

SANTIAGO ARZUBIALDE, S.J.*

EL SIGNIFICADO DE LA FÓRMULA «A MAYOR GLORIA DE DIOS»

En el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús¹

1. INTRODUCCIÓN

Si desde el punto de vista teológico, la glorificación de Dios es el sentido último de la creación, de la vida y de la historia de la salvación, en los escritos ignacianos la fórmula «a mayor gloria y alabanza de su di-

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

¹ Bibliografía: Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Gloriam Dei*, Gr 36 (1955) 360-390; F. COUREL, *Saint Ignace et la plus grande gloire de Dieu*, Chr 11 (1956) 328-348; «Gloire ("la plus grande gloire de Dieu")», *DSp.* 6 (1965) 487-494; *La fin unique de la C.J.*, AHSI 35 (1966) 186-211; R. FAUCHER, *Le plus grand service de Dieu. Étude sur le «magis» ignatien* (Diss. PUG, 1963); K. RAHNER, *L'honneur de Dieu toujours plus grand*, GuL (1966); Chr 14 [54] (1967) 218-237; H. DIDIER, *Gloire de Dieu et gloire du monde chez saint Ignace de Loyola* (Diss. Paris, Institut d'études hispaniques, 1970); ST. LYONNET, *La maggior gloria di Dio*, en *Lo Spirito della Compagnia. «Una sintesi»*, CIS (Recherches 15), Roma 1978, 7-23; M. C. MCGUCKIAN, *The One End of the Society of Jesus*, AHSI 60 (1991) 91-111; V. CAPORALE, *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles 1992; PH. LÉCRIVAIN, «A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». *Nuevo enfoque de los primeros tiempos*, CIS 24 [n.º 72] (1993) 54-76.

vina Majestad»² (Ej [240²]) u otras equivalentes, se repite como un esribillo que expresa y sintetiza la intención última a la que se ordena toda la vida del jesuita, y el meollo de su espiritualidad. Por otra parte, esta expresión, que en mi opinión aparece ya muy tempranamente en los primeros escritos y cartas de S. Ignacio³, es desde los orígenes de la Orden como la divisa que caracteriza la identidad propia y específica de la Compañía de Jesús así como el modo de llevar a cabo su misión.

Esto tal vez signifique que la *búsqueda permanente* de la «mayor gloria de Dios», y consiguientemente la expresión de la misma, no sea una fórmula junto a otras sino que encierra el *fin* específico de la Compañía, la *actitud* y el *modo* como cada jesuita ha de realizarlo en la propia vida⁴. Es una de las claves que expresa tanto el don recibido un día por S. Ignacio a través de la experiencia peculiar de su divina Majestad como la especificidad de su espiritualidad, la apretada síntesis de la respuesta personal de todo jesuita que, por haber sido puesto por el Padre con el Hijo bajo el influjo del poder del Espíritu, ha de dar de manera dinámica para llevar a término el mayor servicio y gloria de su Criador y Señor

² La expresión nace como resultado del *deseo de entregarse por completo al servicio* de Dios nuestro Señor. Cf. *Autob.* 11.14 y 21: «todavía en su hablar mostraba mucho herbor y mucha voluntad de ir adelante en el servicio de Dios». Según el testimonio de J. NADAL, desde el primer momento de su conversión comenzó ya a pensar en la gloria de Dios [...] así como en convertirse y convertir a los prójimos: «ut inciperet ad Dei gloriam salutemque et suae animae et aliorum convertere, divina virtute ac gratia praeventus» (cf. FN 2, p. 64, n.º 33); y D. LAYNEZ, por su parte afirma: «y porque también nuestro Señor suele mover a cada uno según su entender y inclinación; habiendo leído cómo se suelen armar y dedicar a la milicia los caballeros noveles, le vino ánimo de imitarlos en dedicarse al servicio de Dios» (FN 1, p. 76, n.º 7).

³ *Ej.* Alabanza y gloria de Dios [167¹][179³][180¹][189^{5,9}][240²]; honor (honra) y gloria de Dios [16^{3,6}]; gloria de Dios [152][185¹][339²][351¹]. Dice F. Courel, DSp 6, 489, que la expresión aparece por primera vez en el texto de los Ejercicios en los esbozos que S. Ignacio retoca en París entre 1528 y 1535 (Tres binarios, Reglas de la elección, Modos de orar y en el documento sobre las Limosnas [152.179.180.185.189.240.339]); Ya en carta a Juan de Verdolay (Venecia, 24 de julio de 1537) aparece la expresión con diversas variantes: «si el mayor servicio y gloria de nuestro Señor hallásedes» [...] «Para lo cual os pido, por servicio y reverencia de la su divina Majestad, instéis en hacer oración por nosotros [...] acá tendréis [...] vía para más servir al Señor que deseáis» (Ep Ig. 1, 119). En carta a Isabel Roser (Roma, 19 de diciembre 1538; Ep.Ig. 1, 143): «nos hayamos con mucha paciencia, deseando lo que más en su gloria y alabanza sea, quiera obrar en nosotros»; y a Simón Rodrigues (18 de marzo de 1542; Ep.Ig. 1, 198). En la segunda edición de las Constituciones del año 1606 aparece el lema íntegro: «Ad maiorem Dei gloriam».

⁴ J. NADAL, *Scholia in Constitutiones*, n.º 3.

en el pleno desarrollo de la propia perfección o santificación y en el ejercicio de la salvación de la humanidad, la ayuda de los prójimos.

Pero precisamente para poder comprender correctamente los textos de S. Ignacio debemos tener presente el significado que la palabra gloria recibe en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

2. LA RELACIÓN EXISTENTE ENTRE LOS CONCEPTOS DE SANTIDAD, GLORIA Y NOMBRE DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Según el AT, la *santidad*, o que Dios es santo (qdš)⁵, no es simplemente un atributo entre otros, sino la esencia misma de lo divino, su *trascendencia increada*, su Majestad, que se revela hacia fuera como la gloria o el kabod. El Dios santo es fundamentalmente el totalmente Otro⁶. Por eso únicamente Dios es verdaderamente santo, porque la noción de *santidad* se confunde a la vez con su *esencia metafísica*, con su trascendencia sobre todo lo creado y con su bondad moral⁷. De ahí que la santidad sea patrimonio exclusivo de Dios y, en este sentido, sólo Dios es santo⁸. No obstante, esta santidad, posee un extraño dinamismo, que le mueve a irrumpir en la historia, y tiende a su vez a arrastrar al hombre hacia el misterio de su misma trascendencia insondable.

⁵ W. KORNFIELD - H. RINGGREN, qdš, qādōš, qodiš, ThWAT VI (1989) 1179-1204; PROCKSCH - KUHN, ἅγιος, ThWNT I, 87-116.

⁶ Is 6,3; Lv 11,44-45. Dios es el Santo por excelencia.

⁷ Cf. J. ROTH, *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, NRT 80 (1958) 718.

⁸ Cf. H. P. MÜLLER, *qdš Santo*, en *Diccionario Teológico Manual del AT* (E. Jenni y Cl. Westerman, eds.), Madrid (Cristiandad) 1985, 741-768. Según la Biblia, Dios solo es verdaderamente santo. Los hombres no pueden ser santos más que en la medida en que entran en relación con Dios. Por eso la santidad es un privilegio del pueblo elegido, porque Dios, el *Santo de Israel*, ha separado este pueblo de entre las naciones para hacer de él su pueblo, su propiedad personal. La santidad de Israel es una consecuencia directa de la Alianza. En la teología de Isaias, «mientras la *gloria* [kābôd] de Yahveh es su *gravedad* que se manifiesta en la transparencia e irradiación de todo lo creado, la *santidad*, en cambio, es la esencia más íntima y escondida de Dios. El *numen tremendum*, la terrible *majestad* del Dios así concebido halla una expresión incomparable en el temor sagrado de Isaias». Ambos aspectos ponen de relieve la trascendencia de su *soberanía* y de su *majestad* divinas. En cambio, la *omnipotencia*, es el aspecto exterior de su santidad. La definición de Yahveh como el «santo de Israel» pone de relieve que, en cuanto santo (qādôš), Dios se distingue de toda realidad creada, bien sea ésta la naturaleza o la historia.

Etimológicamente, en cambio, la *gloria* (kábôd)⁹ significa algo grave, de peso —la manifestación hacia fuera (visible) de la santidad—, que el hombre puede percibir. De tal modo que en la teofanía es la misma persona divina la que se revela, pero de modo velado, ya que a Dios mismo nadie lo puede ver (Ex 33, 18.23). El contenido perceptible es únicamente la luz y la plenitud de su poder¹⁰, a saber, la gloria de su propia irradiación, el resplandor que, partiendo de Yahveh, entra por los ojos; algo totalmente distinto de la forma originaria y eterna de la divinidad. Ésta se pone de manifiesto en el mundo entero, colmándolo de sí (Is 6,3), como signo de revelación. Llena la tienda de la reunión (Ex 40,34.38) e hinche con su presencia el templo (1 Re 8,10; 2 Cr 7,1-3)¹¹. Se deja oír en la palabra de consolación, porque su verdadero objetivo es la salvación de hombre¹². Es una característica del reino de Dios (Sal 145,11), que guiará definitivamente a todos los pueblos hacia la luz (Is 60,3). Hasta el punto de que esta perspectiva escatológica irá ocupando gradualmente el primer plano del proceso interpretativo de la gloria, pero sin que ésta pierda jamás su íntima vinculación con la santidad¹³.

Por consiguiente, la *santidad* en cuanto referencia a la Majestad divina equivale a dos cosas, según se considere su aspecto objetivo o subje-

⁹ M. WINFELD, kábôd, ThWAT IV (1984) 23-40.

¹⁰ El fuego que envuelve la cumbre del monte, la nube en la que penetra Moisés (Ex 24,15-17) y el poder salvífico, que puede tanto bendecir (Lv 9,23) como castigar (Nm 16,19-24).

¹¹ La teología del kábôd hunde sus raíces en la *tradición sacerdotal*. Según esta interpretación el kábôd equivale al destello del Dios trascendente, al signo de la gloria por el que Yahveh anuncia su graciosa presencia itinerante y salvífica. En la tienda del encuentro Yahveh se reúne con su pueblo y revela su voluntad. El templo que él mismo consagra es el lugar preferido para su revelación.

¹² La *teología profética* en cambio vincula el kábôd a la creación por parte de Dios del nuevo eón. El kábôd de Yahveh equivale a la reconciliación de Dios con la humanidad por la que se restaura el paraíso y, con él, una nueva vida en la presencia de Dios (Is 40,5; 59,19; 60,1-2; 66,18). Así también el autor del salmo 57 ruega por la pronta revelación del kábôd, es decir, por la victoria del reino de Dios. De este modo toda la esperanza de la salvación se condensa en este concepto. Cf. W. EICHRÖDT, *Teología del Antiguo Testamento II*, Madrid (Cristiandad) 1975, 40-41; p. 43: «en el *judáismo tardío* la concepción del kábôd de Dios por una parte continúa la línea *sacerdotal* descrita: se pone ahora en estrechísima relación con la gloria de Dios, la *shekina*, el signo visible de la presencia de Dios que desciende a la tierra desde su escondite celeste y se aparece a los hombres como un destello de la gloria celestial [...] Pero, por otra parte, puede observarse que también la *línea sacerdotal desemboca en la profética*.

¹³ E. PAX, *Gloria*, CFT I, 594.

tivo. En su *núcleo esencial objetivo* es lo «numinoso» o santo —qadoš—. Como decíamos anteriormente pertenece por esencia a la naturaleza misma del ser divino en cuanto contradistinto radicalmente de todo lo creado. Pertenece al misterio adorable de su Majestad infinita de la cual no podemos hablar más que por «via negationis» —o mejor dicho, por vía «affirmationis eminentiae»—. Es lo propio y exclusivo sólo de Dios. De ahí la necesidad del lenguaje teológico *apofático* a la hora de hablar de Dios¹⁴ y de su santidad. Pero, *en cuanto* que ese misterio es a veces experimentado —el aspecto *subjetivo*—, es la impresión fascinante y sobrecogedora —del misterio tremendo— que el ser humano percibe de la Majestad divina¹⁵, la experiencia de «lo divino» en cuanto exteriorizado, a lo que denominamos gloria.

Que Dios es santo significa que por su misma naturaleza trasciende de manera inabarcable todo lo creado, hasta el punto de que una distancia infinita separa al Ser Increado de todo lo limitado¹⁶. Él es lo radicalmente desemejante de la finitud. Pero su santidad se manifiesta al mismo tiempo en la *cercanía* y en la *distancia*. En la actualidad a este contenido, inabarcable y dialéctico a la vez, lo conocemos por el nombre de *Misterio*¹⁷. Esto pone de manifiesto el realismo y la absoluta tras-

¹⁴ La extremada reserva a pronunciar el Nombre divino y todavía más si cabe a respresentar a la divinidad imaginativamente bajo formas creadas.

¹⁵ R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Gotha 1917 (Madrid 1925), p. 17: «El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por así decirlo, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo *numinoso*. Sólo allí donde el numen es vivido como presente —tal el caso de Abraham—, o donde sentimos *algo* de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo por el uso de la categoría de lo *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante». Un sentimiento de dependencia que se distingue por su *cualidad* de todos los demás sentimientos análogos.

