifications of Ludolph of Saxony and Thomas of Kempis play in Ignatius Loyola? Ignatius trained his fantasy to create and to visualise images during his spiritual exercises. He proposes

and defends a meditation through imagination that leads to the highest religious contemplation. While for Calvin, listening is most important, for Ignatius, it is visualisation and imagination of spaces and situations that are most important.

**Keywords.** Visualisation, Humanism, Reformation, Monasticism, Ludolph of Saxon, Thomas of Kempis, Ignatius Loyola, Calvin

En 1535 se publicó la novela de François Rabelais *Gargantúa*, en la que, tras 40 capítulos de guerra, se presenta la Abadía de Thelema como un lugar de paz y serenidad. Allí, Gargantúa establece y dicta una única regla: «Fay ce que vouldras»<sup>1</sup>. Con ello, Thelema se muestra como un mundo opuesto a todas las reglas que Rabelais conocía, que era monje benedictino: En este lugar no hay distinción alguna entre hombres y mujeres, no existe la jerarquía ni ningún deber de obediencia ni tampoco una jornada regular o unas horas de oración fijadas. En Thelema los monjes no tienen un hábito prescrito y las amistades pueden llegar a convertirse en matrimonios una vez se abandona el monasterio. A pesar de esto —de que, como vemos, reina una cierta libertad en esta abadía ficticia—, los habitantes de Thelema son, en sentido humanístico, moradores de monasterio muy ilustrados que pueden tocar instrumentos musicales, dominan de cinco a seis idiomas, saben leer, escribir y cantar: «gens libres, bien nés, bien instruitz, conversans en compaignies honnestes»<sup>2</sup>. Así, en la abadía de Thelema de Rabelais se lleva a la práctica lo contrario de lo que es habitual en cualquier monasterio de la época, pues las estrictas normas y ritos se sustituyen por libertades y pretensiones intelectuales.

Textos como este son los que nos señalan que la forma de vida que conllevaba el monacato, tan indiscutible en la Edad Media, empezó a ser cuestionada en la era del Humanismo y la Reforma. Consecuentemente, consideramos que debemos preguntarnos cuál de estas propuestas de cambio acoge la orden jesuita recién instaurada, cómo esta cambia los planteamientos místicos de los monasterios medievales y qué papel desempeñan en Ignacio de Loyola las modificaciones protagonizadas por Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis.

Como es bien sabido, la contemplación de imágenes como punto de partida para la meditación desempeña para los jesuitas un papel fundamental. En el siglo XVI la argumentación a favor de las imágenes en el contexto religioso debe entenderse siempre en oposición a la Reforma. Así, la Tormenta de las imágenes de Wittenberg constituyó el motivo más inmediato del tratado *De non tollendis Christi & sanctorum imaginibus*, publicado en Ingolstadt en 1522. Los títulos de los capítulos que componen el tratado permiten abordar sus distintos aspectos. De esta forma, se afirma que el Dios invisible se ha hecho visible y representable mediante la encarnación de la palabra o que con el paño de la Verónica Cristo se convierte en el primer artífice de imágenes de la Iglesia. El uso de imágenes iría acorde con la razón, porque instruiría al profano y llevaría al observador a recordar lo contempla-

1. Rabelais, *Œuvres complètes*, p. 149.

2. Rabelais, *Œuvres complètes*, p. 149.

do e imitarlo<sup>3</sup>. Con agrado se remite en la argumentación a favor de las imágenes religiosas al querubín del Templo de Jerusalén (*Éxodo*, 25, 18-20) y a la imagen de Nehustán (*Números*, 21, 8). Al argumento de la tradición vuelve el teólogo español, representante de la Escuela de Salamanca, Melchor Cano. Este escribe en su libro *De locis Theologicis*, publicado en 1563, que la Iglesia es más antigua que la Biblia, de lo que deduce que debe mantenerse aquello que siempre ha sido tenido por correcto. Siempre ha habido imágenes religiosas por lo que estas son legítimas «ex usu Ecclesiae»<sup>4</sup>.

Mientras desde el lado de la Reforma se subraya que la fe procede de la escucha (*Romanos*, 10, 17), la parte católica mantiene, por el contrario, que la Biblia no ofrece afirmaciones abstractas sino gráficas, que se presentan al erudito en forma de palabra y al no-erudito en forma de imagen<sup>5</sup>. La preferencia por la escucha se observa asimismo en la concepción de la Eucaristía, cuando Zwingli y Calvino rechazan la presencia de Cristo en la Eucaristía como superstición. Hablan, por el contrario, de una presencia simbólica y ven a Cristo manifestado solo en la palabra hablada<sup>6</sup>. Para criticar la praxis imagológica católica, Melancton presenta a los santos en el artículo 21 de su *Apología de la Confesión de Augsburgo*, «De invocatione sanctorum», como personificaciones alegóricas. Desde esta perspectiva, las hagiografías católicas no serían, como los mitos antiguos, más que ficciones, siendo san Cristóbal comparable al gigante Polifemo<sup>7</sup>. La lucha entre el culto a los santos y a las reliquias había conducido en Wittenberg, durante la estancia de Lutero en Wartburg, a la eliminación de los altares adyacentes y de las imágenes. Zwingli rechaza las imágenes porque, a su juicio, lo sensual se opone a la santidad y Calvino critica el culto a las imágenes en su *Institutio* (1536) tan duramente que provoca una masiva furia iconoclasta en Francia. Por ello, fueron sobre todo franceses los que en 1563, durante el Concilio de Trento, consiguieron la autorización de dicho culto<sup>8</sup>.

