

ROGELIO GARCÍA MATEO, SJ*

TEOLOGÍA DE LA CRUZ EN IGNACIO DE LOYOLA

Fecha de recepción: junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: diciembre de 2016

RESUMEN: La expresión *theologia crucis* fue acuñada ciertamente por M. Lutero, pero su contenido está basado en el Nuevo Testamento. Lutero resalta y desarrolla teológicamente lo que dice Pablo, por ejemplo: no se puede hallar la justificación realizando las obras de la ley, sino solamente por la gracia que viene de la cruz de Cristo (Rm 3, 20-25). En este sentido, la contemplación de la pasión y muerte de Jesús en la espiritualidad ignaciana no tiene solo por objeto la idea de que Jesús se solidariza más con la humanidad identificándose con sus sufrimientos y tribulaciones. Ignacio quiere sobre todo ayudar a conocer y profundizar cómo Dios está sin duda escondido en el sufrimiento de su Hijo, pero al mismo tiempo está en acción en el dolor y en la cruz de todo ser humano como liberador del pecado, de las tribulaciones y de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Pasión; Trinidad; conformación a Cristo; crucifixión; salvación.

The Theologia crucis by St. Ignatius of Loyola

ABSTRACT: The term *theologia crucis* was certainly coined by M. Luther, nevertheless his content is based in New Testament. Luther points out and develops theologically what Paul said, for example: man cannot attain righteousness in any degree by

* Profesor en la Universidad Gregoriana de Roma: garcia@unigre.it.

keeping the works of the law, but solely by grace of Christ's cross (Rm 3:20-25). In this sense, Loyola's contemplation of the passion and death of Jesus aims not only at the idea that Jesus is made more involved with mankind by His identifying with our trials and tribulations; Ignatius will first of all help to grasp and deepen how God is of course hidden in suffering of his Son, but at the same time is at work in all human dolor and cross as the Savior from sin, trials and death.

KEY WORDS: Passion; Trinity; conformation to Christ; crucifixion; salvation.

La unión indisoluble existente entre la pasión y muerte de Jesús y su glorificación constituye, como es sabido, el misterio pascual. La conciencia de esta vinculación la adquirieron los Apóstoles a partir de la experiencia pentecostal (Hch 2,23; 3,13) y se expresó claramente en la cristología prepaolina, contenida en los más antiguos himnos cristianos, como el de Fil 2, 6-11, donde se pone en estrecha e inescindible relación la encarnación y la cruz con las vivencias de la resurrección. La encarnación sin viernes santo no sería verdadera encarnación; el Hijo de Dios no habría asumido lo más tremendamente existencial de la condición humana, el dolor y la muerte; la kénosis no hubiese sido completa y, en consecuencia, la salvación no hubiese tenido lugar. Por eso no es de extrañar que, aunque los Evangelios se escribieron ya a la luz de la alegría pascual, dediquen tantas páginas y detalles a lo sucedido en aquellas veinticuatro horas de la pasión, descubriendo en ello algo que no se debe olvidar ni minimizar.

1. PASIÓN DE CRISTO

En ese sentido, los *Ejercicios espirituales* dedican toda su tercera parte (3.^a semana) a la contemplación de la pasión y muerte de Jesús. En su conocido libro «El Dios crucificado», el teólogo protestante J. Moltmann cita la segunda petición de esta semana, en la que se pide «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (EE 203); y afirma que la intención de Ignacio en estas contemplaciones de la pasión se dirigen a formar en el creyente una semejanza espiritual con el Cristo paciente; lo que le lleva a clasificar la mística ignaciana dentro de la «Introversionsmystik», es decir, como una contemplación introspectiva de pasividad¹.

¹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 90.

En cambio, los jesuitas M. Flick y Z. Alszeghy en su obra común «Il Mistero della Croce» ven en esta petición una espiritualidad de la cruz con una clara dimensión de compasión activa².

Los tres coinciden, sin embargo, en destacar el proceso de unión interior que conlleva la contemplación ignaciana de la pasión. Se trata, efectivamente, de unión con Cristo en los momentos más difíciles y dolorosos de su vida, es decir, de continuar «más» en lo que se pedía en la 2.^a semana: «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga» (EE 104)³. Una vez decidido, al final de la 2.^a semana, mediante la elección vocacional, a qué estado de vida el creyente se siente llamado, para llegar a la perfección cristiana, siguen la 3.^a y la 4.^a semanas a confirmar y profundizar esa elección mediante la conformación contemplativa del misterio pascual.

1.1. VÍA UNITIVA, ÚLTIMA CENA

Sin duda, toda oración es, en cierto modo, unión con Dios, pero no todo orante alcanza el mismo nivel. Se distinguen, en el itinerario espiritual, generalmente tres vías o fases: purgativa, iluminativa, unitiva⁴. Sin embargo, en los Ejercicios no se sigue esta tripartición sino que están distribuidos en cuatro «semanas»; y se observa que «comúnmente el enemigo de la natura humana tienta más bajo la especie de bien, cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de la 2.^a semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la 1.^a semana» (EE 10). Lo extraño de esta explicación

² M. FLIK – Z. ALSZEGHY, *Il Mistero de la Croce*, Brescia 1978, 362-364.

³ Los textos ignacianos se citan, de no indicarse otra cosa, según la edición manual de C. DE DALMASES / J. RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1997.

⁴ Esta tripartición se remonta a los escritos del Corpus Dionisianum (en torno al siglo VI): a) la vía purgativa o de los principiantes insiste en la conversión y en la lucha contra el pecado; b) la vía iluminativa o de los que progresan fomenta la práctica de las virtudes cristianas, siguiendo a Cristo, luz del mundo; c) la vía unitiva o de los perfectos es la vida mística o de unión íntima con Dios. No se ha de entender esta tripartición como un itinerario distribuido rígidamente en tres fases consecutivas, sino como una orientación general, con la que cada uno puede observar si se halla más en la fase purgativa, iluminativa o unitiva, ya que siempre hay algo que purificar o mejorar, aunque se vivan experiencias místicas. Cf. «Itinerario espiritual»: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por S. DE FIORES y T. GOFFI, Madrid 1983, 732-750.

es que no diga nada en relación con la «vida» o vía unitiva. Con todo, aún en vida del autor de los Ejercicios, Jerónimo Nadal (1507-1580), estrecho colaborador de Ignacio y designado por él interprete oficial de los Ejercicios, entendió el desarrollo de estos según el itinerario de la tres vías⁵.

En esta línea sigue A. Gagliardi (1538-1607), que intenta establecer una correspondencia entre la 3.^a semana y la vía unitiva. Según él, esta semana pertenece a esa vía porque comienza con la contemplación de la Cena, que es misterio de comunión⁶. También Luis de la Palma (1559-1641), que ve en la 3.^a semana elementos de la vía iluminativa y de la unitiva, citando 2Cor 5,6 subraya cómo en esta vida se vive de la fe no de la visión del rostro divino, y porque a veces también el amor humano no puede alcanzar la presencia corporal de los amigos, se hace necesario hallar algún modo por el que el amor sea causa de unión entre los que se aman, aunque estén ausentes⁷. Y, citando al Aquinate (STh I-II, q. 28, art. 2), afirma

«que por medio del amor el que ama está en la cosa amada, y la cosa amada está en el que ama; lo cual afirmó el apóstol y evangelista San Juan de la caridad cuando dijo (1Jn 4,6): “El que está en la caridad, está en Dios, y Dios está en él”. Y dicese que la cosa amada está dentro del que ama, cuanto al entendimiento y cuanto a la voluntad. Porque el que ama continuamente y con gusto piensa en la cosa (o persona) amada [...]. De todo lo cual se saca que la unión que la caridad perfecta hace en esta vida consiste en un conocimiento claro, quieto y profundo de Dios y de sus misterios, que causa deleite y admiración el cual solemos llamar contemplación»⁸.

Todo esto lo corrobora de nuevo con el Aquinate, para quien la vida contemplativa consiste principalmente en un acto del entendimiento,

⁵ En su «Apologia exercitiorum» dice: «Hac ratione fit ut illas vitae spiritualis vias, quas ex evangelio divus Dyonisius, ex hoc doctores sacri mutuati, nostris exercitiis repraesentemus purgativam, illuminativam atque unitivam»: MHSI, *Chron. Pol.* 543. Cf. M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1560). Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949, 274 -276.

⁶ *Commentarii seu explicationes in exercitia spiritualia*, Brugis 1882, 99.

⁷ *Ibid.* 369.

⁸ *Ibid.* 369-370.

pero su origen y principio lo tiene en el afecto, en cuanto que la caridad es la virtud que despierta y mueve a contemplar a Dios⁹.

