



---

## **RASGOS EXEGÉTICOS Y TEOLÓGICOS CARACTERÍSTICOS DE LA PERSPECTIVA DE SAN IGNACIO AL PRESENTAR LOS MISTERIOS DE LA PASIÓN DE CRISTO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES**

*Exegetical and Theological Features that Characterize the Perspective of Saint Ignatius When Presenting the Mysteries of the Passion of Christ in the Spiritual Exercises*

Francisco Ramírez Fueyo \*

**RESUMEN:** Hacia el final del libro de los *Ejercicios espirituales*, Ignacio ofrece unos resúmenes de los misterios de la vida de Cristo (*Ej* 261-312). Para la tercera semana, encontramos diez misterios (289-298). En este artículo pretendemos destacar cómo Ignacio lee los evangelios, cómo ha entendido la Pasión de Cristo. La metodología consiste en el estudio de la selección y el uso que Ignacio hace de estos misterios. A través de las omisiones y de los añadidos ignacianos al texto evangélico se nos va revelando cuáles son sus acentos particulares, contribuyendo así a que perfilar mejor qué es lo que Ignacio ofrece al ejercitante como materia, como medios, y como fin de la oración.

**PALABRAS CLAVE:** Evangelio. Pasión. Recepción. Ejercicios Espirituales.

**ABSTRACT:** Toward the end of the book of the *Spiritual Exercises*, Ignatius offers some summaries of the mysteries of the life of Christ (*Ex* 261-312). We find ten mysteries in the third week (289-298). In the present article, we intend to highlight how Ignatius reads the Gospels and, how he understood the Passion of Christ. Our methodology studies the selection and use that Ignatius makes of these mysteries. Through Ignatian's omissions and additions to the Gospel text,

---

\* Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, España.

his particular theology and spirituality are revealed to us, thus contributing to a better outlining of what Ignatius offers the retreatant as the material, the means, and the goal of the prayer.

**KEYWORDS:** Gospel. Passion. Reception. Spiritual Exercises.

## *Introducción*

Recientemente he podido estudiar la recepción de la tradición medieval de los misterios de la vida de Cristo en los *Ejercicios espirituales*, especialmente en la serie de los misterios que se encuentra hacia el final del libro (*Ej* 261-312)<sup>1</sup>. En ese libro he estudiado pormenorizadamente los misterios correspondientes a la vida pública de Jesús (*Ej* 273-288), contrastándolos con la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, conocida como el *Cartujano*. Los resúmenes que Ignacio hace de cada misterio, la selección, las omisiones, los añadidos, son interpretados como una auténtica recepción ignaciana del texto evangélico, que revelan el punto de vista de Ignacio, la razón por la que unos misterios son elegidos frente a otros, la perspectiva desde la que nos los ofrece para ser contemplados. En el presente artículo voy a fijarme en los misterios correspondientes a la tercera semana de los *Ejercicios*, fijándome tanto en el texto principal de la tercera semana ignaciana (190-209), como en los misterios a ella vinculados (289-298).

## *1 Sobre la propuesta narrativa de San Ignacio*

### *1.1 La selección*

A lo largo de los *Ejercicios*, Ignacio —como luego hará el instructor o director— hubo de seleccionar qué material ofrecer para la meditación o contemplación. En la 2ª semana, dado la gran cantidad de material, esta selección dejó fuera la mayor parte del material de los evangelios, incluyendo enteros géneros literarios, como son, entre otros, las parábolas de Jesús, sus dichos breves, sus exorcismos, sus curaciones (si excluimos la resurrección de Lázaro) (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 361-370).

En la tercera semana la selección bíblica es mucho más amplia que en la 2ª semana, en realidad puede decirse que:

---

<sup>1</sup> RAMÍREZ FUEYO, F. *El Evangelio según san Ignacio: La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae; Universidad Pontificia Comillas, 2020. (Colección Manresa, 77).

Ignacio no realiza ninguna selección de misterios, sino que hace referencia a todas las escenas de la pasión que distribuye a lo largo de seis días añadiendo otro día para la repetición del conjunto: cena, huerto, Anás y Caifás, Pilato, Herodes, cruz, sepultura [Ej 190.200.208]. (ALONSO, 2011, p. 85)

Cierto es que todas las escenas principales de la Pasión aparecen en el texto de Ignacio. Sin embargo, no se mencionan todos los elementos presentes en algunas de ellas: por ejemplo, el joven que escapa desnudo en el evangelio de Marcos, o el suicidio de Judas, o el sueño de la esposa de Pilato en Mateo. Ignacio, como es habitual, evita aquello cuyo significado es poco claro, o puede distraer la atención del mismo Jesús. Desaparecen los largos discursos que Jesús pronuncia durante la Cena de Juan, pero también el discurso más breve que nos ofrece Lucas (22,24-38) tras la Cena.

Santiago Arzubialde, para la Pasión ignaciana, señala la preferencia por los textos de Juan y de Lucas:

De los textos que entresaca hay un predominio notable de Juan y de Lucas. Lo cual pone de manifiesto que Ignacio subraya por una parte la dignidad de Jesús (Juan), «su majestad» [289,3], y por otra su mansedumbre (Lucas), «el mansueto Señor dice» [291,4]. Juan es la columna vertebral tanto del relato del proceso judío, que se desdobra en dos tiempos, como de la comparecencia ante el Pretor romano (Cf. [2933] a [2962]). Pero no teme salpicar la secuencia con datos provenientes de Lucas y de Mateo con tal de completar la escenificación.

Siguiendo a *Lucas*, Ignacio interrumpe el relato de Juan en 18,40 para intercalar la comparecencia ante Herodes y el desprecio del Tetrarca (Lc 23,7-11). (ARZUBIALDE, 2009, p. 652)

En la selección del material influye también la tradición espiritual y literaria del siglo XV, especialmente la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, traducida por fray Ambrosio Montesino. Esto se ve, por ejemplo, en la propuesta de contemplar las siete palabras de Cristo en la cruz de (297). Antes del s.XIV los libros y ejercicios de piedad preferían imaginar a Jesús rezando 10 salmos (desde Sal 21,2 «*¡Deus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti?*» hasta Sal 30,6 «*in manus tus commendabo spiritum meum*»), con un total de 150 versículos. La tradición de orar con las 7 palabras, aunque era antigua, se divulgó a partir de la 2ª mitad del XIV por la influencia decisiva del *Cartujano*<sup>2</sup>. Aunque fuera una devoción presente en el ambiente religioso de la época, Ignacio muy probablemente leyó las páginas que esta *Vita Christi* dedica a esas siete palabras al final del capítulo 63 (seis primeras «palabras») y comienzo del 64 (la séptima).

<sup>2</sup> KEMPER, T. A. *Die Kreuzigung Christi: Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen: Niemeyer, 2006. p. 316-356 [esp. 351-354].

## 1.2 La serie final es probablemente anterior al texto principal de la 3ª semana

Ignacio había ya compuesto los misterios de la serie final cuando organizó los *Ejercicios* en semanas, y cuando distribuyó convenientemente los misterios que contemplar cada día. Se nota en la 3ª semana, en la que hay que usar ajustes para encajar en ella algún misterio de la serie final. Si la serie final se hubiera compuesto una vez escrito el texto principal de los *Ejercicios*, Ignacio habría organizado los misterios finales de modo que se ajustasen perfectamente al ritmo de los dos ejercicios por día. No es así, como muestra la tabla siguiente:

Noche	Mañana	N	M	N	M	N	M	N	M	N	M	M-N
190	200-207	208	208	208	208	208	208	208	208	208	208	208
1º	1º	2º	2º	3º	3º	4º	4º	5º	5º	6º	6º	7º
289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299		

Como vemos, en el segundo ejercicio del día primero (200-207) se encajan dos misterios de la serie final (290 y 291), de modo que al día siguiente (208) hay que excluir del misterio 291 tanto el punto primero como el segundo, dejando solo para contemplar el punto tercero: las escenas donde Jesús es llevado atado a casa de Anás, la negación de Pedro y el interrogatorio con la bofetada.

Similarmente ocurre el 4º día, aunque aquí el caso es contrario: hay que dividir el misterio de la serie final (295) en dos partes, para rezarlas en dos ejercicios distintos el 4º día.

## 1.3 Ignacio «se ciñe más a los hechos que a los textos» (VANHOYE, 1982, p. 3).

El gran exegeta que fue Albert Vanhoye, en un lúcido artículo sobre la pasión ignaciana, resume bien la diferencia entre el acercamiento de Ignacio y el de la exégesis moderna:

Ignacio [...] no tiene una mentalidad de exegeta. Un exegeta pone toda su atención en los textos de la Escritura, estudia los detalles, analiza los problemas, es consciente de no llegar a un contacto directo con los acontecimientos sino de tener que aceptar la mediación de los textos. Con frecuencia incluso, los exegetas modernos se detienen en los textos y no van más allá, de modo que renuncian a llegar a los hechos, porque la reconstrucción de los hechos históricos les parece demasiado problemática.