¹⁶ Frente a la majestad divina la impureza moral del ser humano provoca un contraste abismal. En el estado de impureza la visión del Santo es capaz de llegar a producir al hombre la muerte Is 6,5.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *E.T.* 4, Madrid 1964, 83; H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 486. Cuanto mayor es la revelación de Dios y su acercamiento al ser humano, tanto mayor es la conciencia que éste tiene de la inmensidad y grandeza inabarcables de la divinidad. Este saber superior, mezcla de máxima manifestación de parte de Dios y de ocultamiento, precisamente por ser infinita plenitud que desborda, es la sabiduría, el conocimiento del Ser divino, del misterio divino en cuanto que todo lo contiene, abarca y posibilita. Porque cuanto mayor es su cercanía tanto más pone de manifiesto su incomparable infinitud.

endencia del dinamismo de su Ser que siempre está movido por el amor. Lo cual no impide que la Biblia describa la santidad —modo de ser y proceder— de Dios con los rasgos propios de la pasión humana, por la que él no puede contener la emoción que su corazón sobrecogido (Os 11,8)¹⁸ siente por su criatura. Su santidad, al manifestarse hacia el exterior, como la expresión vital de su ser amante, lo hace de forma dinámica como el peso de su *gloria* o el *esplendor de su amor y fidelidad*, que está siempre presente y acompaña de manera salvífica a su pueblo. La revelación de la gloria de la santidad de Dios es por ello el sentido último de la historia de la salvación y el objetivo de toda la creación. De donde se deduce que toda la creación se ordena a la manifestación de la gloria de Dios reflejo externo de su misma Santidad.

Así pues, en el AT hallamos una *triple* interpretación del kabod. En una primera instancia (en la teofanía), el kabod viene a ser el reflejo de la absoluta trascendencia divina, la manifestación exterior de la santidad de Yahveh. Posteriormente, la interpretación se bifurca en dos líneas paralelas que finalmente acaban por converger entre sí¹⁹. Mientras la *tradición profética* relaciona el kabod con la elección por parte de Yahveh y las relaciones de éste con su pueblo. La gloria en este caso viene en apoyo de la actividad reveladora de la palabra (la teología del Nombre) y de la predicación frente a la cual los hombres deben reaccionar dando una respuesta. La *tradición sacerdotal* interpretará la teología del kabod en función de la presencia divina en el templo.

La contemplación de la Majestad y del proceder solícito de Dios con relación al hombre parte del supuesto veterotestamentario de que la santidad (qadoš = santo), es por su misma naturaleza un atributo exclusivamente divino del santo *Nombre*²⁰ por excelencia de Yahveh²¹ (šem

¹⁸ En la comprensión divina del profeta Oseas Dios es amor incomprensible al hombre, hasta el punto de que su santidad no puede ser distinguida de su amor. La santidad de Yahveh es la fuente de un amor inquebrantable y fecundo capaz incluso de amar la naturaleza profana e impura para de este modo salvarla. Cf. O. PROCKSCH, ἄγλος, ThWNT 1 (GLNT 1, 247-248).

¹⁹ El Deuterocónsaiás es la síntesis de las dos corrientes interpretativas. Is 45,15: «En verdad que tienes contigo a un Dios escondido el Dios de Israel, salvador» cuya gloria resplandece en la nube (Is 60,1-3).

²⁰ H. BIETENHARD, *Name*, BHHW II, 1284-1286; ὄνομα, Th WNT V, 242-283; F. V. REITERER - H. J. FABRY, šem, ThWAT VIII (1995) 122-176; M. BESNARD, *Le mystère du nom*, Lectio Divina 35, 1962.

²¹ A. S. VAN DER WOUDE, *šēm Nombre*, en *Diccionario Teológico Manual del AT* (E. Jenni y Cl. Westerman, eds.), Madrid (Cristiandad) 1985, 1175-1207. En la Biblia el nombre equivale a la *persona*; pero en un sentido *funcional*. En el AT el Nombre

qodeš Yhwh) que, en la medida en que asume una dimensión *dinámica* e histórica²², se convierte en el *kabod*, en el peso de la gloria que acompaña de modo salvífico al pueblo como comunidad y al individuo en particular y revela que el Ser más íntimo de Dios está movido por la misericordia y la fidelidad, su *Nombre* o verdadera identidad²³. La cual se identifica con su *absoluta trascendencia y majestad* sobre todo lo creado, pero se manifiesta «hacia fuera» como *su gloria*, por la automanifestación de su presencia amorosa y operativa de Padre en relación con la salvación del género humano, que coincide a su vez con la culminación de toda la creación. Y en este sentido, sólo Dios es el único santo y mis-

designa la persona misma de Dios en cuanto que *obra* en la creación y *manifiesta* su poder. El nombre es un término de revelación. En él se revela escatológicamente como santo, y como radicalmente diferente del mundo creado. En el Nombre la santidad se hace persona y exige una relación personal de adoración por la cual el hombre advierte la *trascendencia y la majestad* divinas. «El Nombre de Dios es la expresión de su esencia personal presente en su santuario y en el pueblo. Referido a la esencia personal de Yahvéh qōdeš adquiere un significado moral [...] el concepto de santidad se confunde con el de divinidad». Cf. O. PROCKSCH, ἄγιος, ThWNT 1, 90 (GLNT 1, 242-243.270.300-301); J. GUILLET, «*Sainteté de Dieu*», *DSp.* 14, 185: «Santo no es sólo el nombre que damos a Dios. Dios se define a sí mismo “Dios de ternura y de gracia” (Ex 34,6). Él es “el Dios Altísimo” (Gn 14,20.22), “el Dios de eternidad” (Gn 21,33)», que a la vez se apiada y acoge incondicionalmente en su amor.

²² Qādōš referido a Dios asume el significado de *divino* y se convierte en un atributo constante de Yahveh (Is 5,16; Os 11,9), pero asume además una dimensión histórica, que falta en el impersonal qōdeš; J. DUPONT, *Nom*, VThB ²1970, 828: «ce nom signifie que Dieu est *present* parmi son peuple: il est Yahweh»; H. BIETENHARD, ὄνομα, ThWNT 5, 271: «El nombre de Dios pertenece al lado suyo que da a (o se vuelve a) los hombres, al lado de la revelación de Dios y se aproxima en este aspecto a δόξα —esto es claro sobre todo en el evangelio de Juan» [...] «Dios es llamado el Padre y se revela como el Padre, como el que ama»; W. VOGELS, *Le nom dans la Bible*, *ScEsprit*, 1981, 55-71; H. SCHÜRMAN, *Padre nuestro*, Salamanca 1982, 52: «Un Dios que se está revelando, que busca comunión y alianza con los hombres [...] su nombre es el compendio de su poder, y en cierto modo es la “faceta externa” de Dios»; *CEC.* 2809: «Lo que se manifiesta de Él en la creación y en la historia, la Escritura lo llama *Gloria*, la irradiación de su Majestad [...] A partir de entonces Dios manifestará su Santidad revelando y dando su Nombre, para restituir al hombre “a la imagen del Creador”».

²³ Su modo de *proceder* y su bondad *moral*. En cuanto proceder salvífico divino en la historia la santidad comporta de nuevo dos aspectos diferentes: Por una parte, es su paciencia, *misericordia y fidelidad*, vinculada a la economía de la salvación, que desvela el Ser último y trascendente de Dios. La santidad de Dios se revela en su amor por el hombre y en su fidelidad a la Alianza. Esto hace patente su verdadera identidad, el «Nombre santo de Yahveh». La teología del Nombre, estructurada principalmente por el *deuteronomista*, ubica la acción reveladora de la palabra en el punto central de la revelación, excluyendo indirectamente toda otra manifestación (Dt 12,5).

terio²⁴, absolutamente trascendente y cercano a la vez, digno de ser adorado. Por consiguiente, la santidad es lo que define tanto la trascendencia y majestad de su Ser²⁵ como su modo de proceder salvífico²⁶ en la historia.

3. EL SIGNIFICADO DE LA δόξα²⁷ DIVINA SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

En la transición del Antiguo al NT la figura del Mesías, en quien reside la gloria y es el portador del poder que ha de restablecer todas las cosas, juega un papel capital²⁸. La gloria es un signo del mundo celes-

²⁴ La palabra «qādōš» = ἅγιος - sanctus: dice referencia en primer lugar a «lo numinoso», lo cual es propio y específico de la Majestad divinidad (mysterium tremendum: sobrecogedor). Ésta es totalmente fascinante y admirable (atrayente y retrayente al mismo tiempo) por su heterogeneidad; por ser lo excesivo, lo que está «más allá de» ἐπὶ-ἐκείνα (ἐπί ἐκείνα), al otro lado o sobre (ἐπ-εἰμι) todo lo creado. De ahí que el término «santo» apunte específicamente y en primer lugar al carácter absolutamente eminente e inaccesible de la Majestad divina en cuanto tal, por el cual es digna de ser venerada (σεβαστός) o adorada. Cf. Is 6,3: «¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos, la tierra está llena de su gloria!» (Job 38). Y lo que se deriva de la experiencia de la misma, de lo numinoso en cuanto dado objetivamente, es el sentimiento de estupor y asombro así como la aguda conciencia de creaturidad y dependencia absoluta, cuya grandeza deriva precisamente del Origen del que procede: la Infinitud posibilitante de la santidad divina. De ahí que también para ECKHART el concepto místico de Dios resulte a la par de la experiencia de la *majestad* divina (plenitud absoluta por su plenitud de realidad) y de la *humildad* humana (frente a la cual el ser humano percibe su propia nada); no del concepto proveniente del plotinismo o del panteísmo, sino de la emoción experimentada por Abraham ante la superioridad absoluta de Dios (Job 42,5-6). Cf. R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Gotha 1917 (Madrid 1925, pp. 12.13.15.17.27.29.30. 35.39.47.75.109).

²⁵ Que se manifiesta en la grandeza e inmensidad de la creación. Cf. Sal 19,2-3: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregonla obra de sus manos: el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche le transmite este conocimiento.»

²⁶ Ex 3,14: la fórmula «Yo soy el que soy»; Ex 34,6. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca [Sígueme] 1972, 234-242. Entonces el término «gloria», así como el «Nombre de Dios», pasan a ser como una *metonimia* de Yahveh (Sal 66,2; 79,9). Cf. E. PAX, *Gloria*, CFT I, 593.

²⁷ La palabra griega significa propiamente «aparición». Cf. G. VON RAD - KITTEL, *δοκέω*, δόξα, Th WNT II, 235-258; H. HEGERMANN, δόξα, EWNT I (1980) 832-841.

²⁸ Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento II*, Madrid (Cristiandad) 1975, 43: «En otras palabras, el Mesías se convierte en una figura de la gloria divina; el resplandor de ésta se extiende sobre él. El Hijo del hombre recibe del anciano “poder, gloria, e imperio” (Dn 7,14)». O. PROCKSCH detecta una cierta relación entre la

tial²⁹. Pero ahora es Jesucristo el *portador* de la gloria. Por tanto, en el NT predomina la teología del kabod (Heb 1,3)³⁰ sobre la teología de la santidad, concepto este que queda relegado a un segundo plano. Habrá de ser posteriormente la teología patrística la que vincule esta última a la presencia evolutiva del Espíritu en Jesús y a la teología de la unción del Verbo en el Jordán. Debido a que para Jesús su santificación está vinculada al modo humano y existencial, fruto de la actividad del Espíritu en él, de vivir su eterna filiación de Verbo de Dios. De manera que en el NT hallamos principalmente *tres* interpretaciones de la gloria, vinculadas todas ellas a la presencia de la divinidad trascendente en la persona de Jesús. Según S. Juan, la gloria se deriva de la mutua inmanencia —incluso durante su existencia terrestre— de Jesús en el Padre y del Padre en Jesús. En cambio *para Pablo*, la gloria está vinculada a la condición divina del Resucitado, nuevo Adán y Eikon de Dios. Mientras que los *Sinópticos* se fijarán de manera preferente en la dimensión escatológica de la gloria que en el futuro se ha de manifestar de manera especial en el juicio final, así como en la consumación del Reino de Dios.

De ahí que sea sobre todo el *evangelio de Juan* el que más ampliamente haya desarrollado una teología de la gloria en torno a la persona de Jesús en su *paso* hacia el Padre. En su persona y en su misterio tiene lugar la epifanía velada del resplandor de la gloria de Dios. Según el evangelista ya en la encarnación, al poner Dios su tienda en la carne y acampar en ella³¹, desde el momento inicial, ha hecho su aparición entre nosotros la gloria que podemos contemplar, de acuerdo con la cristología del Logos. Si bien ésta resplandece además en los signos (σημεία) o milagros que Jesús realiza³². Por medio de ellos revela su gloria y posibilita que los discípulos se adhieran a él (Jn 2,11.23). De donde se sigue que la incredulidad es el origen que llega a entenebrececer los ojos del corazón e imposibilita para poder creer y conocer su Verdad, su verdadera identidad. Y, no obstante, en este contexto duélico del gran juicio presencializado en que los hombres se posicionan frente a la Luz y que

aparición de la gloria divina en Ezequiel y la figura celeste del hijo del hombre de Daniel (citado por W. Eichrodt nota 80).

²⁹ Hch 7,55; Ap. 15,8; Heb 9,5.

³⁰ ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ: Este Hijo es el resplandor de su gloria y la expresión de su Ser.

³¹ Jn 1,14. La visión en el templo es interpretada deliberadamente por Juan (12,41) en un sentido cristológico.

³² Y que el creyente reconoce por la fe. Jn 11,40: «Si crees verás la gloria de Dios».

da origen a una escisión (σχίσμα)³³, el objetivo de la vida de Jesús es la revelación del Nombre de Dios, la glorificación de su Nombre³⁴, la revelación del Padre que acontece en el ámbito de la mutua inmanencia existente entre ambos (Jn 14,11)³⁵ y que alcanza su momento culminante, en el *paso* al Padre o exaltación, que tiene lugar en el acontecimiento pascual, a partir del cual, habiendo alcanzado la plenitud de la comunión con el Padre, Cristo puede atraer a todos hacia sí³⁶.