El 3 de diciembre de 1563 el Concilio de Trento aprueba el decreto «De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus», en el que se legitima el uso de imágenes religiosas con el ya mencionado argumento de que constituye una tradición que se remonta a los comienzos de la religión cristiana, afianzada por la doctrina de los Padres de la Iglesia y por el Concilio de Nicea del año 787. Se explica que está permitido poseer imágenes religiosas, aclarando que estas, sin embargo, no albergan ninguna divinidad o fuerza oculta y que no deben adorarse las imágenes mismas sino a los representados en esas mismas imágenes<sup>9</sup>. Deben distinguirse, por tanto, las *imagines* de los *idola* del lejano Oriente o de la Antigüedad pagana, si bien estas últimas poseen un carácter sagrado y una *virtus* propia como imágenes de culto. Las *imagines* cristianas no son veneradas en sí mismas,

3. Ver Hecht, 2012, p. 12.

4. Ver Hecht, 2012, p. 163.

5. Ver Hecht, 2012, p. 247.

6. Ver Velandia Onofre, 2014, pp. 98-99.

7. Ver Hecht, 2012, p. 160.

8. Ver Baumgarten, 2004, pp. 33-35.

9. Ver Hecht, 2012, p. 19.

sino que el creyente debe, más bien, adorar a Dios sin imágenes en el espíritu, a partir de las imágenes. A esta diferenciación de imágenes pueden añadirse otras de carácter más abstracto. En el siglo XII, el teólogo escolástico Pedro Lombardo había aportado en sus *Sentencias* una amplia definición de la imagen, cuando explica, remitiéndose al Génesis (1, 26), que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y subraya (*Colosenses*, 1, 15) que Cristo es la imagen del Padre<sup>10</sup>. Si la imagen se define, del mismo modo que lo hace el padre de la Iglesia, Juan Damasceno, como ejemplo, analogía o figura que muestra lo representado, entonces pueden establecerse seis tipos de imagen:

Primero la «imago naturalis», en la que no solo se da semejanza sino asimismo identidad, de la que Cristo, como verdadera imagen del Padre, constituye un buen ejemplo; segundo, las ideas en sentido platónico, como arquetipos de todos los objetos visibles; tercero, el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; cuarto, la Creación en su totalidad, que debe interpretarse como imagen del Creador; quinto, las cosas, como por ejemplo la zarza ardiendo, a través de la que Dios anuncia a Moisés acontecimientos futuros; y, solo en sexto lugar, letras, pinturas o artes plásticas que representen algo de forma gráfica<sup>11</sup>. En sus *Oraciones contra los que calumnian las sacras imágenes* (c. 730) hace hincapié en que no puede haber ninguna imagen del Dios invisible e incorpóreo, pero sí de Cristo hecho hombre y de María. A la meditación espiritual se llega tanto a partir de la escucha, que oye lo corpóreo, como de la contemplación de lo corpóreo<sup>12</sup>. Fray Hernando de Talavera, el confesor de Isabel la Católica, subraya la conexión entre *delectare* y *movere*, al poseer una imagen más capacidad de convicción cuanto más perfecta sea estéticamente<sup>13</sup>. Ya el papa Gregorio Magno vio en las imágenes los libros de los incultos: «Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus»<sup>14</sup>. Las imágenes pueden poseer, con todo, solo una función de ayuda, dado que el observador debe conocer con anterioridad lo que ve; el contenido de una imagen en general solo puede reconocerlo, no inferirlo.

Este concepto amplio de imagen, que procede del concepto de *imitatio*, puede trasladarse a actitudes similares y es aplicable a las imágenes de portada de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, cuando el lector imita a Cristo tomando su propia cruz<sup>15</sup>. Con todo, el teólogo de Lovaina Johannes Molanus (1533-1585) destacó en su Tratado sobre las imágenes de Cristo y los santos «De picturis et imaginibus sacris» que estas no solo sirven a la enseñanza, el recuerdo o la represión de la herejía sino que exhortan a la imitación<sup>16</sup>.