En cambio, Ignacio adopta sin dudar la actitud del creyente medieval, el cual no piensa en la mediación de los textos, sino que tiene la impresión de llegar rápidamente a los hechos. (VANHOYE, 1982, p. 5)



En esta afirmación de Vanhoye hay algún aspecto que estaría necesitado de cierta matización. El exegeta medieval sí es cierto que da por supuesto los hechos, y cree a pie juntillas en la historicidad de los relatos. Pero esa búsqueda de los «hechos» es solo la primera parte de la exégesis medieval, la que llamamos «sentido literal» o «sentido histórico». Tras él vienen los otros sentidos de la escritura, indagando en la enorme riqueza de los textos, incluyendo su forma y expresiones.

No descartemos apresuradamente que Ignacio, cuando nos ofrece ciertos textos o detalles, esté yendo más allá del sentido histórico o literal —contando siempre, como es obvio, con su valor teológico, el «por mí» del que hablaremos luego—. En ocasiones, sin tener presente los valores espirituales, es difícil explicar la selección de Ignacio: ¿Por qué, por ejemplo, recordar el extraño detalle del «panal de miel» en la aparición de (*Ej* 306), si no es por la importancia de la «dulzura» de Jesús y de la vida espiritual en la espiritualidad medieval<sup>3</sup>?

Dicho lo anterior, sí es cierto que Ignacio se fija ante todo en los «hechos», es decir, en el sentido histórico o literal de los textos. La «historia» es ante todo lo narrado, interpretado como realmente sucedido, y nunca puesto en cuestión, salvo cuando la noticia no es canónica, sino apócrifa. La confianza absoluta de Ignacio en el valor histórico de los evangelios le lleva a no dudar en ningún momento de que lo narrado en los mismos es rigurosamente histórico. Sin embargo, su preocupación no es, como en la exégesis contemporánea, la de reconstruir los eventos y el contexto histórico de Jesús.

Podemos fijarnos, por ejemplo, en el misterio de la Cena del Señor. Ignacio recuerda que se trató de una Cena de Pascua: «Comió el cordero *pascual* con sus doce discípulos» (289,2). Pero esta afirmación no va seguida de una invitación a reconstruir la Cena del Señor como una cena de Pascua, en la que se recuerda la liberación de la esclavitud en Egipto leyendo la *haggadá*; en esa cena se bendecían varias copas (notemos que en el relato de Lucas hay al menos dos copas). ¿Ayudaría hoy al ejercitante conocer e imagina la Cena como una auténtica Pascua judía? No es esa, sin embargo, la perspectiva de Ignacio.

La 3ª semana plantea, en principio, pocos problemas para aceptar la historicidad de la mayoría de sus relatos: es la sección de los evangelios que refleja con mayor exactitud los eventos relacionados con la figura histórica de Jesús de Nazaret, lo que no significa que todo haya sucedido exactamente tal cual se narra. Pero los «hechos» o misterios que los textos ignacianos nos ofrecen han sido sutilmente moldeados y adaptados por el trabajo de san Ignacio: su selección, sus omisiones, sus añadidos, el modo

---

<sup>3</sup> Véase las referencias a la voz «dulce, dulzura» en RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 687.

de expresarse, todo ello puede ser relevante para descubrir su punto de vista. Esta perspectiva ignaciana es más fácil de descubrir en los misterios de 2ª Semana, pues allí su trabajo es mucho más evidente. Pero también podemos rastrearla en los de la 3ª.

#### 1.4 El concordismo ignaciano y su perspectiva particular

El concordismo es una práctica bien conocida en los autores antiguos, ya desde Taciano con su *Diatesseron*, cuyo fin es lograr un relato uniforme, seguido, y sin contradicciones. Ignacio, en la tercera semana, va fundiendo los distintos relatos para crear un único relato unificado y coherente. Este concordismo era especialmente necesario allí donde los relatos eran contradictorios. Un buen ejemplo es el de las negaciones de Pedro, pues ni en el número, ni en el emplazamiento, coinciden los evangelistas (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 140-141).

El problema del concordismo es que Ignacio descuida la orientación o teología de cada evangelista. Este reproche lo hallaremos en diversos autores<sup>4</sup>. Señalaba, por ejemplo, el P. Peter Hans Kolvenbach:

una razón válida parece sugerir el fundamentar su oración sobre la Pasión según los evangelistas y no según San Ignacio. Como hijo de su tiempo, Ignacio hace meditar los textos evangélicos, *pero sin tener en cuenta la teología del evangelista* que los ha elaborado. Ignacio se concentra en los hechos en cuanto tales, como vividos por el Señor en su camino de cruz. Sin duda, el Señor no nos ha salvado por la hermenéutica, sino por el acontecimiento pascual. Sin embargo, ¿no vale más dejar de lado la presentación medieval de Ignacio y orar el misterio pascual en la perspectiva kerigmática de Marcos, en el ambiente eclesial de Mateo, con el amor personal de un discípulo a su maestro que caracteriza a Lucas, y con la visión teológica de la gloria, según Juan? (KOLVENBACH, 1999, p. 92)

¿Es un mal el concordismo ignaciano? Oriol Tuñí duda de que el «concordismo trasnochado» de los *Ej*, que fue continuado por la espiritualidad y las propuestas de oración hasta este siglo, siga siendo válido hoy. Tras poner diversos ejemplos de dicho concordismo, señala que:

<sup>4</sup> En 1979 el CIS publicó una colección de artículos sobre la relación entre la Palabra de Dios y los *Ejercicios*, cuyos contenidos siguen siendo actuales, y cuyo tono es de una gran moderación. Se repiten las observaciones sobre el valor teológico y espiritual de cada evangelio, no necesariamente coincidentes con los de san Ignacio, pero a la vez se insiste en una coincidencia de fondo: la profundización en el misterio de Cristo y de su significado para un creyente o una comunidad concreta: DALTON, W.J. How to use the Bible in the Exercises. In: DALTON, W. J. et al. (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 7-23; MOLLAT, D. The Use of Scripture in the Exercises according to Modern Exegesis. In: *ibid.*, p. 25-45; WELCH, J. J. Contemporary exegesis and the Exercises. In: *ibid.*, p. 35-45; WILKENS, G. Using Scripture in the Exercises. In: *ibid.*, p. 47-78; MCCORMICK, P.G. A Directory for the use of Scripture in an Ignatian retreat. In: *ibid.*, p. 71-78; ROSSI DE GASPERIS, F. «Lectio divina» in the Exercises. In: *ibid.*, p. 79-100.

El exegeta, ante esta nivelación de los textos neotestamentarios, tiene la impresión de que los evangelios son subordinados a una determinada estructura (obviamente la de los Ejercicios), que actuaría «*ex opere operato*»; o, para decirlo más provocativamente, se tiene la impresión de que la trama psicológico-espiritual de los Ejercicios ignacianos está por encima de la diversidad de cristologías expuestas en los Evangelios. Esta presunta nivelación de los textos evangélicos estaría basada en el presupuesto de que lo que va a dar el «precipitado» final es, en definitiva, la estructura ignaciana; y que, por tanto, *da igual el texto evangélico* que se utilice. (TUÑI VANCELLS, 1983)<sup>5</sup>

Creemos, sin embargo, que olvidar las propuestas de Ignacio supone perder de vista la intención de Ignacio al proponernos unos textos. Aunque la propuesta de puntos de oración será siempre una labor pedagógica y espiritual del que da los ejercicios, y será recibida por el ejercitante según el Espíritu le muestre, no podemos ignorar que los *Ejercicios* son un camino particular de conocimiento y acceso a Jesús, un modo ignaciano de leer y entender el evangelio.

Volviendo a la Cena de Pascua, tenemos el ejemplo de la doble tradición de la institución: la de Mt y Mc (algunos la llaman «jerusalimitana») y la de san Pablo (1Cor 11) y Lucas (que algunos llaman «antioquena»). Entre los varios elementos diversos está que la primera habla de «Sangre de la Alianza», que es una probable referencia al Éxodo: la Alianza de la sangre en los dinteles de las puertas, y la Sangre del Sinaí con la que se selló el pacto o Alianza de Dios con su pueblo (Ex 24,1-11; Zac 9,11). En cambio, Lc y Pablo hablan de la «copa de la nueva alianza en mi sangre», donde la Nueva Alianza recuerda a Jr 31,31-34 y Ez 36,16-36, una Alianza donde Dios mismo habitará en los corazones por su espíritu. ¿Qué palabras de la institución proponer al ejercitante? Ignacio las omite, solo deja «tomad y comed» (289,5), para Ignacio aquí lo importante es que Jesús es pan que se entrega, que se da, y que nos invita a comer, a pesar de la traición, de Pedro, de Judas, en realidad, de todos.