En cambio para *Pablo* Cristo es el «Señor de la gloria», lo cual equivale, como lo demuestra el empleo del término *Kyrios*, a una designación expresa de Dios (1 Cor 2,8). Después de su resurrección la gloria de Dios se ha hecho visible en el cuerpo glorioso³⁷ del Resucitado, porque la humanidad de Cristo ha sido transida por la gloria del Padre (Rom 6,4) y, vivificada por el poder del Espíritu (πνεῦμα). Participa en cuanto hombre de la plenitud de la gloria de la divinidad, aquello que pertenece por esencia y en exclusividad a la trascendencia divina. Por lo cual el resucitado está *vestido de la gloria* que le constituye en *Imagen* de Dios, habiéndole dado el Padre un Nombre que está sobre todo nombre³⁸. Decir, por consiguiente, que Cristo resucitado posee la gloria o es imagen de Dios es decir que el Padre³⁹ se manifiesta y se hace presente definitivamente a los hombres en él. Por eso, en cuanto Eikon de Dios y nuevo

³³ Jn 7,43; 9,16; 10,19.

³⁴ Jn 17,6.26; 12,28.

³⁵ E. PAX, p. 597: «Entre el Padre y el Hijo existe una epifanía intradivina, de modo que quien ve al Hijo ve también a Aquel que le ha enviado (Jn 12,44). Ambos actúan conjuntamente en el gran acontecimiento de la salvación, en la alocución y en la respuesta. En la oración sacerdotal, el Hijo pide al Padre que le glorifique como él ha glorificado al Padre en el mundo al realizar en obediencia la obra que le había encomendado (Jn 17,4). Si Dios es glorificado en él, Dios le glorificará también (Jn 13,31-32)». La glorificación asciende hacia el Padre y posteriormente retorna del Padre hacia Jesús (Jn 17,5). Cf. además Jn 8,50.54. La comunidad, al contemplar la gloria de Cristo, lo conoce por la fe como el enviado y reconoce su verdad.

³⁶ P. DESEILLE, *Gloire de Dieu*, DSp 6, 433: «La Passion est pour Jean la glorification de Jésus (12,33; 13,31), ou son “exaltation” (3,14; 8,28; 12,32-34), non seulement parce qu’elle s’achève dans la résurrection et ne forme avec elle qu’un seul mouvement vers la gloire plénière, mais aussi parce qu’elle est elle-même la manifestation suprême de l’amour de Jésus pour les hommes et de l’amour du Père pour Jésus».

³⁷ 2 Tes 2,14; 1 Tim 3,16.

³⁸ Cf. Flp 2,9; Rom 1,4; 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3 (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ: expresión o imagen del Ser divino).

³⁹ Decir que el Hijo resucitado es la Imagen perfecta de Padre invisible (Col 1,15; 1 Tim 1,17; Rom 1,20; Heb 11,27) implica no sólo semejanza y manifestación esplendorosa, sino además relación de origen y participación ontológica.

Adán celeste, el Resucitado inaugura la nueva creación, porque puede hacer partícipe al ser humano de aquella gloria que él ahora, en cuanto Dios, posee en plenitud. Gloria que un día el primer Adán perdió⁴⁰ cuando pretendió emanciparse en busca de la propia gloria al margen de Dios. Para Pablo existe, pues, una íntima vinculación entre la gloria de Cristo resucitado y la divinización del hombre, el retorno en Cristo, por obra del Espíritu, a la comunión original⁴¹.

Por la fe, situado bajo el influjo efectivo de Cristo resucitado, el hombre recibe de él el don del Espíritu que le ha de transformar, a imagen de su propia Imagen, en reflejo de la gloria de Dios (2 Cor 3,18)⁴², después de haber recorrido de manera dialéctica el camino que va por el abajamiento a la exaltación conforme a la figura del amor, a saber, viviendo la vida en Cristo o en el Espíritu. El hombre recorre así con Cristo, bajo el influjo del Espíritu, el camino hacia el despliegue de la gloria total a través de la *conformación* con él y la participación en sus tribulaciones (2 Cor 4,17)⁴³. Por eso, mientras vamos de camino, poseemos la gloria *in mysterio*, en espera de compartirla un día con toda la creación (Rom 8,18-25). Nadie puede detenerse pues, pensando que la posee en propiedad, sino que por el contrario esta esperanza genera un dinamismo salvífico por el que todo nuestro ser humano queda tendido de manera permanente hacia un desbordamiento ilimitado y perpetuo (Flp 3,13-14) cuyo origen es precisamente la experiencia del Misterio.

⁴⁰ Rom 3,23; 5,12.21; 1 Cor 15,20-28.

⁴¹ El cristiano entra en comunión con Dios a través del influjo y de la actividad que Cristo ejerce sobre él, para configurarle a su imagen por medio del Espíritu. Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 334-341.

⁴² E. PAX, p. 597: «Según Pablo, también los creyentes que han sido llamados son justificados, es decir, glorificados (Rom 8,20): participan de la gloria, aunque bajo la condición de que reconozcan y amen a Dios (Rom 8,28). El Espíritu Santo es la causa de que nosotros reflejemos ya la gloria que se perfecciona más y más. Este avance se muestra no sólo en el individuo, sino también en el paso del AT al NT (2 Cor 4,4-6). De este modo, la gloria en la tierra es una prenda que en su primer momento está aún oculta (Col 3,3), pero que resplandecerá en la parusía. El camino hacia el despliegue de la gloria total conduce a través de la *conformación* con Cristo y de la participación en su pasión y en sus sufrimientos (2 Cor 4,17). La gloria definitiva se manifiesta, en el plano antropológico, en el resplandor del cuerpo celestial en contraposición al terreno, que es sembrado en la tierra, pero que resucita como algo "espiritual" (1 Cor 15,40-44). La creación, sumergida en la esclavitud del pasado, será conducida hacia la libertad de la *gloria* de los hijos de Dios (Rom 8,21) y se convertirá en realidad aquello que los salmistas e Isaías habían cantado, presintiéndolo, muchos siglos antes».

⁴³ Lo que en el presente se manifiesta en nosotros es el sufrimiento y la muerte del Señor, no su gloria radiante (Col 3,3; 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-10).

Por el contrario *los Synópticos* relacionan la gloria principalmente con la dimensión escatológica de la misma, la revelación definitiva de Dios. En la parusía, cuando el Señor aparezca rodeado de su ángeles con gloria y majestad, se sentará en su trono para juzgar⁴⁴ a cada cual, revestido del resplandor de la luz y de su poder (δύναμις)⁴⁵. La transfiguración, que tuvo lugar en el Tabor, fue una anticipación de esa desvelación final de la gloria escatológica de Dios⁴⁶. Pero debido a que también los milagros de Jesús suponen una anticipo de la misma, es lógico que en el evangelio de Lucas la reacción de sus beneficiarios sea un dar gloria a Dios por sus maravillas y proezas, en correspondencia desde el principio con el coro celestial (Lc 2,13-14).

4. GLORIA DE DIOS Y VOCACIÓN DEL SER HUMANO A LA SANTIDAD

La fórmula «¡Santificado sea tu Nombre!»⁴⁷ en los labios de Jesús expresa, por otra parte, un intenso deseo, que a su vez es una súplica⁴⁸. Parte del *principio* propio del amor, que busca únicamente el bien de la persona amada, en este caso la glorificación de Dios, por el hecho de haber sido introducido previamente por su iniciativa en la dinámica del amor que se ha manifestado operativo y eficaz en la historia y sólo tiene a Dios como sujeto agente. Él ha de llevar a término por sí mismo su obra⁴⁹. Se trata, por tanto, de que se manifieste escatológicamente la

⁴⁴ Mt 19,28; 25,31; Mc 8,38; 12,26.

⁴⁵ Esta endiádis gloria-δύναμις subraya el peso de la gloria, la manifestación luminosa, conforme a las teofanías del Antiguo Testamento.

⁴⁶ En la transfiguración se les muestra a los discípulos la gloria de Dios a manera de epifanía (Lc 9,31-32) y el descanso escatológico como el objetivo último de su vida.

⁴⁷ El retorno a Dios de la gloria que sólo a él le pertenece (Lc 11,2; Mt 6,9).

⁴⁸ H. SCHÜRMAN, *Ibid.*, p. 56: «El deseo de que haga patente la santidad de Dios, su gloria y su grandeza; de que el “Nombre” de Dios “sea santificado” [...] Se trata de la gloria de Dios como tal; y no solamente de su *realización histórica* —por mucho que tal realización también interese— [...] el discípulo ha de manifestar su intención más urgente: ¡Que Dios sea grande y soberano! ¡Que se le reconozca como tal, y Él se haga patente como Dios! En este deseo-exclamación de Jesús se encarna la intención central del orante».

⁴⁹ F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 9⁵¹-14³⁵*, Genève [Labor et fides] 1996, 120. «La rencontre entre le croyant et son Père accomplit cet impératif de façon prophétique. Dire “que ton nom soit sanctifié”, c'est donc entrer dans le jeu de Dieu, et

gloria de Dios en cuanto tal⁵⁰ en nosotros y en toda la creación y, en este sentido retorne a él —a su grandeza y al despliegue de su amor— la adoración y la gloria que sólo a él le pertenece.

Y a la inversa, la gloria de Dios, en cuanto elevación del hombre a la Infinitud divina, coincide con la plenitud del ser humano. Por estar fundada esta gloria en la *comunicación de bienes* propia del amor y en el designio salvífico de Dios, el hombre alcanza su plena libertad precisamente cuando, en el desvalimiento más absoluto de su ser, sin necesidad de huir de la finitud ni buscar ya nada para sí, participa de la santidad divina en el ámbito de la alianza de comunión. Porque, sabiendo que nada es suyo propio, sino todo recibido, en virtud de la amistad de Dios, la gloria de Dios es ahora también su propia gloria. De donde se sigue que la única santidad que el hombre puede llegar a poseer es el don inmerecido por el cual, al ser acogido por un amor tan inmenso e incondicional —el peso de la gloria de Dios—, ésta viene a ser su única riqueza sin necesidad de añadido alguno ulterior. Y a la inversa, en la plenitud del ejercicio de la propia responsabilidad y justicia, en la madurez del amor, la santidad, en cuanto reflejo en ser humano de la gloria de Dios, retorna de nuevo a su origen, al Misterio de la Paternidad divina de donde procede todo bien. La gloria de Dios es la plenitud del hombre y éste se convierte en la gloria del Dios viviente⁵¹. Si la santidad es patrimonio exclusivo de Dios, el hombre participa de la misma —sin llegar nunca a poseerla— en la medida en que por medio del Espíritu llega a *pertenecerle* —es acogido por Él y vive sólo de su amistad—; en Cristo, por obra del Espíritu, vive del misterio del Padre y su amor,

s'attacher à la figure que prend ce nom dans l'histoire et dans la vie, mais aussi à la fin de la vie et à la fin de l'histoire [...] respecter la divinité [...] Ils ont à le magnifier et à le glorifier. Dieu veuille lui-même au respect qu'on lui doit. Il est finalement le seul à pouvoir vraiment "sanctifier son nom". Il le fait non en condamnant, mais en sauvant son peuple».

⁵⁰ VATICANO II, *LG*. 47: «para que más abunde la santidad en la Iglesia y *para mayor gloria de la Trinidad*, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente y el origen de toda santidad»; n.º 50: En la sagrada liturgia celebramos la alabanza de la divina Majestad [...] y ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino. *LG*. 40: «santidad con la cual, aun en la sociedad terrena, *se promueve un modo de vivir más humano*».

⁵¹ Ef 1,9,4: «santos e irreprochables ante él (en su presencia) en el amor». La santificación en cuanto transparencia de la misericordia divina por el ejercicio heroico de la caridad. Cf. R. GIBELLINI, *La Teologia del XX Secolo*, Brescia [Queriniana] 1996, 262: «La gloria di Dio si fa così visibile, oltreché nella croce, nella chiesa e nella vita dei cristiani: l'uomo che crede ed ama diventa "glorificazione della gloria della grazia"» (Ef 1,6).

tiene el acceso al Padre propio del Hijo de Dios. De este modo Jesús, al hacernos partícipes de su gloria, crea en nosotros una respuesta humana, por la que la gloria retorna de nuevo a Dios, e introduce al creyente en la misma relación que él tiene con el Padre.

5. LA COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DE LA VOCACIÓN A LA SANTIDAD

Luego desde el punto de vista teológico el ser humano está llamado a *imitar la santidad de Dios*, algo que es propio y exclusivo de él, pero que a su vez el hombre lo presiente como constitutivo del fondo de su mismo ser⁵², la infinitud posibilitante de Dios. Lo cual acrecienta de manera inagotable su responsabilidad, como consecuencia ahora de su «pertenencia a» —de su *consagración*, de haber sido *elegido por* el Dios de la Alianza—, de la experiencia de la santidad divina y de la invitación a la plenitud de la amistad. Y a partir de ellas, la conducta humana, en su relación con los demás, debe corresponder⁵³, debe estar *informada por y reflejar* el proceder divino —el Nombre de Dios—, precisamente *porque* él es santo; debe estar a la altura moral del *Partenaire* de tal amistad, condición sin la cual ésta sería imposible. En definitiva, el conocimiento «del Nombre y del Misterio de Dios» es el fundamento indisociable de la responsabilidad ética y moral del hombre.

De este modo la conducta humana es elevada por el Espíritu, en la *entrega* de Cristo⁵⁴, a la altura moral del proceder divino, de la santidad de Dios. Por consiguiente, no nos debe extrañar que toda ex-

⁵² Presiente que la Infinitud divina, que le constituye y embarga, es la realidad posibilitante de la que él recibe su ser y en definitiva es el origen y el sentido último de su existencia. Cf. *Ej.* [23] «el hombre es criado *para*» alabar, hacer reverencia y servir a su Criador y Señor o a su divina Majestad.

⁵³ *Ser como*, semejante o transparentar, ser el reflejo viviente del proceder misericordioso de Dios. Debe dar continuidad a la obra salvífica del amor divino. En este sentido se debe recalcar más la dimensión moral *del ser y de sus actos* en cuanto tal. Cf. Mt. 5,48: El inagotable dinamismo del amor conforma la propia conducta con la de Dios en el contexto determinado relacional de la superación de las antítesis. *La moral superior del amor* no conoce límite alguno por ser el reflejo del misterio divino en lo humano.

