


# Hacer reverencia

di RICARDO ALDANA\*



A partir de una observación del Papa Francisco sobre la dificultad de los cristianos de hoy para adorar a Dios, nos proponemos salir al encuentro de dicha dificultad desde el punto de vista de la reverencia a Dios que San Ignacio de Loyola incluye en el Principio y Fundamento de sus Ejercicios espirituales. Después de intentar calibrar la dificultad, el artículo aborda el vocabulario ignaciano de la reverencia como adoración a Dios, y su prolongación o refracción como respeto por cada hombre. En seguida se contempla la cuestión metafísica, suscitada en la historia de la espiritualidad por la adoración que exige al hombre desasimiento de sí para ser en Dios. Finalmente se emprende un recorrido teológico que ayude a determinar la adoración en sentido cristiano, yendo de la cristología a la teología trinitaria para finalmente volver al Fundamento de la creaturalidad del hombre con la respuesta, esperamos, a la dificultad inicial: la pobreza evangélica.

## 1. Introducción: una advertencia del Papa Francisco

En un libro entrevista publicado en el año 2018, se expresaba hermosamente el Papa Francisco sobre la adoración, pero al mismo tiempo hacía una advertencia sorprendente sobre la praxis actual cristiana de la adoración. Con su habitual agudeza de formador, casi de maestro de novicios, introduce ese sano escepticismo sobre nosotros mismos y nuestras prácticas de oración, para proponer la verdad de la adoración como algo que configura la vida cristiana, especialmente la vida religiosa:

«No se trata solamente de ponerse a adorar el Santísimo en el Sagrario... La adoración es algo que te desnuda y te presenta ante Dios tal cual eres. Adorar es decir: “Tú eres grande, yo no soy nada”. Es estar en la presencia de Dios. Esto se da también en la oración formal de adoración del Santísimo, pero también se da en esa humildad esencial que maneja la persona consagrada. Lo que hace esa humildad esencial del religioso es ese espíritu de oración. Nosotros hemos perdido la capacidad de adoración, como también hemos perdido, en parte, la capacidad para la oración de alabanza. Ahora, con la Renovación Carismática, esta capacidad de alabanza la estamos recuperando un poco. Pero la de adoración todavía es un desafío. Hemos de volver a tener ese espíritu adorador del Padre en Espíritu y en Verdad que, obviamente, también se hace crecer en la oración formal adorando en silencio. La

\* RICARDO ALDANA, Siervo de Jesús, profesor en el Seminario de Granada y de Córdoba, email [ricardoaldanaval@yahoo.es](mailto:ricardoaldanaval@yahoo.es)

adoración nos ayuda, sobre todo, a ubicarnos correctamente ante Dios y decirle: “Tú solo eres Santo, tú solo Señor, tú solo altísimo Jesucristo”»<sup>1</sup>.

¿Cómo entender la pérdida de la capacidad de adoración a la se refiere el Papa? Desde luego, se trata de algo intraeclesial y en ello reside la fuerza de la afirmación. Es decir, no es directamente una crítica al mundo moderno olvidado de Dios, aunque seguramente sí lo es a la «mundanidad espiritual» que afecta a la Iglesia «convirtiéndola en una Iglesia autorreferencial que se hace incapaz de ser fecunda... [Tal mundanidad es] una actitud radicalmente antropocéntrica. Se presenta como desprendimiento de la otra mundanidad pero, en verdad, en vez de buscar la gloria del Señor, busca la gloria humana»<sup>2</sup>.

Estas últimas palabras recuerdan las de San Juan: «¿Cómo podéis creer vosotros que aceptáis gloria unos de otros y no buscáis la gloria de Dios que viene del único Dios?» (Jn 5, 44). Pero la observación del Papa parece referirse a un déficit de contemplación, que acontece, al menos en buena medida, inadvertidamente. La *proskynesis* que en la Biblia se hace siempre ante lo divino, también cuando es representado por un hombre, es un movimiento del cuerpo que lleva consigo el alma, de modo que es todo el ser del hombre el que se somete al Creador. Pero si el cuerpo no conlleva ya el alma en la *proskynesis*, porque aunque el cuerpo se pliegue al imperio del espíritu, esta ya no puede postrarse ante Dios... ¿Quién puede sanar la libertad enferma?

Es claro que la observación del Papa sobre la incapacidad de adorar no se refiere solo a la dificultad de todos y de siempre para orar, que solo resuelve el Espíritu Santo (Rom 8, 26-27), esa dificultad que expresa la oración de San Anselmo al inicio del *Proslogium*: «Señor, Dios mío, enseña a mi corazón dónde y de qué modo te pueda buscar, dónde y de qué modo te pueda encontrar. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente?»<sup>3</sup>. Más bien se refiere la advertencia a un condicionamiento actual de nuestra fe que parece agudizar la dificultad de «no saber pedir como conviene» (Rom 8, 26).