Tan fuerte es esta focalización en la entrega, que Ignacio en el n° 289 también ha olvidado las palabras de bendición (*eulogía*) o acción de gracias (*eucaristía*) que sí ponen los evangelistas. Esto es significativo, porque en el n° 283, la multiplicación de los panes, no se olvidó de la bendición: «*bendijo, partió, y dio*». Tan claro es que en la multiplicación de los panes se anticipaba la eucaristía, que allí Ignacio olvidó que *también hay peces* en el milagro. Jesús es para Ignacio pan de vida, pan para la humanidad (Jn 6,22-26).

Por tanto, la experiencia de la eucaristía como acción de gracias, como bendición, como fuente fundamental de eclesialidad (partió) se destaca en la multiplicación de los panes (283), *pero no el misterio de la Cena*; porque,

<sup>5</sup> La cursiva final es mía.

en la Pasión, *la Cena no es otra cosa que la anticipación de su muerte*. Jesús, cuando llega a ser condenado por los tribunales, en realidad ya ha entregado su vida en la Cena, ya se ha dado, en extremo gesto de amor, e incluso ha ya derramado su sangre, como vemos en Getsemaní.

Siguiendo con ejemplos de los relatos de la Pasión, tenemos el episodio del Lavatorio, al que luego me referiré. En este episodio, que Ignacio sí menciona, y al que da bastante importancia en (289), hay un detalle importantísimo que Ignacio olvida: que Jesús se despojó del manto (Jn 13,4-5) y se ciñó una toalla. La exégesis contemporánea llena de contenido teológico y espiritual este gesto, aparentemente solo práctico: el manto es signo de la identidad de la persona: tenemos la túnica de colores de José, envidia de sus hermanos, regalo de su padre Jacob, y signo de predilección (Gen 37); tenemos el intercambio de mantos entre Jonatán y David (1Sam 18,1-4), o las vestiduras de las que privarán a Jesús en la cruz.

Así pues, los simbolismos son enormes: Jesús anticipa la cruz al desvestirse voluntariamente; Jesús se hace esclavo, renunciando a la apariencia divina y tomando la forma de esclavo (Flp 2,6-8), pues eran los esclavos los que lavaban los pies; es un signo de auto entrega, de servicio, de dar la vida por las ovejas (Jn 10), «nadie me quita la vida, la doy yo mismo...». Estoy entre vosotros como quien sirve, había dicho en Lc 22,24-27. Todo este simbolismo desaparece en el texto de Ignacio.

De hecho, Jesús no da ejemplo de servicio o de entrega hasta la muerte en el lavatorio, sino, explícitamente dicho por Ignacio: «de humildad». Esto altera las mismas palabras con las que Jesús explica su acto, en cierto modo parece tergiversar el sentido del signo. Pero la humildad es un signo fundamental en los *Ejercicios*. Sin ella, no se puede ni elegir, ni servir, ni amar...

Otro ejemplo de esta perspectiva ignaciana sobre la Pasión nos la da la figura de Herodes. Ignacio nos ofrece a este rey como icono de quien contempla la Pasión sin inmutarse, quien solo se acerca por curiosidad, sin empatía, a la misma. Según el texto ignaciano, a Jesús, el rey «Herodes curioso le preguntó largamente» (294). Nada dice el texto bíblico sobre la «curiosidad» de este rey, sí de que desde hace tiempo *deseaba* ver a Jesús y de que le planteó muchas preguntas (Lc 23,8-9).

En cambio, sí nos informa largamente el *Cartujano* sobre esta *curiosidad*, y nos ilumina el sentido que Ignacio quiere darle: la curiosidad es aquí signo de quien pregunta sin querer conocer la verdad; como el ejercitante que se mueve en el primer o segundo binario, que quiere traer a Dios a sus intereses; o como quien solo se preocupa de lo exterior, sin profundizar en los asuntos; o de quien desea «saber mucho» sin caer en la cuenta que lo que satisface al ser humano es el «sentir y gustar de las cosas internamente» (Anotación 2.<sup>a</sup>):

no como estudioso ni con deseo de saber la verdad, mas como *curioso* e *liviano*, no como amador de ser desengañado de su error, mas como tentador, no como quien esperaba de la respuesta algún espiritual provecho, mas como quien padecía apetito de saber novedades (VC II,61,6; fo. 98rb)<sup>6</sup>.

## 2 La lectura teológica de los textos bíblicos propuesta por Ignacio

Ignacio realiza una lectura propia de los relatos de la Pasión, adaptada al ritmo de los *Ejercicios*. El propósito de este tiempo es el de la confirmación de la elección realizada, pero no solo en el sentido de acertar o no con la elección, también, y quizás más importante, en *las condiciones que harán la elección firme y duradera*. Hay una serie de axiomas espirituales, de certezas íntimas, que Ignacio quiere que arraiguen en la «inteligencia, memoria y voluntad» del ejercitante: El *amor a Jesús*, que *me amó y se entregó por mis pecados*; el *deseo de imitarle y seguirle*, deseo que incluye el sufrir, como él, las *incomprensiones, oprobios, menosprecios*. Solo con estos deseos fuertemente arraigados en el ánimo del ejercitante se podrá llevar adelante la elección realizada.

### 2.1 El amor de Jesús; el amor a Jesús

La cruz, como experiencia del amor de Jesús «por mí», es el detonante principal de la respuesta de amor del ejercitante, como se ve, por ejemplo, en el coloquio ante el crucificado al final del primer ejercicio de la primera semana (53). En la tercera semana, este amor de Jesús se hace evidente, por ejemplo, en el caso de Judas. Se recuerda varias veces su figura: Jesús le lava los pies, Judas sale a venderle (191≈289); Judas le traiciona, paradójicamente, con un beso —signo de amor— en el Huerto (201≈291). *Se omite*, sin embargo, *su muerte/suicidio*: el ejercitante puede identificarse con el traidor —de hecho, todos los creyentes han traicionado alguna vez a su Señor—, pero el pecado no debe llevar a la desesperación y a la muerte, sino al arrepentimiento y al perdón, y al amor.

Ignacio subraya algo que no está explícito en el texto bíblico, aunque se desprende del relato: que Jesús lavó los pies «hasta los de Judas»: sirviendo con amor a quien le traiciona, dio una «grandísima señal de su amor» (289). Mostró así el amor a los enemigos, uno de los aspectos que

---

<sup>6</sup> De la *Vida de Cristo (Vita Christi Cartuxano*, en adelante VC) escrita por Ludolfo de Sajonia y traducida por fray Ambrosio Montesino, que Ignacio probablemente leyó en Loyola, y quizás siguió leyendo en Manresa, ofrezco aquí una transcripción ligeramente adaptada, realizada por mí, a partir de las primeras impresiones de 1502, conservadas en la Biblioteca Nacional de España. Para más información, véase RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 21-44, 87-107.

más había subrayado Ignacio mismo en el Sermón del Monte (278,4). La extrema dureza del corazón de Judas, que ni con este gesto radical de amor y humildad se deja apartar de su traición, debe provocar la admiración por la humildad de Jesús y mover al orante a compasión y conversión:

E lo que sobrepuja todo grado e celsitud de los que más *humildes* fueron o pueden ser es que al mesmo traidor que lo tenía vendido se quiso humillar e hacer el mesmo beneficio que a los otros, e no desdeñó de le lavar los pies, cuyas manos ya tenía visto que se avían de ensuciar en maldad tan abominable. [...] Mas, ¡oh corazón malo e más duro que toda dureza!, pues que tú, oh malaventurado Judas, no te emblandeçes cuando se te representa tan grande humildad, e si así no has verguença ni temor del Señor de la majestad, e si así eres cruel hasta ver la caída e la muerte del que fue siempre inocente e del que siempre te hizo beneficios [...] Maravillémonos pues (ca cosa es muy digna) de la *muy profunda humildad* e mansedumbre de nuestro Señor Jesucristo. [Sigue un comentario de san Anselmo sobre el mismo motivo] (VC II, 54,5; fo. 17rb-va)

La Pasión de Jesús no es sino continuación de su amor, el cual es anterior y motiva la encarnación. De ahí que Orígenes dejara escrito el famoso «primero sufrió y luego bajó» —sexta homilía sobre Ezequiel (5,6)— citada por P. H. Kolvenbach:

En su sexta homilía sobre Ezequiel (5, 6) escribe: «Si ha bajado a la tierra, es por compasión con el género humano (*hagamos redención del género humano* [107]). Sí, ha padecido mis sufrimientos antes, incluso, de haber sufrido la cruz, antes de haber tomado nuestra carne. Porque, si no hubiera sufrido, no hubiera bajado a compartir con nosotros la vida humana. *Primero, sufrió y, luego, bajó*. Pero ¿qué pasión es ésta, que él ha sentido por nosotros? Es la pasión del amor» (el *amor que descende de arriba* [338]). (KOLVENBACH, 1999, p. 97-98)

Toda la pasión es un acto continuo de amor, cada gesto, cada episodio, cada palabra o silencio, debe ser contemplado como actualización y ejemplo del mismo amor. Ignacio seguramente había leído en el *Cartujano* la oración de Matilda de Hackeborn:

Pues piensa ahora cómo tu Señor padeció por ti en las siete horas ya dichas, y escúchalo, como si te apareciese y, amonestándote, te dijese: “Cata, que luego, cuando de noche te levantares, *dispongas* en tu corazón a *obedecer* todo lo que te es mandado por reverencia de aquel *amor*, por el cual yo me vi atado en las manos de los malos, y fui hecho *obediente* hasta la muerte. Y, por *acatamiento* de aquella *humildad* con que a la hora de prima estuve como cordero manso delante del juez indigno, te quieras *sojuzgar* a toda criatura por *amor* de mí; y que estés aparejado para todas las obras desechadas y bajas<sup>7</sup>. Y por aquel *amor desmedido*, por el cual yo, a la hora

<sup>7</sup> Cf. la importancia que da Ignacio, especialmente a los comienzos, en ejercitarse en los «diversos oficios bajos y humildes» (*Examen* 1:68; etc.).



de tercia, fui menospreciado, escupido y harto de injurias, tú mismo te *menosprecies y abajes*, y soportes de buena voluntad tus contradicciones<sup>8</sup> y denuestos. Y por aquel amor con el cual, siendo yo creador de todas las cosas, fui crucificado a la hora de sexta, séate el mundo crucificado, y tú al mundo (Gal 2,19), y séante todos los deleites del mundo como cruz amarga. Y por aquel amor con que yo di el espíritu al Padre, con infinito y muy cruel dolor del arrancamiento de mi carne delicada, quieras tú también *morir cuánto al mundo y cuanto al amor de toda criatura*. Porque mi muerte, muy amarga en tanto grado, te sea *dulce* en el corazón, que toda cosa creada te parezca *aceda*<sup>9</sup> y *desabrida*” (VC II,66,5; fo. 176ra-b). (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 228-229).

## 2.2 *Por mis pecados*

El ejercitante se identifica con los discípulos que, como Pedro, «desamparan» a Jesús (291,3). Cuando luego en la cruz se recuerde que Jesús «dijo que era desamparado» (297) la ambigüedad del pasivo permite una doble interpretación: bien como ser abandonado por Dios, bien de sus discípulos. Esta segunda lectura, que el texto permite, refuerza nuestro pecado, y su amor por nosotros. Seguramente a Ignacio le dejó huella el sumario general con el que comienza el capítulo 60 del *Cartujano*:

A la ora de maitines despertarás de tu sueño lleno de lágrimas [sic] e penetrado de dolor por las cosas que después de completas pensaste. Entonces pensarás e verás en tu espíritu cómo está asentado tu Señor entre tus enemigos menospreciado e *desamparado de sus discípulos e amigos e de muchos malos acompañado*. ¡O Señor Jesú Christo! ¿Cómo te asientas así tan desechado e desconsolado? ¿Adónde están tus discípulos e familiares? ¡O único e solitario bien mío, o singular gozo mío! e ¿qué haré yo mirando te cual te veo? Ciertamente Señor en el suelo me asentaré contigo e tenerte he compañía, porque no veo aquí quién te ame, mas antes te veo cercado de enemigos atrevidos que te aborrecen (VC II, 60,1; fo. 77rb).

Los ecos de Isaías 53 y de san Pablo, los señala entre otros Vanhoye:

“Por mí”, “Por mis pecados”, estas expresiones necesitan la orientación de la participación afectiva y *la necesitan en el sentido de la fe*. No se trata simplemente de sentir compasión por un hombre que sufre un suplicio cruel e injusto, sino se trata de acoger en mí los sufrimientos de mi Redentor, para estar unido a El en esta obra de mi redención.

Aquí San Ignacio llega al centro del kerigma tradicional y de experiencia más personal de San Pablo. El centro del mensaje apostólico, referido en 1 Cor 15,3, consiste en proclamar que “Cristo murió por nuestros pecados”. Esta perspectiva está expresada en el Evangelio de San Mateo por el mismo Jesús durante

<sup>8</sup> Se entiende, contrariedades, cuando las personas o las circunstancias se opongan a nuestra palabra, nuestros deseos, nuestras obras.

<sup>9</sup> Ácida, amarga.

la última Cena: “Esta es mi sangre de la alianza derramada por muchos en remisión de los pecados”. [...]

San Pablo lo transforma en un singular, para expresar la aplicación de este amor a cada creyente: “Vivo en la fe del Hijo de Dios que amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gal 2, 20). Esta frase de San Pablo demuestra una perfecta asimilación personal de la fe, que va hasta la unión más total con Cristo: “Vivo ya no yo sino Cristo vive en mí” (Gal 2, 20).

Y es en esta dirección que S. Ignacio orienta al ejercitante cuando recuerda “tanta pena que Cristo ha padecido por mí”. Esta perspectiva de fe personalizada es ciertamente el elemento más importante de toda la 3a. Semana. Sin esto la participación afectiva sería vana. (VANHOYE, 1982, p. 9)

Lo que podría quedarse en afirmación teológica, en confesión de fe intelectual, debe bajar a los afectos y mover la voluntad. De eso tratan los ejercicios. Junto con la contemplación, la oración vocal, los coloquios, son herramientas fundamentales. De ellos no dan abundantes ejemplos las obras medievales que Ignacio puedo leer. En pocos textos la retórica de la auto inculpação se halla expresada con tanta fuerza como en la oración de san Agustín, que Ignacio también pudo leer en el *Cartujano*:

Oh, muy elegante y muy precioso mancebo, imagen y hermosura de mi señor Dios, ¿qué pudiste haber cometido par que merecieses tan amarga pena y tanta confusión? Ciertamente ninguna cosa ofendiste. Yo, Señor, yo soy el hombre perdido que fui la causa de todo tu quebrantamiento y de toda tu confusión. Yo, Señor, soy el que comí los agraces y tú padeces la dentera, porque, como dice el salmista, lo que no pecaste entonces lo pagabas. Mas bien veo, o soberana y muy cierta bienaventuranza mía, que tu inmenso y muy ardiente amor y nuestro pecado te han así enflaquecido y desangrado<sup>10</sup>. Maldita sea tanta maldad por la cual eres tan afligido, o sacratísima fuente de toda nuestra misericordia... (VC II, 62,2; fo. 109ra). (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 231).

Es claro que el objetivo inmediato de las contemplaciones de tercera semana es la moción de afectos de piedad y dolor: «dolor, sentimiento y confusión» (193); «doler, tristar y llorar» (195); «la devoción le conmueve» (199); «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna» (203); «entristecerme y dolerme» (206); «dolor, y a pena y quebranto» (206).

El quinto punto del primer ejercicio de la tercera semana es «considerar cómo la divinidad se esconde». Esta propuesta ignaciana ha sido interpretada desde la dimensión bíblica y teológica del misterio de la encarnación, y de la voluntad divina de salvar mediante el amor, la entrega; no mediante la violencia o el poder. Siendo esto probablemente cierto, cuando Ignacio nos invita a contemplar cómo «la divinidad se esconde»

<sup>10</sup> «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio: cómo de Criador es venido a hacerse hombre [...] y así a morir por mis pecados» (Ej 53).



seguramente apunta más directamente a que nos fijemos, como proponía la *Vita Christi* del *Cartujano*, en la humanidad de Cristo, abandonada a su suerte; y que sintamos hasta qué punto sufre Jesús, y cómo el ser también Dios no le exime en modo alguno de ese sufrimiento. La divinidad no mitiga el dolor: Jesús sufre plenamente como ser humano (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 288-291).

Ignacio parte, como también lo hacía el *Cartujano*, del supuesto de la perfección y de la belleza de la humanidad de Cristo, tanto en el aspecto estético —un cuerpo perfecto, un rostro de belleza sublime— como moral. Esta consideración de la extrema perfección de Jesús hace que su cuerpo torturado y su rostro desfigurado resulten aún más terribles y conmovedores. Ahí se sitúan las pormenorizadas descripciones de la belleza de Jesús en la literatura del siglo XV. La sensibilidad humana se compadece más fácilmente de la belleza destruida:

Léese en los libros de los años antiguos que los romanos guardan con diligencia, que Jesucristo [...] fue de medida o estatura derecha, y era más alto que pequeño, y muy hermoso y deleitable de mirar. Tenía la cara venerable y tal que los que lo miraban se inflamaban en lo amar, y no lo podían dejar de temer. Tenía los cabellos a manera de avellana, de bien curado color, y casi llegábanle de parte de las sienes a las orejas, y hasta allí eran llanos; y de las orejas abajo eran algo revueltos y crespos, y algo que tiraban a rubios; y desde los hombros abajo eran tan largos que los movía el viento a una parte y a otra. Y tenía en ellos una carrera que los partía por medio de la cabeza, según la costumbre de los nazareos. Tenía la frente llana, lisa y serenísima; blanca y redonda con toda la cara mezclada de maravilloso color, sin arruga y sin mancilla; la cual penetraba y hacía muy hermosa un encarnado color que le apuntaba en los carrillos. En la nariz ni en la boca no había reprehensión. La barba tenía blanda y copiosa, porque nunca le fue cortada, conforme en el color a los cabellos, y no era luenga, mas partida por medio a manera de dos puntos. Su acatamiento era simple y maduro. Eran sus ojos zarcos [de color azul claro], y tiraban a diversidad de colores claros y resplandecientes... (VC, Proemio del Autor VI; c. b3rb-va)