⁵⁴ Por la configuración con Cristo en su misterio de expropiación. Cf. *Const.* Examen nn. 44-46 [101-103]: «vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia».

perencia de Dios, así como la respuesta a la irrupción salvífica de su Majestad divina en la historia en favor de su pueblo, el compromiso con el misterio de parte del ser humano, exija a su vez que éste sólo pueda acceder a sí mismo cuando su entrega, por el ejercicio del amor, el *servicio* en la mente de Ignacio, hace coincidir por una parte la *afirmación más radical del monoteísmo* en cuanto tal y por otra la santidad de la Alianza de comunión por él establecida, que equivale a la plenitud del ser humano, imagen de su Creador. El Dios santo desea para sí, en virtud de la Alianza, un pueblo santo, en correspondencia con su Ser. De ahí que todos seamos llamados por Dios, cada uno por su camino, a la perfección de la santidad propia del Padre celestial⁵⁵.

Podríamos, por tanto, decir que la santidad (ἀγιότης) de la que el hombre participa, como ideal de plenitud de la vida moral y consumación de su ser humano, no es otra cosa que el ejercicio supremo del amor —de la caridad divina revelada en la entrega de Cristo— que, actuado por el Espíritu de santidad (Rom 1,4), da origen ahora a la nueva creación en Cristo⁵⁶ que surge precisamente de la comunión con

⁵⁵ VATICANO II, *LG* 11: «Todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados cada uno por su propio camino, a la perfección de la santidad, cuyo modelo es el mismo Padre»; *LG* 32: «Así, pues, aunque no todos en la Iglesia marchan por el mismo camino, sin embargo todos están llamados a la santidad y han alcanzado la misma fe por la justicia de Dios (cf. 2 Pe 1,1)»; *LG*. c. 5.º, 39-42: *De universalí vocatione ad Sanctitatem in Ecclesia*, n.º 41: Consiste en dejarse guiar por el Espíritu Santo; en obedecer al Padre, en adorarle en Espíritu y en Verdad; y en seguir a Cristo, pobre y humilde, cargado con la cruz. Pero es *pluriforme*, en cuanto que cada uno debe caminar por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según sus propios dones y oficios; *LG*. 50: «el camino segurísimo, conforme al propio estado y condición de cada uno, que nos conduzca a la perfecta unión con Cristo, o sea a la santidad»; *UR*. 4: «Por eso es necesario que *todos los católicos tiendan a la perfección cristiana* (Sant 1,4; Rom 12,1-2), y que cada uno según su condición trabaje para que la Iglesia, portadora en su cuerpo de la humildad y la mortificación de Jesús, se limpie y renueve cada día, hasta que Cristo la coloque ante sí gloriosa, sin mancha ni arruga»; cf. *CEC*. 796-798 y 823-829; *Veritatis Splendor*, 16-18; *Vita Consecrata*, 38-39.

⁵⁶ El πνεῦμα ἁγίωσύνης (Rom 1,4) es la energía vital y creadora que obra en el pueblo elegido, elevándolo del orden natural al de la nueva creación (καινὴ κτίσις) en Cristo. Cuya divinidad (ἀγίωσύνη) al resplandecer de manera patente en la resurrección, se convierte en el principio interno de la creación del pueblo santo (ἔθνος ἅγιον), de la transformación del ser humano por el amor, y del proceso inagotable hacia la comunión con Dios, en virtud de su sacrificio redentor. Por ser un regalo de Dios al hombre, fundado en la redención y en la amistad que ésta establece entre Dios y el hombre, exige por su misma naturaleza alcanzar la consumación (ἐπιτελεῖν) moral (2 Cor

Dios. Se funda en la experiencia del Misterio insondable del Dios Santo a quien este amor pertenece por esencia⁵⁷. Y en cuanto transparencia y luminosidad del ser humano forma parte del impulso más profundo del Espíritu que, actuando en él, tiende a identificarle de manera inagotable con Cristo, para gloria del Padre, por el deseo incoercible del Bien y de *lo mejor*, el más ignaciano. Cuando en la criatura humana aparecen los signos de esta transparencia y luminosidad de todo su ser es cuando podemos hablar de gloria de Dios y de la nueva creación⁵⁸ en quien se transparenta la Santidad trascendente de la divinidad.

Así pues, la santidad es *una*⁵⁹ y todos los hombres están llamados a ella por la consumación en el amor. Porque la caridad nos ha sido revelada en el amor con que Dios previamente nos ha amado libre y gratuitamente⁶⁰. Pero esta «justificación-santificación», recibida en el *bautismo* (LG 40), es la que sumerge la libertad humana en la economía del amor trinitario, que por su misma naturaleza no conoce límite alguno ni por lo que se refiere a su dinamismo salvífico ni en su tensión hacia

7,1: ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ) la cual tiene lugar cuando el amor divino actualiza e informa el desvalido (ἐν φόβῳ) proceder humano. Cf. O. PROCKSCH, ἄγιος, col. 309-310.

⁵⁷ Y, en este sentido, por ser experiencia del *Dios «siempre Mayor»* por la trascendencia de su amor, el horizonte de consumación no puede conocer límite alguno.

⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* I, München 1967-1968 (*Existencia cristiana según el NT*, Estella [Verbo Divino] 1970). La perfección moral del cristiano es una posibilitación gratuita de parte de Dios de retornar a la integridad original —la verdadera docilidad a Dios— a la que el ser humano estaba destinado por naturaleza, en la plenitud de su ser por el amor; cf. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (I-II) Freiburg 1986-1988 (*El mensaje moral del NT*, 2 vol., Barcelona 1989-1991).

⁵⁹ VATICANO II, GS. 22: «Puesto que Cristo murió por todos, y la vocación del hombre es una misma, es decir, la vocación divina, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a su misterio pascual».

⁶⁰ 1 Jn 4,10; cf. K. S. FRANK, «Perfection. Moyen Âge», *DSp.* 12, 1129-1130; Un modo de ser humano actuado por Dios. En cambio en Pablo la idea de la santificación, comprendida como un acto divino (ἀγιαζεῖν) palidece ante la idea de la justificación, de la cual destaca su aspecto pasivo. Los santificados (ἡγιασμένοι) están radicados ἐν Χριστῷ (1 Cor 1,2), los convertidos del paganismo son una ofrenda (προσφορά), ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rom 15,16). La santidad no es una acción moral del hombre, sino un modo de ser actuado por Dios. La comunión bautismal con Cristo (Rom 6,4; Col 2,12) es el fundamento de la santificación y de la justificación ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (1 Cor 6,11; 1,30). Cf. O. PROCKSCH, ἄγιος, *ThWNT* 1, 90 (GLNT 1, 302-303).

la consumación escatológica⁶¹, la vida en el Espíritu. Luego la santidad es ofrecida a todos porque pertenece a la misma esencia de la gracia bautismal. Y la santificación es una participación en la santidad misma de Dios, que el Espíritu actúa en nosotros asociándonos a Cristo, por medio de la cual nos diviniza haciéndonos partícipes de aquello que sólo a él le pertenece, el acceso al Misterio de Dios. Y el Padre, a su vez, por medio de la gracia que nosotros recibimos en la fe, y por la obra del Espíritu que va dejando en nosotros la *impronta* del Verbo encarnado, va modificando progresivamente la existencia humana hasta conformarla con Cristo⁶² y en él con su propia santidad: el principio ético fundamental del humanismo del amor.

Ahora bien, esta santificación del ser humano, por ser ejercicio de amor, posee un carácter necesariamente *transitivo*. Tiene por objetivo inmediato la ayuda de los prójimos, y como último término la glorificación de Dios, el Misterio del Padre, objeto del amor que el Espíritu hace surgir en nosotros, al identificarnos con el Hijo.

Podríamos concluir diciendo que la búsqueda permanente por parte del hombre de la gloria divina, en cuanto vocación, es por consiguiente el cumplimiento del primer mandamiento y la realización plena del monoteísmo cristiano, el trasfondo bíblico y teológico desde el que, a nuestro juicio, debe ser comprendida la expresión de S. Ignacio.

⁶¹ El trasfondo escatológico de este itinerario de consumación es una tensión permanente entre el presente y el futuro. Cf. H. SCHÜRMANN, *Padre nuestro*, Salamanca (Secretariado Trinitario) 1982, 59: «El tomar completamente en serio a Dios exige una escatología, la cual significa ocaso y nueva creación. La genuina piedad es siempre necesariamente, piedad escatológica, si es que toma en serio a Dios en su realidad suprahistórica y trascendente». Parte del hecho existencial de tomar a Dios como Dios —tomar en serio a Dios—; del saber que Dios es Dios, de su cercanía y del despliegue de su actividad, sustrato y fundamento de la dinámica del advenimiento del Reino. Y tiene como horizonte escatológico la plena realización de la glorificación de Dios. Es la expresión suprema del celo por la gloria de Dios o la inflamación en la pasión por la gloria de su Nombre. El deseo de que la gloria de Dios se convierta en una realidad intrahistórica efectiva a través del ejercicio de la libertad humana.

⁶² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Quaestiones selectae de Deo Redemptore*, 70: «Santificatio participatio est sanctitatis Dei qui, per gratiam in fide receptam, progressive existentiam mutat humanam ut eam secundum Christi conformet exemplar». *Gr* 78 (1997) 474.

6. LA EXPERIENCIA DE LA MAJESTAD DIVINA COMO TRASFONDO DEL «MÁS» IGNACIANO, A LA LUZ DE LAS RELACIONES EXISTENTES ENTRE LA FINALIDAD Y LA INFINITUD

Que en la vida de S. Ignacio se dio un proceso evolutivo y un *traspaso* del ideal caballeresco del honor al agudo sentido del servicio a la divina Majestad parece un hecho evidente⁶³. Ahora bien, en este tránsito convergen simultáneamente *tres variables* diferentes: Un rasgo de carácter, el temperamento estrenuo y agonal del vasco Iñigo de Loyola. El factor cultural o la transición del hombre medieval al descubrimiento de la subjetividad propia del universo renacentista, como veremos en el párrafo siguiente. Pero sobre todo un acusado sentido de la trascendencia, de la Santidad divina, provocado por la experiencia de la Majestad de Dios⁶⁴. Tránsito que desde el punto de vista de la subjetividad comprende dos aspectos diferentes:

1. Que S. Ignacio pasó del agonismo voluntarista inicial al agudo sentido del agradecimiento y de la gratuidad lo afirma él mismo al hablar de su período manresano: lo que equivale al «*paso*» del *hacerse a dejarse hacer*. De ahí que para S. Ignacio la experiencia del «*Deus semper Maior*»⁶⁵ sea el horizonte hermenéutico de su comprensión antropológica del ser humano. A un más de Dios, corresponde para él el más del Espíritu en su capacidad de dinamizar y ampliar los márgenes de la libertad humana a medida de la infinitud divina. Esto equivale a la superación por gracia de toda tendencia agonística de carácter y a la elevación del mismo a la relación de pura gratuidad; a la conciencia de recibirlo todo de la mano liberal de Dios y a la clarividencia de la actividad providente del Dios que se hace presente en la historia.

2. El segundo aspecto de esa mutación se refiere a la *toma de conciencia* del fenómeno de la autonomía humana a la luz del misterio de la Infinitud divina. La experiencia del misterio de la santidad y de la econo-

⁶³ Prueba de ello es la cuidada y gradual redacción del Principio y Fundamento *Ej.* [23].

⁶⁴ Hablando de la eximia ilustración del Cardoner (que versa sobre la *economía divina*) dice D. LAYNEZ que, «estando sentado, fue especialmente ayudado, informado y ilustrado interiormente de su *divina Majestad*» (Carta de 16 junio 1547; FN 1, 80, n.º 10).

⁶⁵ Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr in Ps.* 62, 16 (CCL 39, 808); *Ej.* [23⁷] «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

mía divina no sólo no devaluó la respuesta de S. Ignacio, sino que la situó en el lugar correcto de su interpretación. De ahí que su figura oscile de manera permanente entre el caballero medieval y hombre renacentista. Porque a la luz de la santidad divina, del Dios totalmente trascendente y santo que todo lo posibilita, es donde, a su juicio, el ser humano recupera su verdadera *autonomía* y subjetividad⁶⁶. Ya que ante la santidad divina, tanto mayor cuanto más *pre-sentida*, el hombre comprende mejor el fenómeno de la infinitud de su propia libertad —reflejo en él del Ser divino— en cuanto habitada por la misma Infinitud posibilitante, pero deja ahora sólo y por completo a su capacidad de respuesta, a su propia y exclusiva responsabilidad. Hasta el punto de que la comunión con el Misterio habrá de pasar, según S. Ignacio, por la medida de la coherencia de la misma respuesta humana para poder así reflejar la gloria de Dios. Por ello el Misterio de Dios no sólo no empaña la responsabilidad de la libertad, sino que sitúa a ésta en el lugar correcto de su propia interpretación, pero elevada definitivamente, en la actitud filial del Hijo, a la plena participación en el Misterio de Dios, por el hecho de estar ya vuelta por completo hacia él, como la de la fe formada en la verdadera caridad⁶⁷.

⁶⁶ Ej. «[94] 'El tercero, considerar qué deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano; ²y, por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero».