En su análisis de la vía unitiva resalta L. de la Palma que la consolación es en esta más frecuente que en la vías purgativa e iluminativa, pero no es exclusiva, «antes se puede andar esta última jornada como las demás, *ora sea con muchas visitaciones espirituales, ora con menos*»¹⁰. De este modo se subraya a la vez el valor formativo que tiene la consolación en la vida espiritual, ya que, a veces, la devoción y la consolación son para el creyente «ocasión de vanidad o de tibieza, y que en sus ejercicios espirituales buscan más su consuelo que el servicio divino»¹¹. Cuando, sin embargo, se llega a la perfección unitiva, continúa De la Palma,

«por la mayor parte cesan aquellas imperfecciones y descuidos, así también faltan las causas de estas sequedades y desvíos, y la caridad perfecta obra gozo y paz y unión con Dios, que, como dijo nuestro santo Padre, *son las mociones interiores, con las cuales viene el ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y consecuentemente ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas* (EE 316)».

Pese a todo progreso espiritual y al aumento de las virtudes, especialmente la fe, la esperanza y la caridad, en la vía unitiva «se puede andar sin consolaciones»; lo que no significa volver a ser principiante:

«El glorioso apóstol fue arrebatado al tercer cielo, y vio y gozó lo que no se puede decir (2Cor 2); y después fue tentado y atribulado hasta tener tedio de la vida... ¿Qué diré de Cristo nuestro Señor, que fue desamparado de esta consolación en la parte inferior de su alma en el huerto y en la cruz? ¿Quién dirá que fueron actos de más perfecta virtud los del monte Tabor que los del monte Calvario?»¹².

⁹ STh II-II q. 180, a. 1. Esto diferencia, siempre según De la Palma, el acto meditativo, que se realiza según un discurso mental deductivo, del contemplativo, que es «una vista clara, sencilla, quieta y afectuosa del misterio», o. cit. 371.

¹⁰ O. cit. 389-390.

¹¹ *Ibíd.* 396. La función de las ausencias de consolación se puede comparar, siempre según De la Palma, con el proceder de las madres con hijos de pecho, cuando no se acomodan como deben y toman el pecho inoportunamente y desaprovechan la leche; entonces las madres retiran el pecho, para que el niño se vuelva llorando hacia ella y se corrija.

¹² *Ibíd.* 398.

De aquí, continúa L. de la Palma, que no se pueda identificar el progreso espiritual por la presencia de continuas consolaciones, sino por el aumento de la perfección en el amor a Dios y al prójimo, siguiendo la llamada de Cristo que invita a ser perfectos en el amar como lo es su Padre, que hace salir el sol sobre buenos y malos (Mt 5, 46-48): «la gracia de la devoción se va y se viene, y la da Dios y la quita en cualquier estado que el hombre se halle [...]. Pues si no podemos tener siempre la devoción, y siempre debemos caminar a la perfección, síguese que estas dos cosas son diferentes; y que *ahora sea con muchas visitaciones espirituales, ahora con menos, debemos andar siempre adelante en la vía del divino servicio*».

De todo ello se desprende que el no mencionar la vía unitiva en los Ejercicios no quiere decir que su autor los considere poco aptos para alcanzar una profunda unión con Dios. Es más, al que da los ejercicios se le recomienda que procure «que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante [...], deje inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor» (EE 15). O sea, que la experiencia de la unión mística sería uno de los efectos más excelentes de los Ejercicios. El curso mismo de ellos va disponiendo a ese trato íntimo, «inmediate», con Dios, propio de la vía unitiva, pero que en realidad no se puede programar de modo tan concreto como sucede en las vías purgativa e iluminativa; si ya estas son inalcanzables sin la acción del Espíritu, cuánto más aquella experiencia infusa que se da «cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue lo que es mostrado, así como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor» (EE 175).

Luis de la Palma ha resaltado que la 3.^a semana no tiene sólo el objetivo de «imitar» virtudes de Jesús en la pasión: paciencia, obediencia, humildad, perseverancia, entre otras; la finalidad principal de esta etapa es intensificar la unión y la participación en el misterio de la Pasión. Hubiese sido muy extraño que el misterio pascual, centro de la voluntad salvífica de Dios, ocupara un puesto secundario en los Ejercicios, toda vez que el creyente llega a ser verdaderamente cristiano cuando entra en el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo (Rm 6,4). Por ello, ya en el primer ejercicio aparece el Crucificado

(EE 53)¹³, de modo que el misterio de la cruz está proyectado sobre la totalidad de los Ejercicios; pero son la 3.^a y la 4.^a semanas donde se concentra su contemplación.

Con todo, es importante resaltar que el misterio pascual tiene un desenvolvimiento histórico, que debe vivirse según sus distintos y sucesivos momentos, como sucede en los relatos evangélicos. De esta forma se quiere entrar en el misterio de la muerte-resurrección, considerándolo como un acontecimiento que vive el creyente de modo intenso y personal, a fin de no limitarlo a una mera doctrina teológica o al simple recuerdo de un hecho del pasado.

La entrada de Cristo en la pasión es introducida, siguiendo los evangelios, por los misterios de la Cena: «El primer preámbulo es traer la historia, que es aquí cómo Cristo nuestro Señor desde Bethania envió dos discípulos a Jerusalén a preparar la cena, y después él mismo fue a ella con los otros discípulos; y cómo después de haber comido el cordero pascual y de haber cenado, les lavó los pies» (EE 191). Acerca de esto, el *Vita Christi Cartujano* observa¹⁴:

«La vigilia de la fiesta pascual, conociendo Jesús que era llegada su hora de pasar de este mundo al Padre, él, que había amado a los suyos que quedaban en el mundo, los amó hasta el extremo...», y sabiendo Jesús, como verdadero Dios, que le había dado y puesto el Padre, como dicho es, todas las cosas en su poder y aun al mismo traidor y a los perseguidores, en lo cual parece que tenía Cristo plenaria ciencia y plenario poderío, y sabiendo que procedió de Dios y que viene al mundo no dejando al Padre y que va al mismo Dios [...] quiso, por mostrar el juicio de su gran piedad y el ejemplo muy conveniente para nuestra

¹³ También durante la 2.^a semana encontramos la cruz en la llamada del Rey eternal (EE 95,1), en la «oblación de mayor estima y momento» (EE 98,1), al contemplar el nacimiento se dice que se contemple la pobreza en que nace, los trabajos, etc. «para morir en la cruz» (EE 116), y en la tercera manera de humildad (EE 167). Cf. «Cruz» en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, Madrid 2007, 504.

¹⁴ Esta obra, que fue uno de los libros que a Ignacio más le ayudaron durante su periodo de conversión, después de la herida de Pamplona (mayo 1521) y de la cual sacó diversos extractos (cf. Autobiografía, n. 11), está dentro del ambiente espiritual de la *Devotio moderna*; en sus cuatro volúmenes recoge numerosos textos de la patrística y de la mística; sobre todo es el referente más directo para saber cuál era el contexto teológico-espiritual de Ignacio acerca del misterio de Cristo, sin por ello minusvalorar el fundamento místico de su vida. Cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de Textos*, Madrid 2002; en adelante se citará abreviado con Cartujano.

grande humildad, cumplir agora el oficio no de Dios y Señor, mas de hombre y de siervo, y humillóse en gran abatimiento, pues no vino a ser servido, sino a servir» (p.181).

La pasión aparece así como la consecuencia última de la *kénosis*, ya anunciada en la encarnación y en los misterios de la infancia, y como la vuelta de Jesús al Padre. Pero los discípulos, en cambio, siguen pensando en un mesianismo popular y político, sin servicio ni humillaciones, sin cruz. Para mostrar claramente cuál es su mesianismo, Jesús procede al lavatorio de los pies¹⁵.

No se trata simplemente de un gesto humilde; el lavatorio subraya el ofrecimiento del amor de Jesús a los suyos (Jn 13,34; 15,9). Es una acción simbólica que explica el sentido de la misión salvadora de su muerte. Pedro no lo capta, como no captó el primer anuncio que Jesús hizo de su pasión (Mc 8,31). Lo que está ahora a punto de realizarse es tan importante, que no aceptarlo, sería rechazar la salvación que Cristo trae, que no ha venido a ser servido, sino a servir. Pero también es menester que se consienta a recibirla. Por eso, aunque Jesús lavó los pies a Judas, no quedó purificado, ya que tenía otra cosa en su mente; lo que ya da a entender que, para que la redención de Cristo produzca sus frutos, se requiere el consentimiento y la cooperación activa del creyente. Jesús desenmascara, por petición del «discípulo amado», la traición de Judas «dándole un trozo de pan mojado». Frente al traidor, que se aleja de Jesús y entra en el ámbito de las «tinieblas», el verdadero discípulo (el amado) no abandona al maestro en su pasión, lo sigue hasta el final.