Uno de los detalles donde el ejercitante puede percibir y adorar hasta qué punto fue extremo el sufrimiento de la humanidad de Cristo, y en nada mitigado por la divinidad, es la sangre que empapa las vestiduras: «Su sudor era como gotas de sangre, que corrían en tierra. *lo cual ya supone las vestiduras estar llenas de sangre*» (290,4). El que las ropas de Jesús estaban empapadas hasta el punto de gotear en tierra no está en la Escritura, —aunque puede suponerse del texto de Lc 22,44: «*et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram*»—, pero Ignacio lo pudo leer, y le impresionó seguramente, en el *Cartujano*:

Pues leantose Christo de la oración la tercera vez, en la cual estaba de rodillas en tierra todo bañado de sangre, al cual debes mirar cómo alimpia su cara, o por ventura cómo se lava en el arroyo de Cedrón. E mira con toda reverencia cómo está todo angustiado e aflicto, e piensa cuánta fue entonces la congoja e

angustia de su ánima, *cuyos testigos son las gotas de sangre que se colocan por sus vestiduras e caían sobre la tierra*, e compadécete de él con entrañable compasión, porque no sin grande aspereza de dolor le pudo esto acaecer. Nunca por cierto fue visto ni oído que alguno de los mortales por espanto de la muerte haya sudado sangre, por lo cual parece que nunca otro tal dolor fue visto ni sentido en este mundo» (VC II,59,4; fo. 64vb).

Su debilidad es tal, que Ignacio añade que toman al Cireneo porque *Jesús ya no podía llevar la cruz* (296): *esto tampoco está en la Biblia*, ningún sinóptico (el Cireneo no parece en Juan) explica el recurso al Cireneo por la incapacidad física de Jesús. Aunque podamos suponer que los sinópticos la den por supuesta, es Ignacio el que la hace explícita.

La moción de los afectos de dolor y compasión es la estrategia fundamental de la tercera semana, podría decirse que es la finalidad propia de esta semana, aunque no la finalidad última de los *Ejercicios*. El lograr estos mismos sentimientos de dolor, compasión, espanto, lágrimas, tristeza, era una de las finalidades principales de la espiritualidad cristiana del XIV y XV. En la tercera semana nos movemos en terrenos bien conocidos por la literatura espiritual de la época<sup>11</sup>. Se da un círculo virtuoso entre el amor y la compasión, que Ludolfo de Sajonia conoce bien, como traduce Montesino:

E para entrar en el sabor de la Pasión del Señor e para nos compadecer de él, es menester lo primero que te ayunes a él todo cuanto pudieres por ferviente amor. Porque cuanto con mayor fervor lo amares, tanto más te compadecerás de su Pasión, e cuanto mayor compasión le hubieres, tanto más se inflamará tu deseo en él. E así se acrecentará por igual medida el amor e la compasión, hasta que vengas a ser perfecto (VC II,58,5; fo. 55ra)

El vocabulario de Ignacio, muy cargado de elementos afectivos, es típico de su época.

El vocabulario ignaciano, muy cargado de afectividad -dolor, sentimiento y confusión [193], doler, tristar y llorar [195], quebranto, lágrimas, pena interna [203]- al insistir en el dolor con Cristo doloroso [203], llama a entrar en el misterio pascual fundado sobre la kénosis del Verbo de Dios, cuyos dolores sensibles son manifestaciones crueles, para que realicemos, por nuestra kénosis personal, lo que falta todavía a la pasión de Cristo. (KOLVENBACH, 1999, p. 99)

La insistencia de Ignacio en la contemplación afectiva, compasiva, no deja de recibir sus críticas. Recuerda A. Vanhoye que el sentimiento no puede sustituir a la fe, ni los evangelios ponen el énfasis en la compasión, sino en la aceptación del misterio de amor que se revela en la cruz:

[El relato de Getsemaní de Marcos y Mateo sí hablan de la «pena» de Jesús, pero] Jesús pide entonces a los discípulos de velar con él (Mc 14, 34), después

<sup>11</sup> Pueden consultarse las voces «Compadecer, compasión», en RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 205-206.

de velar y rezar (Mc 14, 38) para no caer en la tentación. *No pide explícitamente la compasión.* Después de este episodio los Evangelistas no hablan más de los sentimientos de Jesús y no insisten más sobre sus sufrimientos. Demuestran una extrema sobriedad.

El Evangelista que más insiste en las penas de Jesús y en la compasión debida sería, sin duda, Lucas, cuya sensibilidad y delicadeza son admirables. Pero Lucas, justamente habla menos que los otros de los sufrimientos de Jesús. En Getsemaní no dice nada de la tristeza de Jesús, lo presenta más bien como un luchador y valiente. Lucas no cuenta la coronación de espinas, no habla de la flagelación y en cuanto a la compasión Lucas, hace, sí, una mención explícita: cuenta que cuando Jesús caminaba hacia el Calvario, era seguido por mujeres que “se lamentaban por Él” (Lc 23, 27), pero esta referencia es hecha para introducir una palabra de Jesús que corrige la actitud y pide no llorar por Él: “No lloréis por mí sino llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos” (Lc 23, 28).

Los Evangelios no se preocupan de la participación afectiva, o al menos no expresan sobre esta preocupación. Se preocupan de la fe y de la conversión. Hacen contemplar en la pasión la realización del plan de Dios.

El enfoque de S. Ignacio corresponde más bien a la devoción medieval expresada en tantas obras de arte y en modo ejemplar en el *Stabat Mater*. (VANHOYE, 1982, p. 7-8)

Efectivamente, esta perspectiva similar a la del *Stabat Mater* la vemos en el último misterio de la 3ª semana, el descendimiento y sepultura (298). En los evangelios encontramos que José de Arimatea pidió permiso para bajar de la cruz el cuerpo de Jesús, mientras que, en Juan, se nos dice que Nicodemo aportó la mezcla de mirra y áloe para la unción. Luego, juntos, José de Arimatea y Nicodemo sepultan a Jesús. Ignacio, de forma de nuevo concordista, nos dice que *Nicodemo ya estaba con José de Arimatea en el descendimiento*, y añade «en presencia de su madre dolorosa». Ninguno de estos dos detalles es estrictamente bíblico. Su misión es reforzar, al multiplicar los personajes, el dolor y sentimiento ante el cuerpo muerto de Jesús, ante su ser desclavado, untado, y sepultado. Se entiende bien que, para Ignacio, María está presente también en la unción y en la sepultura.

Más adelante, señala que Vanhoye que:

Debemos recordar que *la participación afectiva no puede sustituir a la fe.* El fundamento de la unión con Cristo no es la emoción provocada por sus sufrimientos, sino la adhesión de fe a su misterio. Por eso los Evangelios de la Pasión nos llevan a una contemplación de fe más que a un esfuerzo emocional. (VANHOYE, 1982, p. 8)

Los afectos, los sentimientos, no son buscados en los *Ejercicios* por sí mismos. No es la finalidad última de la oración, en la 3ª semana, el «sentir» dolor, pena, tristeza, lágrimas. Lo que se busca es la unión afectiva con Cristo, para que la unión «efectiva» que es la elección pueda ser duradera, sostenible. Sin esta moción de afectos es difícil que así sea. Los detalles que Ignacio añade son una ayuda para esta experiencia.

### ***2.3 Deseo de imitar y seguir a Jesús, aceptando y deseando incluso las incomprendiones, oprobios, menosprecios***

El proceso de elección y seguimiento, de decisión de la voluntad para poner toda la propia persona al servicio de Jesús, no se manifiesta solo en las meditaciones y contemplaciones que tienen que ver directamente con la llamada y con el seguimiento, como puede ser el Rey Eternal, Dos Banderas, Binarios, los relatos de vocación o el envío de los discípulos. También se cuele en pasajes o misterios que no son explícitamente vocacionales. Así, por ejemplo, en Caná, con la voz de María «haced cualquiera cosa que os dijere» (276) o en la Madalena que estaba «detrás del Señor, cerca sus pies» (282). Lo encontramos también en la tercera semana en el caso de Simón «Cirenense», quien irá con la cruz a cuestas «detrás de Jesús» (296), convirtiéndose para el ejercitante en icono de seguimiento. Al igual que Jesús «trabajó» desde el nacimiento (116), paradójicamente para vivir en pobreza, así debe «trabajar», esforzarse (195-197), el ejercitante.

