

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XX
Enero-Diciembre 2004
Números 37-38

SUMARIO

ESTUDIOS

Stefano Cecchin

*Texto y contexto de la Definición dogmática de la Inmaculada
Concepción* 1-34

Elena Conde Guerri

*Los sentidos salvíficos: María como oyente en las fuentes patrísticas
de los primeros siglos* 35-56

Antonio Gómez Cobo

La Virgen María en Leandro de Sevilla 57-108

Sebastián López

*La principalidad de la Virgen en la experiencia cristiana
de Francisco* 109-132

Luis Pérez Simón

“O beata Maria, quae es habitatio Ecclesiae” 133-162

Guzmán Manzano

El Primado de Cristo y la Inmaculada 163-184

Rogelio García Mateo

*La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio
de Loyola* 185-204

Francisco Henares Díaz

*«Scriptura, ancilla theologiae» en la predicación inmaculista del Siglo
de Oro. Fray Diego Murillo, OFM.* 205-230

Pedro Riquelme Oliva

*Luis Godínez OFM, teólogo murciano, en la corte real, al servicio
de la Inmaculada en el siglo XIX* 231-264



Francisco J. Gómez Ortín <i>Un poema inmaculista del P. Gascón en la Murcia del XVIII</i>	265-274
Francisco Martínez Fresneda <i>María propiedad de Dios</i>	275-304
José Luis Parada Navas <i>María, mujer fuerte. Perspectiva antropológico moral</i>	305-332
José Antonio Merino <i>Reflexión antropológica sobre la Anunciación</i>	333-342
Rafael Sanz Valdivieso <i>Crear y pensar en los Padres de la Iglesia</i>	343-374

NOTAS Y COMENTARIOS

Pedro Ruiz Verdú <i>Trinidad y arte. XXXIX Simposio de Teología Trinitaria</i>	375-384
Francisco J. Gómez Ortín <i>El San Francisco del Teológico</i>	385-394
Miguel A. Escribano Arráez <i>Pedro de Fátima Martínez Sastre OFM</i>	395-397
BIBLIOGRAFÍA	399
LIBROS RECIBIDOS	453
ÍNDICES	461

LA COOPERACIÓN SALVÍFICA DE MARÍA EN LA ESPIRITUALIDAD DE IGNACIO DE LOYOLA

ROGELIO GARCÍA MATEO

Experiencias marianas en la vida de Ignacio

La intensa presencia de la Virgen María en la espiritualidad ignaciana halla su origen en la tradición religiosa de su familia, de su tierra vasca y de otros lugares de España en donde vivió o pasó, en particular Arévalo, Nájera, Monserrat y Manresa. Testimonio elocuente de la piedad mariana de los Loyola es la Ermita de Nuestra Señora de Olatz, situada a unos quinientos metros de la casa torre, donde nació Íñigo López de Loyola. Una sencilla capilla del siglo XIII en la que se venera una hermosa imagen románica de la Virgen reina sentada en trono con el Niño Jesús vestido de rey en sus rodillas. Es evidente que el joven Íñigo estuvo y rezó en esta capilla con frecuencia. Pero más íntima resulta la devoción mariana en el oratorio de la misma casa torre, construido durante la infancia de Íñigo por iniciativa de doña Magdalena de Araoz, esposa del hermano mayor de Íñigo, don Martín García de Oñaz. En el que, aún hoy día, se le llama "oratorio antiguo", hay un retablo en cuyo centro se halla una tabla flamenca de la Anunciación, traída por doña Magdalena como regalo de bodas de la reina Isabel a la que fue dama de su corte. La tabla está flanqueada por las imágenes de Santa Catalina de Alejandría y Santa Catalina de Siena. En la parte superior se encuentra una imagen de bulto de la Quinta Angustia, es decir el llanto de la Virgen con el Hijo muerto en su regazo.

Es obvio que Ignacio durante su infancia, pero sobre todo en el tiempo de su convalecencia de la herida de Pamplona (junio 1521), en esta primera fase de su conversión, rezaría con frecuencia ante estas imágenes. Particularmente su devoción aparece dirigida a la Virgen de las Angustias, ya

que una imagen de esta advocación la llevó consigo en momentos importantes de su vida, según se desprende de las confidencias hechas a su sobrino Antonio de Araoz, que, al partir de Roma para España, recibió de su tío una imagen, que él entregó en Loyola a una de las hijas de don Martín García, «una imagen de Nuestra Señora de las Siete Angustias del tamaño de la palma de la mano»¹. En el *Acta Sanctorum* de los Bolandos, sin embargo, al tratar de este hecho se reproduce una imagen que no coincide con la descripción de las “Siete Angustias”, pues ésta, como el nombre indica, lleva siete espadas (o más bien puñalitos) clavadas en el corazón, tres a la izquierda y cuatro a la derecha; en cambio, la reproducida por los Bolandos aparece sólo con una espada larga clavada en el corazón², conocida con el título la Virgen del Corazón.

La advocación mariana de las Siete Angustias, con las que se expresan todos los sufrimientos de María como participación en la cruz de su Hijo, la conoció el joven Íñigo cuando, por motivos de formación profesional, dejó la casa torre para ir a la casa del contador mayor del Reino de Castilla, don Juan Velázquez de Cuéllar en Arévalo. Durante unos once o doce años (1504-1517) vivió Ignacio en esta ciudad castellana que tiene hasta ahora a la Virgen de las Siete Angustias como Patrona, que se encuentra hoy en una capilla lateral de la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos³. La reina Isabel, que ya como princesa pasó en Arévalo largas temporadas, mostró igualmente gran devoción por esta imagen, propagándola en Granada de tal suerte que hasta hoy sigue siendo la Patrona de esta ciudad. De otro lado, la devoción a la Virgen de las Siete Angustias no hacía sino prolongar aquella de la Quinta Angustia que Ignacio conocía desde su infancia en el oratorio de su casa natal. Así se explica mejor su profundo afecto por esta imagen.

En las fuertes experiencias de su cambio de vida, o sea a un nivel espiritual mucho más intenso que el de una simple devoción, la presencia de la Virgen adquiere asimismo un relieve mucho más alto. Así, cuando por fin decidió romper con su trayectoria cortesano-caballeresca y comenzar una vida de seguimiento radical de Cristo, fue confortado, según él mismo cuenta en su relato autobiográfico, con esta visión: «Y ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cua-

¹ Cf. Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Quarta, Scripta de Sancto Ignacio de Lodola, Tomo II, Madrid 1918, 969.