Quizás la indicación sobre la desnudez ofrece una clave para comprender este condicionamiento actual: si adorar es presentarse desnudos ante Dios, la incapacidad de adorar, ¿no proviene de la casi invencible tendencia del hombre moderno a cubrir el yo, pero no necesariamente de un revestimiento glorioso, sino a causa de la desesperación o la enfermedad mortal, que según Kierkegaard, surge de no poder apoyar el yo en el poder del Creador, con la consecuente incapacidad de no poder ser uno mismo mientras se quiere serlo a toda costa?<sup>4</sup> Un *amor sui* que es *odium sui*, un desesperado amor de ser lo que no soy, que es un odio desesperado de lo que soy, y que no aleja tanto a Dios del hombre cuanto al hombre de Dios. La cosas se han invertido, porque el verdadero *odium sui* (Lc 14, 26) es odio al yo autoproyectado que no descansa en el amor absoluto de Dios,

<sup>1</sup> PAPA FRANCISCO, *La fuerza de la vocación. Una conversación con Fernando Prado*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2018, 72-73.

<sup>2</sup> Ibid. 86.88.

<sup>3</sup> SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogio* cap. I, en *Obras Completas I*, BAC, Madrid 2008, 360.

<sup>4</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Ed. Trotta, Madrid 2008, 33-42.

mientras que el auténtico *amor sui* es descubrirse mirado por Dios con amor infinito, en verdadera desnudez, la del cuerpo del Crucificado, según las conocidas palabras finales del *Diario de un Cura rural*, de Bernanos: «Odiarse a uno mismo es más fácil de lo que se cree. La gracia es olvidarse... La gracia de las gracias sería la de amarse humildemente a uno mismo, como un miembro doliente más, no importa cual, de Jesucristo»<sup>5</sup>. Si el cristiano en su oración intenta abandonarse en Dios, pero *sciens nesciens, volens nolens*, se reviste ante Dios porque no puede empezar a rezar sino en el yo aislado, no podrá adorar.

¿O se puede pensar, con Charles Taylor, en una (posiblemente) satisfactoria identidad moderna del yo recuperando la tradición de la idea del Bien más grande que el hombre, pero ahora vinculante no tanto del hombre cuanto del yo, de modo que el Bien se transforma primariamente en “mi bien”?<sup>6</sup> El intento de Taylor es el de sostener, mediante una constructiva filosofía narrativa, un fundamento del yo del hombre moderno en el bien incondicional, sin referencia a Dios, a partir de la conciencia subjetiva y común del valor y dignidad de la vida humana, con lo que implica de respeto por los demás. Es decir, se trata de buscar el «trasfondo» que respalda nuestras intuiciones morales y espirituales... la ontología moral que respalda dichas intuiciones»<sup>7</sup>, descuidada, olvidada y negada en nuestra época. Nos parece que hay que estar de acuerdo en que es necesario para el hombre de hoy intentar pasar de la relación Bien-hombre a la relación Bien-yo. Solo que habría que considerar más detenidamente no solo el carácter dialógico de las tradiciones humanas de la conciencia del Bien, sino también la profundidad y verticalidad dialógica del bien, es decir su fundamento absoluto trascendente al hombre. Taylor ve las cosas en este sentido cuando recurre a la distinción entre bienes e hiperbienes<sup>8</sup>, siendo estos últimos aquellos bienes cuya bondad rige ámbitos enteros de otros bienes. Solo que, habiendo metodológicamente excluido la trascendencia de la idea de Bien para construir la identidad moderna desde la fenomenología de la historia o desde una filosofía narrativa<sup>9</sup>, no queda claro que la identidad alcance a ser tal que se pueda entregar en el lance del amor. Desde la fe conocemos que el Bien tiene desde toda la eternidad la forma bien definida –unidad en la trinidad– de los que se aman. Pero ya la investigación filosófica puede saber que no basta una fenomenología antropológica de la receptividad del ser y del bien, porque, precisamente por ello, se requiere una filosofía del agradecimiento y de la oración, como no han dejado de ver y enseñar algunos pensadores cristianos<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> G. BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Librairie Plon, Paris 2005, 311.

<sup>6</sup> Cf. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1996.

<sup>7</sup> Ibid. 22.

<sup>8</sup> Id. 80ss.

<sup>9</sup> Cf. 89ss. Nos parece que Taylor es demasiado unilateral acerca del impacto de la ciencia moderna sobre la metafísica platónica de la participación, que habría quedado en ruinas. Para una valoración de esta filosofía narrativa de la identidad, cf. A. ÁLVAREZ GARRIDO, *Identidad personal y donación*, Eutelequia, Madrid 2010, 60-69.

<sup>10</sup> Cf. C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Seuil, Paris 1964; F. ULRICH, *Gebet als geschöplicher Grundakt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973. Sobre la oración en el corazón de la

En las palabras citadas del Papa la referencia a la alabanza junto a la adoración, lleva a pensar en el Principio y Fundamento de los Ejercicios de San Ignacio: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia...» [Ej 23], pues en «hacer reverencia» hay que entender, si bien no exclusivamente, sí fundamentalmente el acto de adoración. Creemos que precisamente este aspecto del Principio y Fundamento, que expresaremos como unidad de amor y reverencia, puede ser hoy signo de autenticidad religiosa para el hombre de la sociedad secularizada, que conoce la crítica de la psicología religiosa y sospecha de los movimientos religiosos que parecen identificarse con el Reino de Dios o con Dios mismo, perdiendo precisamente el sentido de la reverencia ante el misterio de la existencia. Y por eso la adoración puede ser también fundamento que envuelva las palabras de la evangelización y del culto cristiano: «La adoración sin palabras y sin liturgia, en un tiempo de larga incubación, puede dar a luz algo así como un lenguaje válido que lleve consigo el signo de la reverencia de modo creíble»<sup>11</sup>.