Una de las columnas vertebrales de los *Ejercicios* es la conversión del sujeto, especialmente de su orgullo y su deseo de gloria, tan propios del siglo XVI, a la humildad, entendida como aceptación no violenta de las injurias, y el no echarse atrás de las tareas del evangelio por miedo a las burlas y los menosprecios. La sanación más radical de esa *hybris* o soberbia se da cuando llegan a desearse los vituperios por amor y más parecerse a Cristo (98, 146, 147, 167).

Lo primero, se debe considerar [la Pasión] para parecer en algo al Redentor. Porque parecer el hombre a su Redentor en padecer es soberana perfección y religión de todo varón perfecto [...] Pues sea nuestra regla de vivir su pasión [...] e por ende siempre deseemos (cuanto en nosotros fuere) ser de todos acoceados e traídos por tierra, e ser desechados e tenidos en menosprecio, ser escarnecidos e padecer persecución, ser açotados e reprochados e habidos por malos e inhábiles en los oficios divinales... (VC II,58,5; fo. 55rb)

Las contemplaciones de la tercera semana de *Ejercicios* tienen un papel decisivo en este proceso: es aquí —y prácticamente solo aquí— donde contemplaremos a Jesús humillado, vituperado. Jesús repetidamente es llamado ladrón: capturado como ladrón (291, dos veces), conducido y mantenido atado como un «malhechor» (201), otro ladrón es liberado en su lugar (293), muere entre dos ladrones.

Ignacio no resalta que uno de los dos ladrones se apiade de Jesús (296), por lo que no podemos hablar, en el texto Ignaciano, de «buen ladrón». El que, según Ignacio, Jesús perdona al ladrón, al evocar las 7 palabras (297), no está explícitamente relacionado con un gesto de piedad del ladrón. De hecho, *el texto bíblico no habla de perdón, sino de promesa de entrar con Jesús en el Paraíso*, que es lo que el ladrón ha pedido. Ignacio, al convertir la promesa escatológica de Lucas en un perdón, evoca más bien el

arrepentimiento del ladrón y la misericordia de Jesús, que un gesto de compasión o empatía por parte del ladrón. De este modo, el abandono y la humillación de Jesús no quedan mitigados, ni su divinidad reconocida.

Para el proceso de ejercicios es relevante no olvidar que esta tremenda humillación, el vituperio, es buscado conscientemente por Jesús («quiere padecer»), para darnos ejemplo de deseo de oprobios y menosprecios: Jesús lava los pies «como ejemplo de humildad» (289).

Ignacio insiste en recordar la versión joanea (Jn 18,12), según la cual Cristo fue atado: «lo llevan atado desde casa de Anás a casa de Caifás», «estuvo toda aquella noche atado» (292). Para Ignacio, el atamiento, como señala el *Cartujano* (parte 2ª, capítulo 59) es deshonor, deshonra, signo de la gravedad del delito que le hace reo de muerte. Pero haya también, quizás, una evocación redentora: el que venía a desatarme y liberarme de las «redes y cadenas», por mi se dejó atar y encadenar:

E como lo tovieron preso, atáronlo (Jn 14,12) e apretaron aquellas sus admirables manos con desmedida fuerza, *con cordeles e con deshonrra, e como si fuera ladrón digno de muerte*; al cual fizieran mejor de suplicar que los desatara de sus delitos, pues que avía venido para desatar los atamientos del pecado, dela muerte e del infierno [...] Pues mira cómo en *figura* desto está Joseph atado e vendido e sus hermanos, e como Sansón está atado de Dalida su muger que fue figura dela sinagoga. [...] Por tres razones ataron al Señor: [...] La tercera, por el misterio, aunque ellos esto no conocieron. E la razón es porque Cristo Nuestro Señor nos avía de desatar de todos nuestros pecados, e avía así mesmo de desencarcelar a los que estaban *presos en el limbo*. E fue cosa conveniente que él fuese atado, por cuyos atamientos recibiésemos toda libertad. (VC II,59,9\*; fo. 71vb-72vb)

La divinidad se oculta en la paradoja: el que ha venido a desatarnos, a liberarnos de las cadenas del Mal Caudillo, cuyo oficio es «echar redes y cadenas» (142), se ve atado y menospreciado.

Pero ahí, al dejarse mansamente atar, *nos está liberando*: la divinidad está ocultamente actuando, pues nos está dando ejemplo de «pobreza espiritual», «deseo de oprobios y menosprecios» y «humildad» (146). Las verdaderas cadenas que esclavizan al ser humano son precisamente el deseo de honores y el terror a la deshonor pública: de ellas somos liberados por su ejemplo.

Por esta misma razón ha querido Ignacio destacar la reacción de Pedro en el Huerto «derrocando la oreja a Malcho» (201), hiriendo «a un siervo del pontífice» (291). Es la reacción esperable de un caballero español, para quien el honor lo es todo. Ignacio, sin duda, se vio retratado en Simón Pedro, y en cómo Jesús le da ejemplo de mansedumbre («mansueto»): «torna tu espada en su lugar» (Jn 18,11; Mt 26,52). Ignacio evita la frase de Mateo (26,52) «*omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt*»: no es cuestión de recurrir o no a la espada, siguiendo el dicho similar español

«quien a espada mata, a espada muere»; *no es la violencia, sino el honor* lo que está en juego. Pedro no solo deberá aprender a controlar la respuesta violenta, sino deberá sanar el “yo” orgulloso que provoca dicha respuesta. al aceptar que las persecuciones son la consecuencia del seguimiento auténtico de Cristo.

Junto con el deseo de «oprobios» está también la capacidad de afrontar los temores y los miedos, y no dejar que estos nos aparten del fin «para el que somos creados». Como preparación para resistir las amenazas y temores, Ignacio, en la segunda semana, nos ofreció las contemplaciones de la tempestad calmada, allí donde la misma vida se siente amenazada por la muerte (161,4; 279-280). Notamos también en la tercera semana un detalle significativo: ningún evangelista (Mt 26,30; Mc 14,26; Lc 22,39; Jn 18,1) dice que los discípulos, de camino al monte de los Olivos fueran «llenos de miedo», como sí indica Ignacio (290). Pero sí es un sentimiento que Ignacio quiere que contemplemos en este momento<sup>12</sup>. Aceptar el miedo, y no dejar que nos paralice o nos haga perder la confianza, es uno de los aprendizajes espirituales de los Ejercicios.

#### 2.4 De la omnipotencia a la «sufrida pasividad»

En la 2ª semana, decía el P. Kolvenbach, «las penas casi no existen». Si en esa semana Jesús se manifiesta poderoso y activo, se produce un gran cambio de al llegar a la 3ª semana, donde predomina la mansedumbre de Jesús. Desde el huerto nos encontramos con esta pasividad: Jesús es conducido; atado toda la noche. Como hizo notar Kolvenbach, hay incluso una «kénosis» también en los nombres: «Cristo nuestro Señor» pasa a ser «Jesús Galileo» o «Jesús Nazareno»:

Que este camino opera una profunda transformación en la persona de Cristo, parece significarlo Ignacio hasta en los nombres mismos del Señor. A lo largo de la Segunda Semana utiliza ampliamente el título de «Cristo nuestro Señor», a veces bajo la forma abreviada de “Cristo” o “el Señor”. En el umbral de la Tercera Semana es aún “Cristo nuestro Señor” el que celebra la última cena [191]. Ignacio hace considerar a Pedro “la majestad del Señor y su propia bajeza” [289]. Aún es “Cristo nuestro Señor” en el misterio del huerto [201] y obrando la conversión de Pedro después de su negación [292]. Pero, a partir de este momento, “la divinidad se esconde” y el empleo de títulos indica una tendencia a ocultar la majestad de Cristo tras su “sacratísima humanidad”, a la que “deja padecer tan crudelísimamente” [196]. Ahora se le llama “Jesús Galileo” [294], “Jesús Nazareno” [296]. Sólo cuando lleguemos al misterio de la resurrección recobra el título de “Cristo nuestro Señor” [299]. (KOLVENBACH, 1999, p. 94-95)

<sup>12</sup> Sobre los temores, y la anticipación de las persecuciones, véase Ramírez Fueyo (2020), especialmente los misterios 279 (p. 475s.) y 280 (p. 489s.).



Parte de esta kénosis es el silencio de Jesús en la tercera semana, como también notaba el P. Kolvenbach:

El Cristo de los evangelios es más activo durante su pasión que el Cristo de la Tercera Semana de Ignacio. Cierto, el Señor es arrastrado al matadero, pero no cesa de protestar con su palabra y con su silencio contra la injusticia de que es objeto. En los misterios de la Tercera Semana, Jesús se calla completamente desde la casa de Caifás [292] hasta las «siete palabras» en la cruz [297]. El último grito de queja de Mt 27,46: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» lo aduce Ignacio en esta versión atenuada: «dijo que era desamparado» [297]. (KOLVENBACH, 1999, p. 96)

Una de las características del uso de los evangelios en Ignacio es la búsqueda de relaciones entre pasajes, a veces muy distantes, y los contrastes. Ignacio quiere que el ejercitante perciba la paradoja de quien es Rey Eterno y Señor Universal de comienzos de la primera semana, al rey que, en la tercera, renuncia al uso de su poder para salvarse, y que más bien lo usa para someterse y dejarse burlar y matar. El contraste entre la 2ª Semana y la 3ª se hace evidente en las burlas a las que es sometido Jesús precisamente en su condición de rey. Por un lado, es evidente que Jesús sigue siendo aquel «Cristo nuestro Señor, rey eterno» (95), el «Eterno Señor de todas las cosas» (98), lleno de «voluntad» de «conquistar todo el mundo y todos los *enemigos*» (95): “el 5º, considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus *enemigos*, y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente” (195) y “diciendo: (¿a quién buscáis?), cayeron en tierra los *enemigos*” (291).