² Bolandos. *Acta Sanctorum*. 31 Julii, Tomo VII, Part. II, nn. 650-651.

³ Cf. L. FERNÁNDEZ / R. GARCÍA MATEO (Ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-Formación-Espiritualidad*, Valladolid 1988; y R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986.

les se le confirmaron con una visitación, desta manera: Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de Nuestra Señora con el Santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda su vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas» (Au 10)⁴.

Su proyecto del seguimiento de Cristo tenía como objetivo peregrinar a Jerusalén para visitar los Santos Lugares y ayudar a los necesitados. Íñigo se puso en camino llevando consigo la imagen de la Virgen de las Siete Angustias, un libro de *Horas de Nuestra Señora* y su "libro de 300 hojas", que él había escrito con los pasajes sacados del *Vita Christi Cartujano* y del *Flos sanctorum*, habiendo puesto las palabras de la Virgen en tinta azul y las de Cristo en rojo (cf. Au 11). El peregrinaje jerosolimitano se encuentra jalonado de estaciones intermedias en santuarios marianos. La primera es a nuestra Señora de Aránzazu, a treinta kilómetros al sur de Loyola, donde estuvo una noche en vigilia de oración (Au 13). Después pasó por Navarrete, en donde vivió cuando estuvo al servicio del duque de Nájera (1518-1521), con la intención de cobrar los dineros que le debía el duque para distribuir una parte a personas con las que se sentía "muy obligado" y la otra para restaurar una imagen de la Virgen, que estaba en mal estado. (Au 13).

Y continúa para Monserrat. Durante el camino tuvo un encuentro con un moro que negaba la virginidad de María después del parto. Íñigo intentó por medio de argumentos de convencer al moro, pero en vano, lo cual le produjo un profundo descontento por haberle permitido afirmar esto. «Y así le venían deseos de ir a buscar al moro y darle de puñaladas por lo que había dicho; y perseverando mucho en el combate de estos deseos, a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado a hacer» (Au 16). En estas breves palabras se expresa un estado espiritual característico de la situación en la que él se encuentra interiormente. Durante sus primeros momentos de conversión se preguntaba: ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco de Asís? (Au 7). O sea, dejar la violencia caballeresca y testimoniar con la no violencia de la humildad y de la pobreza el mensaje de Cristo. Pero al llegar el momento de ponerla en práctica, le surge de nuevo la forma violenta de imponer la fe, que era la corriente en aquel tiempo. El caballero debía

⁴ Los textos ignacianos se citan, de no indicarse lo contrario, según la edición manual de C. DALMASES / M. RUIZ JURADO, Obras de San Ignacio de Loyola, BAC, Madrid 1991, con las abreviaturas: Au = Autobiografía, EE = Ejercicios Espirituales, Di = Diario espiritual.

resarcir el deshonor con la sangre. Esto le provoca una lucha interior, que, al no saber qué hacer, optó por dejar suelta la mula hasta el lugar donde se encontraba el camino de la villa por el que se había alejado el moro. Si la mula se dirigía en esta dirección hubiese ido tras del moro para salvar el honor de la Virgen. «Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que (...) la mula tomó el camino real, y dejó el de la villa». (Au 16). No es ahora el momento de interpretar este pasaje con todos sus matices. Ignacio mismo lo contó para mostrar lo rudimentaria que era todavía su vida de fe, «que aún era ciega, aunque con grandes deseos de servir a Dios» (Au 14). Ciertamente, ingenuidad pero a la vez una gran entrega a la voluntad de Dios se desprende de este episodio⁵, que por otra parte halla una correspondencia bíblica en el libro de los Números cuando Yavé se comunica a través de las asnas de Balán (Núm 33). Salvada está contrariedad, Ignacio se dirige al monasterio de Monserrat, «pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas de *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquéllas; y así se determinó velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante del altar de nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo» (Au 17).

El pasaje del *Amadís* que más recuerda a éste lo encontramos en las *Sergas de Esplandián*, hijo de Amadís de Gaula. «Armado Esplandián como oís, entraron en la capilla cuatro doncellas, cada una con un guarnimiento de caballero de unas armas tan blancas y tan claras como la luna, orladas y guarnecidas de muchas piedras preciosas con unas cruces negras, e cada una de ellas armó a uno de aquellos donceles, e teniendo Esplandián en medio, fincados de rodillas delante del altar de la Virgen María, velaron las armas, así como era en aquel tiempo costumbre. Todos tenían las manos y las cabezas desarmadas, y Esplandián estaba entre ellos tan hermoso que su rostro resplandecía como los rayos del sol... rogándola que fuese su abogada con el su glorioso Hijo, que le ayudase y enderezase en tal manera, que

⁵ A este respecto M. de Unamuno establece en su libro *La vida de Don Quijote y Sancho* un estrecho paralelismo entre San Ignacio y don Quijote: «Y conviene veamos también en esto de dejarse llevar por el caballo uno de los actos de más profunda humildad y obediencia a los designios de Dios. No escogía como soberbio las aventuras, ni iba hacer esto o lo otro, sino lo que el azar de los caminos le deparase, y como el instinto de las bestias depende la voluntad de Dios más directamente que nuestro libre albedrío, de su caballo se dejaba guiar. También Íñigo de Loyola, en famosa aventura, de que hablaremos, se dejó guiar de la inspiración de su cabalgadura » (Ensayos, II, Madrid 1942, 13).

siendo su servicio, podiese cumplir con aquella tan grande honra que tomaba, y le diese gracia por la sua infinita bondad»⁶.

O sea, la devoción a la Virgen del joven Íñigo aparece muy vinculada con el mundo caballeresco, que ya desde los siglos XII y XIII se encontraba unido a la piedad mariana. Sin olvidar los *Cantares de gesta* y los poemas de Ramón Lull, es sobre todo en la monumental obra de Alfonso X el Sabio *Las Cantigas de Santa Maria* donde más profundamente se halla entrelazada la devoción mariana con el ideal caballeresco. En la cantiga 209 se narra la curación del rey a través de la intercesión de la Virgen. A lo largo de todas las cantigas Alfonso el Sabio se proclama siervo de Amor de Nuestra Señora: «Rosa das rosas et fror das frores / Dona das donas, sennor das sennores». Este tipo caballeresco de devoción mariana se encuentra a su vez en el contexto de la piedad popular que encontramos en los *Cancioneros* de los siglos XV y XVI; uno de ellos fue compuesto por Ambrosio Montesino, traductor del *Vita Christi Cartujano*, que tanto significó para la conversión de Íñigo, donde hallamos además una intensa presencia de María según su participación en los misterios de la vida de Cristo⁷.