⁶⁷ Ej. [368²]. Por eso, según S. Ignacio, el lenguaje de Dios debe preceder y afectar primero. Es *el tiempo sólo y exclusivo de Dios*. Dios, que lo puede todo, lo da a sus amigos mientras duermen. Entonces es preciso callar y saber escuchar. Es el tiempo de la *inmediatez divina* y el principal, que afecta a todo el ser y se manifiesta como Señor de la historia que todo lo puede. Dios es quien obra y el hombre tiene conciencia de no haber hecho nada y de recibirlo todo inmerecidamente. Pero, una vez que Dios ha actuado, que ha puesto de manifiesto su Misterio y su absoluta trascendencia, el *segundo tiempo* depende por completo y *sólo del hombre* sostenido por el primero, en él es preciso sentirse totalmente comprometido y secundar la acción de Dios. El segundo tiempo está dejado sólo y por completo a merced de la responsabilidad del hombre. Sabiendo, no obstante, de la inutilidad del propio esfuerzo, si Dios no lleva a cabo su obra. El Misterio de Dios no sólo no empequeñece al hombre y su libertad, sino que la eleva a su propia infinitud. Por ello el hombre debe saberse totalmente comprometido, siendo el grado de su cooperación y magnanimidad para llevar a cabo las grandes tareas y responsabilidades el índice de su comunión con Dios por la acción. Entonces, ¿cómo se debe entender correctamente aquello de que sólo la fe justifica? La fe justifica en la medida en que es una fe amante, en la medida en que es respuesta y fidelidad a tanto amor. Y, si bien es verdad que lo únicamente válido es lo que Dios escribe y hace en su amor sobre las cenizas de la indigencia humana, también es verdad que la fe sin obras nada vale. O dicho de otro modo, que si la humildad desvalida —la plena conciencia de la gratuidad, propia de

Por tanto, a la luz de la santidad divina, del atractivo del Misterio y de la naturaleza misma del amor⁶⁸, es donde S. Ignacio comprende correctamente el sentido de la *ley de la santidad*⁶⁹, fruto del dinamismo intrínseco del amor, y su versión neotestamentaria (Mt 5,48), precisamente como un principio que, naciendo espontáneamente del amor recibido, se convierte en la necesidad de una respuesta agradecida y en la invitación a adentrarse todavía más en el Misterio sobrecogedor de Dios. Esta llamada a la plenitud de la amistad, que no conoce límite alguno, hunde sus raíces en el itinerario propio del amor, que por su misma constitución esencial se halla siempre en camino hacia el otro, que previamente con su presencia ha dado origen al fenómeno de tal atracción.

quien todo lo recibe—, no se siente total y radicalmente comprometida para obrar todo y sólo por sí, tampoco vale para nada. Porque la gracia es precisamente una oferta gratuita e inmerecida, que afectando y al mismo tiempo dejando intacta la libertad, se mantiene en espera de una respuesta que, por ser a imagen de Dios, está dotada de su mismo carácter de infinitud en orden a la plena comunión con el Misterio de Dios.

⁶⁸ El *doble fundamento* del dinamismo de la *epéktasis*: el atractivo del Misterio, la santidad de Dios, y la naturaleza del amor. Cf. GREGORIO DE NISA, *De Perfectione* (W. Jaeger) 8/1, 213 l.24 a 214 l.6: «Que nadie, pues, se entristezca al ver cómo su naturaleza es arrastrada (ἐπιτῆδελον) al cambio de manera permanente, antes bien, modificándose en todas las cosas hacia lo mejor y transformándose de gloria en gloria, hecha mejor fundamentalmente por el crecimiento diario, siempre en camino hacia la perfección, pero no alcanzando jamás el término de la misma. Porque tal es la perfección auténtica: no detenerse jamás en el crecimiento hacia lo mejor y no poner (fijar) límites a la perfección». J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris [Aubier] 1944, 297: «l'âme, nous dit Grégoire, s'élève toujours au-dessus d'elle-même, "tendue" (ἐπεκτεινομένη) par le désir des choses célestes vers ce qui est en avant (τοῖς ἔμπροσθεν). Nous avons ici une citation de saint Paul». Cf. Filp 3¹⁴ «κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ». Me lanzo hacia el objetivo, en consideración del premio vinculado a la llamada de lo alto que Dios nos dirige en Jesucristo.

⁶⁹ La *ley de la santidad*, Lev 19,2: «Debéis ser santos porque (ki) —como consecuencia de que— yo Yhwh soy santo»; cf. Lev 11,44-45; 20,7.26; 21,8; 1 Pe 1,16. Lv 11,45: «Soy yo, Yhwh, quien os ha hecho salir del país de Egipto para ser vuestro Dios. Vosotros, por consiguiente, seréis santos porque (ki) yo soy santo». La *ley de la santidad* y la corriente que ella expresa, representada sobre todo por Ezequiel, concentra alrededor de la santidad divina la relación de Dios con su pueblo. Las exigencias de la Alianza se convierten en los imperativos de la santidad». Cf. J. GUILLET, «*Sainteté de Dieu*», *DSp.* 14, 189.

7. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL, LA ENCRUCIJADA DE LA MODERNIDAD, EN QUE S. IGNACIO ACUÑA LA FÓRMULA⁷⁰

Ahora bien, S. Ignacio acuñó esta fórmula en una encrucijada histórica enormemente peculiar, en el tránsito del medioevo a la época renacentista, con toda la serie de cambios culturales que en su tiempo ésta acarreó. Por ese motivo el análisis de esta transición cultural tal vez nos ofrezca una clave hermenéutica más para la correcta comprensión de la mentalidad de S. Ignacio. Oigamos para ello a K. Rahner⁷¹: Vengamos ahora a la situación en que se hallaba emplazado S. Ignacio en la historia del espíritu y que hizo posible el surgimiento de nuestra fórmula. Sin duda alguna S. Ignacio pertenece, desde muchos puntos de vista, al otoño de la Edad Media. Y, no obstante, podemos decir de él que es un hombre que pertenece ya de lleno a la modernidad. Ciertamente esta afirmación así de categórica debe ser matizada. Porque, como escribe Guardini, existe una época moderna que toca a su fin y otra que, precisamente en este siglo en que vivió S. Ignacio, comenzaba a apuntar: la época de la *planificación*, de las *ciencias* y de la *técnica*⁷². Por ello S. Ignacio, pertenece precisamente a la bisagra de esta encrucijada histórica, al momento preciso en que la cultura de Occidente comienza a volver su atención hacia el descubrimiento de la *subjetividad*⁷³, hacia la comprensión de la salvación vivida desde el punto de vista subjetivo como la oferta del Dios que liberalmente ofrece al individuo su gracia de manera personal. Pertenece a la transición del *cosmocentrismo* al *antropocentrismo* en expresión de J. B. Metz. Al hombre que comienza a considerarse a sí mismo y al mundo de una manera racional planifica-

⁷⁰ ST. LYONNET, *La maggior gloria di Dio*, p. 11. El momento en que se establece la conexión directa e inmediata entre la gloria de Dios y el servicio o la salud de los prójimos; el momento en que él desea el mayor fruto espiritual de las almas a mayor gloria de Dios nuestro Señor.

⁷¹ K. RAHNER, Chr 14 [54] (1967) 223-224.

⁷² La época de la Reforma, del Renacimiento, de la nueva ciencia, de la nueva técnica, de la unidad planetaria del mundo que ha reemplazado a las historias (separadas por tabiques) o compartimentadas y acantonadas en el regionalismo.

⁷³ Hacia el sujeto, la preocupación subjetiva de la salvación, la responsabilidad considerada subjetivamente con relación a la Iglesia, la reflexión, el aspecto irremplazable del individuo, hacia la ética existencial, hacia la opción libre en la que el sujeto de una manera u otra existe decidiéndose, elige, delibera y asume la propia responsabilidad por sí mismo. El descubrimiento del «sujeto moderno».

da, emplazado ante un futuro abierto y enviado a una misión que está dejada por completo a la responsabilidad personal. Lo cual cualifica específicamente el género de su relación a Dios, a la Iglesia y a la mundanidad en general.

Ignacio se halla en el momento en que la subjetividad misma del sujeto se convierte en *objeto* para el mismo sujeto, hasta hacer que éste tenga que asumir lo que le incumbe aquí y ahora como responsabilidad propia e indeclinable por la que recibe la gloria del Señor resucitado. Y, en este sentido, precisamente porque Ignacio es un hombre moderno en sentido eminente, obra quizá a veces de una manera arcaica y, por otra parte, es mucho más que el representante de una época datable o determinada. Con su persona nos hallamos en el momento en que el juego de la libre disposición de la soberanía absoluta de Dios —la Infinitud o Santidad divina— da origen al verdadero sentido de la *subjetividad* moderna —la libertad en cuanto don posibilitado y recibido, de la Infinitud constituyente, por el ser humano—, pero en el caso de Ignacio interpretada ésta conforme a la imagen de la libertad o disposición filial de Jesús. La subjetividad humana es el ámbito propio del encuentro de la finitud con la Infinitud y donde ésta despliega las virtualidades de su gloria y en último término de su Santidad. Si el Renacimiento equivale al paso del cosmocentrismo al antropocentrismo, es también el momento en que el ser humano se convierte de manera privilegiada en el ser, dentro del cosmos, donde la gloria de Dios está llamada a manifestarse en todo su esplendor como vocación íntinseca del ser humano a la libertad creativa e inventiva, cada vez siempre mayor, en donde la gloria de Dios coincide con la propia plenitud. Ignacio, emplazado con exactitud en el momento histórico concreto que le toca vivir, vuelve de este modo a recuperar la gran tradición humanista de Pablo, Ireneo, Agustín, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa. El hombre, imagen de la Imagen de Dios —del Verbo eterno encarnado—, por el ejercicio de su responsabilidad es ni más ni menos que el depósito en el que el Dios vivo despliega su gloria o santidad.

8. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS IGNACIANOS EN QUE APARECE LA EXPRESIÓN A «MAYOR GLORIA DE DIOS» EN LAS CONSTITUCIONES

Tras este largo recorrido bíblico, teológico e histórico, conviene finalmente que recaemos ahora en el análisis de aquellos textos en que

aparece la gloria de Dios en las Constituciones. En ellas hallamos la palabra gloria en 129 ocasiones⁷⁴ y 5 veces el verbo glorificar⁷⁵, que es su equivalente, frente a 8 veces en la Normas Complementarias⁷⁶. Forma endíadis, en sentido dialéctico y complementario, con las palabras: «alabanza, honor (honra)⁷⁷, y servicio». Y recibe su complemento de expresiones como: «bien (o ayuda o edificación) de las ánimas (o de los prójimos)», «bien universal (o común)» y «mayor provecho⁷⁸ de su ánima».

El «*predicado divino*» a quien va dirigida la gloria varía. De ordinario es sencillamente «*divina*» o «*de Dios nuestro Señor*». Pero en otras ocasiones se trata de la «*divina Majestad*», del «*Criador y Señor*», o de su «*divina Bondad*». Lo cual no quita que, en alguna rara ocasión, sea Cristo «nuestro Señor y Criador» la persona divina a quien vaya directamente tributada la gloria⁷⁹. Por ser predicados divinos que a su vez van igualmente anejos a la palabra *servicio*⁸⁰, pensamos que, en principio, las palabras servicio y gloria parecen casi intercambiables entre sí⁸¹. No

⁷⁴ [14³][18⁶][30³][51³][52¹][55³][63²][71⁶][72²][78¹][82⁴][89³][93¹][93⁴][98¹][98¹³][103³][119⁴][126¹][131¹][135¹][136²][137¹⁴][142³][144²][148³][161³][189²][196⁶][202³][210¹][222¹][230²][242²][246³][251³][258⁶][259³][269²][276³][305³][307⁷][308⁸][318¹][323⁶][325⁴][326⁴][336²][339³][343⁹][349²][358²][360²][362⁴][379²][390³][398⁷][406⁶][418²][423⁴][431²][437⁴][440⁶][450²][460⁵][470³][479¹][488⁵][508³][510³][511⁸][516⁶][518³][519³][520²][530³][555²][572⁴][572⁴][573²][577²][579³][586³][591⁴][593¹][602⁷][603⁷][603⁹][605³][605⁴][616⁴][617³][618⁷][622³][624¹⁴][626⁶][633⁴][636³][645²][647¹][649¹][655⁴][661¹⁶][667²][669²][676³][693²][709²][711⁵][731³][744³][746³][749²][754²][757²][765¹][766²][770²][771²][774⁴][776²][779³][789¹][792⁴][802²][803¹⁰][813³][817⁸][825²].

⁷⁵ [300³][542²][595²][814³][824⁴].

⁷⁶ NC. 125 § 2; 139 § 3; 147 § 1; 149; 151 § 3; 226 § 1; 325 § 2. Contando entre éstas la del n.º 23, «toda acomodación debe tender siempre a determinar lo que ha de contribuir más al conocimiento, amor, alabanza y servicio de Dios y salvación de las almas» que, aunque no menciona la gloria, la fórmula es totalmente equivalente.

⁷⁷ Cf. [623¹] «téngase la misma regla ante los ojos de mirar el divino *honor* y bien universal mayor». Honor en este caso equivale y sustituye a la palabra gloria.

⁷⁸ En otras ocasiones en lugar de provecho hallamos: «perfección, mérito y estabilidad, fruto, ayuda, saludable a su conciencia» [98¹].

⁷⁹ «*Cristo nuestro Señor*» o bien «*Cristo nuestro Criador*». Notemos que entre estos predicados divinos vinculados a la gloria, falta uno especialmente querido para S. Ignacio: el de suma *Sapiencia*, que movido por su infinita Bondad y liberalidad inspira, visita y nos regala copiosamente sus dones y gracias mucho más de lo que nosotros los podamos desear recibir (*Ep.Ig.* 6, p. 85). Cf. G. DUMEIGE, *Ignace de Loyola*, DSp 7, 1280-1282.

⁸⁰ Y por el hecho de que la palabra servicio forma endíadis con los mismos términos con que lo hace la palabra gloria: bien universal y ayuda de las ánimas.

⁸¹ [133²] «siendo todas cosas guiadas y ordenadas para mayor servicio y alabanza de Dios nuestro Señor»; [603⁶] y [622¹]. Cf. F. COUREL, DSp 6, col. 491; Ph. LÉ-

obstante, conviene señalar que la gloria va dirigida de ordinario a la Santa Trinidad, en cuanto unidad tripersonal, a quien Ignacio denomina Majestad, recalcando así la trascendencia de Dios en cuanto Dios, a saber, la *Santidad* o Infinitud divina⁸², mientras que el servicio tiene por objeto el bien de los prójimos.