El añadido «enemigos» en (291), no presente en el evangelio, es de Ignacio, y está colocado intencionadamente para reforzar el vínculo con el Rey Eternal.

Si la 2ª Semana se inicia con ese Cristo anunciado como Señor, la 3ª se cierra con las burlas precisamente sobre su identidad como Rey: “Herodes lo despreció con su *ejército*, vistiéndole con una *veste blanca*” (294); “y los soldados hicieron una *corona de espinas*, y pusiéronla sobre su cabeza, y vistiéronlo de *púrpura*, y venían a él y decían: (Dios te salve, *rey de los judíos*); y dábanle de bofetadas” (295); “Pilato, sentado como juez, les cometiÓ a Jesús, para que le crucificasen, después que los judíos lo habían *negado por rey*, diciendo: (*no tenemos rey sino a César*)” (296).

De este modo, el ejercitante puede contemplar y proyectarse a sí mismo sobre aquellos «malos súbditos» (usando el contrario del usado por Ignacio «buenos súbditos») y «perversos caballeros» (94), esos que carecen de «juicio y razón» (96), aquellos que no se dejan mover, afectar, ni quieren destacar en el servicio divino (96), los que se dejan llevar por sus propias sensualidades y por sus amores carnales y mundanos (97). Estos son los que, con su rechazo, indiferencia, u odio, conducen a Jesús a la cruz.

En resumen: el juicio y la muerte de Jesús es la cara contraria del Rey Eternal, si en el primero contemplamos la belleza y generosidad de los buenos, ahora contemplamos la maldad, insensibilidad, estupidez y crueldad de los que rechazan a su Señor.

### 3 Miradas y recapitulaciones

#### 3.1 Mirada retrospectiva y diaria a la 2ª Semana

Durante la tercera semana, Ignacio invitará a contemplar la segunda semana desde la perspectiva de la «pena» o el «trabajo» de la Pasión: «Trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo» (Ej 206).

No debemos olvidar este ejercicio de la memoria, pues en él se juega el estar recordando, recapitulando las contemplaciones y sus frutos de 2ª Semana, como ya invitaba el monje David de Augsburgo en el siglo XIII:

Item, consiste casi todo el fruto de esta contemplación si en toda parte y siempre acatares a Cristo con devoción en sus obras y costumbres, asentando en tu memoria todas sus maravillas y obras, así como cuando está con sus discípulos o con los pecadores, cuando habla y cuando predica, cuando va y cuando se asienta, cuando duerma y cuando vela, cuando come y cuando a los otros sirve y da de comer, cuando sana los enfermos y cuando hace otras maravillas. [Aquí comienza el texto de David de Augsburgo] Y mira asimismo cuánta humildad tuvo entre los hombres, y cuán tratable y suave era entre los discípulos, y cuánto fue misericordioso con los pobres, y cómo se hizo en todas las cosas semejante a ellos. Y mira cuánto era y parecía espiritual su familiaridad y contempla cómo nunca menospreció a nadie, ni desechó ni aborreció a los llagados, aunque fuesen leprosos, y cómo nunca era lisonjero a los ricos, y cuán libre fue de los cuidados de este mundo, y cuán poco se curaba de las necesidades y recreaciones de su cuerpo, y cuán paciente fue en las injurias y cuán manso en las respuestas. Nunca puso estudio en vengarse de ninguno con palabra amarga ni lastimera, mas antes sanaba la malicia de sus adversarios con respuesta blanda y humildad. Contempla cuán compuesto fue en todos sus gestos y cuán cuidadoso en la salud de las ánimas, por el amor de las cuales tuvo por bien de morir, y cómo dio a todo ejemplo de todo bien. O cuán compasivo fue a los afligidos, o cómo disimulaba y sufría la flaqueza de los imperfectos. O cómo nunca menospreció a los pecadores. O cómo recibía con tanta clemencia a los penitentes... (VC I, *Proemio del autor*, 5, c. b2va-b3ra). (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 224-226)

Dentro de la estrategia de recuerdo y repetición, se incluye también la propuesta de realizar una repetición de toda la Pasión al final, en el día séptimo de la tercera semana (208, 9-11). Propuestas casi idénticas se hallan



también en el *Cartujano* (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 249-250), quien, al comienzo de los misterios de la Pasión —no al final, como Ignacio—, tras la Cena (cap. 57) y antes de Getsemaní (cap. 59), propone una serie de estrategias y consideraciones para meditar toda la Pasión, en un «Prohemio sobre la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo» (cap. 58).

Entre las diversas propuestas de ese capítulo, Ludolfo de Sajonia ofrecía «seis maneras» de «haberse» o meditar toda la Pasión, es decir, seis perspectivas generales con las que mirar la Pasión. Entre ellas, se encuentran tres que recuerdan bastante a los puntos 4º (lo que padece), 5º (la divinidad oculta en la humanidad) y 6º (por los pecadores) del primer ejercicio de la tercera semana:

Lo segundo, debemos *considerar esta sancta Pasión para nos compadecer* del Rey de la gloria que la *padeció*, e para esto pensemos sus açotes, escarnios e denuestos, e debemos tratar e imaginar en nuestro corazón cuán terrible fue su abatimiento, su menos precio y disfavor, e cuánto dolor e aflicción sufrió en su corazón e en todo su cuerpo, e que la causa de esto (porque mayor compasión tengamos de su inocencia) fue la gravedad de nuestros pecados [...] Pues traspasen ya las entrañas de nuestro corazón sus injurias, sus llagas e sus açotes, e no haya parte ni cosa en nuestras personas que no sea regada de compasión, e que no padezca aflicción de dolor inmenso.

Lo tercero, consideremos *quién es el que padeció*, e qué tormentos sufrió, e por quién quiso padecer. [...] Clara cosa es que el paciente fue Hijo del Padre eterno, Dios verdadero e soberanamente poderoso, sabio y bueno, e que las penas difíciles que padeció fueron peregrinación, destierro, fugitivo, hambre, sed, frío, calor, tempestades, miedos, persecuciones, asechanzas, atamientos, açotes, escarnecimientos e dolores, ca en él fue escupida la gloria, menospreciada la justicia, juzgado el juez y culpado el que nunca hizo ofensa. Fue infamado el inocente, fue Dios blasfemado e su Cristo acoceado, fue muerta la vida, e el sol escurecido; fue la luna enlutada e las estrellas desperdiciadas e conmovidas.

Mas ¿por quién o por qué personas padece tales cosas este inconmutable Dios? Sabed que padece por sus enemigos muy perversos e muy cargados de muy torpes e criminosos delitos, e por los malignos miembros de Satanás e por los menospreciadores de la majestad del muy alto, e por los desagradecidos de la misericordia de Dios... (VC II,58,5; fo. 65vb)

### 3.2. *Los coloquios, herramienta fundamental*

Es difícil exagerar la importancia que Ignacio da a la capacidad de generación lingüística y afectiva tanto de los coloquios que se ponen en boca de Jesús —«oraba más prolijamente» (290)—, como de otros personajes —«semejantes cosas blasfemaban» (292)—, como de los coloquios que debe crear el orante al concluir la oración. En el caso de las blasfemias (burlas o insultos dirigidos a Jesús, especialmente en su condición de Hijo de Dios, en casa de Caifás) es evidente que se trata de uno más de los énfasis propios de Ignacio.

El ejercitante debería dejar aquí que la imaginación le haga recordar los muchos modos que encuentra, en su propia vida, y en la experiencia del mundo, de cómo Dios o Jesús es maldecido o blasfemado. La blasfemia no tiene por qué ser gratuita o superficial: el silencio de Dios ante el mal en el mundo es una de sus causas. Es evidente que las blasfemias en casa de Caifás nos remiten a la meditación de la encarnación, donde se nos invita a «oír» cómo «las personas sobre la haz de la tierra [...] juran y blasfeman» (Ej 106). En la Pasión se consume lo anticipado en la Encarnación: que el Hijo se ha hecho hombre para cargar sobre sí la condena de la humanidad («todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno»), y responder con amor —«grandísima señal de su amor» (289)— y perdón —«rogó por los que le crucificaban» (297).