## 2. Sobre el vocabulario ignaciano y el concepto de la adoración

Si la voz «Adoración» no aparece en el *Diccionario de espiritualidad ignaciana* publicado en España, Rogelio García Mateo muestra cómo «reverencia», junto con «acatamiento», son las palabras ignacianas recurrentes que se refieren a la adoración. Los campos semánticos de los dos términos son coincidentes en los textos de Ignacio, de un modo destacado en el *Diario Espiritual*, con su acentuada devoción trinitaria, en donde los dos aparecen unas 20 veces juntos, y a ellos se unen con alguna frecuencia «humildad» y «amor». La definición de reverencia en los Ejercicios también vincula las dos palabras y nos acerca al concepto tradicional de adoración: «Entiendo reverencia, cuando en el nombrar de su Criador y Señor, considerando, acata aquel honor y reverencia debida» [Ej 38]. Comenta García Mateo: «Se trata, pues, de una actitud que manifiesta profundo respeto, honor y adoración a Dios por ser Él quien es. Todo lo que Dios hace es para su adoración y gloria, pues Él es el único Dios... En su presencia surge en el hombre la actitud del amor que adora y hace reverencia»<sup>12</sup>.

filosofía, habría que mencionar el sentido de la obra entera de M. Blondel, cf. P. FAVRAUX, *Une philosophie du médiateur: Maurice Blondel*, Lethiellieux, Presses Universitaires de Namur, Paris-Namur 1987, y de J. Marechal, cf. D. MORETTO, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Marechal*, Ed. Glossa, Milano 2001.

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, "Liturgie und Ehrfurcht", en *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag Einsiedeln 1971, 481.

<sup>12</sup> R. GARCÍA MATEO, "Acatamiento-reverencia", en J. GARCÍA DE CASTRO (Dir.) *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Ed. Mensajero y Ed. Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 77-79, aquí 78-79. Esta interpretación de la palabra "acatamiento" puede hoy suscitar algún estupor, por lo que es útil la observación de que «originalmente, a. significó "mirar con atención, admirar, contemplar"; después, hacia el siglo XVI, se usa también con el sentido de "tributar homenaje de sumisión", y se amplía posteriormente a la actitud de reconocer la autoridad de alguien con respeto y veneración» (Id. 77).

De la unión de amor y reverencia da testimonio elocuente también la noble retórica de Ignacio en su epistolario, pues en ella «amor y reverencia» son recurso enfático, humilde a la vez que inapelable, de su exhortación. «Por *amor y reverencia* a Dios nuestro Señor» pide y exhorta Ignacio en 1532 a su hermano Martín a buscar la gloria del cielo [Epp I, 81] y en 1536 a Juan Pedro Carafa, futuro Paulo IV, que lea el escrito que le dirige queriendo encontrar en él la buena intención de la reforma de la Iglesia que los dos deseaban [Epp I, 115]. También «por *amor y reverencia a Dios N. S.*» debe Pedro Fabro, según carta de 1542, escribir según lo acordado para provecho de los prójimos [Epp I, 236-237], y Nicolas Bobadilla, cuya ironía se encuentra con el buen humor de Ignacio en 1543, debe hacer lo mismo [Epp I, 281]. «Por *amor y reverencia* de Dios N. S.», ya en 1551, los miembros de la Compañía de Jesús congregados en Roma para la revisión de las Constituciones, deben pensar en elegir otro superior por cumplir la divina voluntad [Epp III, 304]. Seguramente por el mismo motivo, decidieron que no cambiarían de superior.

Pero el vocabulario de amor, reverencia, acatamiento y humildad, como ya se decía, se adensa en el *Diario Espiritual*, especialmente en un momento en el que se hace más explícitamente temática la consideración: «En este intervalo de tiempo me parecía que la humildad, reverencia y acatamiento, no debía ser temeroso, mas amoroso, y así esto me asentaba en el ánimo, que fientadamente dezía: “Dadme humildad amorosa, y así de reverencia y acatamiento”; recibiendo en estas palabras nuevas visitaciones. Asimismo refutando lágrimas por advertir a esta humildad amorosa, etc.» [De 178]. Continuando con esta descripción, Ignacio expresa cómo experimenta que la reverencia a Dios no se detiene en la Majestad de Dios, sino que se refiere también a las criaturas: «Después en el día gozándome mucho en acordarme desto, parecerme que no pararía en esto, mas que lo mismo después sería con las criaturas, es a saber, humildad amorosa etc.; si no fuese en tiempos para honra de Dios nuestro Señor, como en este evangelio dize: Similis ero vobis, mendax» [De 179]. De estas palabras se desprende una luz sobre la comprensión de la creaturalidad del Principio y Fundamento: la radical orientación a Dios del hombre no mira solo a Dios desde el mundo sino también al mundo desde Dios.