Si a esto añadimos los diferentes *contextos* en que aparece la mención de la gloria, constatamos que éstos se relacionan íntimamente con tres cuestiones capitales: la *rectitud de intención*, la *mayor perfección propia o de los prójimos*, la *puesta en práctica del mayor bien o más universal*, habida cuenta de todas las cambiantes circunstancias y en virtud del ejercicio de la *discreta caridad*. Lo cual prueba que a S. Ignacio le mueve de manera permanente la preocupación por responder en todo de la mejor manera posible⁸³ a tanto bien recibido, y cómo poner por obra lo más perfecto o la mayor caridad en el servicio a los prójimos, con lo que la libre disposición habrá de alcanzar la mayor perfección o santidad, es decir la mayor participación en la santidad divina, procediendo conforme a su divina Bondad o al carácter transitivo del amor, propio de la economía divina.

Por este motivo, es a partir de esos contextos e intencionalidad donde el uso ignaciano de los comparativos «más», «mayor» o «mejor»⁸⁴ resulta enormemente luminoso⁸⁵. Porque equivale a un inagotable des-

CRIVAIN, «A mayor gloria de Dios...» CIS 24 [72] (1993) 64; La mayor gloria de Dios se pone de manifiesto (o por obra) en el mayor servicio apostólico y bien más universal de los prójimos.

⁸² El *objeto* específico de la glorificación: es la suma Bondad o la Majestad divina, es decir, la divinidad (Dios nuestro Señor) en cuanto tal, a partir de la cual el hombre recibe el sentido de su existencia.

⁸³ *Const.* [489¹] «mirará el Rector lo que más conviene proveer».

⁸⁴ A. El *más* referido al acceso a la realidad, en su nivel de objetivación y realización; no referido a lo subjetivo, sino a lo objetivo real. El bien *más universal* es siempre concreto. B. El *todo* o la puesta en juego de lo que uno puede dar por su parte. Desde este punto de vista lo debemos dar *todo* «strenue».

⁸⁵ Mayor servicio, alabanza y gloria; mayor caridad; con mayor conocimiento y claridad; mayor edificación; mayor provecho espiritual; igual o mayor (más) necesidad; mayor bajeza y humildad; para mayor humildad y perfección; mayor satisfacción suya; mayor abnegación y continua mortificación; donde hallare mayor repugnancia; para mayor firmeza y estabilidad; con mayor diligencia, amor y cuidado; a mayor gloria divina y mayor fruto de su ánima; donde más se fructificará; su mayor y más intenso oficio; tomar mayor inteligencia y conocimiento; mayor amor y confianza (en los que gobiernan); obrar en su mayor servicio y alabanza; procurar el mayor provecho interno de los prójimos; para mayor mérito y estabilidad. Cf. D. BERTRAND, *La politique de S. Ignace de Loyola*, Paris (Cerf) 1985, p. 33, n. 52: «C'est le comparatif qui est décisif dans la formule et la rend tout à fait originale».

bordamiento, fruto no sólo de un ánimo estrenuo y generoso —un rasgo de carácter—, sino principalmente de una experiencia peculiar de la Santidad divina que, surgiendo a la vez de lo profundo del ser humano y del misterio presentido de Dios, posibilita y acrecienta inagotablemente —el más—⁸⁶ la medida de un amor que transforma al hombre en la manifestación de la gloria de Dios, por la medida de su propia encarnación en lo real. De donde se deduce que, en la mente de S. Ignacio, la gloria de Dios posee una dimensión fundamentalmente *antropológica* y *salvífica*. Coincide con el tributo a Dios de la mayor alabanza, pero en definitiva llega a ser una forma de concebir al espíritu humano indisociablemente unido a la Majestad divina, en la perfecta fusión y armonía de lo concreto y lo divino a un mismo tiempo. La misma experiencia de la grandeza divina pide que el ser humano, que es lo que ha surgido del amor creador de Dios, abrace siempre y esté dinamizado de manera permanente por la búsqueda de lo mejor o mayor o más perfecto en el servicio a los demás. Dios, en su Sabiduría y en su providencia, todo lo ha dispuesto para su mayor gloria y alabanza. Pero resulta que ésta coincide con el mayor bien —provecho espiritual y perfección de su ánima y de la de los prójimos— en definitiva, de la criatura humana. Ambas se hallan indisolublemente vinculadas entre sí formando una perfecta unidad.

9. LA DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA DE LA MAYOR GLORIA DIVINA: LA JUSTICIA DE DIOS Y SU RELACIÓN CON EL MAYOR SERVICIO DIVINO

Pero resulta que otro grupo de textos, en que aparece la «mayor gloria divina», se refiere a la *dimensión cristológica*, de carácter eminente-

⁸⁶ Cf. D. BERTRAND, *La politique de S. Ignace de Loyola*, Paris (Cerf) 1985, 592: «Nous n'insisterons pas sur le nombre impressionnant de comparatifs: más ou mayor [...] auxquels il faudrait ajouter les verbes impliquant comparaison, comme "préférer". Les comparatifs affectent du reste les deux appels à l'universel et au divin. Voilà qui, d'une part, établit une connivence irrécusable entre ce texte (*Const* [622]) et tout ce que nous avons dit du mouvement imprimé, de proche en proche [...] vers le mieux réel; et qui, d'autre part, établit cette connivence, parce que l'universel, étant marqué d'un coefficient et d'un environnement de comparatifs, bascule de l'absolu intangible dans le contingent de ce qui est sans cesse à reprendre, selon la fragilité de la condition historique de l'homme. Et, qui mieux est, il entraîne le divin dans se devenir».

mente paulino, de la misma. Y lo que comprobamos es que éstos vinculan de manera dialéctica la mayor gloria divina con el misterio de Cristo y la adhesión del hombre a la misión de Hijo, para más le imitar y seguir (=servir) *Ej.* [95.97.98]⁸⁷. En este caso la mayor alabanza y gloria está vinculada al par dialéctico «labor-gloria» en que se resuelve la cristología del descenso y de la exaltación⁸⁸. Por ello, según esta perspectiva cristológica, «supuesta la igual alabanza y gloria de la divina Majestad», la persona elige, guiada sólo por el criterio del mayor amor personal al Verbo eterno encarnado, la suerte del Hijo, la locura de la cruz como expresión de la mayor gloria⁸⁹. De ahí que en S. Ignacio la gloria la hallemos sobre todo vinculada al triunfo del Resucitado, a la exaltación de un amor mayor, que se convierte en plenitud del ser humano y es reflejo de la resurrección del Señor. Lo cual, en mi opinión, implica que desde el punto de vista del transfondo bíblico analizado en el epígrafe 3, Ignacio participa más de la visión paulina de la gloria, que dimana del Eikon resucitado de Dios, que de la visión joánica o incluso sinóptica de la misma.

El *fenómeno de la expropiación* del amor, en cuanto revelador de la trascendencia infinita del amor del Dios, uno y trino, y de la sobreabundancia de su ser, así como de la *unidad* existente entre la *kénosis* y la *exaltación del amor*, es por antonomasia la dimensión propiamente cristológica de la gloria de Dios, vinculada al don del Espíritu Santo⁹⁰. La omnipotencia del amor (Santidad) se ha puesto de manifiesto en la impotencia de la invencible debilidad de un amor concreto y encarnado que descende de arriba y de este modo aparece en todo su esplendor en la carne la gloria del Ser divino⁹¹. La gloria es la vida de Dios que se da

⁸⁷ [98²] «sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza».

⁸⁸ H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, GuL 35 (1962) 14-38 y 115-140.

⁸⁹ P. H. KOLVENBACH, *Fous pour le Christ*, CIS 71 (1990) 72-88; en *Sagesse de Maître Ignace*, Bruxelles 1998, cf. pp. 13-14 y 17-18.

⁹⁰ También la tradición espiritual latina ha vinculado la gloria de la divinidad del Señor resucitado, que llena toda la tierra, al don del Espíritu que él da a toda carne. Cf. HILARIO DE POITIERS, *Trac. super Psal 56,6* (CSEL 22, 172) «Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti Spiritus sui gloria, subiecti: et super omnem terram gloria tua: cum effusum super omnem carnem Spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini potestaretur».

⁹¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu et le mystère de son silence. 7. La faiblesse du Dieu Tout-Puissant*, Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung (1969) 287-302. Aparece posteriormente en *L'amour fou de Dieu*, Paris (Seuil) 1973, p. 35: «La toute-puissance divine s'anéantit librement, renonce à toute puissance, surtout à toute volonté de puissance. "Je suis au milieu de vous comme celui qui sert" exprime une altérité totale para rapport à toutes les conceptions humaines. Dieu est

como Padre, *en el Hijo por el Espíritu*⁹². Esta es la revelación específica del Ser trinitario de Dios⁹³ y del colmo de la gloria del resucitado: el poder invencible del amor. Lo cual quiere decir que el significado del *amor a Jesucristo* del seguidor tiene su origen y fundamento en el mismo proceder divino y en su servicio en favor de los hombres. Parte en primer lugar de Dios, que revela así de manera dinámica el fondo de su Ser. Pero, desde el punto de vista ignaciano, es el fruto que se deriva inevitablemente de la experiencia misma de Dios en la humildad de la carne del Verbo humanado. El Espíritu suscita en el seguidor el deseo de preferir ser tenido por loco por Cristo, que primero fue tenido por tal⁹⁴. Este comportamiento, que se traduce posteriormente en la «profesión de bajeza y humildad» en el servicio a los prójimos⁹⁵, en modo alguno es un deseo pasajero, sino que está inspirado en último término por la de-

plus que la Vérité, car il l'incarne en se faisant "autre", en se vidant de lui-même. La toute-puissance du *manikos éros*, de *l'amour fou* de Dieu ne détruit pas simplement le mal et la mort, mais les assume: "par la mort il a vaincu la mort". Sa lumière jaillit de la Vérité crucifiée et ressuscitée».

⁹² GREGORIO DE NISA, *In Cant. hom XV* (PG 44, 1117ab; GNO VI, 466-467). La gloria que Jesús da a sus discípulos y que él mismo a su vez recibe del Padre (Jn 17,22) es precisamente el don del Espíritu Santo, el cual da origen a la comunión de todos los creyentes. Cf. J. DANIELOU, *La colombe et la ténèbre*, Paris (De l'orante) 1967, 204, nota 4: Gregorio resume aquí toda su teología: el Padre ha comunicado a la humanidad del Verbo su gloria, es decir, le ha dado el Espíritu Santo. Y, a partir de la humanidad del Verbo, el Espíritu se comunica a toda la naturaleza humana, comenzando por los Apóstoles.

⁹³ Cf. FILARETES DE MOSCÚ, *Oraisons, homélies et discours*, Paris 1894, 154: «El Padre es el amor que crucifica; el Hijo, el amor crucificado, y el Espíritu Santo es la fuerza invencible de la cruz»; P. EVDOKIMOV, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977, 64.227.

⁹⁴ Desear más «ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal» [167³] o el deseo de sufrir por amor de Cristo, de «ser tenidos y estimados por locos». *Const Examen General* cap. 4.º, 44 [101⁴] y 45 [102]. Incluso en esta cuestión tan preciosa de la vida espiritual es preciso aplicar la hermenéutica de la sospecha, de manera que nadie introduzca motivaciones enmascaradas (pulsiones negativas, aniquilatorias o egoístas) y engaños no tan limpios en la *tercera manera de humildad*. Porque ésta no puede perder de vista el aspecto objetivo de la gloria de Dios. «Siendo *igual* alabanza y gloria de la divina Majestad», yo elijo lo que objetivamente es la *mayor*, la cual se halla más allá de la propia conveniencia: la lógica paradójica de la expropiación del amor, que es lo que constituye la esencia misma del Ser trinitario, la divina Majestad, en su inmersión en la historia para bien de la humanidad. Entonces y sólo entonces, la dinámica que me mueve es la *mayor gloria objetiva* de Dios.

⁹⁵ *Const.* [817⁵] «mirando cada uno por servir a las ánimas conforme a nuestra profesión de humildad y bajeza».

voción a Cristo humillado y exaltado⁹⁶ y se convierte en la pieza clave de la auténtica configuración con Él.

Ahora bien, la sabiduría, que revela la auténtica gloria de Dios de la que habla Pablo⁹⁷ y de la que trata la tradición, es sólo aquella que logra integrar e incorpora la *solidaridad* y la *justicia* que el amor de Dios ha asumido al encarnarse. Entonces, ¿en qué consiste esta gloria que propiamente decide la participación en la santidad divina y que a juicio de S. Ignacio debemos tomar al pie de la letra como *forma permanente* del amor o tercera manera de humildad? Consiste en una liberación del deseo⁹⁸, fuertemente personalizada, que se deja poseer y transfigurar por un amor que desciende de lo alto. El amor a Cristo, por consiguiente, sólo es comprensible como la respuesta humana que, en el marco de la revelación de la gloria de Dios, corresponde a la mediación descendente, la forma kenótica de la gloria de Dios revelada en el misterio de Cristo, auténtico *servicio* a los hombres (Mc 10,45) y exaltación de la *solidaridad* proveniente de Dios. Y ser compañero de Jesús no es otra cosa que tomar parte en la *paradoja* de la forma revelada del Amor —en la que el descenso es exaltación—, o la participación en la *justicia solidaria* de Dios manifestada en Cristo, por amor al Verbo encarnado, que hace patente la plenitud de la gloria de Dios en favor de los hombres. Por ella el creyente acoge lo inesperado e imprevisible —la mediación descendente, incluso hasta el Sheol—⁹⁹, de la forma del Amor revelado con

⁹⁶ *Autob.* nn. 52-53.69.

⁹⁷ *Μωψία*: 1 Cor 1,18.20.21.23.25.27; 2,14; 3,18; 4,10; 8,19. Para llegar a ser verdaderamente sabio, es preciso ser loco a causa de Cristo (1 Cor 4,10; 1 Cor 3,18).