Después de la singular vela de armas ante el altar de la Virgen de Montserrat, en la que su consagrarse a María aparece como una profundización cristocéntrica de su nueva vida, pues allí decidió «dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo», clara alusión al pensamiento paulino del revestimiento de Cristo (Col 3, 9-10; Ef 4, 22-24), Ignacio se dirige a la cercana ciudad de Manresa con el fin de pasar unos días allí reflexionando y anotando cosas referentes a su nueva vida. (Au 18). Pero sin preverlo tuvo allí la etapa espiritual más importante de su vida, donde experimentó, después de unos meses de paz y alegría espiritual, grandes tentaciones de abandonar el camino emprendido, fuertes escrúpulos y desesperación hasta llegar a sentir tentaciones de suicidio (Au 22-24), pero que una vez superadas culminaron en altas experiencias místicas como la tenida junto al río Cardoner. «Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de

⁶ G. DE MONTALVO, *Libros de Caballerías*, BAE, Madrid 1857, 400; R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Madrid 2000, 30-47.

⁷ Cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios Ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Antología de textos, Madrid 2002.

manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola» (Au 30)⁸.

En este contexto de experiencia mística también habla Ignacio de la Virgen: «Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura que le parecía, era un cuerpo blanco (...). A nuestra Señora también ha visto en semejante forma, sin distinguir las partes» (Au 29).

Años más tarde en Venecia, después de la ordenación sacerdotal (24 de junio de 1537), se dice en la Autobiografía que Ignacio determinó «estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Señora que le quisiese poner con su Hijo». Este año de preparación coincide, por otra parte, con el tiempo de espera acordado con sus compañeros para embarcarse desde Venecia a Jerusalén, tal y como, después de los estudios parisinos, prometieron en los votos de Montmartre (15 de agosto de 1535). Debido a que el plazo se cumplió sin posibilidad, a causa de la guerra con los turcos, de ir a Jerusalén, se decidió aplicar la alternativa, prevista asimismo en los votos de Montmartre, de ir a ponerse a disposición del Papa si la ida a Jerusalén resultaba imposible. Estando ya Ignacio con algunos de sus compañeros cerca de Roma, noviembre 1537, «en una iglesia (de la Storta), y haciendo oración en ella, sintió tal mudanza en su ánimo y vio tan claro que Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo». (Au 97). O sea, al final no es la Virgen la que realiza esta petición sino el mismo Padre Dios. María aparece, pues, como intercesora, por cuya oración el Padre le concede ser “compañero” de su Hijo. Por ello esta visión constituye la base espiritual del nombre “Compañía de Jesús”.

Pero la función intercesora de María la encontramos sobre todo en el *Diario espiritual* de Ignacio, que es el escrito más personal e íntimo que poseemos de él, en el cual anotó sus experiencias religiosas del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545. Durante este tiempo Ignacio estaba ocupado en redactar las Constituciones de la Compañía, y el modo de hacerlo era decir misa cada día presentando el punto sobre el cual se estaba deliberando en la redacción del texto. En el Diario se reflejan sus dudas, sus decisiones, las diferentes mociones y agitaciones que le invaden sobre todo en lo que se refiere a la cuestión del grado de pobreza de la Compañía profesada, sobre la que hay que tomar una decisión de si la pobreza ha de

⁸ Respecto a la experiencia mística ignaciana, cf R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural, op. cit, 87-134.

ser total o sólo parcial. Siente que debe disponerse a la gracia de Dios de forma muy particular, para ello recurre como él dice a los “mediadores”, María y Jesús.

Del 2 al 18 de febrero la vida espiritual de Ignacio se centra en los mediadores, destacando la acción mariana. A partir del 21 comienza a sobresalir, casi únicamente, la figura de Cristo, en su función de mediador con la Trinidad. Por tanto, esta primera parte del Diario comienza bajo el signo de María, pero sin excluir al Hijo. Las notas tomadas entre el 13 y el 16 de febrero son bastante densas en experiencias espirituales. Así, por ejemplo, la del 15 de febrero: «Después, para salir a la Misa, comenzando la oración, un sentir y representármeme Nuestra Señora, y cuánto había faltado el día pasado, y no sin emoción interior y de lágrimas, pareciendo que echaba en vergüenza a Nuestra Señora en rogar por mí tantas veces, con mi tanto faltar, a tanto que se me escondía Nuestra Señora y no hallaba devoción en ella ni más arriba. De ahí a un rato, buscando arriba, como a Nuestra Señora no hallaba, me viene una gran emoción de lágrimas y sollozos, con un cierto ver y sentir que el Padre celestial se me mostraba propicio y dulce, a tanto, que mostraba señal que le placería que fuese rogado por Nuestra Señora, a la cual no podía ver» (Di 30).

María aparece salvando la distancia que, por causa de una falta, ha surgido entre Ignacio y Dios; él, aunque no pueda verla, no duda de su presencia intercesora, que se dejará contemplar; «y después, con mucho sentir y ver a Nuestra Señora mucho propicia delante del Padre, a tanto, que en las oraciones al Padre, al Hijo, y al consagrar suyo, no podía que a ella no sintiese o viese, como quien es parte o puerta de tanta gracia, que en espíritu sentía» (Di 14). Vemos asimismo cómo esta experiencia mariana es eminentemente “sensitiva”; tales vivencias son las que le llevan a introducir en los Ejercicios la “aplicación de sentidos” (EE 121) para profundizar las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo.

Mediadora

Situados en la perspectiva de la experiencia mariana de Ignacio, vemos cómo aparecen formas de ella en las que se expresa claramente una mediación de María a la acción de Dios, llamándola incluso “mediadora”, denominación que no la encontramos ni en los Ejercicios, ni en las Constituciones de la Compañía, ni en la Autobiografía, ni parece encontrarse en el Epistolario de más de 6000 cartas en doce volúmenes, sino sólo en ese documento tan íntimo, escrito sólo para su uso personal, llamado *Diario espiritual*. Si a esto añadimos que el título “mediadora” es empleado en la

piEDAD mariana y en la mariología con sentidos diferentes, habrá que precisar tanto más el significado con que lo usa Ignacio.