Hugo Rahner hace dos observaciones sobre esta unidad de amor, a Dios y al prójimo, y reverencia. Primero, su relación con la creaturalidad del Fundamento, que sigue siendo tal aún en la más alta experiencia espiritual:

«Para Ignacio la Trinidad de Dios es, también en el último lance del amor, “Majestad” y... para él, también “en el torrente de lágrimas y devoción” y en la felicidad de la suave “música celestial” que resonaba ya en su oído terreno [Epp III, 137], el eterno Padre sigue siendo “Creador y Señor”. Por eso la oración que ha dejado como más característica de su ser dice: “Oh Dios, dame humildad llena de *amor y reverencia amante*” [Epp III, 131]»<sup>13</sup>.

En segundo lugar, la refracción de amor y reverencia como prudencia exquisita en el trato con el prójimo:

<sup>13</sup> O. KARRER-H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Benzinger & Co., Einsiedeln<sup>2</sup> 1942, 286.

«Porque él “ama a Dios en todas las cosas y a todas en Él”, por eso quiere saber acomodar “las palabras y la acciones” [*MScripta* I, 517] a cada uno, en un santo amor que “a cada uno da lo suyo distinguiendo”... no pidiendo para sí nada porque en Dios se tiene todo [cf. *Ej* 234], pensando siempre y sólo en atribuir a otros lo mejor, poniendo más atención de corazón a todos los demás que a sí mismo, “estimándolos en su ánima todos como si fuesen Superiores, y exteriormente teniéndoles el respeto y la *reverencia* que corresponde al estado de cada uno, con llaneza y simplicidad religiosa; en manera que considerando los unos a los otros, crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor a quien cada uno debe procurar de reconocer en el otro como en su imagen” [*Co* 250]»<sup>14</sup>.

Si solo el amor descubre y reverencia al Totalmente otro vertical, que es Dios, también solo el amor descubre y reverencia al totalmente otro horizontal, que es el prójimo, mediante la posición del propio yo ante Dios. En efecto, la reverencia a Dios implica la distancia que Él mismo respeta, pues su plenitud y perfección no nos absorbe. Por eso, «la reverencia tiene también el sentido de hacernos personas. Con la sola alabanza y servicio nunca llegaríamos a la conciencia de ser un yo. Debemos serlo para poder cumplir nuestro destino. Si, al contrario, conociéramos solo la reverencia, nos quedaríamos en la “primera semana” de los Ejercicios»<sup>15</sup>. Descubrirse persona ante a Dios es descubrir ya a los hombres en la misma posición, en su verdadera situación real.

Ahora bien, es claro que el amor y reverencia a los hombres desciende «de arriba, del amor de Dios nuestro Señor» [*Ej* 338]. Aquí nos referimos sobre todo a la reverencia que adora a Dios, considerando que la adoración es el acto fundamental de la reverencia frente a la Majestad de Dios y el respeto a los hombres se deriva de esta adoración. Como todo el Principio y Fundamento, la reverencia nunca queda atrás sino que acompaña toda la vida cristiana con su dinamismo: si la alabanza celebra y la reverencia hace silencio, hay que concebir los dos actos como co-implicados, pues, en el fondo, el amor no solo une a los que se aman, sino que también los distingue, los afirma como irreduciblemente distintos. En el lenguaje llano y profundo de Adrienne von Speyr: «Del amor, alegre por poder alabar, debe crecer incondicionalmente la reverencia, de otro modo el que alaba sería insoportable para el que es alabado. Con su alabanza persistente se volvería impertinente, pesado, aburrido. Por eso la alabanza misma exige que uno esté un paso atrás... Se necesita este espacio libre entre los dos, de otro modo el amor sería asfixiado»<sup>16</sup>. De ahí que, en la oración, la reverencia se manifiesta en el hecho de que «todos los estremecimientos de la unión se realizan en el más profundo estremecimiento de la adoración»<sup>17</sup>.

Volviendo a la experiencia de Ignacio, Hugo Rahner describe la unidad de amor y reverencia en su trato con Dios: «Con su profunda compenetración con Dios, que, como él mismo confiesa, “cada y cada momento en que quería hallar a Dios, lo hallaba” [*MS-*

<sup>14</sup> H. RAHNER, “Einführung” a O. KARRER-H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, 54-55.

<sup>15</sup> A. VON SPEYR, *Ignatiana*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1974, 339.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Patrística, Escolástica y nosotros”, en *Toletana* 24 (2011) 67.

*cripta* 1, 97) con la abundancia de su consolación, y cuya vida es un gran hallar-a-Dios y amar-a-Dios en todas las cosas... sin embargo, con toda esta experiencia mística, sigue siendo señor de la voluntad, traza límites al deseo de unión, razonando virilmente, manteniendo reverencia ante Dios, y por eso muy distinto de las exaltaciones de algunos místicos medievales y modernos de todo el mundo»<sup>18</sup>. Por su parte, Karl Rahner describe con claridad y vigor la experiencia de Ignacio como unión con el Dios trinitario a la que se añade, dice, una creciente incomprendibilidad<sup>19</sup>. Seguramente hay que reconocer en la incomprendibilidad un aspecto de la reverencia, en cambio no se ve claramente el sentido del adjetivo “creciente”. ¿No abraza el amor las dos cosas, la unión y la distancia con su no-comprender, y no necesariamente en la sucesión de ambas sino en simultaneidad, aunque la experiencia conozca acentuaciones en uno y otro sentido? De nuevo, la visión de Hugo Rahner puede completar y precisar: la permanente mística trinitaria de Ignacio debe expresarse en la misión más y más como mística eclesial, con todas las dificultades y contradicciones que esto implica<sup>20</sup>.