Las disputas en torno a las imágenes tienen un precedente en el reino bizantino de los siglos VI y VII. Allí la imagen cristiana se convirtió en icono que hacía al santo

10. Ver Hecht, 2012, p. 40.

11. Ver Hecht, 2012, pp. 74-77.

12. Ver González García, 2015, p. 292.

13. Ver González García, 2015, p. 312.

14. Cita de Hecht, 2012, p. 263.

15. Ver Hecht, 2012, p. 83.

16. Ver Hecht, 2012, pp. 250-253.

representado presente y que podía recibir la adoración destinada a él. Con ello, se hacía comparable a la reliquia, que también representaba al santo y, como *pars pro toto*, podía facilitar su ayuda. Como la reliquia, el icono posibilita, asimismo, la intercesión del santo más allá de su vida. Con el icono, que se lleva, como un amuleto, pegado al cuerpo, el santo está presente en cualquier lugar. Si el icono se cuelga sobre la puerta, protege el hogar. Contra esta concepción de la imagen se manifiestan los iconoclastas en el periodo comprendido entre el año 726 y el 843, que quieren defender la tradición de semejantes desviaciones<sup>17</sup>. Los iconodulos les reprochan influencias judías e islámicas.

Admitida la imposibilidad de representar a Dios, veían la representación de Cristo como hombre posibilitada por la encarnación<sup>18</sup>. En efecto, el judaísmo puede remitirse a la prohibición de imágenes del Antiguo Testamento: «No tendrás otros dioses [...] No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el Cielo [...] No te inclinarás ante ellas ni las honrarás» (*Éxodo*, 20, 3-5).

En la literatura mística española se ofrecen respuestas controvertidas a la cuestión de si las imágenes deberían desempeñar una función auxiliar en los ejercicios espirituales. Mientras san Juan de la Cruz lo niega, san Ignacio de Loyola lo afirma vehementemente<sup>19</sup>. La imagen de Juan de Juanes «san Esteban acusado de blasfemo» (c. 1565) es un ejemplo de que incluso la visión mística puede ser representada de forma gráfica. Mientras en esta pintura san Esteban sostiene su discurso con la mano izquierda, muestra con la derecha una ventana a la que los hombres de la sinagoga vuelven la vista, que aparece como imagen dentro de la imagen de Cristo resucitado<sup>20</sup>.

El individualismo religioso es característico de Ignacio de Loyola, que no piensa en abstracto como la Escolástica sino que se sirve de capacidades sensitivas y emocionales como medio para el conocimiento, por ejemplo, cuando en la segunda semana de sus *Ejercicios* exhorta a imaginarse los episodios de la vida de Cristo antes de la Crucifixión de la forma más exacta y real posible<sup>21</sup>. Ignacio lo formula así: «Considerar lo que Cristo Nuestro Señor padece en la humanidad o quiere padecer, según el paso que se contempla; y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar»<sup>22</sup>. Las emociones eran corrientes en el Siglo de Oro, por ejemplo en Viernes Santo o cuando el predicador o un libro de meditación conminaban al llanto<sup>23</sup>.

Puede afirmarse que Ignacio, teniendo en cuenta la limitada capacidad humana de abstracción, construye puentes, haciendo comprensibles estas abstracciones mediante imágenes<sup>24</sup>. Algo similar practica su discípulo Jerónimo Nadal, cuando

17. Ver Thümmel, 1980; ver también Barnard, 1974.

18. Ver Belting, 2006, pp. 93-101

19. Ver Stoichita, 1997, p. 10.

20. Ver Stoichita, 1997, pp. 13-16.

21. Ver Velandia Onofre, 2014, pp. 136, 146, 148.

22. Ver Velandia Onofre, 2014, p. 151.

23. Ver Velandia Onofre, 2014, p. 93.

24. Ver Velandia Onofre, 2014, p. 154.

en sus *Anotationes et meditationes in evangelia*, publicadas de forma póstuma en Amberes en 1595 añade imágenes para facilitar la meditación<sup>25</sup>. Los jesuitas se sirvieron también de imágenes para su labor misionera en Latinoamérica en el siglo XVII, repartiendo xilografías devotas para ilustrar sus prédicas<sup>26</sup>. Las misiones y la instrucción cristiana eran, ambos, objetivos de la orden jesuita.

En el proyecto de la orden jesuita que Ignacio y sus compañeros presentan al papa se dice que esta se fundó: «para fomentar en las almas una vida de enseñanzas cristianas y para propagar la fe a través del servicio de la palabra, de los ejercicios espirituales y de las obras de amor instruyendo al prójimo, sobre todo a niños e ignorantes, a través del cristianismo»<sup>27</sup>. El objetivo de la orden jesuita es, por lo tanto, doble: «El fin de esta sociedad consiste no solo en estar libre para la salvación y lograr la perfección de la propia alma con la gracia de Dios, sino en obrar encarecidamente para la salvación y perfección del prójimo»<sup>28</sup>. Así, mientras el benedictino medieval se retiraba en su monasterio para favorecer con calma la salvación de la propia alma, el jesuita se relacionaba con los demás.