El *Diario*, escrito como cuaderno de notas con frases elípticas y signos nada fáciles de descifrar, se abre el día 2 de febrero, fiesta de la Presentación de Jesús y de la Purificación de María, y hasta el 15 del mismo mes sobresale la figura de María, aunque casi siempre junto al Hijo. A partir del 21 de febrero comienza a destacar, casi sola, la acción mediadora de Jesús ante la Santísima Trinidad. Los días 2, 4, 5, 6, 9, 12, 15 celebra la misa de la Virgen, el 7 de la Trinidad, el 8 y el 14 del Nombre de Jesús. El 5 ve a la Madre y al Hijo propicios para “interpelar”. «Antes de la misa, en ella y después de ella, con mucha abundancia de devoción, lágrimas interiores y exteriores y dolor de ojos por tantas, y ver a la Madre y al Hijo propicios para interpelar al Padre». El jueves 7 ya siente que los mediadores han interpelado. «Al tiempo de la misa un parecerme acceso notable, y con mucha devoción y moción interior para rogar la Padre, pareciéndome haber interpelado los dos mediadores y con alguna señal de verlos» (Di 6).

Se puede decir que estas primeras páginas del Diario están bajo el signo de María unida al Hijo, aunque encontramos también, como ya hemos citado, las notas del 15 de febrero donde aparece María sin la presencia del Hijo intercediendo ante Dios Padre. María, ¿mediadora no sólo en la distribución sino también en la adquisición de las gracias divinas? El Santo de Loyola no trató de resolver problemas mariológicos en ninguno de sus escritos, aunque durante sus estudios teológicos en París (1528-1535)⁹ tuvo oportunidad suficiente como para conocer que la cuestión de la cooperación de María a la obra salvífica de Cristo era un tema tratado desde la patrística, comenzando en el siglo II por Justino e Ireneo con el paralelismo Eva-María. También le sería conocida la distinción entre salvación objetiva y subjetiva. La obra salvadora de Cristo es objetivamente meritoria en cuanto realiza la redención de toda la humanidad. Pero ésta se aplica subjetivamente a cada uno con su respuesta personal, sobre todo cuando se reciben los sacramentos. Por otra parte, se distingue un mérito llamado *De condigno*, o sea, por razón de justicia, y otro *De congruo*, o sea no por justicia, sino por *consideración* benévola.

María cooperó a la salvación *objetiva* de adquisición porque Dios se complació en aceptar sus méritos junto a los de Cristo, aunque subordinadamente a los de éste, pues Cristo, siendo al mismo tiempo Dios y hombre, adquirió unos méritos infinitos, autosuficientes, *de condigno*, mientras que los de María fueron finitos, dependientes de los de Cristo, de quien reciben

⁹ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, San Ignacio. Nueva biografía, op. cit., 303-342.

todo su valor, y por tanto *de congruo*. El cardinal Suquía en su estudio sobre el Diario ignaciano afirma a este respecto:

«Si en el Diario aparece terso, limpio, el pensamiento ignaciano de la mediación de María en la distribución de todas las gracias, no creo pueda decirse otro tanto de la intervención de María en la adquisición de las mismas. Acaso no carezca de fuerza el texto del 15 de febrero: “En la oración al Padre y al Hijo, y al consagrar Suyo, no podía que a ella no sintiera o viera, como quien es parte o puerta de tanta gracia que en espíritu sentía”.

“Parte” no es sinónimo de “puerta”: la primera palabra, por sí misma, significaría más bien que María tuvo alguna “parte” en la adquisición de las gracias; la segunda, que sus manos son las que la “distribuyen”, haciéndolas llegar hasta él (Ignacio).

¿Quiso el Santo emplear estas dos palabras en su riguroso y genuino significado o como sinónimas la una de la otra? Aun en el caso de que el texto pudiera entenderse de una cooperación real de la Virgen a la redención objetiva, creo que ninguno podría extenderlo más allá de a una cooperación remota y mediata, en cuanto que el Hijo tomó de ella la humanidad con la que nos redimió: “mostrando ser su carne en la de su Hijo”¹⁰.

O sea, si para la realización plena de la salvación es necesaria la contribución y la correspondencia de una persona humana que haga posible la encarnación del Hijo de Dios, María fue precisamente quien aceptó esa misión. Su asentimiento al anuncio del ángel es clave para poder realizar todo lo que el designio de Dios preveía, incluido ciertamente el sacrificio redentor de Cristo; es decir, por el hecho mismo de asumir la divina maternidad, concibiendo al Salvador del mundo, María está cooperando ya a la salvación de la humanidad. Es la vinculación especial con la persona de Cristo la que a todas luces funda, según Ignacio, la función mediadora de María en el misterio de la salvación, sin que Ignacio entre en distinciones teológicas. La maternidad divina no fue simplemente biológica, sino en un orden profundamente espiritual; a través de ella María se inserta de manera muy especial en la única mediación entre Dios y los hombres, que es la obra de su Hijo Jesucristo. Éste es asimismo el resultado a que se puede llegar partiendo del Nuevo Testamento: por la gracia de su elección, María estuvo unida a Cristo en la totalidad de su misterio salvífico desde la encarnación hasta pentecostés. A este respecto hay que destacar que ha cambia-

¹⁰ A. SUQUÍA GOICOECHEA, *La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Vitoria 1999, 183.

do la importancia mariológica de algunos pasajes del Evangelio. Hasta no hace mucho tiempo, el pasaje clásico para la mediación mariana era Jn 19, 25-27, en el que aparece María junto a la cruz de Cristo; en cambio hoy ha adquirido más importancia el texto de la anunciación (Lc 1, 26-38). Aceptar la encarnación del Hijo de Dios es ciertamente, como ya se ha indicado, el acontecimiento que cualifica a María de una manera muy singular, pues, de una parte, está íntimamente vinculada a los seres humanos, ya que es descendiente de Adán y Eva como todos los demás mortales, pero, de otra, por su divina maternidad, ha sido “sublimiori modo redempta”, que la levanta por encima incluso de los ángeles. Aquí se ve claramente cómo su posición particular en la historia de la salvación está dentro de esa gran mediación querida por Dios para reconciliar lo que de por sí es irreconciliable: lo finito con lo infinito, el pecador con el Santo, lo humano con lo divino. A este respecto dice J. Alfaro:

«Si no se admite que el dato fundamental de la revelación cristiana es el acto salvífico de Dios, cumplido en la encarnación, muerte y resurrección (a saber, en la apropiación personal del ser humano por el Hijo de Dios), no es posible comprender que la unión singular de María (en la actitud total de su fe realizada en su maternidad), con Cristo, incluye su contribución igualmente singular a la obra salvadora de Cristo. [...] A la luz del valor soteriológico de la encarnación y, por consiguiente, del cumplimiento del acto salvífico de Dios en la humanidad de Cristo, se puede comprender que, por su ‘maternidad-en-la-fe’, María contribuyó de un modo singular al hacerse-hombre’ del Hijo de Dios y, por consiguiente, a la salvación del mundo»¹¹.