Según lo dicho, el amor no se ve limitado por la reverencia sino que esta es un elemento esencial de aquel. Como acto fundamental de la reverencia, la adoración se puede entender como entrega amorosa a Dios de todo lo recibido de Él, como glorificación de la fuente de todos los bienes. La posible etimología de ad-oratio como beso o entrega del propio aliento vital puede representar este acto de entrega<sup>21</sup>. En una adoración así queda incluida, evidentemente, la alabanza y el agradecimiento, que deben acompañar la oración enteramente. Hans Urs von Balthasar sugiere al orante cristiano acercarse a la palabra de Dios, mediante los “puntos” de oración, «con la voluntad de adorar, partiendo de ella y volviendo a ella, sin salir de ella en ningún momento»<sup>22</sup>, y ofrece esta definición: «Adorar significa reconocer por anticipado e incondicionalmente la realidad y verdad absolutas de la Palabra, someterse a ella hasta los más íntimos pliegues del alma, estar prontos a acogerla dejándolo todo el espacio de la propia existencia. En la Palabra se revela al orante el ser infinito y majestuoso de Dios en tres personas; ante Él no puede el orante entregarse a un discurso mental solitario y monológico, sino que debe abrir cada acto a una entrega que se dirige a un tú»<sup>23</sup>.

La adoración aparece así como el movimiento fundamental de la oración cristiana, porque solo la adoración permite escuchar a Dios como Dios. Si se adora a Dios, todo vuelve a ser entregado a Él y todo vuelve a empezar desde Él. Sin la adoración Dios no puede ser percibido realmente como Dios. La adoración, en cambio, permite ese realis-

<sup>18</sup> H. RAHNER, “Einführung”, 56.

<sup>19</sup> Cf. K. RAHNER, “Discurso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno”, en K. RAHNER, P. IMHOF, N. LOOSE, *Ignazio di Loyola*, Edizione Paoline, Roma 1979, 13-15

<sup>20</sup> Cf. H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Ed. Sal Terrae, Santander 1955, 49-98

<sup>21</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Homilía del 21 de agosto 2005.

<sup>22</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Tessalonicher und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>2</sup> 1992, 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*

mo bíblico, en última instancia cristológico, del que habla Benedicto XVI, constitutivo de la oración y de aquello que la oración forma en el cristiano como modo de ver y sentir, de pensar y querer: «Quien conoce la Palabra divina conoce también plenamente el sentido de cada criatura. En efecto, si todas las cosas “se mantienen” en aquel que es “anterior a todo” (Col 1, 17), quien construye la propia vida sobre su Palabra edifica verdaderamente de manera sólida y duradera. La Palabra de Dios nos impulsa a cambiar nuestro concepto de realismo: realista es quien reconoce en el Verbo de Dios el fundamento de todo»<sup>24</sup>. La oración desde la Escritura hace posible «la consideración de la realidad como obra de la santísima Trinidad a través del Verbo divino»<sup>25</sup>.

### 3. Adoración e indiferencia. La cuestión metafísica

El lenguaje de la adoración, como reconocimiento de la verdadera divinidad de Dios, es próximo al lenguaje del santo abandono, del dejar hacer (*Gelassenheit* en la tradición de la mística renana), de la indiferencia<sup>26</sup>.

Sin embargo, es necesario confrontar las versiones del abandono que poseen una carga hermenéutica radical, debido a su valencia metafísica. ¿Es necesario destruir la criatura para adorar al Creador? En su célebre Sermón *Beati Pauperes* Meister Eckhart pide una pobreza más radical que la que ha predicado su hermano en religión, «el Obispo Alberto [Magno]». La pobreza ha de ser más que no querer nada en el sentido de aspirar solo a cumplir la voluntad divina, pues «mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos, pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad como hacía cuando él todavía no era»<sup>27</sup>. Ser pobre es hallarme «en mi primera causa»<sup>28</sup>. El criterio del no-ser-todavía, como criterio de la verdadera pobreza, se aplica también al saber: «tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él... Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más... Por eso decimos que el hombre debe estar tan vacío de sí mismo, tal como lo era cuando [todavía] no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío»<sup>29</sup>. Y vale también para la extrema pobreza del no tener nada, que no es ceder todo lugar a Dios, sino no tener un lugar para Dios y dejar que «sea Él mismo el lugar en donde quiere actuar... En esta

<sup>24</sup> BENEDICTO XVI, *Verbum Domini* 10.

<sup>25</sup> *Ibid.* 11.

<sup>26</sup> H. RAHNER ha apuntado que «Ignacio y los suyos, particularmente Fabro y Canisio, estaban desde el comienzo en relaciones cordiales con los círculos místicos del sur de la Baja Alemania» (*Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, 245), detallando en seguida algunos hechos de esta amistad, como la publicación de Tauler por obra de Canisio, con la ayuda del Prior de la Cartuja de Colonia, Gerardo Kalckbrenner.