⁹⁸ Siguiendo la expresión de Ignacio de Antioquía, «mi amor está crucificado», podríamos decir que esto equivale la extinción de todo amor terrenal. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos*, 7,2 (Funk 1, 260 l.15 y SCh 10bis, 134): «mi deseo terrenal ha sido crucificado y ya no hay en mi nada de fuego que ame lo material (φιλῶλλον), sino un agua viva que murmura...». ORIGENES interpretó erróneamente que este amor crucificado era Cristo (*Prólin Cant.* 3 [PG 13,70]) y posteriormente el PSEUDO-DIONISIO continuó esta misma línea de interpretación (*De Div.nom.* IV,12 [PG 3, 709b]); que a su vez asumió GIL GONZÁLEZ DÁVILA, *Directorio* de 1587. Cf. MHSI 76, *Direct. Doc 31*, n.º [169], p. 527, «amor meus crucifixus est».

⁹⁹ [219,¹][208,⁸⁻¹⁰][311,^{3,4}] La autenticidad de su muerte en cuanto límite extremo de su kénosis (*descenso*), «que el Señor ha *experimentado* (Heb 2,9) amorosamente por todos nosotros». «Como manifestación que es de la *kénosis* amorosa hasta el extremo —sólo ella proclama la radical *solidaridad* de Cristo con la ley de la muerte humana [...] Entonces es cuando la *solidaridad* radical de Cristo con nuestra muerte se transforma en nuestra *solidaridad* con su resurrección». Pero «¿qué significa esta *solidaridad*? La *solidaridad* en la muerte significa que Cristo *es solitario*, como los muertos y en una *soledad* total entre los muertos», «soledad que (en el caso de Ma-

igualdad de ánimo, con tal de que Cristo sea glorificado en él. Y de este modo cumple la misión de *vivir perdiéndose para ganarse* en el servicio en favor de los demás —la mediación ahora ascendente: por Cristo en el Espíritu al Padre—¹⁰⁰, llenando así el universo del Espíritu de vida y amor. Por ello la trascendencia del misterio del Padre es la que da forma a la misión de Cristo y del creyente por obra del Espíritu, en donde aparece la gloria de Dios. De manera que la *justicia* del amor divino, su gloria suprema manifestada en la humanidad de su Hijo, es la única que nos puede salvar del absurdo y dar origen a *la nueva civilización del amor*.

Si el amor de Dios al hombre es el fundamento del futuro de la nueva humanidad, la *locura del amor a Cristo* y la *gloria de Dios* son dos conceptos inseparables e intercambiables entre sí y ambas se hallan íntimamente vinculadas a la economía divina de la salvación de los hombres. Si la gloria de Dios es el resplandor supremo de su Ser eterno, es también, y en no menor grado, la irradiación de la gracia y de la verdad que emanan de la Persona del Verbo eterno encarnado en la historia y

ría) es precisamente soledad con el otro, apertura al otro», y ella la vive como deseo de estar con el otro». En esta separación, en la que se enfrentan la vida y la muerte, la Vida arrebató el poder de la muerte para transformarlo en vida. Si bien «los Ejercicios Espirituales nos ayudan a mirar de frente toda la realidad de la muerte, bajo la mirada del Señor», para S. Ignacio el hombre no es un ser para la muerte. «Para él sólo cuenta la vida, y el hombre es por ello un viviente destinado a vivir, a progresar, a vivir siempre más (magis)» [...] «Aun hoy el ikono del descenso a los infiernos, que no es otra cosa que la visualización de la confesión pascual: “Cristo ha resucitado de entre los muertos; por su muerte ha destruido la muerte y ha dado vida a los muertos”», ha *sacado* a los santos padres y a las ánimas justas a la vida. De este modo S. Ignacio, mantiene «la dimensión soteriológica de este misterio, que nos atañe inmediatamente a nosotros mismos. Porque Cristo no sólo muere por nosotros, sino que resucita *por* nosotros y *con* nosotros». «El Verbo de Dios se ha hecho carne, hasta el punto de asumir todo el destino humano, muerte incluida [...] este abajamiento que es el límite extremo de la encarnación es asumido por la gloria de Dios, según la expresión de la 1.^a de Pedro 3,18-20 “muerto según la carne, ha sido vivificado por el Espíritu”». La Gloria del Dios vivo se apodera de Aquel que ha muerto por todos nosotros y se nos comunica así por sus verdaderos y santísimos efectos, nos une a la desconcertante realidad y a la adorable plenitud del misterio de Cristo, que, solidario hasta lo último con nuestra muerte, nos hace solidarios con su nueva Vida, ofrecida hoy como una tierra y un cielo nuevos.

¹⁰⁰ PH. LÉCRIVAIN, «A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». *Nuevo enfoque de los primeros tiempos*, CIS 24 [72] (1993) 66: «Ignacio toma todas sus decisiones impregnándolas de una mística muy suya: el movimiento trinitario de Dios hacia el mundo y de Cristo hacia el Padre. Para él, la política es inseparable de la mística».

de su obra de salvación. Pero, desde la perspectiva humana, la mayor gloria de Dios consiste en *ser puesto con el Hijo* en su misión de *fructificar*, de llevar a los hombres al Padre e instaurar entre ellos el reino de la justicia y el amor. Ahora bien, el modo de *dar fruto* a semejanza de Cristo consiste en asumir la paradoja de que *perdiéndose uno a sí mismo, se gana*, de que muriendo se resucita. Y esta paradoja no es otra cosa que la participación vital en la expropiación histórica de Dios por la que él ha puesto de manifiesto su *justicia* y su *santidad* en el auténtico servicio al hombre. De ahí que la cruz, el honor, la gloria de Dios y el servicio al hombre, siendo inseparables¹⁰¹, se conviertan en el fundamento de la nueva humanidad. De esta *justicia* de Dios es precisamente de donde nace la *solidaridad* del amor que proviene de lo alto y da origen a la comunidad humana de la salvación, al *reino del amor* por el que todas las cosas retornan al Padre por Cristo en el Espíritu.

10. LA TRANSCULTURACIÓN DEL «BIEN MÁS UNIVERSAL» A LA LUZ DEL SERVICIO DE LA FE Y LA PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA

En 1993 escribía Ph. Lécrivain siguiendo a P. Beauchamp¹⁰² que «observar que las *Constituciones* no están “acabadas” no es una mera anotación histórica, sino algo intrínsecamente vinculado a su comprensión. No son, en efecto, una letra que ha de reproducirse de generación en generación; al contrario, traducen un dinamismo que debe realizarse merced a una renovación incesante»¹⁰³. Pienso que en parte tiene razón en relación con este punto, y prueba de ello es que las últimas Congregaciones Generales han interpretado que el servicio de la fe y la promoción de la justicia forma parte esencial de la misión por la que en la actualidad la Compañía de Jesús trata de transculturar la búsqueda de la mayor gloria de Dios al mundo de la globalización, a partir de la justicia que se deriva de la encarnación del Hijo de Dios¹⁰⁴. Si el mundo únicamente puede ser transformado por el espíritu de las Bienaventuranzas (LG 31) y si sólo el Espíritu es capaz de edificar en Cristo la civilización del amor para gloria del Padre, esto implica que quien asu-

¹⁰¹ F. COUREL, *La fin unique de la Compagnie de Jésus*, AHSI 35 (1966) 186-209.

¹⁰² *Le récit, le corps, la lettre*, Paris (Cerf) 1981.

¹⁰³ «A mayor gloria de Dios y salvación de las almas»..., p. 62.

¹⁰⁴ NC. 4 §§ 1.2.3; 245 § 2; 247 a 250.

me el compromiso de transformar el mundo por el misterio pascual de Cristo bajo el poder del Espíritu ha de aceptar también la intrínseca paradoja de la *justicia de Dios* en la que aparece su gloria. El hombre se pierde y lo único que gana es la mayor gloria de Dios, la visibilidad transparente del amor de Dios al mundo al que él sirve por la participación de su libertad en la pluriforme manifestación del amor encarnado de Dios.

Por ese motivo pienso que también tiene razón Dominique Bertrand cuando afirma que la búsqueda permanente en S. Ignacio del «*bien universal*»¹⁰⁵, a saber, el *universalismo* ignaciano, que está de manera indisoluble vinculado a la gloria, «no consiste ciertamente en un querer englobarlo todo, o querer gobernarlo todo [...] puesto que no emprende su vuelo más que a partir de la bajeza, de la que él deduce que no es vano, sino realista. Fuera de esta raíz, el universalismo ignaciano se pierde en la vanidad [...] Por ello la fórmula “*Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, hoc divinum est*” significa que en el *más* no hay límite para quien conoce suficientemente esta articulación, de lo pequeño y de lo grande, de lo bajo y de lo alto, del bien común y del bien universal, de la táctica y de la estrategia¹⁰⁶, para usar de esa articulación. Esto divino, adaptable a toda clase de relaciones, en la complejidad de la vida en común de los hombres, como en la oscuridad de todo lo que —pasiones, imágenes, reflexiones, decisiones, la compañía y la prepara— tiene en él de devenir más universal y de crecimiento en sí mismo»¹⁰⁷. Lo cual, en mi opinión, ha de ser interpretado desde el punto de vista cristológico a partir de la doble identidad del Verbo eterno encarnado que, en su humanidad, une en su persona lo concreto de lo humano con lo supremo de la divinidad y se convierte de este modo en justicia de Dios.

¹⁰⁵ Const. [622] «*teniendo ante los ojos como regla para enderezarse el mayor servicio divino y bien universal [...] parece que se debe escoger en la viña tan espaciosa de Cristo nuestro Señor [...] la parte de ella que tiene (tuviere) más necesidad [...] porque el bien cuanto más universal es más divino*».

¹⁰⁶ D. BERTRAND, *La politique de S. Ignace de Loyola*, Paris (Cerf) 1985, 594-595: «*la tactique ignatienne renvoie à un universalisme non d'idée mais de réalité [...] il n'y a plus lieu de parler d'une déconnexion entre la stratégie et la tactique, mais bien plutôt, dans le respect de leur différence que recouvre assez exactement la différence entre les Constitutions et les Lettres et instructions, de la permanence d'une même mouvement de discernement qui va du mieux au mieux en s'enfonçant davantage dans le réel, vers le bas*».

¹⁰⁷ Cf. D. BERTRAND, *La politique de S. Ignace de Loyola*, cap. III, «*Le Bien, l'Universel, le Divin*», Paris (Cerf) 1985, 587-616 (ver en este caso pp. 615-616).

11. LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO DE LA PROVIDENCIA DIVINA, ÁMBITO EN EL QUE LA GLORIA DE DIOS RETORNA A SU ORIGEN¹⁰⁸

LA GLORIA DE DIOS EN EL EJERCICIO DE LAS DECISIONES CONCRETAS

De ahí que afirmar que uno desea vivir, obrar y sufrir, etc., a mayor gloria de Dios, equivale a decir que ante todo y sobre todo uno *está decidido a someterse a la voluntad soberana de Dios* y cree estar en la práctica radicalmente a disposición de tal voluntad en el paso por la concreta y trivial realidad. Esto implica que tal actitud fundamentalmente está constituida por *la obediencia* cuyo soporte es la indiferencia y disponibilidad. El hombre está listo para cumplir la voluntad divina porque sabe que, cumpliéndola, honra a Dios, sus disposiciones y su soberanía. De la elección y del cumplimiento de lo que esta obediencia conlleva y acarrea, como sometimiento incluso a la misma realidad, es de donde resulta que el honor y la glorificación son tributados a Dios y retornan de nuevo a su origen.

Pero al mismo tiempo esto supone que el hombre debe tener siempre presente que previamente ha sido ya «colocado», y se halla emplazado en una disposición —*ha sido ya dispuesto por*—, consciente de que no dispone pura y simplemente de las cosas a su total antojo, sino que está superado por una *doble precedencia* o aposterioridad existencial. Por ello, ya de salida, muchas cosas no entran en el ámbito de la elección. Porque la libertad creada se ejercita siempre sobre unos presupuestos y a partir de unos antecedentes. De donde se sigue que el ejercicio del libre albedrío del hombre en la historia consiste siempre en insertarse, por obediencia, en una disposición previa o bien en ser insertado en la necesaria e inevitable disposición de las cosas, la «facticidad concreta» de la realidad y de su misma persona¹⁰⁹, las cuales prácticamente él no puede en modo alguno cambiar. Este «estar dispuesto previamente por» y esta sumisión de nuestra parte a tal «disposición previa», en que la Providencia divina nos ha situado, y por la que se ope-

¹⁰⁸ Cf. En este epígrafe 11 sigo fielmente la opinión de K. RAHNER, *L'honneur de Dieu toujours plus grand*, pp. 226-237.

¹⁰⁹ Esta facticidad concreta de nuestra persona, de nuestra vida, de nuestra edad, de nuestro temperamento, etc. [...] es lo que en cierto sentido viene a *doblar* el principio *a priori*.

ra nuestra transformación y se hace patente su gloria, pertenece por esencia a la comprensión exacta del significado ignaciano de «lo máximo» o del más¹¹⁰.