Al lavatorio de los pies sigue la institución de la Eucaristía: «y como después de haber comido el cordero pascual y haber cenado, les lavó los pies, y dio su santísimo cuerpo y su preciosa sangre a sus discípulos» (EE 191). «3.º instituyó el sacratísimo sacrificio de la eucaristía, en grandísima señal de amor, diciendo: (*Tomad y comed*)» (EE 289). Con estas breves palabras Ignacio da a entender, en la línea de la Epístola a los Hebreos, que la pasión y muerte de Cristo, sin ser un sacrificio «ritual», sino la ejecución de un condenado, fue, visto desde la fe cristiana, un verdadero sacrificio, más todavía, es el «sacratísimo sacrificio», el

¹⁵ Los Ejercicios no glosan o comentan ningún misterio de la vida de Cristo, sino que siguiendo su método de «breve y sumaria declaración» (EE 2), solo expresan en modo casi telegráfico y casi siempre con citas de los Evangelios, momentos fundamentales de cada misterio, según tres «puntos», para que el ejercitante construya y contemple personalmente las escenas y las palabras que brevemente se indican.

«Sacrificio» por excelencia, la perfecta glorificación de Dios. O, como dice el Cartujano: «Pues queriendo ya nuestro sacratísimo Señor dar fin a los sacrificios de la ley antigua, y comenzar el salutífero Testamento Nuevo, hízose él mismo sacrificio nuestro. E después de la figurativa cena legal, quiso luego aparejar la cena espiritual verdadera y llena de gracia de los cristianos, porque así se pasase de la Ley al Evangelio» (p. 185).

En la Última Cena, Ignacio resalta cómo Jesús asume anticipadamente su pasión y muerte, al entregarse como sacrificio eucarístico, «en grandísima señal de amor». Así lo subraya también el Cartujano al afirmar cómo «tuvo por bien el clementísimo Señor de ordenar este sacramento con voluntad formada de amor inmenso y con caridad dignísima, mediante la cual nos dio y dejó su sacratísimo cuerpo y su preciosísima sangre» (p. 188). Con las palabras pronunciadas sobre el pan y sobre el vino, Jesús se presenta como el mediador de una nueva y eterna Alianza, ofreciéndose a sí mismo, como comida sacrificial, que reconcilia y restablece el amor del creyente a Dios y al prójimo. Esto se confirma en los discursos de despedida, que en los Ejercicios se indica brevemente: «y les hizo un sermón» (EE 191). En el Cartujano, en cambio, se desarrolla ampliamente, comentando Jn 14-17:

«La intención del Señor era aquí confortar los corazones de los discípulos contra los trabajos: el uno era su muy espantable y muy triste pasión que se le acercaba ya la presente; el otro era las grandes persecuciones que se temían para adelante, las fuertes y penosas adversidades que habían de venir sobre todos ellos; y por esto les dijo: No se turbe ni se entristezca vuestro corazón... E dijo más: *Creed en Dios pues, por consiguiente, creed en mí* (Jn 14,1), que soy Dios... E quísolos consolar más diciéndoles: *En la casa de mi Padre moradas muchas hay*. Como si dijese: diversas participaciones de bienaventuranza hay en la gloria del cielo... *Otra vez tengo de venir y recibiros y juntaros a mí mismo, para que donde yo estoy vosotros estéis... No os dejaré huérfanos... sabed que voy y vengo a vosotros*, enviando al Espíritu Santo. E dijo esto porque no pareciese que el Espíritu Santo se podía enviar sin él» (pp. 188 s.).

Con estas observaciones subraya el Cartujano cómo la contemplación de la pasión no se puede quedar en meros recuerdos o sentimentalismos de simple compasión, sino que apunta a una profunda experiencia de vía unitiva. Hay en los sufrimientos y dolores de Cristo un aspecto exterior, que se puede captar fácilmente leyendo los evangelios: las bofetadas,

el ridículo, la flagelación, el abandono, la sed, la crucifixión. El valor redentor de este sufrimiento físico-corporal no proviene de la cantidad, magnitud o intensidad del dolor en cuanto tal, sino de los motivos por los que se sufre y de la actitud interna con que se sufre. Es de esta pasión íntima de donde la pasión exterior recibe su valor salvífico. Los textos del NT, lejos de mostrar, como algunos critican, tendencias sadomasoquistas que se complacen en el maltrato y en las humillaciones, afirman claramente que toda forma de seguir a Cristo incluye, junto a la cruz, necesariamente la gloria de su resurrección (Fil 2, 6-11), en orden a una íntima unión de los creyentes con Dios, cooperando con Cristo a la redención de la humanidad, que será plena en su final escatológico, pero que ya comienza a estar presente por el testimonio de tantos cristianos, particularmente, los santos.

Sufrimientos físico-corporales más fuertes y duraderos que los de Jesús los han padecido muchas otras personas de la historia y de hoy. Es a la pasión interior a la que los Ejercicios quieren dirigir la atención contemplativa: pedir «dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión» (EE 193), «quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (203). Ciertamente, Ignacio es muy consciente que este tipo de unión con Cristo no es posible sin la acción de la gracia. Por eso insta a que cuando el creyente se sienta impotente para tal petición que pida al menos el deseo de desearlo (Const 101 s.).

El «por mí» y el «por mis pecados» es aquí de fundamental importancia. Obviamente, estas expresiones se inscriben dentro de los numerosos textos del NT que las utilizan para afirmar el valor salvífico de la pasión y muerte de Jesús: Lc 22,19: «Este es mi cuerpo que va a ser entregado por vosotros»; Gál, 2,20: «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí»¹⁶. W. Kasper declara que este «por» se puede entender según el contexto en tres sentidos: «1) por amor nuestro; 2) en nuestro favor; 3) en nuestro lugar. Las tres significaciones resuenan conjuntamente y en ellas se piensa cuando se trata de expresar la solidaridad de Jesús como centro más íntimo de su ser hombre»¹⁷.

¹⁶ B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca 1988, I, 128 s.

¹⁷ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1979, 267.

1.2. CAUSANTES DE LA PASIÓN

Salta a la vista que los que provocan la pasión son personas que no estaban de acuerdo con el mensaje y las obras de Jesús. En primer lugar Judas, que, aunque era uno de los «Doce», se hizo cómplice de los líderes de Israel: miembros del sanedrín, sacerdotes, escribas y fariseos. Los Ejercicios mencionan el cap. 26 de Mateo, el 14 de Marcos, el 22 de Lucas y el 18 de Juan (EE 292), y destacan: «Primero: lo llevan atado desde la casa de Anás a la de Caifás, adonde San Pedro lo negó dos veces, y mirado del Señor, *saliendo fuera lloró amargamente*». Pedro había repetido e intensificado su negación, hasta el punto de ponerse «a maldecir y perjurar: no conozco a ese hombre» (Mc 14,71).

La razón de la hostilidad que las autoridades judías desarrollan contra Jesús, tiene su raíz en el conflicto entre dos formas opuestas de relacionarse con Dios: por una parte, la de las tradiciones rabínicas o sacerdotales, donde se resalta la severidad con el pecador y la benevolencia con el que paga los tributos y observa el sábado; por otra, la de un mensaje que predica un Dios que se compadece más de un pecador arrepentido que de un fariseo seguro de su justicia (Lc 18, 9-14). A esto se añade la autoridad que Jesús reivindica para sí. «Dinos con qué autoridad haces esto y quién te ha dado derecho para ello», le preguntan «los pontífices y los escribas y los ancianos» al expulsar a los mercaderes del templo (Mt 21,23-27; EE 277). El escándalo llegó a su punto álgido cuando, ante el sanedrín, Jesús declara abiertamente que es el «Mesías Hijo de Dios» (Mt 26, 63-66). El sumo pontífice rasgó sus vestiduras diciendo ha blasfemado. Los miembros del sanedrín declaran: reo es de muerte.