<sup>27</sup> M. ECKHART, “Los pobres de espíritu”, en *El fruto de la nada*, Madrid, Alianza Ed. 2018, 107.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* 108-109.



pobreza reencuentra el hombre el ser eterno que él ya había sido y que ahora es y que será eternamente»<sup>30</sup>. Todo esto presupone que Dios no es exactamente *Ipsum Esse Subsistens* sino que Dios está por encima del ser: «Dios ni es un ser ni es inteligible, ni conoce esto o ni lo otro. Por eso Dios es está vacío de todas las cosas y [por ello] es todas las cosas»<sup>31</sup>. De ahí que no se trata, finalmente, de tener a Dios como Creador, sino de pasar de esta relación a simplemente volver a no ser para ser en Él más allá del ser: «Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que comprendemos a Dios como origen de las criaturas. En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo, y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre que soy yo... Y por eso soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás»<sup>32</sup>.

Desde el punto de vista de la adoración, habría entonces que caminar hacia atrás, hasta el momento en que Dios me creó, seguir andando y cruzar el umbral, para no ser. Las palabras de Eckhart, también en este sermón, tienen sin duda ese sonido evangélico que le ha valido ser considerado un maestro cristiano a pesar de las censuras<sup>33</sup>. Se podría recordar aquí, en favor de él, la necesidad que tiene la espiritualidad cristiana de recurrir a la idea de «la nada» para mantener viva la relación orante y adorante. «Yo soy la que no es... tú eres el que es, mi ser»<sup>34</sup>, escribe Santa Catalina de Siena. Santo Tomás de Aquino había afinado los conceptos precisando que la nada no tiene ninguna consistencia ni reside en nada real, pero es una imagen necesaria para no confundir al Creador con la criatura: «Cuando algo se hace de la nada, el ser de aquello que se hace está en algo consistente; el no ser no está en lo consistente ni en algo real, sino solo en algo imaginario. Como fuera del universo no hay ninguna dimensión real, sino solo imaginaria, según la cual podemos decir que Dios puede hacer algo fuera del universo solamente... En ello es posible imaginar algo consistente en lo que finalmente no se da ente alguno»<sup>35</sup>. Con San Juan de la Cruz se puede añadir que evocar la nada es necesario para hablar del amor a Dios: «en aquella inflamación amorosa del corazón el alma por amor se resuelve en nada»<sup>36</sup>. La paradoja de Ángel Silesius: «El mundo es una hermosísima nada»<sup>37</sup>, expresa también misma necesidad de la imagen de la nada para afirmar el ser de la creación: *creatio ex nihilo* porque *in Deo*.

<sup>30</sup> Ibid. 110-111.

<sup>31</sup> Ibid. 109.

<sup>32</sup> Ibid. 111-112.

<sup>33</sup> Cf. B. FARELY, *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y de sus dos mejores discípulos*, EDIBESA, Madrid 2000, 210-212 et passim. Se puede dar la razón a Adrienne von Speyr cuando reconoce en Eckhart una auténtica experiencia cristiana de oración extática, siempre humilde, si bien «lo que suena a exageración en sus teorías es solo pobreza de expresión. No es suficientemente elocuente para decir todo con sencillez» (*Das Allerheiligenbuch I*, Johannes Verlag Einsiedeln 1966, 360).

<sup>34</sup> STA. CATALINA DE SIENA, *Diálogo* 134, en *Obras*, BAC, Madrid 1996, 331.

<sup>35</sup> *De potentia*, q. 3 a. 1 ad 10.

<sup>36</sup> *Cántico espiritual* 1, 18. *Obras Completas*, BAC Madrid 2005, 613.

<sup>37</sup> Frase que dejó escrita el cuaderno de un amigo. Cit. en H. U. VON BALTHASAR, "Nachwort" a ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1980, 100.

Aun así parece claro que la idea de Meister Eckhart de pobreza, que aparece aquí solo como ejemplo de una tendencia mucho más general a eliminar la criatura para alabar al Creador<sup>38</sup>, contrasta con la indiferencia ignaciana, sin que se pueda decir que no tenga ninguna relación con ella. Podemos aceptar la síntesis de Balthasar: «La autoabnegación en Ignacio no es menos radical que en Francisco o en Eckhart, sin embargo, asume la metafísica tomista de la causa segunda, finalmente de la analogía entis tomada en serio, por lo que alcanza la síntesis interna de las dos corrientes principales – “escolástica” y “mística” – que en la Edad Media corrían en paralelo»<sup>39</sup>.

La indiferencia que «es menester» según el Principio y Fundamento no es meramente pasiva, sino un «*hacerse* indiferente a todas las cosas criadas» [Ej 23] y así permanecer en una disponibilidad activa para hacer la voluntad de Dios, como se ve sobre todo en la reaparición temática de la indiferencia a propósito de la elección en la segunda semana de los ejercicios [Ej 157, 170, 179] (también aquí como adjetivo, nunca como sustantivo “indiferencia”, que daría más lugar a pensar en *apatheia* o *Gelassenheit*). Se trata de «querer o no querer» [Ej 155] lo que Dios quiere o no quiere para mí. El momento de no-hacer-diferencia es un acto de amor a Dios que permite trascender todo el orden de lo creado para afirmar con Dios la creación entera y «mirar cómo Dios habita en las criaturas» [Ej 235], más aún, «cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» [Ej 236]. La indiferencia es un amor que, pasivamente, no escoge ninguna criatura porque, activamente, está determinado, *ab origine* y por determinación refrendada mil veces en la gracia del examen y del discernimiento, a dejar a Dios poner la diferencia. Los dos momentos son simultáneos en el mismo acto de amor y reverencia por el que se dice «tomad, Señor, y recibid, toda mi libertad» [Ej 234].