El concilio Vaticano II habla de la mediación de María como una “mediación en Cristo”, resaltando *Unus Mediator Dei et hominum Christus Jesus* (1Tim 2, 5-6) (LG 60). Cristo, efectivamente, no es sólo el Mediador único y definitivo entre Dios y los hombres, sino que es Mediador en su mismo ser personal. Él no reconcilia sólo externamente a dos partes que se encontraban en desavenencia. Este concepto intersubjetivo de mediación es insuficiente para explicar la acción salvífico-reconciliadora de Cristo. En la encarnación del Hijo de Dios a través de María se realiza por la unión hipostática la más íntima relación -Alianza- que puede existir entre lo infinito y lo finito, entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano sin que

¹¹ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 220.

el uno desaparezca en el otro; por eso ella viene llamada con toda razón "Arca de la Alianza". Más que mediador, Cristo es, en cuanto verdadero Dios y verdadero hombre, el punto de encuentro, fundamental y fundante, de toda relación entre Dios y los hombres. Desde aquí es evidente que no hay ningún otro mediador. Cualquier otra mediación tiene que estar unida a la única y definitiva de Cristo; en este sentido, el Concilio atribuye a María una función efectiva en la obra de la redención: 'cooperó a la salvación humana; 'sirvió al misterio de la redención', 'cooperó de un modo absolutamente singular a la obra del Salvador' (LG 61). La única Mediación salvadora esencial de Cristo no excluye que él haya contado con todos los que creen en él para hacerles partícipes de ella, comenzando en particular por su Madre; así, también los santos, los cristianos que toman en serio el seguimiento de Cristo en el servicio a los demás, los sacerdotes en cuanto que en la Eucaristía actualizan "in persona Christi" la única mediación de Cristo, participan de un modo particular de ella; en fin, todos los miembros del cuerpo eclesial, aunque en modo y en grado diverso, contribuyen a que la única *mediación objetiva* de Cristo se haga con la fuerza del Espíritu subjetivamente presente a lo largo de la historia por todo el mundo. O, como dice San Pablo: «Cumpro en mi carne lo que aún falta a la pasión de Cristo» (Col 1, 24). A María le cabe la gracia especial de haber iniciado con su asentimiento a la maternidad divina, de una manera del todo extraordinaria, la cooperación humana a la redención. «Y esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el momento en que prestó fiel asentimiento a la encarnación del Hijo de Dios, y lo mantuvo sin vacilación al pie de la cruz, hasta la consumación perfecta de todos los elegidos». (LG 62)¹². Esta visión mediadora que abarca toda la actividad de María desde la Anunciación hasta la Asunción en la gloria trinitaria, la encontramos también en la encíclica *Redemptoris Mater*. Juan Pablo II pone un énfasis particular en la encarnación como "acontecimiento fundamental" del que arranca la función mediadora de María (n. 39). En la espiritualidad ignaciana nos parece hallar un planteamiento semejante.

La presencia de María en los «Ejercicios espirituales»

Está claro que la conocida y tan difundida práctica de los ejercicios ignacianos tiene su origen en la misma vida de su autor, como consecuen-

¹² Cf. A. M. CALERO, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990, 345-350.

cia de sus experiencias de conversión y de sus vivencias místicas. O, como él mismo respondió en el relato autobiográfico que dictó a Gonçalves da Camara: «Él me dijo que los Ejercicios no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito, verbi gratia, del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas, etc. Las elecciones especialmente me dijo que las había sacado de aquella variedad de espíritus y pensamientos que tenía cuando estaba en Loyola, estando todavía enfermo de una pierna» (Au 99).

En esta base autobiográfica de los Ejercicios que comenzó en Loyola (junio-diciembre 1521), se intensificó en Manresa (marzo 1522- febrero 1523), y será perfeccionada durante las demás etapas de su vida sobre todo después de sus estudios filosófico-teológicos en París (1528-1535) hasta su publicación en Roma en 1548, tienen las experiencias marianas un importante papel, como hemos visto. Más tarde, en 1625, esto llevó al P. General Mucio Vitelleschi, motivado por las visiones de la beata Escobar, a ordenar que se pintara un cuadro, que se ha difundido hasta nuestros días, en el que la Virgen María, teniendo al Niño Jesús en sus brazos, parece hablar a Ignacio, que en una cueva de Manresa se encuentra de rodillas con la vista levantada y la pluma en la mano, pronto a escribir. Al pie del cuadro, se lee: «Dictante Deipara, discit et docet». Si con esta imagen se quería decir que los Ejercicios estaban inspirados en forma semejante a como lo está la Escritura, se exageraba demasiado. Pero si, por el contrario, se quería significar que durante su gestación Ignacio estuvo confortado con la ayuda particular de María, se estaría resaltando algo que responde a los hechos que encontramos en su vida.

Salta a la vista, como ya ha estado señalado por otros autores¹³, que María en los Ejercicios aparece desempeñando dos funciones diferentes: en primer lugar, en los llamados “coloquios”, que se hacen al final de cada ejercicio; así, en el “triple coloquio” del tercer ejercicio se dice: «El primer coloquio de nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor [...] El segundo, otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre [...]. El tercero, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda» (EE 63). Se trata, pues, de una intercesión escalonada, que se dirige primero a María para que conceda de su Hijo la gracia deseada; y al Hijo para que la alcance del Padre; y finalmente al Padre, para que él la conceda. Este modo de interceder lo hemos encontrado también en el *Diario espiritual*. Es un tipo de oración que se encuentra en los *Libros de Horas* de la época

¹³ Cf. R. LA FONTAINE, Nuestra Señora: *Manresa* 56 (1984), 205-217.

de San Ignacio y encuentra una explicación en San Buenaventura, cuando comentando a San Bernardo dice que el pecador, pese a todas sus culpas, tiene un acceso seguro a Dios, en particular cuando tiene a María cerca de Jesús y a Jesús cerca del Padre. Esta cercanía intercesora de María está fundada en su maternidad divina: «per te (Mariam) accessum habemus ad Filium tuum, ut per te nos suscipiat qui per te datus est nobis. Excuset apud ipsum integritas tua culpam corruptionis nostrae ... fac, ut qui mediante te dignatus est fieri participans infirmitatis et miseriae nostrae, te intercedente nos participes faciat gloriae beatitudinis»¹⁴.