No se puede negar que también, aunque no tomó la iniciativa, parte del pueblo judío fue causante. Los Ejercicios mencionan los capítulos 27 de Mateo, 23 de Lucas y 15 de Marcos (EE 293): «Primero: lo llevan toda la multitud de los judíos a Pilato, y delante de él lo acusan diciendo: *A este habemos hallado que echaba a perder nuestro pueblo y vedaba pagar los impuestos al César*». Mientras que en Marcos y en Mateo el juicio comienza con la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?», Lucas comienza indicando el contenido de la acusación: echa a perder a nuestro pueblo e impide pagar el tributo al César (Lc 23,2). De este modo se cambia el contenido de la acusación: no se resalta que se hace Hijo de Dios, como ante el sanedrín, sino que promueve no pagar impuestos al

César; lo que significa politizar el proceso según el derecho romano; la acusación judaica de blasfemia no tenía valor de pena capital ante el tribunal romano, al cual estaba reservado este tipo de castigo. Pero Jesús, como se ha indicado, rechaza el mesianismo subversivo y el político, de eso Pilato se ha cerciorado durante el interrogatorio (Jn 18,32-38), por ello expresa la convicción de que el prisionero no es un criminal y no supone una amenaza para el imperio romano: «2.º: después de haberlo examinado una vez y otra, Pilato dice: *Yo no hallo culpa ninguna*» (EE 293,2). Reconoce la inocencia de Jesús, pero sin embargo, no se atreve a contrariar a los judíos. Recurre a un medio de gracia que consistía en soltar a un preso durante las fiestas pascales; da a elegir entre Jesús y Barrabás, conocido y temido por sus fechorías. Sin embargo, «fue preferido Barrabás, ladrón: *Dieron voces todos diciendo: no dejes a este, sino a Barrabás*» (EE 293,3).

Siguen los hechos desde la casa de Pilato hasta la de Herodes. Este misterio se halla solo en Lc 23,6-11. Cuando Pilato se da cuenta de que la actividad de Jesús comenzó en Galilea, ve la posibilidad de pasar el caso a Herodes, tetrarca de Galilea (Lc 9,7), que por estos días estaba en Jerusalén. «2.º: Herodes, curioso, le preguntó largamente; y Él ninguna cosa le respondía, aunque los escribas y sacerdotes le acusaban continuamente. 3.º: Herodes lo despreció con su ejército, vistiéndolo con una veste blanca» (EE 293). A esto el Cartujano comenta que Herodes lo hizo

«por escarnio y en señal de burla, como suelen ser vestidos los locos de alguna vestidura para reír y jugar con ellos... Mas aunque Herodes haya hecho esto por escarnecer a la fuente eternal de la sabiduría, no carece de misterio menos que los otros acontecimientos de su pasión, porque en la vestidura blanca es figurada la inocencia y la castidad de la humanidad recibida y la gloria del reino inmortal que recibió por el merecimiento de su pasión» (p. 232).

Visto así, la «veste blanca» adquiere un significado positivo no solo teológico, sino también histórico, pues al considerar a Jesús esquizofrénico, fuera de sí, lo declara a la vez inocente de lo que se le acusa. En consecuencia, la conclusión a la que llegan Pilato y Herodes es que Jesús nada ha hecho que merezca la pena de muerte. Con todo, Pilato, al final, presionado por los judíos, entregó a Jesús para que fuera ejecutado: «tomó a Jesús Pilato, y azotólo; y los soldados hicieron una corona de espinas y pusieronla sobre su cabeza, y vistiéronlo de purpura, y venían

a él y decían: “*Dios te salve, rey de los judíos; y dábanle de bofetadas*” (EE 295,2)¹⁸. Aunque los azotes de la flagelación se podía imponer como un castigo separado, generalmente esta era una pena preliminar a la crucifixión. En los Ejercicios, siguiendo el cuarto Evangelio (Jn 19), se utiliza más bien como un medio que usa Pilato para que los judíos se apiadaran de Jesús y lo dejaran poner en libertad: «3.º: lo sacó fuera en presencia de todos: *Salió pues Jesús, coronado de espinas y vestido de grana: y díjoles Pilato: E aquí el hombre* y como lo viesen los pontífices, daban voces diciendo: *crucifica, crucifícalo*» (EE 295,3). Por primera vez se menciona el castigo concreto que se va a imponer, pero no es el pueblo quien lo pide sino «los pontífices», o sea el poder religioso de los judíos, mientras que en los sinópticos es la plebe, la multitud, pero azuzada por los pontífices (Mc 15, 8-14).

Detrás de estas personas y circunstancias, fácilmente reconocibles en los relatos de la pasión, se percibe además un poder no humano que quiere entregar a Jesús: «El diablo había ya instalado en el corazón de Judas el propósito de entregarle»; y al recibir Judas el bocado de manos de Jesús «entró en él Satanás» para que hiciese pronto lo que había de hacer (Jn 13, 2. 26-30). Apuntar la causa diabólica mitiga en parte la culpa de los causantes humanos, pero sobre todo se resalta que entre las causas de la pasión y muerte de Cristo está la dimensión metahistórica de un poder maligno, que en los Ejercicios aparece ya en la 1.ª semana como consecuencia del pecado de los ángeles: «cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno» (EE 50). Desde aquí pueden venir a la tierra para propagar el mal y tentar al ser humano para que no siga la voluntad de Dios, como sucedió a Adán y Eva, «siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia y ellos comiendo y asimismo pecando, y después vestidos con túnicas pelíceas y lanzados del paraíso vivieron sin la

¹⁸ El Cartujano ve cumplirse en esta escena las palabras de Is 63,2-3, que describe al Mesías salvador: «¿De qué causa es bermeja tu vestidura y tan llena de sangre que parece vestidura de los que han pisado uvas tintas en el lagar?... E a esta cuestión responde Cristo en la misma profecía, diciendo: Yo solo soporté la presura de la cruz, y las pasiones de los azotes y de todos los tormentos en que fui exprimido como uva o como esponja, y fui esparcido y rociado de mi sangre propia por la salud del mundo» (p. 238).

justicia original» (EE 51). Tal poder del mal en el mundo y en la historia Ignacio lo llama «mortal enemigo de nuestra humana natura» (EE 136)¹⁹.

Este modo de expresarse no está solo condicionado por el siglo XVI; expresa la nefasta trascendencia de la fuerza del mal más allá de los pecados y de la maldad que puede desarrollar el ser humano por sí mismo: una trama tal de corrupción, de violencias y de muerte a través de los siglos (Rm 5,12) que resulta imposible eliminarla con solo el esfuerzo humano. Por ello mucho más importante que las causas históricas de la pasión y muerte de Jesús es la consideración de las fuerzas del mal y del pecado con las que el ser humano colabora cuando, como Adán y Eva, se quiere divinizar a sí mismo, arrogándose directa o indirectamente el poder divino de decidir sobre el bien y el mal (Gén 3,5; EE 51).

2. CRUZ-RESURRECCIÓN

2.1. CRUCIFIXIÓN

«Lo crucificaron en medio de dos ladrones, poniendo el título: (*Jesús nazareno, rey de los judíos*)» (EE 296,3), lo que concuerda con Is 53,12: «fue contado entre los malhechores», citado casi literalmente en Lc 22,37. Con este título, que se entendió por algunos en sentido de burla, Pilato, sin embargo, quiere proclamar que Jesús ha muerto en realidad como el rey de los judíos, el mesías; lo que provoca súbito la protesta de las sumos sacerdotes (Jn 19, 19-22), pero Pilato insiste en que «lo escrito, escrito está».

El título de Rey aparece en el NT sobre todo en referencia a la pasión, aunque ya los magos de Oriente vinieron en busca del «rey de los judíos» (EE 267). Después no oímos hablar de este rey hasta la víspera de la pasión, aunque durante su ministerio público se le quiera hacer rey (Jn 6,15). Pero tanto esta vez como durante el resto de su actividad pública, Jesús rehúye este título, igual que el de Mesías como poderío político-social. Sin embargo, desde el comienzo de su vida pública había anunciado la venida del reino de Dios y había mostrado la inminencia de

¹⁹ «Angel» en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, Madrid 2007, 157-161.

ese reino por el poder que mostraba sobre los malos espíritus (Mt 12,28), pero no reclama para sí mismo el título de rey. La primera vez en que parece aceptarlo es durante la entrada en Jerusalén (EE 287), y aquí no se manifiesta un rey poderoso sobre un caballo altivo, sino una persona sencilla sobre un asno. Donde claramente Jesús se atribuye el título de rey, es como hemos visto, ante Pilato, el cual durante su interrogatorio ha comprendido que no se trata de una realeza nacional-política, sino religioso-espiritual y, por ello, lo declara inocente.

A continuación se contemplan «los misterios hechos en la cruz» (EE 297); aunque en los Ejercicios solo se menciona Jn 19, 23-37, sin embargo, se insinúan textos y se recuerdan escenas de la crucifixión según los cuatro evangelistas: «Primero: habló siete palabras en la cruz: rogó por los que le crucificaron, perdonó al ladrón; encomendó a San Juan a su Madre, y a la Madre a San Juan; dijo en alta voz: *Sitio*; y diéronle hiel y vinagre; dijo que era desamparado; dijo “*Acabado es*”; dijo: (*Padre en tus manos encomiendo mi espíritu*)» (EE 297,1). De este modo se hace un apretado resumen de todo lo que sucede durante la crucifixión, que conviene desglosar.