Seguramente hay que volver siempre a la conciencia de que a un carisma extraordinario como el de San Ignacio corresponde una altura difícil de mantener por parte de la comprensión teológica. «El principio de una indiferencia activa, como Ignacio lo entendía, era una cima escarpada, que su numerosa descendencia intelectual tenía que conquistar siempre de nuevo»<sup>40</sup>.

En todo esto lo que nos interesa es el acto de adoración que, desde el punto de vista ignaciano, está vinculado a la indiferencia que no confunde a Dios con las criaturas pero no tiene necesidad de su eliminación para sostener el primado absoluto de Dios. Entre el amar a Dios *sobre* todas las cosas y hallar a Dios *en* todas ellas, la indiferencia según Ignacio descubre una identidad, un equilibrio teórico y práctico. Para Hugo Rahner esto se concreta en esa cualidad de la mística ignaciana que le permite ser al mismo tiempo

<sup>38</sup> «El momento de teo-panismo de Eckhart a Fénelon queda como un flanco abierto para la especulación idealista. Visto el conjunto, solo Ignacio de Loyola ha poseído el equilibrio» (H. U. VON BALTHASAR, *Herlichkeit III I 2, Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1965, 485). «Este trascendentalismo de Eckhart a Caussade no puede ser establecido como la forma última de la “metafísica” cristiana (tal forma última no puede darse)» (Ibid. 491).

<sup>39</sup> Ibid. 459.

<sup>40</sup> Ibid. 465. Cf. la descripción de la historia inmediata de la cuestión en autores importante de la Compañía de Jesús, en Ibid. 465-466.

divino-trinitaria e incarnatoria-ecclesial, unión que, por lo demás, el mismo estudioso jesuita presenta como rasgo auténticamente cristiano de la mística<sup>41</sup>. Por tanto, la oración cristiana puede dirigirse a Dios con el mundo y también a Dios en sí mismo, y en ambos casos el momento de adoración produce el orden cristiano del primado absoluto de Dios, que no necesita al mundo pero que lo ha querido necesitar. El amor consiste en que Dios «nos amó primero» (1 Jn 4, 10): no es necesario eliminar el “nos” para que Dios sea amor absoluto en sí mismo, sin nosotros. Si fuera necesario, el primado absoluto no sería el del amor, con su libertad más allá de todo motivo, sino algún género de saber. Por eso, nos parece, la disyuntiva final es siempre la que se da entre el saber absoluto, gnóstico o hegeliano o marxista, y el amor absoluto evangélico y especialmente joánico. E ignaciano<sup>42</sup>.

Podemos, en consecuencia, pensar en la adoración como un acto de entrega libre y amorosa de todo lo creado al Creador, como glorificación de Dios en sí mismo por parte sus criaturas. Y, como ejemplo sublime, cabe aquí recordar las *Alabanzas del Dios altísimo* de San Francisco de Asís:

«Tú eres santo, Señor Dios único,  
 el que haces maravillas (cf. Sal 76,15).  
 Tú eres el fuerte,  
 tú eres el grande (cf. Sal 85,10),  
 tú eres el altísimo,  
 tú eres el omnipotente,  
 tú, Padre santo (Jn 17,11),  
 rey del cielo y de la tierra (cf. Mt 11,25).  
 Tú eres trino y uno, Señor Dios de dioses (cf. Sal 135,2),  
 tú eres el bien, todo el bien, el sumo bien,  
 Señor Dios vivo y verdadero (cf. 1 Tes 1,9).  
 Tú eres el amor, la caridad (cf. 1 Jn 4, 8.16);  
 tú eres la sabiduría,  
 tú eres la humildad,  
 tú eres la paciencia (Sal 70,5),  
 tú eres la belleza,  
 tú eres la seguridad,  
 tú eres el descanso.  
 Tú eres el gozo y la alegría (cf. Sal 50, 10),  
 tú eres nuestra esperanza,  
 tú eres la justicia,  
 tú eres la templanza, tú eres todo, nuestra riqueza a satisfacción.

<sup>41</sup> Cf. la breve historia de grandes antecedentes de Ignacio en este sentido, Ignacio de Antioquía, Basilio, Benito, Agustín, Catalina de Siena y Bernardino de Siena, en H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, 59-80.

<sup>42</sup> En los maestros mencionados como Eckhart o Fénelon no hay que sospechar la preponderancia de nada que no sea el amor, solo que su sistemática parece entrañar la posibilidad del deslizamiento racionalista.

Tú eres la belleza,  
 tú eres la mansedumbre,  
 tú eres el protector (Sal 30,5),  
 tú eres el custodio y defensor; tú eres la fortaleza (cf. Sal 42,2),  
 tú eres el refugio.  
 Tú eres nuestra esperanza,  
 tú eres nuestra fe,  
 tú eres nuestra caridad,  
 tú eres toda nuestra dulzura,  
 tú eres nuestra vida eterna nuestra,  
 grande y admirable Señor,  
 Dios omnipotente, misericordioso Salvador»<sup>43</sup>.