Los jesuitas se alejan de la práctica pastoral y ascética del monacato medieval. Y es que la uniforme vida monacal basada en la pobreza, el celibato, el silencio, la soledad y la obediencia sirven solo a este fin y al establecimiento de la serenidad de ánimo. Según san Gregorio, antes de que el hombre pueda contemplar el bien verdadero, tiene que haber ocurrido una purificación: «Ya que cuando [Dios] os creó, dotó a vuestra naturaleza de esta maravillosa habilidad. Dios inculcó a su propia naturaleza la viva imagen de la magnificencia, de la misma manera que se moldea una figura de cera»<sup>29</sup>.

No solamente hay distintas intensidades de la unión mística, sino también distintos accesos a esta práctica personal del cristianismo. En el misticismo es habitual el camino del éxtasis para salir fuera de uno mismo y así lograr la unión con lo absoluto, lo divino. No obstante, hay también otros accesos. Reflejarse en la vida de Jesucristo para asemejarse a él en todos los sentidos y llevar así una vida devota con la que llegar a la perfección cristiana es también una práctica que tuvo una gran aceptación y que acabará en la *Imitatio Christi*. Ya en la filosofía antigua precristiana Platón había presentado en *Fedro* la ascensión del alma hacia la Idea de la Belleza, la Idea suprema. Podemos encontrar más ejemplos en Platón pues, en efecto, en el mito de la caverna el filósofo que había abandonado la caverna y visto la Idea suprema se vio obligado a volver para instruir a aquellos que se habían quedado en la caverna. Igualmente, el neoplatónico Plotino (204-270) habla del Uno, un todo con el que el filósofo se unirá solo después de haberse separado

25. Ver Velandia Onofre, 2014, pp. 160-165. También Francisco de Monzón tiene en su «Norte de Idiotas» (Lisboa, 1563) imágenes para la ilustración de sus ideas. Ver Civil, 1996, pp. 109-119.

26. Ver Velandia Onofre, 2014, p. 53; ver también los tratados escritos en el siglo XVII: Miguel Ángel Pascual, *El misionero instruido*; Martín de la Naja, *El misionero perfecto*; Paolo Segneri, *El cura instruido*; ver también González García, 2015, pp. 270-271.

27. Cita de Maron, 2001, p. 43.

28. Feld, 2006, p. 153.

29. Cita de Wehr, 1995, p. 53.

de la sensualidad y de la vida terrenal, y lo acabará consiguiendo tras experimentar una fase de catarsis, con la que podrá seguir la iluminación.

Mientras que en la Antigüedad, con Platón y Plotino, la finalidad de la unión mística es el conocimiento de unas entidades sin imagen, de un acercamiento a unos conceptos abstractos —estos, siempre superiores—, el cristianismo da forma a los elementos místicos usando la figura concreta de Jesucristo. Así, se dice sobre el bautismo en *Romanos*, 6, 3 y ss.: «Tenéis que tener algo claro sobre lo que ocurrió con vosotros en el bautismo. Los que por el bautismo nos incorporamos “a Cristo” fuimos incorporados a su muerte. Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros recibimos el regalo de andar en una vida nueva. Por tanto, si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él la resurrección». Citemos también lo que se comenta de la comunión; «el recibimiento de pan y vino ‘en su nombre’ se corresponde con la participación mística en su vida, cuyo presente y futuro (parusía) celebra la cristiandad en el sacramento, es decir, como misterio»<sup>30</sup>. ¿Y no es también una experiencia mística la que tuvieron los discípulos al ver a Cristo resucitado, como se cuenta en la segunda epístola de Pedro (1, 16 y 18)? San Juan evoca otra imagen mística cuando cita el mandato de Jesús: «Permaneced en mí, y yo en vosotros» (*Juan*, 15, 4) y menciona la uva, que solamente puede llevar fruto si permanece en la vid. Y en san Pablo se dice: «Ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí» (*Gálatas*, 2, 20). En otro sitio también pide que cada uno piense «como hubo pensado también Jesucristo» (*Filipenses*, 2, 5). Con ello, la vida cotidiana de Jesús recibe un potencial místico para aquel que se dedique a ello. Refiriéndose a esta mística, el padre de la Iglesia de principios del siglo vi, Dionisio Areopagita, enuncia: «alcemos la vista a Jesús, al rayo bienaventurado divino y subamos un nivel cada vez superior, [...] entonces estaremos iluminados con el saber, entonces las cosas vistas no solo nos permitirán entrar en la ciencia mística, sino también nos hará a modelos para otros». Es decir, no hay que quedarse en la mera contemplación, también hay que actuar y servir de ejemplo: la *Imitatio Christi* no es la María que medita, sino la Marta que se pone manos a la obra (*Juan*, 11; ver también *Lucas*, 10).