El hecho de que Jesús muera de manera tan ignominiosa y trágica desmentía tanto el mesianismo político como el escatológico así como la pretendida filiación divina. Se ve como obligado a sumergirse en el abismo del «desamparo» y sufrimiento, sin ningún apoyo por parte de Dios. Por ello, es menester reflexionar sobre el modo en que Jesús entendió su destino de dolor, sufrimiento y muerte como aceptación de una voluntad del Padre. Ya en Getsemaní se percibe esa dimensión misteriosa, histórica y humanamente inexplicable, de la pasión y muerte de Jesús. Acabada la cena y cantando el himno, fue con sus discípulos al Monte Olivete, y alejándose un poco, tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan para que lo acompañaran, y «oró tres veces diciendo: (*Padre, si es posible pase de mí este cáliz; con todo, no se haga mi voluntad, sino la tuya; y estando en agonía oraba más prolijamente*)» (EE 290).

En esta plegaria se expresa, sin duda, la angustia primordial del ser humano ante la proximidad de la muerte, pero hay algo mucho más profundo, que Benedicto XVI subraya: aquí «aparece como una contraposición entre dos voluntades: una es la voluntad natural del hombre Jesús, que se resiste ante el aspecto monstruoso y destructivo de aquello a lo que se enfrenta, y quisiera pedir que “el cáliz se aleje de él”; la otra

es la “voluntad del Hijo” que se abandona totalmente a la voluntad del Padre»²⁰.

O sea, de un lado, el miedo y la angustia impulsan a Jesús a pedir ser librado de lo que se le avecina; pero –continúa Benedicto– la conciencia de su misión, salvar la humanidad, le hace pronunciar la segunda petición, que implica «la aceptación de algo terrible, el entrar en la ignominia del exterminio de la propia dignidad, en la ignominia de una muerte infamante [...]. Jesús pronunció las dos peticiones, pero la primera, la de ser “librado” se funde con la segunda, en la que ruega por la glorificación de Dios en la realización de su voluntad». En el Cartujano se encuentra una consideración semejante:

«De aquí parece que lo que nuestro Redentor desechaba, fatigado del natural temor que es anexo a la condición y flaqueza de la carne humana, lo abraza ahora y confirma tornando sobre sí mismo por la obediencia y la fortaleza del corazón; porque no dice: Esto, Padre mío, se haga, que yo hablo según la condición de la carne, mas dice: hágase aquello por cuyo fin me enviaste, que es la redención del mundo, por la cual, por tu voluntad, yo descendí desde tu alto seno a las tierras» (p. 211).

La oración en el huerto y la crucifixión expresan con claridad un momento culminante del misterio de Cristo, que deja entrever en la realización de la voluntad divina, junto a la diversidad trinitaria, la unidad ontológica del monoteísmo cristiano, temas fundamentales de la espiritualidad ignaciana. Tanto en la *Autobiografía*, *Diario*, *Ejercicios*, *Constituciones*, como en el *Epistolario* la voluntad del Dios trinitario es un referente fundamental, así en numerosas cartas, casi como un estribillo, se repite al despedirse: que Dios «por su infinita y suma bondad nos quiera dar su gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos». «Hacer la voluntad de Dios» significa, para Ignacio, siguiendo a Cristo, una cosa muy distinta al voluntarismo de aceptar ciegamente una orden o un mandato.

La disponibilidad de Jesús ante la voluntad divina se convierte en una realidad redentora. El acontecimiento pascual testimonia, en su fidelidad al Padre, una extrema libertad. Es el mismo Jesús, como se ha visto en la dramática oración de Getsemaní, quien decide libremente dar

²⁰ J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. II Parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 185.

su vida; libertad que corrobora cuando declara: «Nadie me la quita (la vida), sino que la ofrezco yo mismo, porque tengo el poder de ofrecerla y el poder de recogerla de nuevo. Este mandato he recibido del Padre» (Jn 10,18). Con la entrega de su vida el amor de Jesús alcanza su más alta expresión (Jn). «Rogó por los que le crucificaban», diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Su petición coincide con la del siervo de Yahvé (Is 53,12). De este modo se cumple con creces lo predicado en el Sermón de la Montaña: «(Yo os digo a vosotros que améis a vuestros enemigos y hagáis el bien a los que os aborrecen)» (EE 278,3.º).

La actitud de persecución e insulto está asimismo en los que se hallan o pasan delante de la cruz: «blasfémale diciendo: (Tú eres el que destruye el templo de Dios; baja de la cruz)» (EE 297,3.º). Que Jesús había anunciado el fin del Templo está fuera de duda (Jn 2,19), en cuanto realidad histórico-salvífica, no como lugar sagrado, puesto que él amaba el Templo, enseñando en él (EE 288) y defendiéndolo como lugar de oración (EE 277), como Casa del Padre (Lc 2,49; EE 272); esto es lo que le impulsa a querer purificarlo, pero purificarlo de raíz: «destruiré este templo hecho con manos humanas y en tres días construiré otro que no está hecho con manos humanas», lo que se cumplirá con su resurrección, así su «cuerpo», su persona, se convertirá en el nuevo «Templo», en la más auténtica presencia de Dios.

El reto de bajar de la cruz para creer en su mesianismo expresa bien la tremenda paradoja inherente a la fe en el Crucificado: que la muerte de un ajusticiado en el patíbulo de la cruz sea origen de la propia salvación y de la de los demás es algo inaudito e inconcebible, hasta el punto de ser considerada por no pocos una «locura» (1Cor 1,18-31), pero para los que creen en Cristo es «potencia y sabiduría de Dios» (1Cor 1,24). En este contexto se halla la «humildad perfectísima», que proponen los Ejercicios en el momento de la elección vocacional (EE 167) y como preludio a la 3.ª semana.

De los dos «ladrones» crucificados con Jesús, uno lo insulta y le reprocha que no use su poder para salvarse y salvarlos; el otro, en cambio, responde admitiendo que ellos dos son castigados justamente, pero Jesús «ningún mal ha hecho» (Lc 23,41); así se resalta ante la inminencia de la muerte, la inocencia de Jesús y su poder divino: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino». Jesús responde: «Yo te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso». La súplica del buen ladrón será

atendida²¹; pero no en un tiempo incierto o por venir, sino «hoy». Esta mención del «hoy» es la última de una serie: «Os ha nacido hoy un salvador» (EE 265,1.º); «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,9). Con Jesús ha llegado la posibilidad de la salvación incluso para los más pecadores y perversos.

Los cuatro evangelistas, aunque en modo diferente, cuentan la presencia de mujeres que siguen atentamente la crucifixión de Jesús, entre ellas María Magdalena (Mc 15,40-41). Juan, por su parte, dice (19, 25-27) que su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás, María Magdalena y el discípulo amado estaban junto a la cruz. Dirigiéndose a su madre dice: «Mujer, ahí tienes a tu hijo. Luego dirigiéndose al discípulo: Ahí tienes a tu madre». El gesto revela indudablemente la preocupación de Jesús por su madre, al quedarse sola. Pero además hay un significado simbólico: la muerte de Jesús señala a su vez la formación de una nueva familia: la comunidad de los creyentes en Cristo²².

Con el grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34) se llega al momento culminante de la crucifixión, de la kénosis, iniciada en la encarnación. Está considerado uno de los datos históricos más seguros de este hecho. Jesús lleva hasta el extremo su solidaridad identificativa con todos, en particular con los más abandonados (EE 278; Mt 25, 35-46). El grito de abandono, siendo una cita del salmo 22, no es solo una reproducción del tema profético de la «pasión del justo», «del siervo de Yahvé», sino ante todo la constatación de que Jesús muere con la desoladora experiencia de la no intervención de Dios en su favor. Lo que muestra la radical soledad de su sufrimiento, pero a la vez la entrega incondicional a la voluntad de Dios, que pese a toda experiencia de abandono, sigue esperando en él.

²¹ El Cartujano comenta que aquí se revela una declaración «de amor muy grande y de toda gracia y consolación, en la cual nos dio certidumbre de perfecta esperanza, porque ninguno deba desesperar del perdón de sus pecados, aunque sean abominables y muy feos... E san Crisóstomo dice (in sermone passionis Christi): Oh cosa siempre de maravillar y nunca de poner en olvido, no le fue dado a Abraham prometimientto de paraíso, no a los patriarcas pasados, no a los profetas, mas al ladrón fue dicho primero que a ninguno de los santos: hoy estarás conmigo en paraíso» (p. 264).

²² El Cartujano resalta que esta recomendación no fue «a sola la persona de San Juan, más aun toda la Iglesia universal y toda ánima santa y fiel para que sea súbdita a su servicio y obediencia, y la santísima Virgen fuese asimismo encomendada a todo el pueblo cristiano hasta la fin del siglo» (p. 266).