P. de Leturia, comentando los grabados de los *Libros de Horas*, resalta cómo el oficio parvo de la Virgen y de la cruz, las oraciones a la Trinidad y a las llagas de Cristo, y demás formas de oración, producen una devoción plástica y colorista, unida casi siempre a una imagen o a una composición de lugar. Y se pregunta si el libro de Horas con que Ignacio rezaba el oficio de la Virgen tenía algún grabado del triple coloquio, tal como él lo había visto en los libros de Horas por él estudiados. Y él se responde: «Pero, aun en el supuesto que no lo tuviera, estaba sugerido por otras muchas miniaturas y grabados que abundan en los libros de Horas, en los que se ve a la Virgen ante Jesús y la Trinidad, o a los santos del paraíso ante la Virgen, Jesús y el Eterno Padre, o a los propietarios de los libros, de hinojos ante la santísima Virgen que lleva a Cristo en los brazos, o ante el Eterno Padre que tiene pendiente de los suyos la cruz con el Hijo divino crucificado. En el sentido íntimo de esta iconografía late siempre el papel de medianera de la Virgen ante su Hijo, y del divino Hijo ante el Eterno Padre»¹⁵.

Para captar bien el significado mariano de este *triple coloquio* no se debe perder de vista el contexto en que se realiza, que es el primer ejercicio de la primera Semana o primera parte. Los Ejercicios están diseñados partiendo del plan salvífico de Dios, como se enuncia al comienzo en el *Principio y fundamento*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que

¹⁴ Soliloquium, BAC, Madrid 1947, 206 s.

¹⁵ Estudios Ignacianos, vol. 2, Roma 1957, 129-133.

pobreza, honor que deshonora, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin que somos criados» (EE 23).

En este plan el hombre no aparece, pues, como una realidad imprevista, sino que constituye el centro del amor salvador de Dios, como quedó expreso en su creación (Gn 1, 26-28; 2, 7-25), y aun en el pecado (Gen 3, 15; Rm 5, 12-21), que ha trastornado y continúa trastornando este plan de Dios. Con este hecho debe enfrentarse el ejercitante para no banalizar la gravedad del pecado como ruptura del amor de Dios y, por tanto, como obstáculo a la realización de su voluntad salvífica. Dejarse llevar del pecado significa separarse del fin propuesto por Dios y, en consecuencia, frustrarse a sí mismo. Para que el ejercitante pueda llegar a sentir estas consecuencias, Ignacio propone en el primer ejercicio meditar el pecado de los ángeles soberbios, el pecado de Adán y Eva y el pecado personal del ejercitante (EE 50), pidiendo «vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados»(EE 49).

«Dolor y lágrimas de mis pecados» se pedirán en los ejercicios siguientes (EE 55), cosas que a primera vista resultan poco de acuerdo con la psicología del hombre moderno; y sin embargo, como algunos pasajes bíblicos, por ejemplo el arrepentimiento de David, o la parábola del hijo pródigo, describen, muy útiles para conocer mejor la grandeza del amor y del perdón de Dios frente al hombre pecador, cuando éste, al reconocer lo que verdaderamente significa el pecado, se vuelve a Dios pidiendo su perdón. El objetivo de la primera Semana o primera parte es, pues, la adquisición de un verdadero espíritu de conversión en el sentido de la *metanoia* evangélica (Mc 1, 15).

Pero a la vez que el ejercitante se aproxima al hecho del pecado, es también requerido a reconocer que esta realidad es superior a sus fuerzas. Sólo Dios es el que en su infinita bondad puede dar a conocer la verdadera gravedad del pecado. Y es aquí donde al ejercitante se le propone dirigirse a María «para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la 1ª, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos; la 2ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene; la 3ª, pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto un Avemaría»(EE 63).

La mediación de María, lejos de aminorar, valora y reasalta todavía más la de Cristo, que con su encarnación, pasión, muerte y resurrección adqui-

rió la gracia salvífica para todos. Por ello, la función de la mediación intercesora de María, con todo lo que tiene de singular, se inscribe, según Ignacio, dentro de la de los demás santos. Así, en uno de los ejercicios más importantes, en la oblación "de mayor estima y momento" al "Rey eternal", se pide: «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro fervor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y sanctas de la corte celestial» (EE 98). Lo que equivale a decir que la mediación de María no tiene otro fundamento que la de Cristo, y sin éste no tendría razón alguna de existir, o sea depende totalmente de la superabundancia de los méritos de su Hijo, y de la misma saca toda su fuerza santificadora para la humanidad. Por tanto, la única mediación de Cristo, lejos de eliminar otras mediaciones participadas, las hace posibles y las requiere, en especial la de su Madre, para hacer más concreta y subjetivamente cercana, en el tiempo y en el espacio, su obra salvadora realizada de una vez para siempre.

Junto a esta presencia de María, que la sitúa ya al lado de a su Hijo en la gloria del Dios trinitario, intercediendo en la "communio sanctorum" por la Iglesia que todavía no ha llegado a la plenitud de la salvación, encontramos otro modo de su presencia que la sitúa en el transcurso de los misterios de la vida de Cristo, que comienzan a partir de la segunda Semana. Así, en el ejercicio del primer día se propone contemplar «cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano, y así venida la plenitud de los tiempos embiando al ángel San Gabriel a Nuestra Señora» (EE 102).

Y se propone como texto bíblico Lc 5,26-38 (EE 266), que se resume en tres puntos: «El primer punto es que el ángel Sant Gabriel, saludando a nuestra Señora, le sinificó la concepción de Christo nuestro Señor: (*Entrando el ángel adonde estaba, la saludó diciéndole: Dios te salve, llena de gracia; concebirás en tu vientre, y parirás un hijo*). El segundo: confirma el ángel lo que dixo a nuestra Señora, significando la concepción de Sant Joán Baptista, diciéndole: (*Y mira que Elisabet, tu parienta, ha concebido un hijo en su vejez*). El tercio: respondió al ángel nuestra Señora: (*He aquí la sierva del Señor; cúmplase en mí según tu palabra*)».