No somos nosotros quienes determinamos los presupuestos de la mayor gloria divina, sino que es Dios quien quizá, con el fin de que nosotros realicemos esa mayor gloria, nos ha inscrito ya de antemano en una gloria más pequeña, la que a cada uno le toca, en la que aquélla ha de hacer su aparición. Someterse, pues, con humildad a la voluntad divina así considerada —a través de lo concreto, de lo más bajo, que a su vez contiene en sí lo más alto, lo divino— es ya la mayor gloria de Dios y su salvaguarda, al menos formal. Pero hemos de tener en cuenta además que, al decir esto, la realidad todavía no ha sido modificada en absoluto. Por ello el hombre puede seguir interrogándose por la mayor gloria de Dios como si todavía dispusiera de ella, cuando en realidad y simultáneamente es él quien ha sido dispuesto con antelación. De ahí que la norma que se debe guardar entre estas dos realidades reconoce además la perfecta movilidad de la inserción en el dispositivo y describe la obediencia como un momento histórico sometido a cambio. El hombre dice: espero una orden de Dios. Y pregunta, en total apertura, en qué ha de consistir esta orden. Si bien es verdad que con relación a las cosas esenciales la Providencia ha previsto de tal manera las cosas que yo no debo responder de todas las cosas, antes bien el campo de elección con relación a la mayor gloria de Dios de salida es bien limitado. Y por otra parte, mi condición de hombre interpelado se modifica sin cesar por el poder del Espíritu, sea que Dios lo haya dispuesto, sea que la vía permanezca abierta de manera permanente. Por tanto, la disponibilidad del hombre en las manos de Dios permanece siempre en movimiento. Obedecer no significa diseñar de una vez por todas, conforme a un principio abstracto, un plan grandioso, sino que esencialmente significa que de manera siempre nueva, imprevista e imprevisible, la obediencia se inscribe en la historicidad de nuestra existencia humana. Significa que no se trata tanto del proyecto del proyectante cuanto de lo proyectado, de lo que Dios ya ha dispuesto y continúa disponiendo día tras día sobre mí y sobre la realidad, como la auténtica obra del Espíritu en permanente referencia a la humanidad de Jesús y a su disponibilidad frente al querer del Padre.

¹¹⁰ La *discreta caridad* es un amor circunstanciado o el más posible, dadas estas circunstancias concretas.

Quien sabe que Dios ya ha dispuesto sobre él y que lo que a él le toca es acoger y asumir, en obediencia, las disposiciones permanentemente nuevas de Dios y de su misterio de Santidad, tal y como éstas le llegan a uno por el juego de las mediaciones de la historia —juego que por otra parte desborda todo proyecto—, éste tal puede en verdad dejar que acontezcan las cosas sobre él. Este dejar que a uno le sobrevenga es una actitud esencialmente cristiana. Porque sólo la libertad que, no obstante su poder de disponer de sí y de proyectar u orientar en cierta medida la propia vida, se reconoce como creada, es decir, como una libertad previamente dispuesta por y en relación permanente con la Infinitud posibilitante, es verdaderamente la libertad configurada por la *forma* del Hijo por el poder del Espíritu. Y sólo la vida que se deja desmenuzar por la imprevisibilidad de la vida misma, es verdaderamente cristiana porque tiene la humildad propia de la criatura que confía en Dios y confiesa que sólo él conoce la fórmula adecuada de nuestra vida y de su realidad. Dios y no nosotros. La aceptación de que Dios *dispone* de nuestra vida vincula a un tiempo, la aceptación de la imprevisible historicidad de la misma a la sumisión a Dios. Y esto pertenece a la esencia de la disponibilidad de la obediencia del Hijo en orden a la misión posibilitada en él por el influjo del Espíritu.

No obstante, el hombre tiene capacidad de ver, de captar, de darse cuenta mediante una penetrante intuición de que esta disponibilidad, en su devenir mutable, está a su vez asumida por el poder de disposición más grande que posee Dios y que a su vez posee también al hombre. El hombre es esencialmente aquel que traza planes y continúa a la vez sobreviviendo, quien debe con antelación prever su vida y sus actos y que, no obstante, debe cambiar de paso para aceptar lo que le sobreviene. Si tratáramos de conciliar esta paradoja diciendo que hacer planes significa justamente aceptar lo que Dios a uno le envía, habríamos de decir que a esto no se le puede llamar hacer planes, sino simplemente consentir. Dicho de otro modo, en el concepto de la mayor gloria de Dios entra efectivamente la decisión expresa, refleja y consciente, de organizar la propia vida, quedando a salvo el hecho de que el hombre debe necesariamente entrar en el juego de las disposiciones y mediaciones que le sobrepasan, aceptando en un cierto sentido no hacer planes. La característica de esta apertura más amplia, vivida expresa y mantenida de manera permanente, del poder de disposición tanto de parte de Dios como del hombre, es el punto específico del cuarto elemento que estructura la mayor gloria de Dios. En la mayor gloria de Dios es preciso dejar que resuene el *ad*: el dina-

mismo hacia el misterio trascendente de Dios a quien pertenece por esencia la Santidad. En la mayor gloria de Dios no se trata tanto de lo ya realizado cuanto de la perspectiva en la que nos debemos mantener en nuestras acciones de manera que en cierta medida las trascendamos por esta misma apertura o ampliación.

Existen, finalmente, determinadas realidades esenciales de la vida cristiana que deberían en un cierto sentido hallarse siempre en todos los elementos en los que el cristianismo se ha encarnado y que, sin embargo, no tienen necesidad de ser captadas y de existir siempre con el mismo grado de efectividad y de expresa actualización. Uno de estos elementos es la subjetividad del sujeto mismo que, en un determinado momento de la historia, se convierte en objeto para el sujeto y no sólo en una modalidad de su autorrealización. Y esto representa algo que es típicamente moderno. Porque entonces el cristiano reconoce por medio de ella que lo que él hace en este momento, lo que le incumbe aquí y ahora, está esencialmente más acá de sus virtualidades en el orden cristiano de la realización existencial. Por ello debe constantemente resituar esta decisión limitada en la amplitud ilimitada de las demás virtualidades cristianas informadas por la Santidad divina. El ha a reconocerse no sólo como el sujeto de los acontecimientos que vive, sino como el sujeto de lo que continúa por ello siendo todavía posible y se hace cargo como detentor precisamente de este poder. Esta es la primera base a partir de la cual el cristiano puede verdaderamente preguntarse por lo que, aquí y ahora, es o no es «a mayor gloria de Dios».

Ahora bien, debemos reconocer que el significado y la gravedad de la expresión «ad maiorem Dei gloriam» no puede aparecer más que en el momento de la época moderna en que el hombre toma conciencia de la subjetividad posibilitada por la Infinitud que le constituye. Porque la subjetividad del sujeto no ha sido un objeto para el sujeto mismo —en el sentido en que lo entendemos hoy día— hasta la época de S. Ignacio. Por este motivo la amplitud más vasta de las virtualidades, más allá de lo que a uno le incumbe hoy y aquí en lo concreto, más allá de lo que Dios ha dispuesto, no ha sido siempre un tema objetivo para el sujeto mismo hasta la actualidad en el contexto de la dimensión solidaria de la globalización.

12. CONCLUSIÓN

EL ESPLENDOR DE LA GLORIA DIVINA EN LA FRAGILIDAD DESVALIDA DE LA CARNE:
LA DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA Y TRINITARIA DE LA GLORIA

Luego ¿qué significa la experiencia vital de que el *desvalimiento creatural*¹¹¹, sostenido por el amor «de lo alto», sea el lugar adecuado en donde se pone de manifiesto la santidad divina, la mayor gloria de Dios y el mayor servicio apostólico?¹¹² Significa que el desvalimiento creatural ha sido acogido por la Santidad de Dios como el lugar privilegiado de la manifestación de su gloria; que Él ha desplegado su brazo, y ha hecho en él maravillas¹¹³.

Por ello el humanismo cristiano de la santidad —así como la madurez humano-divina de la propia autorrelativización con relación al otro, específica del amor— es el resultado de la experiencia del proceder salvífico de Dios y la libre acogida de quien, en su *eudokía*, se ha dignado abajarse a la indigencia de la menesterosidad humana para hacer de ella el ámbito del despliegue de su poder. A partir de esta experiencia de salvación el hombre adquiere la verdadera humanidad cuando, por razón del proceder divino y a semejanza de Dios dedica por completo su vida

¹¹¹ Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte (2 Cor 12⁹ καὶ εἰρήκέν μοι· Ἄρκεί σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηρῶσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. 12¹⁰ διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι).

¹¹² Siempre necesitados de misericordia. VATICANO II, *LG*. 40 «Pero como todos tropezamos en muchas cosas (cf. Sant 3,2) tenemos continua necesidad de la misericordia de Dios y hemos de orar todos los días: *Perdónanos nuestras deudas* (Mt 6,12)» S. AGUSTIN, *Retract.* I 18 y II 44 (18) (PL 32, 615.637-638; CSEL 36/2, 90.153).

¹¹³ El Magnificat es la alabanza de la esclava del Señor que ha sido favorecida de modo supremo por la proezas de Dios. Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève [Labor et Fides] 1991, 88-91: Desde su humildad (la ταπεινῶσις significa para Lucas tanto la distancia que la separa a ella, su sierva, de Dios, como su pertenencia a la parte baja de la escala social de Israel) María engrandece (magnifica, alaba y celebra), reconoce la grandeza de un Dios que salva y compromete su poder en favor de la salvación de los hombres y la expresa en forma de oración a modo de alabanza. De este modo Dios, al salvar a su pueblo, al manifestar su opción por los pequeños pone de manifiesto la fidelidad a su santo Nombre. A partir de ese momento los liberados, al contemplar las proezas de Dios en favor de su pueblo y sentir los efectos de su amor, *descubren el Nombre* de su Salvador.

al servicio de los prójimos. De donde se deduce que el reflejo de la gloria de Dios en el ser humano se traduce en la práctica en un proceder humanizado por el amor y la misericordia; en el difícil equilibrio¹¹⁴ entre el sentido más hondo de la gratuidad y la colaboración. Todo lo hace Dios y, sin embargo, todo se deduce y es fruto exclusivo de la respuesta desvalida del ser humano; fruto de su libre decisión personal¹¹⁵. Tal vez en esto consista estar humanizado por la misericordia de quien se halla abierto al amor, al poder y a la gloria de Dios más allá de todo mérito o propia consideración.

Y al mismo tiempo equivale a la conversión a la alabanza de la gloria de Dios¹¹⁶ al proceder paciente y misericordioso, que recupera y

¹¹⁴ Una experiencia que oscila dialécticamente entre la *promesa*, el «todavía no» de lo que se espera, las arras del Espíritu, y el *cumplimiento presente*, el «ya sí» de la salvación efectiva y actual; entre la *acción de Dios* «ya realizada» y la *decisión libre* del ser humano, siempre desvalido y necesitado del poder de Dios. En éste se funda precisamente nuestra confianza en la victoria definitiva. Esta tensión perenne entre promesa y cumplimiento, entre ley y gratuidad, entre tiempo presente (lo que ya es) y eskhaton (lo que todavía no se ha realizado o está por consumir), entre impulso y telos, entre incompleción y plenitud, entre esfuerzo (conato) y gratuidad, forma parte esencial de la *dimensión escatológica* en que acontece la salvación de Dios.

¹¹⁵ La *colaboración propia de la humildad* parte de la aguda conciencia de que todo le ha sido dado y lo ha recibido inmerecidamente. Por ello, no confiando ni en sus méritos ni en su poder, lo espera todo y sólo de Dios. Pero, al mismo tiempo, ha de ser tan humilde y tan carente de amor propio que, colaborando hasta el extremo de sus fuerzas, sabe que, si fracasara en su intento, se abandonaría igualmente en paz en las manos de su Dios. Al hombre se le pide que dé de sí todo lo que buenamente pueda dar. Pero que después se abandone en la paz en las manos de Dios, incluso aceptando su propio fracaso. Tal actitud acaba por reconciliar, como resultado del amor, dos extremos aparentemente irreconciliables: la plenitud todopoderosa de la actuación divina y el total desvalimiento del ser humano. Todo lo hace sólo y exclusivamente Dios. Y viceversa, todo está dejado a la libre responsabilidad de la respuesta humana: «Confía en Dios de tal modo, como si todo el éxito de tus acciones dependiera sólo de Dios, pero pon en ello todo tu esfuerzo como si tú hubieras de hacerlo todo y Dios no fuera a intervenir en absoluto»; compruébese las variantes de estas dos interpretaciones: G. HEVENESI, *Scintillae Ignatianae, sive Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris Apophthegmata sacra*, s.l., 1707 A₃, Viena 1705: «Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet, ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus»; TESAUROS SPIRITUALIS, Santander 1935, p. 327: *Selectae S. Patris nostri Ignatii sententiae*, 2. «haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide quasi rerum successus omnis ab illo (Deo), nihil a te penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi Deus nihil, omnia tu solus sis factururus».

¹¹⁶ La santidad y el culto (liturgia) LG. 51: «el culto latréutico debido a Dios Padre, por Cristo en el Espíritu».

transforma, incluso los desvaríos del ser humano, para enderezarlos hacia el bien, hasta convertir al hombre en su propia gloria. El ser humano no dispone de la gloria de Dios, sino que a la inversa, como en el caso del amor, es siempre dispuesto por ella. Entonces es cuando uno recibe del otro su propio ser personal, porque ese otro forma ya parte del propio ser. Y tal *precariedad*¹¹⁷ pone en evidencia a quién pertenece en definitiva la santidad y el modo cristológico de nuestra participación en ella. Pues este desvalimiento se identifica entonces con el modo humano de autoentrega y abandono propios de la relación filial de Jesús al Padre. La santidad divina irradia entonces en el ser humano¹¹⁸ como abandono filial, excentración propia y conversión a la gloria de Dios y en ella tiene lugar plenitud del ser humano.

¹¹⁷ Que llena al ser humano de gozo, por saber experimentalmente que la gloria es o sólo le pertenece a Dios que nos ama. Forma parte de los presupuestos fundamentales de la Alianza de comunión de Cristo con su Iglesia: el encuentro de la Majestad divina (la plenitud de la autodonación de Dios en Cristo = la exaltación del Amor) con la menesterosidad de la esclava (la Iglesia) que se vuelve a la Palabra para poder acogerla en sí.

¹¹⁸ Una vida, vivida en el amor, conforme a la elección libre y gratuita de parte de Dios. Reflejo de la caridad con que Dios ha amado al mundo (LG 41 final) llamada a consumarse en el seguimiento de Cristo. El ejercicio de todas las virtudes como expresión de una respuesta perfecta de amor al amor divino previamente recibido. J. ALFARO: la pertenencia a Dios (santidad) interpretada a la luz de la vida teologal, que se abandona en la fe por el amor al Misterio insondable de Dios. Aparece históricamente de modo particular en la práctica de los consejos evangélicos.