Por otra parte, la muerte de Jesús en la cruz no es simplemente la muerte infligida a un esclavo o a uno de los peores criminales, sino tiene además una connotación religiosa. «El colgado del árbol» (Dt 21, 22-23) es el que se ha manchado con los más graves delitos contra el pueblo escogido y en cuanto tal es expulsado de él y maldecido de Dios. A esta comprensión apunta el hecho de que Jesús murió fuera de la ciudad santa (Mt 27, 32; Heb 13, 12-13). Con todo, el grito de abandono expresa, como ya indicado, su solidaridad con los más rechazados de la sociedad y de la religión; no se entiende como un grito de desesperación, sino como testimonio de su entrega incondicional a los designios divinos (2Cor 5,21). Por medio de esta experiencia radical de kénosis es como Jesús lleva a cabo su obra redentora, y puede decir: «Todo está cumplido» (Jn 19,30). El Cartujano afirma:

«Es de saber que tanto quiere decir “consumar” como justamente acabar... Y así fue en el presente propósito, ca después que Cristo hubo sufrido en particular todas las penas de la pasión, y no quedaba ya cosa alguna más que padecer sino solo la muerte, entonces, recordándose de nuevo de todas las penas e injurias padecidas... y ofreciéndolas a Dios Padre, diciendo: “consumatum est”. Como si dijera: Acabada es la obra de obediencia que tomé a mi cargo, acabado es todo el misterio de mi pasión, la cual yo ofrezco a ti, Dios Padre mío, por la salud del mundo...» (p. 271).

«En tus manos encomiendo mi espíritu». Con estas palabras del Sal 31,6, Jesús dirige al Padre su última palabra. De este modo, la crucifixión queda, según los Ejercicios, comprendida entre dos invocaciones al Padre. La primera fue, como se dijo, «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Al morir a la hora nona, Jesús murió en el momento en que se tocaban en Jerusalén las trompetas para la oración de la tarde, cuyo final era precisamente las del Sal 31,6. Ningún evangelista dice: «Jesús murió»; todos subrayan con diversas expresiones que la muerte de Cristo fue un acto de entrega libre y consciente a Dios Padre para la salvación del género humano (Jn 3,16; Rm 8,32).

2.2. MUERTE COMO VICTORIA SALVADORA

Se ha visto, en diversos momentos, cómo los sufrimientos de Jesús los contempla Ignacio integrados en una perspectiva de salvación universal pero al mismo tiempo por cada uno, «por mí». Tampoco se ve la cruz

aislada, solo como un hecho extremadamente cruel, sino siempre relacionada con la redención del mundo, como obra del Padre y del Hijo, o sea, dentro del misterio trinitario. Esto aparece más claro en algunos textos del Epistolario ignaciano: «Sea el Señor nuestro bendito para siempre por todo cuanto dispone con su providencia santísima. Y pues con la muerte de Cristo nuestro Redentor y Señor deshizo la nuestra haciéndola fin de las temporales miserias...» (vol. III,14). El Padre es, pues, el que salva, deshaciendo la muerte mediante la cruz de su Hijo²³. O sea, la cruz es igualmente, por parte del Padre, la revelación de su paternidad salvífica. Además allí Jesús entrega al Padre su «espíritu» (Jn 19,30) que se revelará en el Don común del Padre y del Hijo, de cuyo costado brotó sangre y agua. Todo lo cual significa, a su vez, la victoria sobre las fuerzas del pecado, del mal y de la muerte. Esto se hace patente en los fenómenos extraordinarios, de carácter cósmico y religioso, que se produjeron cuando Jesús espiró. En los Ejercicios, siguiendo los sinópticos, se resume diciendo: «el sol fue oscurecido, las piedras quebrantadas, las sepulturas abiertas, el velo del templo se partió en dos partes de arriba abajo» (EE 297,2.º).

Fenómenos que no son fáciles de precisar hasta qué punto fueron reales. Lo que no se puede dudar es que los evangelistas quisieron dar con ellos un valor profundamente salvífico a la muerte de Cristo, en conexión con su glorificación. El oscurecimiento del sol y la convulsión de la tierra son signos apocalípticos del fin del mundo (Mc 13,8. 24-25). La muerte de Cristo, en consecuencia, tiene un carácter de dimensiones escatológicas, que serán confirmadas con su resurrección. Ha comenzado el evento determinante del final de los tiempos, de manera que las sepulturas de la humanidad se abren, no pocos justos «salieron de sus sepulcros y se manifestaron a muchos» (Mt 27,52). Inicia una vida nueva, una renovación radical de la creación, que ya no se verá acechada por el sufrimiento y las guerras, por la enfermedad, por el pecado y la muerte, como se narra en el capítulo 21 del Apocalipsis. Esto es lo que propiamente significa «salvación»: pasar de una situación amenazada por el peligro del pecado, del desorden, de la violencia y de la muerte a una vida de paz, de alegría, de fraternidad para siempre: «Él enjugará toda lágrima. Ni habrá ya nunca más muerte, ni luto, ni gemido, ni dolor. Porque pasaron las cosas de antes...».

²³ «Redención» en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, Madrid 2007, 1540-1544.

A los fenómenos cósmicos se suman los religiosos: «el velo del templo se partió en dos» (Mc 15,38). Según los exegetas, se quiere indicar el velo que en el templo delimitaba el sanctasanctorum, donde solo estaba permitida la entrada al sumo sacerdote una vez al año en el día de la expiación²⁴. Romperse el velo no parece que pueda significar otra cosa sino que la primera alianza ha perdido su validez, porque ha llegado la hora, en que los verdaderos adoradores lo hagan «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24). La epístola a los Hebreos amplía esta interpretación: la ruptura del velo del templo es una señal clara de que, la separación que impedía al pueblo acercarse directamente a Dios ha sido eliminada; Jesús, sumo sacerdote de la nueva alianza, ha conseguido con su propia sangre una redención eterna, abriendo la puerta por la que toda persona (judío o no) puede hallar acceso directo a Dios (Heb 10, 19-22)²⁵; tal interpretación sacerdotal de la acción salvadora de Cristo no es ajena al pensamiento ignaciano; los Ejercicios, *En el ministerio de distribuir limosnas*, recomiendan acercarse «a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor» (EE 344).

Ya muerto, «fueron divididas sus vestiduras; herido con la lanza su costado, manó agua y sangre» (EE 297,3). La interpretación cristiana, como se indicó arriba, fue descubriendo, con el influjo pentecostal, la dimensión salvífica de estos sucesos. A ruego de los judíos, Pilato mandó que se acelerara la muerte de los crucificados para que no quedasen los cadáveres durante la festividad de la pascua, quebrantándoles los huesos. Pero los soldados al ver que Jesús ya estaba muerto, no le rompieron las piernas, sino que uno de ellos le hirió el costado con una lanza, del que brotó sangre y agua (Jn 19,31-34). Aquí Juan, más que indicar al justo auxiliado por Dios en la desolación (Sal 34,21), parece pensar en el cordero pascual, que se sacrificaba el día antes de la fiesta, aproximadamente a la hora en que Jesús moría en la cruz. Jesús crucificado es pues el verdadero Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, como anunció el Bautista (Jn 1, 29. 36).

Siguiendo una vez más la narración evangélica, los Ejercicios presentan cómo a la muerte de Jesús sigue la sepultura: «fue llevado el cuerpo al sepulcro y untado y sepultado» (EE 298,2). Así se recoge el dato de

²⁴ J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 211, 96-101.

²⁵ A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 124 ss.

la unción del cuerpo de Jesús, que solo aparece en el cuarto evangelio (Jn 19,40), pero se encuentra preanunciada durante la cena en la casa de Simón el leproso (Mt 26,6-10; EE 286). La unción es lo que propiamente caracteriza y designa al mesías (christos). En Israel el mesías era, como es sabido, el rey ungido, o sea, consagrado para ser representante y mediador de Yahvé ante el pueblo (2Sam 7). El Cartujano resume este misterio con una oración, en la que destaca cómo Jesús fue «ungido de unciones aromáticas y olorosas», «llorado de su Madre, y de ella y otros amigos ser traído a enterrar...» Y se pide: «otórgame que te pueda unguir con suaves olores por ferviente devoción y por buena y santa vida... y que te pueda sepultar dentro de mi ánima con memoria de cada día, porque estando sepultado contigo, merezca, Señor, tenerte compañía en venir contigo a la gloria de la resurrección» (p. 282).