Ya en esta combinación de datos se presenta la encarnación como el comienzo de la redención. Tiene en sí misma el germen de la salvación. Con la frase "venida la plenitud de los tiempos" se está evocando Gál 4,4, en el que Pablo sintetiza la historia de la salvación; por consiguiente, Ignacio ve la encarnación en el desarrollo de la historia de la salvación como el comienzo de su etapa definitiva. El saludo del ángel a María significa ya la

alegría de la salvación que se realizará con la fuerza del Espíritu Santo, pero la iniciativa es principalmente del Padre; es decir, en los Ejercicios queda muy claro que la encarnación es una obra de toda la Trinidad.

De modo semejante a como se bosqueja la anunciación, se resumen los demás misterios de la vida de Cristo (cf. EE 261-312). Así se va recorriendo, uno por uno, los rasgos más significativos de los misterios salvíficos. A través de ellos se nos va describiendo la afinidad de intenciones, de afectos y de sentimientos de María con su Hijo. Después de la encarnación la visitación (EE 263, Lc 5, 39-56), en la que Isabel *llena del Espíritu Sancto exclamó con gran voz y dixo: Bendita seas tú entre las mugeres, y bendito sea el fructo de tu vientre.* Jesús es el que ilumina y santifica al Bautista y llena de Espíritu Santo a Isabel, pero valiéndose de María. Es preciso subrayar este aspecto pneumatológico, pues toda colaboración de María a la salvación desde la encarnación a pentecostés, pasando por la vida oculta y pública de Jesús, fue posible y se llevó a cabo en virtud del Espíritu; es, por tanto, obvio que su cooperación salvadora está unida particularmente a la tercera Persona trinitaria.

En la contemplación del nacimiento de Jesús (EE 110-117, 264). María asume el protagonismo: ella es la que da a luz a su hijo primogénito, la que lo envuelve en pañales y lo pone en el pesebre. Resulta escandaloso el lugar en que tiene que nacer el Hijo de Dios, el Santo, el Señor del universo, pero visto más de cerca se observa que las condiciones del nacimiento de Jesús no son sino el comienzo de su obra salvadora que terminará también fuera de la ciudad, en el Gólgota, envuelto en una sábana y puesto en un sepulcro. Esta conexión entre cuna y sepultura, entre navidad y pascua queda muy clara en los Ejercicios, cuando se propone que se considere cómo «el Señor sea nacido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, y de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí» (EE 116).

El nacimiento de Jesús es la gran noticia de gozo que debía esperar el pueblo de Israel (EE 265); sin embargo, los primeros destinatarios son unos simples pastores sin ningún influjo social, cultural o político. María y los pastores comienzan, pues, a realizar aquella bienaventuranza que Jesús proclamará: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos».

Desde Belén José y María se dirigen con el Niño a Jerusalén para cumplir la ley de la presentación del hijo primogénito (EE 266) y de la purificación de la madre (EE 268). Pero más importante que los ritos es el encuentro en el atrio del templo con Simeón, un judío piadoso que esperaba la venida del redentor. En él estaba el espíritu profético que le lleva a anunciar el destino del niño presentado. Simeón tomó al niño en sus brazos

y bendijo a Dios con un himno, en el que se canta la salvación de Israel y la llamada de los gentiles a participar de esta salvación. Después, dirigiéndose a María le dice que una espada atravesará su corazón. Aunque esta afirmación tenga exegéticamente hoy diversas interpretaciones, para Ignacio es seguro que significa, según la tradición de los siete dolores o siete angustias de María, de las que hablamos al principio, una anuncio de la participación de María en los sufrimientos de la pasión de su hijo.

En la huida a Egipto (EE 269) y en su retorno (EE 270) el protagonista es José, en cuanto custodio de Jesús y María, y actuando según le dice el ángel: «Levántate y toma al Niño y a su Madre y huye a Egipto». «Levántate y toma al Niño y a su Madre y ve a tierra de Israel».

De nuevo según la ley sube la familia de Nazaret en peregrinación a Jerusalén para celebrar la Pascua hebrea (EE 272). El adolescente Jesús se queda inadvertidamente en Jerusalén y sus padres lo buscan angustiados. Jesús aparece a los tres días en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas. En la descripción la figura de José pasa a segundo plano y María asume la iniciativa dirigiéndose en tono de reproche a su hijo: «¿Por qué te has portado así?» La madre no ha entendido el comportamiento de Jesús, pero tampoco comprende la respuesta: «¿No sabíais que yo tenía que estar en las cosas de mi Padre?». La relación entre Jesús y el Padre es tal que el otro "padre" del que María le habla: «Tu padre y yo te andábamos buscando» queda eclipsado. Con todo ello se está indicando cómo la pertenencia de Jesús a una familia no expresa su verdadero origen, que es el seno del Padre eterno (Jn 1,1ss). Aquí no habla el Jesús-Mesías sino el Jesús en su relación personal y religiosa con Dios, el Jesús-Hijo de Dios.

Ante este misterio sus padres lógicamente "no comprenden". Esto no debe extrañar, porque tampoco los discípulos pudieron comprender el misterio de Cristo hasta su resurrección y la efusión del Espíritu, requisito para entrar plenamente en el significado de su obra salvadora (Lc 24, 15-35; EE 303). Las experiencias pascuales clarifican, pues, la incompreensión que rodeaba a la persona de Jesús, y lo que no se había comprendido adquiriría su sentido, hasta el punto que los discípulos de Emaús se dicen: «¿No se nos abrasaba nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino, cuando nos abría el sentido de las Escrituras?» (Lc 24,32) En este sentido, el mismo Lucas dice: "Su madre conservaba en su corazón el recuerdo de todo aquello» (Lc 2, 51). María no comprendió al principio muchos aspectos del misterio de su hijo, pero estaba abierta a él, para entenderlo y así reconocer verdaderamente su misión en él.