En sus ejercicios espirituales, Ignacio de Loyola también hará de Jesús el centro de su reflexión. ¿Cómo se ha llegado a aquí? El treintañero Ignacio, cuando se estaba recuperando de su grave herida en Pamplona, quería leer novelas de caballerías pero, en ausencia de estas, recibió la edición en castellano del libro de cuatro tomos *La gran vida de Jesucristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia (aprox. 1300-1378). En esta obra no solo se describe la vida de Jesucristo a partir de los evangelios y los comentarios de la patrística, sino que también es un libro de meditación con oraciones. Ya Heinrich Boehmer<sup>31</sup> nos advirtió de la gran influencia que los textos de Ludolfo ejercieron sobre Ignacio, y es que efectivamente Ignacio de Loyola extrajo de esta extensa obra un libro de citas de 600 páginas<sup>32</sup>. De esta manera, Ignacio se

30. Wehr, 1995, p. 28.

31. Boehmer, 1921.

32. Maron, 2001, pp. 19-23; Falkner, 1988, p. 262.

familiariza con el Nuevo Testamento leyendo a Ludolfo antes incluso de manejar la Biblia al completo, algo que hará al finalizar sus estudios de latín a partir de 1524 en Barcelona y a partir de 1528 en París. Por su correspondencia sabemos que, a quienes él considera mejores ejemplos y modelos a seguir, son san Pedro y san Pablo; el primero por la fortaleza de su orden y el último por la vida pastoral que practica<sup>33</sup>.

Así, podemos decir que los consejos sobre la contemplación y rememoración de la vida de Jesucristo que invaden la obra de Ignacio tienen su origen en el jesucristo de Ludolfo de Sajonia, tan presente en *La gran vida de Jesucristo*. La idea es que debemos actualizar los sucesos pasados, oír con los oídos y ver con los ojos, rememorar lugares, mirar al Señor, contemplar su rostro, de modo que estemos completamente en el Señor y completamente fuera de nosotros<sup>34</sup>. Tanto para Ignacio como para Ludolfo de Sajonia la palabra de Cristo tiene un papel fundamental, aunque Ignacio va más allá y da importancia a otros aspectos como la persona y la apariencia de Jesucristo y también el lugar de la situación descrita; Ignacio piensa que el creyente debe priorizar el poder dibujar en su mente una escena de la vida de Jesús<sup>35</sup>. Naturalmente, no se trata de una unión mística con Dios, como sucede con santa Teresa de Jesús o con san Juan de la Cruz, pero verdad es que Ignacio adopta ejercicios espirituales semejantes, tal y como lo demuestran sus cartas, donde se encuentran claros elementos místicos, como vemos en el siguiente fragmento: «buscar la presencia del Señor en todas las cosas, como en el trato con alguien, en el caminar, ver, saborear, oír, entender y en todo lo que hagamos; porque es cierto que su majestad divina está en todas las cosas a través de su presencia, poder y ser. Y meditar de este modo, mientras se encuentra a Dios nuestro Señor en todas las cosas, es más fácil que cuando lo hacemos ante cosas abstractas y costosamente nos presentamos a ellas» (1551)<sup>36</sup>. Este planteamiento fue denominado «teología de la devoción», lo que se oponía a la llamada «teología intelectualizada»<sup>37</sup>. Nadal llama a Ignacio «contemplativus in actione»<sup>38</sup>.

Veamos algunas citas del proemio de la *Vita Jesu Christi*, donde se explica el método de Ludolfo. Él recomienda a su lector: «a menudo debe volver sobre los sucesos destacados y memorables de la encarnación, del nacimiento, de la aparición, de la circuncisión, de la representación en el templo, del sufrimiento, de la resurrección, de la ascensión, de la efusión del espíritu y de la llegada del juicio. En ellos se encuentra una razón especial de la práctica, de la elevación espiritual del consuelo. Debe leer la vida de Jesucristo —cuyas actitudes se han de imitar tan bien como sea posible— para que su afán de parecerse a Él crezca. Menos provecho tendría si no quisiera imitar lo leído»<sup>39</sup>. Por tanto, la cuestión es contemplar las etapas de la vida de Jesús. Pone también ejemplos concretos, como cuando Jesús entra en la finca Getsemaní: «comience estas contemplaciones desde el principio