Si la ruptura del velo del Templo lleva a interpretar la obra redentora de Cristo como la mediación salvífica que supera el sacerdocio y el culto del AT, con la unción y la sepultura se resalta que, por razón de su pasión y muerte de siervo, Jesús es el mesías sufriente y escatológico, vestido de púrpura con su propia sangre, coronado de espinas, entronizado en la cruz y enterrado con una sepultura regia. Concluye así el misterio de la pasión y muerte en los Ejercicios con el tema de la realeza de Cristo, ya presente en otros misterios; lo que manifiesta cómo la meditación del «Rey eterno» (EE 91-98) es el marco cristológico fundamental de la espiritualidad ignaciana. En los EMI²⁶ la figura del «Rey eterno» está considerablemente ampliada; se le llama: «Rey omnipotente y eterno sacerdote, cuyo reino no tendrá fin, al que se le ha dado poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18), a cuyos pies Dios ha sometido todo: principados, potestades, dominaciones, virtudes y tronos (1Pt 3,22); fue constituido por Dios Rey sobre Sión (Sal 2,6), elegido de Dios como Arón (Heb 5,4), sacerdote para siempre según el orden de Melquisedech (Heb 5,6) y de una tal liberalidad y benevolencia que se ofreció a Dios por nosotros».

Una nota común en las interpretaciones de la pasión y muerte de Jesús, que hemos visto, es que se da una relación tal del NT con el AT que

²⁶ Con esta sigla se cita el texto *Exercitia Magistri Ioannis*. Se trata de una versión latina de los Ejercicios, hecha por Jean Codure, amplificada con citas bíblicas y patristicas. Lo que más importancia y autoridad dan a este texto es el hecho de que se haya redactado bajo la guía del mismo Ignacio. Solo llega hasta la elección. Se encuentra publicado en la serie *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), vol. 100, 518-590.

lo hace inseparable de este. Lo hemos visto en la dimensión de la realeza y en la del sacerdocio con la ruptura de velo del Templo, y sobre todo con las ampliaciones que hacen los EMI, tomadas de la epístola a los Hebreos. El mesianismo real y profético, prometido a un descendiente de David, no ofrecía gran dificultad, ya que Jesús era descendiente de la tribu de Judá; pero esto, a su vez, le impedía ser descendiente de la tribu de Leví, a la que estaba reservado el sacerdocio.

Con la cita del Sal 110,4 «Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedech», se abre la posibilidad a un sacerdocio no levítico, no hereditario. Jesucristo es sacerdote no por herencia, sino como Aarón, el primer sacerdote hebreico, (Heb 5,4) por elección divina²⁷: «Tu eres mi Hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7). Es decir, la acción sacerdotal de Cristo comienza con la encarnación, ungido en virtud de su filiación divina con el Espíritu (EE 262), que se manifiesta y aumenta en el bautismo (EE 273) para enfrentarse a las tentaciones y realizar su misión, y se plenifica en su muerte y resurrección. Así se verifica lo que se anticipó en la Última Cena: «instituyó el sacratísimo sacrificio de la eucaristía, en grandísima señal de su amor, diciendo: (*Tomad y comed*)» (EE 289,3.^o).

A la excelencia y novedad del nuevo sacerdocio corresponde la de su templo, no hecho con manos humanas, sino donde se contempla cara a cara la faz de Dios por toda la eternidad (Heb 10,11). Aquí resuena el templo que Jesús prometió construir, refiriéndose al templo de su cuerpo resucitado (Jn 2,21-22; EE 277). Su unción sacerdotal es su mismo ser «Verbo eterno encarnado» (EE 109), es decir, su misión salvífica.

El sacerdocio, aplicado a Cristo en la carta a los Hebreos, resulta, pues, complejo; no puede quedarse en actos rituales, está sobre todo en conexión esencial con la mediación. Así, aunque Pablo no da relieve explícito al tema sacerdotal, afirma que Jesús «se entregó por todos nosotros» (Rm 8,32); «se entregó por mí» (Gál 2,20); y resalta, expresamente,

²⁷ El sacerdocio como institución no aparece en la Biblia hasta que Israel no se establece como pueblo. Abrahán ejerció los actos culturales (Gén 12,7 s.; 13,18), del mismo modo Moisés lo hizo en nombre de Israel a quien Dios había elegido como un pueblo sacerdotal (Es 19,5-6). Los primeros sacerdotes mencionados en la Biblia son extranjeros: Melquisedech, rey de una ciudad cananea y sacerdote (Gén 14,18). El sacerdocio como culto instituido fue confiado a Aarón y a sus hijos (Éx 28,1). Aarón, hermano de Moisés, era de la tribu de Leví. Los levitas fueron dados a Aarón para ayudarle en las tareas del culto. Así surgió el sacerdocio hereditario.

la función mediadora: «Un único mediador... Jesucristo, que se entregó a sí mismo en redención por todos» (1Tim 2,5-6). De la función de Cristo como mediador habla claramente el «Diario espiritual», en el que Ignacio da cuenta detallada de sus experiencias místicas, resaltando la acción mediadora de Cristo dentro del misterio trinitario y eucarístico: «... en acodarme de Jesús, sintiendo mucha confianza en él y pareciéndome serme propicio para interpelar por mí [...], venía a demandar y suplicar a Jesús para conformarme con la voluntad de la Santísima Trinidad por la vía que mejor le pareciese» (n. 25, martes 26 de febr.). Son numerosos los textos del Diario en los que se dirige a Cristo como mediador²⁸. Este título es equiparable al de Hijo, Rey o Señor, pero subraya inequívocamente la misión mediadora.

En realidad, como se ha ido vislumbrando en estas páginas, la obra salvífica de Cristo como Mediador constituye el argumento cristológico fundamental en la obra ignaciana. Ya en el primer ejercicio de la 1.^a semana, meditando la realidad universal y personal del pecado, se dice: «imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así morir por mis pecados» (EE 53). De este modo queda claro que tanto la creación como la redención vienen del Padre a través del Hijo. El texto en su parquedad deja ver bien los dos movimientos propios de la mediación, el descendente y el ascendente: el mediador está del lado de Dios y viene de Dios. Pero esta dimensión sola es insuficiente para llegar a ser verdadero mediador, es menester que él esté asimismo del lado de los hombres, muriendo «por mis pecados», es decir, el Hijo realiza su medición plenamente una vez que se ha hecho hombre, con todas sus consecuencias, hasta la muerte y muerte de cruz. Su actividad mediadora se desarrolla plenamente durante la 2.^a, 3.^a y 4.^a semanas, introducidas por el ejercicio del «Rey eterno», en el que aparece Cristo «rey eterno y delante del todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre;

²⁸ Las *Sentencias* de P. Lombardo, manual teológico de la época de Ignacio y que él menciona expresamente (Au, 57), tratan de Cristo como mediador: «Unde et Mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem, non enim est Mediator inter Deum et Deum, quia tantum unus Deus; sed inter Deum et hominem...» (Lib. III, Dist. XIX; PL 192, 798).

por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» (EE 95).

Si en el coloquio con el Crucificado se afirmaba más el movimiento descendente, ahora se resalta el ascendente: «y así entrar en la gloria de mi Padre». Por tanto, la mediación de Cristo no es un simple poner de acuerdo dos partes que están en desavenencia, sino que él mismo actúa como «medio» para la reconciliación salvífica, asumiendo en su persona divina la naturaleza humana a través de la unión hipostática; en otras palabras: por la encarnación hasta su consumación en la cruz, el Hijo de Dios se solidarizó al máximo con toda la humanidad, haciéndola partícipe de su divinidad en la gloria del Padre.

La solidaridad caracteriza igualmente el término «redención», que es el más frecuente en los escritos ignacianos para designar la obra de Cristo. El israelita que, debido a su situación económica, ha tenido que venderse como esclavo, podrá y deberá ser rescatado por uno de sus consanguíneos (Lev 25,47). De aquí se deriva la figura del «redentor» (go'el). Yahvé, al rescatar a Israel de la esclavitud de Egipto, muestra que la solidaridad con su pueblo es semejante a la de un padre o la de un hermano, de modo que Yahvé queda vinculado estrechamente con su pueblo elegido como su liberador, estableciendo una alianza de mutua solidaridad. Redimir es, pues, una experiencia semejante a la de liberación y salvación. En este sentido Pablo habla de una múltiple liberación en virtud de la muerte y resurrección de Cristo: victoria liberadora sobre la esclavitud del pecado y de la muerte, de la ley y de la propia concupiscencia (Rm 5,12-21).