Después de este episodio, en los Ejercicios aparece de nuevo María en la segunda Semana en una escena que no se halla en los evangelios, pero

que es muy lógica: la despedida de Jesús de su madre antes de iniciar su misión, dirigiéndose desde Nazaret al río Jordán para ser bautizado por Juan (EE 273), pero sin que signifique un adiós definitivo, pues poco después se volverán a encontrar en la boda de Caná (EE 276), a la que va Jesús acompañado de sus discípulos, los cuales creerán en él a raíz del milagro que realizará por petición de su madre, aunque al principio hay un diálogo un poco tenso entre madre e hijo. María se acerca a Jesús y le dice que «no tienen vino». Jesús responde: «Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti?» (Jn 2, 1-12). Como si dijera: ¡Déjame en paz! Pero María, que conoce a su hijo como nadie, sabe que a pesar de ello su petición va a ser cumplida, por eso, haciendo caso omiso de la negativa de Jesús, dice a los servidores que hagan todo lo que él les ordene. Aunque aquí nada se dice expresamente sobre el tema de la mediación, queda muy claro que el “primer prodigio” de Jesús (Jn 2,11) se ha realizado a instancias de María.

En la tercera Semana o tercera parte de los Ejercicios se contempla la pasión y muerte de Cristo: aquí en el Calvario Jesús es crucificado y junto a la cruz del hijo está su madre (EE 297), y con ella se encuentran María de Cleofás, María Magdalena y el discípulo amado (Jn 19, 25-27). María es declarada por Jesús madre del discípulo amado. En esta declaración se ha visto desde la patrística la expresión de la maternidad espiritual de María sobre todos los creyentes en Cristo, tipificados en la persona del discípulo amado, que acoge a María como madre suya propia. Se trata, pues, de una maternidad que se remonta a la misma voluntad de Jesús, que al no usar la palabra “madre” sino “mujer” pone a María en conexión con la mujer del Génesis como una nueva Eva, madre de la nueva humanidad redimida por su Hijo, como muestran la sangre y el agua que manan de su costado, que simbolizan cómo la redención del pecado conlleva la efusión del Espíritu. Por tanto, no se trata simplemente de una mujer que se ha quedado sola y es confiada por un moribundo a la tutela de un amigo, como se constata en una lectura superficial. Para la mente de Ignacio, según todo el contexto ya expuesto, se trata más bien de un creyente, que es confiado a los cuidados maternos de María en cuanto Madre espiritual de la Iglesia, cuyos hijos no nacen ni de la carne, ni de la sangre humanas, sino de la voluntad de Dios (Jn 1, 13) o sea de la Sangre y del Espíritu del nuevo Adán.

En las últimas contemplaciones de la tercera Semana los ejercicios proponen que se contemple desde el descendimiento de la cruz hasta la sepultura de Jesús y que se haga una recapitulación de toda la pasión, considerando en particular «la soledad de Nuestra Señora con tanto dolor y fatiga» (EE 208, 7). Salta a la vista cómo la nueva Eva es semejante en todo al nuevo Adán: habiendo padecido éste hasta la muerte y muerte de cruz, no sería lógico que su madre permaneciera al margen de los sufrimientos de

la pasión y muerte del hijo. Y siendo claro que la salvación, si bien ella se debe a toda la vida de Cristo, fue realizada sobre todo por su pasión y muerte, la asociación de María a la obra de Jesús habrá de cifrarse ante todo en su cercanía a esos actos supremos de la obra del “varón de dolores” (Is 53, 1-10). Es cierto que el primer escalón de la con-pasión de María fue el “fiat” de la anunciación, por el que María entra en el seguimiento radical de su hijo con todas las consecuencias: la presentación en el templo, preludeo, como hemos indicado arriba, del camino de sufrimientos que le esperan; la huida a Egipto, la pérdida de Jesús en el templo, y finalmente la pasión, no son actos aislados en la vida de María, sino que toda ella está llevada por este seguimiento de conformación a su Hijo. Parece, por tanto, que la maternidad espiritual de María está como llamando los sufrimientos de su compasión desde el principio de su misión y que se sintetizan en la advocación popular de los Siete Dolores, a la que Ignacio tanta devoción mostró.

El movimiento de kénosis divina que la pasión y muerte de Cristo significan (Filp 2, 6-8) se expresa diciendo: «considerar cómo la Divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente» (EE 196). Al cual corresponde, a su vez, el movimiento de exaltación que la resurrección y ascensión expresan (Filp 2, 9-11): «considerar cómo la Divinidad, que parecía esconderse en su pasión, parece y se muestra agora tan miraculosamente en la sactissima resurrección, por los verdaderos y sanctísimos efectos della». (EE 223). La continuidad entre la tercera y la cuarta Semanas, entre la muerte y la resurrección de Jesús está a salvo por la Divinidad de su persona. «Resucitado, apareció a su bendita Madre en cuerpo y en ánima» (EE 220). Pese a la extrema brevedad del texto y a que de ella no se dice nada en los evangelios, como el mismo Ignacio reconoce, no se puede pasar por alto (EE 299). Su mensaje es claro: el Hijo encuentra más allá de la muerte en primer lugar a su Madre. Como ella fue la primera que creyó, fue también la primera que experimentó la alegría del Resucitado, pero “en cuerpo y en ánima”, o sea, no sólo como a cualquier otro discípulo, sino según su dimensión corporal pero desvelando a la vez la intimidad de su alma.

No queremos llegar al término de estas reflexiones sin resaltar que el título mariano más utilizado por Ignacio es desde un principio “Nuestra Señora”. Así, en la contemplación de la encarnación se decía que el ángel San Gabriel fue enviado a “Nuestra Señora” (EE 102). El uso de este título hace ciertamente referencia al mundo caballeresco, al que tanto estaba unido el joven Íñigo, como vimos arriba, pero precisamente por ello se está con él reconociendo y resaltando siempre su señorío, o sea que la mujer

sencilla de Nazaret, que hallamos en la historia de la salvación, es ya la que ha sido elevada por encima de los ángeles, asumpta en la gloria del Dios trinitario, como la primera redimida, imagen, pues, de la realidad salvífica a que están llamados todos los seres humanos, por los que ella como Madre está intercediendo.

Si es verdad que la visión cristocéntrica pone la obra de María en su justa luz, superando los excesos del marianismo que hace de ella un ser casi divino o mitológico, no es menos cierto que la perspectiva mariológica ayuda a comprender con mayor amplitud el misterio de Cristo, y, por tanto, también la vida cristiana. En efecto, el cristocentrismo, propio de la fe cristiana, puede incurrir, a base de afirmar la centralidad de Cristo, en un cristomonismo, que termine por descuidar la realidad de la participación humana en él, o sea, la contribución del ser humano al acto redentor de Cristo, en la que María desempeñó con su "fiat", mantenido durante toda su vida, una función primordial. En este sentido, la espiritualidad ignaciana es un buen ejemplo.