33. Maron, 2001, pp. 28 y ss.

34. Maron, 2001, p. 24.

35. Maron, 2001, p. 32.

36. Cita de Maron, 2001, p. 49.

37. Maron, 2001, p. 90.

38. Maron, 2001, p. 50.

39. Falkner, 1988, p. 266.



del sufrimiento, persíguelas por orden hasta el final, dirija su atención a cada por menor, como si participara en ello. Contemple detenidamente a Jesús en la Última Cena y cómo se va con sus discípulos al huerto —quería tenerlos a su lado en su último paseo— cómo les habla con cariño, como un amigo y confidente»<sup>40</sup>. Ludolfo comenta sobre santa Cecilia y su modélico comportamiento, ya que del evangelio ella «había elegido algunas partes emocionantes en las que se sumergía noche y día contemplándolas con el corazón puro y con una ardiente atención»<sup>41</sup>. Como vemos, se considera que el mejor camino para aprender las virtudes de la justicia, de la moderación y de la prudencia es fijándonos en la vida de Jesucristo. La contemplación meditativa es lo central para Ludolfo. Así lo expresa él mismo: «para sacar fruto de la contemplación, debe dedicarse a ello con toda la pasión del corazón complaciente, preparado para gustar, despacio, sin preocuparse por otras cosas u ocuparse de ellas; hay que atender a lo que se dice o se hace a través del Señor Jesucristo, reparar en lo que se cuenta al respecto, como si se estuviese presente»<sup>42</sup>. Lo mismo apunta Ignacio al principio de los ejercicios espirituales: «el saber mucho no sacia y satisface el alma, sino el sentir y el gustar de las cosas internamente»<sup>43</sup>. Y sobre el primer ejercicio preparatorio, que es la visión del lugar, este añade: «Para ello hay que fijarse en algo perceptible como, por ejemplo, Cristo nuestro Señor, que es visible, contemplar el sitio físico y meditar para llegar a imaginar el lugar donde se encuentra el objeto. Denomino sitio físico, por ejemplo, a un templo o montaña en el que se encuentre Jesucristo o Nuestra Señora, conforme a lo que se quiera contemplar»<sup>44</sup>. Y de esta composición de la imagen da un ejemplo concreto, el nacimiento de Cristo: «pues aquí ver el camino de Nazaret a Belén, considerar su longitud, su anchura, y si este camino es liso o atraviesa valles o discurre por colinas. De la misma manera, contemplar la cueva del nacimiento, cómo de espaciosa era, cómo de estrecha, cómo de baja y cómo estaba amueblada»<sup>45</sup>.

Ignacio entrenó la fantasía para crear y visualizar imágenes durante sus ejercicios espirituales. Propone y defiende una meditación a través de la imaginación que llevará a la máxima contemplación religiosa. Como se ha visto, fue Ludolfo de Sajonia quien le persuadió de la utilidad de la imaginación para la meditación. Mientras que para Lutero escuchar es lo más importante, para Ignacio lo principal es la visualización del espacio y el hecho de imaginar la situación; es decir, hay que ser capaz de ver los sitios en el que los acontecimientos tuvieron lugar. Ignacio cree que primero hay que imaginar la escena: Hasta que el lugar no esté construido como el escenario de un teatro, no pueden empezar los acontecimientos escénicos. Poniendo el énfasis en distintas fases de la meditación, para ambos autores el conocimiento y la imitación de la vida terrestre de Jesús es lo que debe guiar al creyente. Se trata de ver los lugares donde él vivió y obró y, al mismo tiempo, de

40. Ludolf von Sachsen, *Das Leben Jesu Christi*, p. 141.

41. Falkner, 1988, p. 272.

42. Falkner, 1988, p. 278.

43. Ignatius, *Geistliche Übungen*, p. 15.

44. Ignatius, *Geistliche Übungen*, pp. 33 y ss.

45. Ignatius, *Geistliche Übungen*, p. 49.

comprender los estados subjetivos y psicológicos de Cristo<sup>46</sup>. Este modelo meditativo tiene, naturalmente, consecuencias en la concepción de las obras de arte. Esta manifestación la vemos, por una parte, en el teatro jesuita barroco y, por otra, en la arquitectura barroca o en la decoración de interiores, como también lo vemos en el *Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid* decorado por el único miembro femenino de la orden de los jesuitas Juana de Austria. Pasando por delante de los cuadros y, mirando así los lugares de la actuación de Cristo en ellos, uno recuerda la vida de Jesús. El sentir y el gustar siempre de las acciones de Jesús a partir de las pinturas sustituye la realidad exterior perceptible a los sentidos por la verdad interior de las escenas de la vida de Jesús en la imaginación. Así, pasamos de la realidad exterior a otra interior, tratándose ahora de una unión que tiene rasgos místicos.

Que la vida de Jesús es el centro de toda meditación, también lo expresa el nombre de la orden jesuita, que fue confirmada por el papa en 1540 con la bula «Regimini militantis Ecclesiae»<sup>47</sup>. Los tres votos de los jesuitas son la castidad, la pobreza y la obediencia los cuales ya corresponden a la imagen dada en la *imitatio Christi* de los primeros apóstoles. La obediencia, sobre todo ante el papa, tiene el mérito de liberar a los jesuitas de las preocupaciones de su vida. Y es esta obediencia la que une toda la comunidad jesuita, dispersa por el mundo entero. Hay algunas características de la orden de los jesuitas que la alejan de las demás. Por una parte, está la *movilitas* en los círculos jesuitas frente a la *stabilitas* de las órdenes anteriores, algo que Nadal sintetiza así: «No somos monjes. El mundo es nuestra casa»<sup>48</sup>. Por otra parte, el renunciar a la oración matutina, a la música religiosa festiva, al hábito y al ayuno reglamentario —vamos ya en dirección a la Abadía de Thelema de Rabelais descrita al principio<sup>49</sup>— es algo también exclusivo de los jesuitas. No obstante, Ignacio conserva la jerarquía del papado y la obediencia a la Iglesia oficial, algo que se pone de manifiesto cuando se dirige a Dios Padre como «majestad» y se imagina una corte celestial ante la cual han de presentarse los pecadores. Muestra de ello es también la oración «Suscipe», en la que hay una total entrega a la majestad divina, la cual es tratada con la forma cortesana «vos», lo que nos remite al feudo y a los votos de caballero<sup>50</sup>. Por consiguiente, su visión de la Iglesia es también jerárquica, con el papa en cabeza, tal y como lo era la sociedad aristocrática de su tiempo. En este sentido, Ignacio se aleja de Lutero y de su idea de igualdad para todos los cristianos bautizados<sup>51</sup>.