En la literatura de los siglos XIII-XV se da una enorme riqueza de oraciones con el tema de la Pasión, en donde prima el sentimiento. Una de las características de dicho lenguaje es precisamente el uso de una retórica emotiva, intensamente afectiva<sup>13</sup>. En el Cartujano, cada capítulo de la obra concluye con una oración; cuando llega a la Pasión, sin embargo, encontramos varias oraciones insertadas en cada capítulo, tras cada uno de los momentos o episodios, con lo que se refuerza la vinculación afectiva (RAMÍREZ FUEYO, 2020, p. 322s).

Ignacio nos señala que «En los coloquios debemos de *razonar* y pedir...» (199): el «razonar» nos puede llamar a engaño, podemos pensar que el «coloquio» consiste en una oración fría, racional, hecha de ideas... Todo lo contrario: *Ignacio piensa en una oración cálida, con todas las características de la «retórica de la intensidad emotiva»*<sup>14</sup>. Es una retórica oral, algo teatral, que busca mover los afectos.

«Razonar», o usar las «razones» no es ligar unas ideas u argumentos con otros, sino que son las «Palabras o frases con que se expresa el discurso» (DEL), como cuando Ignacio en Loyola imaginaba los «motes, las palabras» que diría a la «señora» que tenía «poseído su corazón» (Au 6). Se trata de mover los afectos, los sentimientos (en este caso, los propios, no los ajenos), con la palabra. Incluso las piedras y los ríos se conmueven por el «razonar» de la dama:

Venido, pues, el día y lugar cierto,  
 en el cual informados ser devían,  
 fue d' ella el **razonar** con tal concierto  
 que *aun las piedras del son s' enternecían,*  
 y por la soledad d' aquel desierto,

<sup>13</sup> Sobre los rasgos del lenguaje afectivo, puede leerse Ramírez Fueyo (2020, p. 328-357), especialmente p. 336-357.

<sup>14</sup> La expresión es de Álvarez Pellitero (*La obra lingüística y literaria de fray Ambrosio Montesino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976).

las aguas los sus cursos detenían;  
y fue la dulce boz que... (BOSCÁN, 1991, Etre 1514-1542)

Además de los coloquios finales con Jesús, con María o con Dios Padre (147, 156, 198, 199), también el ejercitante puede imaginar los coloquios que se producen en la oración entre los personajes. Ignacio nos invita a «oir lo que hablan», cuando algún personaje del misterio se dirige a Jesús en forma oracional, en forma de coloquio. Un ejemplo muy claro en la 3ª Semana es el «coloquio» de Pedro con Jesús (289): «Pedro, el cual, considerando la majestad del Señor y su propia bajeza, no queriendo consentir, decía: Señor, ¿tú me lavas a mí los pies?». Aquí el ejercitante debería dejar volar la imaginación, con muchas «razones», es decir, con ejemplos en los que Pedro mismo reconozca su «bajeza» por comparación con Jesús. Pedro puede recorrer la vida de Jesús, como Ignacio nos invita en (206): «trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión, en que al presente me hallo». Este pasaje de Pedro «coloquiando» con Jesús podría ser semejante a otro al que Ignacio también da mucha importancia: el coloquio del Bautista con Jesús en (161 ≈ 273)<sup>15</sup>, en el que la técnica de la comparación, «disminuyéndome por ejemplos» (Ej 58-59), retorna, y que vemos desarrollado en el *Cartujano*:

No conviene, Señor, que tú me laves los pies ni que tal hagas; ni conviene que te pongas en tal cosa. Porque tú eres Señor e yo siervo; tú eres Dios e yo hombre; tú eres criador e yo criatura. Pues como qué eres Señor, tú, que eres tan grande ¿lavar a mí, desechado e mezquino e muy pobre pescador, los pies sucios e deleznable? No quieras, Señor, llegar a mis pies, que son desechados miembros en cuerpo enfermo, con aquellas manos con que abriste a los ciegos los ojos e alimpiaste los leprosos, e resucitaste los muertos... (VC II,54,3; fo. 15ra)

## Conclusión

Ignacio de Loyola es un santo que vive en fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI, pero que ha bebido de la exégesis y la teología del siglo XV, en no poca medida del *Vita Christi Cartujano*. Un ejemplo de esta influencia es la devoción a las 7 palabras de Cristo, así como la tendencia al *concordismo* bíblico. En la lectura bíblica que se proyecta en los *Ejercicios Espirituales* se descubren estas influencias, y se ofrece, explícita o implícitamente, una espiritualidad que en ocasiones resulta algo distante a la de nuestra época, o que puede no ser fácilmente comprensible. En este artículo hemos presentado algunos testimonios, como los de Kolvenbach

<sup>15</sup> Sobre ese coloquio, y el largo texto del *Cartujano*, véase Ramírez Fueyo (2020, p. 377-380).

o Vanhoye, que destacan dicha distancia entre Ignacio y nuestra época. En las breves síntesis de los misterios de la Pasión, que se recogen en los *Ejercicios*, hemos detectado las huellas de esta lectura bíblica y espiritualidad. Ignacio destaca en la Pasión fundamentalmente la entrega de Jesús, su muerte, como gesto extremo de amor por nosotros, por los pecadores, incluso por Judas. Que este es un elemento central lo vemos no sólo en el amor a Judas, el traidor, sino también el en *perdón* al ladrón, omitiéndose la promesa del Paraíso. Otros elementos tienen menos importancia en su lectura de la Pasión, como son la eclesiología eucarística, o la vocación al servicio mutuo del Lavatorio.

Rasgo típico de los *Ejercicios* es la *humildad* de Jesús, su disposición a sufrir los “oprobios y menosprecios”, disposición de la que nos deja buen ejemplo al aceptar ser tratado como malhechor, como ladrón: otro de los detalles que Ignacio destaca, así como la fortaleza para vencer el miedo a las posibles consecuencias del seguimiento de Cristo. El provocar el afecto, los sentimientos, a través de las consideraciones, como la de la *bella y perfecta* humanidad de Jesús, maltratada en la Pasión, o la extrema debilidad del Señor al llevar la cruz, es otro de los rasgos típicos del siglo XV, que puede extrañarnos en el siglo XXI, y fácilmente parecemos exagerado y poco teológico, o excesivamente pietista. La importancia de la palabra, de los coloquios, de las oraciones, son también herramientas consideradas indispensables tanto en el *Cartujano* como para Ignacio, herramientas, sin embargo, muchos menos empleadas por el orante de hoy.

### *Acrónimos*

CIS = Centrum Ignatianum Spiritualitatis

Ej = Ejercicios Espirituales

VC = Vida de Cristo

### *Referencias*

ALONSO, P. La pasión de Cristo, núcleo y clave del Evangelio. *Manresa*, Madrid, v. 83, p. 317-328, 2011.

ÁLVAREZ PELLITERO, A. M. *La obra lingüística y literaria de fray Ambrosio Monteseino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976.

ARZUBIALDE, S. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*. Bilbao; Santander: Mensajero; Sal Terrae, 2009.

BOSCÁN, J. *Poesías*: editadas por Carlos Clavería. Barcelona: PPU, 1991.

DALTON, W. J. How to use the Bible in the Exercises. In: DALTON, W. J. *et al.* (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 7-23.

- KEMPER, T. A. *Die Kreuzigung Christi: Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- KOLVENBACH, P. H. La Pasión según San Ignacio. In: KOLVENBACH, P. H. *Decir... al "Indecible"*. Bilbao; Santander: Mensajero; Sal Terrae, 1999. p. 91-100.
- MCCORMICK, P. G. A Directory for the use of Scripture in an Ignatian retreat. In: DALTON, W. J. *et al.* (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 71-78.
- MOLLAT, D. The Use of Scripture in the Exercises according to Modern Exegesis. In: DALTON, W. J. *et al.* (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 25-45.
- RAMÍREZ FUEYO, F. *El Evangelio según san Ignacio: La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano*. Bilbao; Santander; Madrid: Mensajero; Sal Terrae; Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- ROSSI DE GASPERIS, F. «Lectio divina» in the Exercises. In: DALTON, W. J. *et al.* (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 79-100.
- TUÑÍ VANCELLS, J. O. El uso de los Evangelios en los Ejercicios. *Manresa*, Madrid, v. 55, p. 5-14, 1983.
- VANHOYE, A. Los misterios de la Pasión. *Cuadernos de espiritualidad*, Santiago, v. 21, p. 3-11, 1982.
- WELCH, J. J. Contemporary exegesis and the Exercises. In: DALTON, W. J. *et al.* (eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 35-45.
- WILKENS, G. Using Scripture in the Exercises. In: DALTON, W. J. *et al.* (Eds.). *The word of god in the spiritual exercises*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 1979. p. 47-78.

Artículo sometido en 09.03.2021 y aprobado en 19.07.2021.

**Francisco Ramírez Fueyo SJ** Doctor en Teología. Profesor propio agregado y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Orcid.org/0000-0001-9018-5077. E-mail: franramirez@comillas.edu

**Dirección postal:** Calle Alberto Aguilera 23  
28015 Madrid España