Este poder esclavizante aparece en la obra ignaciana unas veces como una entidad metafísica, la fuerza del mal y del pecado, otras como una personalidad concreta, «Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura» (EE 136). La finalidad de la obra salvífica de Cristo, su oblación en la cruz, es dar la «vida en abundancia», venciendo, liberando de los poderes que lo impiden. «Después que Cristo espiró en la cruz y el cuerpo quedó separado del ánima y con él siempre unida la Divinidad, la ánima beata descendió a los infiernos, asimismo unida con la divinidad de donde sacando a las ánimas justas...» (EE 219)²⁹. Si el Crucificado no hubiese tenido este estado de separación del alma y del cuerpo, si la resurrección

²⁹ Estas afirmaciones dan a entender que Ignacio tenía claro conocimiento de la cristología dogmática calcedonense; en ellas se está implícitamente diciendo que en Jesucristo se hallan hipostáticamente unidas la naturaleza divina y la humana en

hubiese tenido lugar inmediatamente al último respiro, se podría dudar de la autenticidad de la muerte de Jesús en la cruz. Durante su vida Jesús fue solidario con los vivos y en la tumba con los muertos³⁰.

La inserción en el Credo del descenso a los infiernos resalta según la cosmografía bíblica que Jesús murió realmente. Su destino no fue diferente al de los demás mortales, pero, de otro lado, muestra la acción salvadora de Cristo en los infiernos³¹. La descripción de los infiernos («sheol») en el AT es tétrica y horrible. Basta leer las lamentaciones de Job (17,13-16) y Sal 88,10-13 y la meditación del infierno (EE 65). La bajada de Cristo al lugar del desamparo, al reino de la tinieblas significa sumergirse en la realidad del pecado y de la muerte en su forma más radical, o sea, realizar la kénosis hasta el último confín de la existencia; resalta a su vez la victoria sobre su propia muerte y sobre la de los demás, «sacando a las ánimas justas»³², haciendo efectiva la redención a todas las generaciones que le habían precedido desde Adán y Eva, lo que, a la vez, subraya la universalidad en el tiempo de la obra salvadora de Cristo³³.

una persona divina (Dz 302). En ningún momento, ni siquiera en la muerte (donde la «Divinidad se esconde», solamente) se interrumpió tal unión (cf. STh III, q.50, a.2-4).

³⁰ P-H. KOLVENBACH, *Saggi di spiritualità ignaziana*, Roma 1993, 16 s.

³¹ En la liturgia pascual se dedica el Sábado Santo a la contemplación de este misterio, sobre todo en la Iglesia de Oriente; una rica iconografía describe cómo Cristo abre las puertas del averno y tiende su mano redentora a las almas ansiosas de salvación, comenzando por Adán y Eva, como se puede leer en la segunda lectura del Breviario del Sábado Santo (cf. STh III, q. 52). Además cf. J. KROLL, *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig 1932.

³² Con retórica apocalíptica narra el Cartujano, citando a San León Magno, el enfrentamiento entre Cristo y Lucifer en los infiernos: «Porfió aquel robador malo, avariento solicitador de levantarse contra el Rey de los reyes, del cual no tenía en sí mismo alguna cosa sobre que tuviese con él pendencia su diabólica y rabiosa codicia, requiriendo de él pena y tormento como si hubiese hecho maldad, y no le halló culpa alguna. E fue pagada por justicia mayor suma de precio que montaba toda la deuda. E de aquí vino que aquel fuerte y violento engañador y adversario, fue atado con sus propias cadenas, y toda la malicia que inventó para la perdición del linaje humano y para la muerte del Redentor, toda quedó sobre su cabeza serpentina, porque de la muerte del que con injusta causa persiguió, quedó ese mismo Dragón atado, que tenía tiranizado el mundo; y el Rey de la vida lo encadenó y cautivó, sacando de su poder los vasos de la cautividad, que son los santos que halló encerrados en sus cárceles tenebrosas...» (p. 289).

³³ H. URS VON BALTHASAR lo desarrolla ampliamente, cfr. *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990.

3. CRUZ Y CRISTOLOGÍA

Así nos parece haber encontrado en los textos ignacianos un planteamiento cristológico propio de la *theologia crucis*, que por mucho tiempo ha sido tenida casi como algo exclusivo del protestantismo. Ya en la tesis 20 de su escrito contra los abusos de las indulgencias de 1517, declara: «Lleva justamente el nombre de teólogo aquel que sabe lo que de Dios es visible y está manifiesto al mundo, tal y como esto aparece en el sufrimiento y en la cruz [...]. Por eso, de nada sirve reconocer a Dios en su gloria y majestad, si no se le reconoce al mismo tiempo en la bajeza y en la ignominia de su cruz... Por ello la verdadera teología y el conocimiento de Dios están en Cristo crucificado».

A la escolástica, teología oficial de su tiempo, Lutero la llama *theologia gloriae*, porque quiere conocer a Dios a partir de su creación, según un proceso analógico «ascendente», buscando solo lo positivo del mundo, sin tener en cuenta el sufrimiento, el pecado y la muerte; mientras en la *theologia crucis* el proceso es, por el contrario, «descendente», se revela en el escándalo de la cruz; ya que en ella es el ser mismo de Dios el que se hace visible y directamente cognoscible «sub contrario», en la contradicción de su dolor y de sus sufrimientos. El misterio del Dios invisible y omnipotente se manifiesta paradójicamente en la impotencia de la *kénosis* del Hijo.

En realidad, Lutero, a su modo, no hacía otra cosa sino recuperar y acentuar teológicamente el mensaje neotestamentario de que la cruz y la resurrección forman el centro del mensaje cristiano: «Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús al que habéis crucificado» (Hch 2,36), o que «fue colgado del madero» (Hch 10,39). Las cartas paulinas recogen himnos de los primeros cristianos que celebran el sentido salvífico de la cruz: «Dios se complació en hacer que habitara en Cristo toda la plenitud, y reconciliación, tanto en la tierra como en el cielo, habiendo establecido la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,19).

Si la teología académica había sistematizado la fe según categorías aristotélico-escolásticas, que dejaban poco espacio a la contemplación de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo, en cambio, la devoción popular y las corrientes espirituales de entonces la ponían en primer plano. Basta con hojear los escritos de la *Devotio moderna*, como el *Kempis* o también la magna obra de Ludolfo de Sajonia, el *Cartujano*, que hemos citado repetidas veces, para constatar este hecho. Estas corrientes, sobre todo la mística de Tauler y la *Teologia Deutsch*, se pueden

considerar como la base que llevó a Lutero a formular su teología de la cruz³⁴. Este tipo de contemplación interior y vital del misterio de Cristo fue asimismo el motor de la reforma eclesiástica en la España de los siglos XV y XVI. M. Andrés afirma:

«Ambas parten de una experiencia religiosa personal y de una situación espiritual y social concreta de la Iglesia. Merecería una atenta comparación *Arte para servir a Dios* (1521), *Ejercicios espirituales* (1522), *Tercer abecedario* (1527), *Via Spiritus* y *Subida del Monte Sión* en su primera edición, redactados antes de 1530, y algunos de los primeros escritos de Martín Lutero. Todos son fruto de una profunda experiencia espiritual, llámese *Turnerlebnis*, en Lutero, o *mutación*, en san Ignacio, *recogimiento*, en Francisco de Osuna y en Bernardino de Laredo. Todos buscan, a su modo, la reforma del cristiano y de la Iglesia. Todos abordan el mismo problema de la unión con Dios, del valor de las obras externas, del retorno a las fuentes de la revelación, superando el peligro de la práctica de las obras por las obras, del deber por el deber, del eticismo sin la correspondiente interioridad»³⁵.

J. Alfaro ha intentado, comentando la 3.^a y 4.^a semanas, subrayar lo peculiar de la teología de la cruz en sentido ignaciano: «La muerte y resurrección de Cristo aparecen así como dos momentos internos de la Encarnación, es decir, el “hacerse hombre” del Hijo de Dios (haciendo suya nuestra existencia mortal) y de la divinización de su humanidad. La “theologia crucis” y la “theologia gloriae”, la cristología descendente y la ascendente, están inseparablemente unidas. Así indican sobriamente los Ejercicios el nexo interno entre la muerte y resurrección de Cristo»³⁶.

En efecto, Ignacio, lejos de contraponer la *theologia crucis* a la *theologia gloriae* o, lo que es prácticamente equivalente, la teología positiva a la escolástica, afirmó la necesidad de ambas en relación complementaria:

«Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos como San Jerónimo, San Agustín y

³⁴ W. LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967; J. E. VERCRUYSE, *Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation*: Gregorianum 57 (1976) 523-546.

³⁵ M. ANDRÉS, *La Teología Española en el siglo XVI*, II, Madrid 1976, 431. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Loyola y el luteranismo. ¿Reformista o contrarreformista?*: Estudios Eclesiásticos 82 (2007), 309-338.

³⁶ J. ALFARO, *Teología de los misterios de la vida de Cristo*, en: *Ejercicios y Constituciones. Unidad vital*, Congreso Ignaciano, Loyola, 2-7 septiembre 1974, Mensajero, Bilbao 1975, 186.

San Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como de Santo Tomás, San Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc. el definir o declarar para nuestro tiempo de las cosas necesarias a la salud eterna...» (EE 363).