Otro libro que más tarde se hizo importante para Ignacio fue *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (1380-1471). También en esta obra —de indudable influencia por su vasta divulgación; más de 750 manuscritos, traducida a más 100 lenguas y con 3000 ediciones— se recomienda la imitación del Jesús histórico. Debemos destacar que una formulación de este tipo, de *imitatio morum*, no es nada nuevo,

46. Maron, 2001, pp. 216-220.

47. Maron, 2001, p. 177.

48. Maron, 2001, pp. 186 y ss.

49. Maron, 2001, p. 189.

50. Maron, 2001, p. 72 y ss.

51. Maron, 2001, p. 148.

pues ya en la Antigüedad se hablaba de la *imitatio Alexandri* y en el Evangelio de Juan se dice: «Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida»<sup>52</sup>. Central se hizo la idea de la imitación de Cristo también en la *devotio moderna* de Gerardo Groote nacida en los Países Bajos. Este reformismo dentro del catolicismo mostró en la Europa de los siglos xv y xvi un camino que no era para toda la Iglesia en su conjunto, sino para los creyentes a modo individual, lo cual conllevaba al mismo tiempo un rechazo de lo externo y un regreso a la interioridad de la fe<sup>53</sup>. La *devotio moderna* se aleja de la teoría escolástica y se acerca a la cotidianidad, a «la experiencia, en la activación de la afectividad y del autocontrol»<sup>54</sup>. Es en una vida cotidiana virtuosa donde la imitación debe probar su eficacia. Tomás de Kempis se dirige a los laicos y no al clero cuando pide que «Debemos ver nuestro mayor cometido en estudiar la vida de Jesucristo»<sup>55</sup>. El objetivo es llevar una segunda vida de Jesús; el creyente debe «aspirar a que toda su vida se vuelva una segunda vida de Jesús»<sup>56</sup>.

La *Imitatio Christi* guía al creyente para que emprenda un viaje introspectivo a partir de sentencias de la vida espiritual. Según lo que se recomienda, hay que evitar lo exterior y también el afán de saber: «Dirígete al Señor y dirígete a él con todo el corazón; abandona este mundo miserable y tu alma encontrará la paz. Aprende a desdeñar lo exterior, aprende a estimar en mucho lo que te puede poner en tu sitio y verás venir el Reino de Dios en tu corazón»<sup>57</sup>. De nuevo el camino correcto es el observarse a uno mismo siempre cotejando las propias acciones con las de Dios para saber si estas corresponden a las de un buen cristiano, es decir, a la voluntad de Dios<sup>58</sup>. En España el benedictino García de Cisneros divulgó la *devotio moderna* con su *Exercitario*, obra que escribió tras sus misiones diplomáticas en Francia, donde coincidió con representantes de la *devotio moderna*. Primero fue prior y después pasó a abad de Montserrat, lugar en el que también hizo una estancia Ignacio de Loyola y donde se hizo conocido con la *devotio moderna*<sup>59</sup>.

En resumen, la Abadía Thelema de Rabelais surge como modelo de la necesaria innovación de las órdenes y de los monasterios en el Renacimiento. La orden jesuita realizó parte de esta innovación con su renuncia a las horas de oración y al hábito, así como también con su preferencia a la *mobilitas* que a la *stabilitas*. Sin embargo, siguió fiel a otros aspectos como a la jerarquía, la obediencia y la no emancipación femenina. Mientras que el monje medieval, mediante una vida uniforme, tenía el objetivo de lograr la salvación y la perfección de su propia alma, los jesuitas se pusieron como objetivo servir a la salvación y a la perfección del prójimo. Y el camino para lograrlo era imitando a Jesucristo e instruyendo a los demás para que también se reflejaran en los actos de Jesús. Si en la Antigüedad,

52. Juan, 8, 12.

53. Milchner, 2004, p. 335.

54. Iserloh, 1976, p. 7.

55. Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, p. 9.

56. Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, p. 9.

57. Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, p. 56.

58. Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, pp. 9, 60, 75.

59. Ver Biersack, 2013, pp. 89-92; Wehr, 2011, pp. 161-162.

para Platón y Plotino, la visión mística era aún abstracta, ahora está concretamente relacionada con la contemplación de las imágenes de la vida de Jesús. Ya en el Nuevo Testamento se propone esta imitación cuando se dice que cualquiera puede actuar como Jesucristo, algo que también encontramos en los sacramentos cristianos como el bautizo y la comunión. Además, si los creyentes imitan a Cristo ellos mismos servirán como modelo para que otras personas también lo hagan; de hecho, que la unión mística no debe ser un fin en sí mismo, ya lo había puesto de relieve el padre de la Iglesia Dionisio Areopagita cuando pidió a los místicos hacerse mistagogos.

El primer contacto de Ignacio con la vida de Jesús no tuvo lugar a través de la lectura de la Biblia, sino que este primer encuentro formativo se dio a través de Ludolfo de Sajonia. Más concretamente, con la lectura de «La gran vida de Jesucristo» en una edición de cuatro tomos en castellano, de la que Ignacio extrajo por su parte 600 páginas. Aquí pudo encontrar el jesucentrismo que tanto defendió, un pensamiento que acabó dando el nombre «jesuita» para su orden. Extrajo de Ludolfo la idea de que, sin imaginación ni fantasía creativa, la meditación no es completa, pues como se ha visto, Ignacio prioriza en la meditación el visualizar las situaciones de la vida de Cristo con todo detalle, ya sea en la fantasía, ya sea en la contemplación de pinturas y de artes plásticas. No solo Ludolfo de Sajonia marcó la teoría de Ignacio, también lo hizo Tomás de Kempis con su *Imitatio Christi*, donde volvemos a hallar una *imitatio morum* que recomienda imitar a Jesucristo. Y Tomás de Kempis, en este importante libro para el reformismo de la *devotio moderna*, se dirige directamente al creyente individual y no a la Iglesia oficial. Hemos visto que los seguidores de la *devotio moderna* coinciden con Ignacio y con sus dos precursores en el sentir y gustar de las cosas desde dentro; para ellos, en la contemplación y en la meditación, el papa y sus obispos tienen un papel tan poco importante como el de la teología dogmática oficial. En este sentido, es justo ver en los ejercicios espirituales de Ignacio, así como también en los escritos de sus dos precursores Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis un acercamiento al sujeto y un alejamiento de la Iglesia tradicional, con lo ya formulan elementos que surgirán y se reivindicarán en el Humanismo y en la Reforma.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Baumgarten, Jens, *Konfession, Bild und Macht*, Hamburg/München, Dölling, 2004.
- Barnard, Leslie W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden, Brill, 1974.
- Belting, Hans, *Das echte Bild*, München, Beck, 2006.
- Biersack, Martin, «Die Rezeptionsbedingungen der Devotio moderna in Spanien», en *Die Devotio Moderna*, t. II, ed. Iris Kwiatkowski y Jörg Engelbrecht, Münster, Aschendorff, 2013, pp. 89-92.
- Boehmer, Heinrich, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig, Teubner, 1921.

- Civil, Pierre, «Imagen y devoción: el Norte de *Idyotas* de Francisco de Monzón (1562)», en *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, ed. Ignacio Arellano, M.<sup>a</sup> Carmen Pinillos, Frédéric Serralta y Marc Vitse, Pamplona/Toulouse, GRISO/LEMSO, 1996, pp. 109-119.
- Falkner, Andreas, «Was las Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Prooemium der "Vita Jesu Christi"», *Geist und Leben*, 61, 4, 1988, pp. 257-264.
- Feld, Helmut, *Ignatius von Loyola*, Köln, Böhlau, 2006.
- González García, Juan Luis, *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2015.
- Hecht, Christian, *Katholische Bildertheologie der Frühen Neuzeit*, Berlin, Gebr. Mann, 2012.
- Ignatius, *Geistliche Übungen*, ed. Adolf Haas, Freiburg, Herder, 1966.
- Iserloh, Erwin, *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*, Bonn, Königlich-Niederländische Botschaft, 1976.
- Maron, Gottfried, *Ignatius von Loyola*, Göttingen, Vandenhoeck, 2001.
- Milchner, Hans Jürgen, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna*, Münster, Lit, 2004.
- Rabelais, *Œuvres complètes*, ed. Mireille Houchon, París, Gallimard, 1994.
- Thümmel, Hans Georg, «Der byzantinische Bilderstreit», en *Der byzantinische Bilderstreit*, ed. Johannes Irmscher, Leipzig, Koehler, 1980, pp. 9-40.
- Stoichita, Victor I., *Das mystische Auge. Vision und Malerei im Spanien des Goldenen Zeitalters*, München, Fink, 1997.
- Velandia Onofre, Darío, *Hacia una teología de la imagen. Mística, oratoria y pintura en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014.
- von Kempen, Thomas, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, Stuttgart, Reclam, 1989.
- von Sachsen, Ludolf, *Das Leben Jesu Christi*, ed. Susanne Greiner, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1994.
- Wehr, Christian, «Imaginación-Identificación-Imitación», en *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, ed. Carmen Rivero Iglesias, Madrid, Alcalá de Henares, 2011, pp. 159-172.
- Wehr, Gerhard, *Europäische Mystik*, Wiesbaden, Junius, 1995.