A esta expresión poética de la adoración corresponde el lugar de la misma como puede vislumbrarlo la metafísica. La adoración es para Santo Tomás un acto exterior (en correspondencia a la bíblica *proskynesis* o postración<sup>44</sup>), imperado por la devoción interior, un acto de la virtud de la religión que es parte de la virtud de la justicia, pero parte «potencial», es decir, abierta por la diferencia ontológica entre el ser y el ente y entre el Creador y la criatura a todo el espacio del ser más allá del objeto propio de la justicia<sup>45</sup>. Para Balthasar esta analogía del ser, que puede considerar a la criatura semejante al Creador dentro de una mayor desemejanza, es distintiva, como hemos visto, de la indiferencia ignaciana, pero no sin una formulación nueva de la analogía sobre considerada desde la libertad y la elección (elegir libremente según la elección de Dios para mí [cf. *Ej* 135; también 98, 146, etc.]), lo que pertenece a una línea de pensamiento no exactamente tomista.

Es coherente con lo anterior la aplicación de la metafísica de los trascendentales del ser a la definición de la adoración que da el mismo teólogo suizo: adoración es

«el acto por el que lo reconocemos con todo nuestro ser como Dios, nuestro Dios... que solo Dios es por sí mismo, mientras todo lo creado existe sólo por Su querer y actuar omnipotentes y, por ende, no tiene sus raíces en sí mismo, sino en Él, el único incondicionado y absoluto. Reconocer, por tanto, que Dios es lo verdadero por antonomasia, la quintaesencia de toda verdad y, en consecuencia, que Él siempre tiene razón en lo que quiera hacer o dejar acontecer... Reconocer que Dios es el bien por antonomasia, la quintaesencia de toda bondad, y por tanto no sólo siempre tiene razón, sino que por su ser y sus disposiciones es digno de ser amado también de modo incondicional, amado con la donación reverente de todo nuestro corazón. Reconocer que Dios es absolutamente bello, la quintaesencia de toda belleza, y por tanto debemos darle razón con sumo entusiasmo y servirle con júbilo»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> FRANCISCO y CLARA DE ASÍS, *Escritos*, Ediciones franciscanas Aranzazu, Ávila 2013, 63-64.

<sup>44</sup> Sobre la *proskynesis* en la Escritura, cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005, 209-219.

<sup>45</sup> Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* II, II, q. 80, a. 1 y q. 84, a. 1 y a. 2.

<sup>46</sup> *Navidad y adoración*, Ediciones San Juan, versión electrónica [www.edicionessanjuan.es](http://www.edicionessanjuan.es) 2017, 4.

La metafísica, según el mismo Santo Tomás, no puede tener a Dios como objeto, sino indirectamente, como la causa del ser creado que es su objeto propio<sup>47</sup>. Por eso el acto de adoración, por el que el don de Dios se entrega a Dios, es la última palabra sobre el ser del mundo si la analogía del ser se concibe como expresión manifestación del amor divino: «El misterio del amor divino es de tal manera luminoso... es tal que su noche deslumbradora solo puede recibir gloria mediante la adoración»<sup>48</sup>. La adoración del amor divino es la última palabra de la verdad del mundo.

## 4. Teología

La afirmación de una valencia metafísica de la adoración no resuelve aun la cuestión estrictamente teológica de la concepción cristiana de la adoración: ¿qué es adorar desde el punto de vista no ya de la criatura que se vuelve al Creador, sino desde el punto de vista del Creador mismo que en la revelación de sí mismo y de su propósito respecto del hombre y del mundo se dirige a su criatura humana? Los dos puntos de vista no pueden contradecirse ni pueden simplemente coincidir, porque la concepción cristiana de la creación es inseparable del misterio de Cristo y del misterio de la Trinidad divina, de modo que también la verdad de la creación es revelación del Dios de Jesucristo.

Para abordar la cuestión teológica de la adoración, convendrá, por tanto, dar tres pasos en la argumentación: la cristología, la teología trinitaria, para finalmente volver al Principio y Fundamento según tales consideraciones.

### 4.1 Cristología y adoración

#### 4.1.1 Evangelium Christi o cristología implícita

La exégesis de los evangelios ha puesto de relieve que la predicación de Jesús del Reino de Dios es al mismo tiempo una apertura a los hombres de su relación personal con el Dios al que llama Padre. En expresión sintética de Heinz Schürmann, la teología de Jesús es el Padre y la escatología de Jesús es el Reino<sup>49</sup>. El amor al Padre y la obediencia a la misión dada por el Padre constituyen el centro cordial de la existencia de Jesucristo, de modo que es la oración de Jesús al Padre la revelación de este centro. Benedicto XVI, ha sostenido que, exegética y teológicamente, la oración de Jesús es un lugar especial del desvelamiento de su relación con el Padre, pues las breves noticias sobre su oración «descorren un poco el velo del misterio, nos permiten asomarnos a la existencia filial de Jesús, entrever el origen último de sus acciones, de sus enseñanzas y de su sufri-

<sup>47</sup> La metafísica considera a Dios, pero no como su objeto propio, que es “solo el ens commune” (*Sententia libri Metaphysicae*, prooemium). Cf. *Super Boethii De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4.

<sup>48</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 312.

<sup>49</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basilea-Verkündigung”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, Bonifatius, Paderborn 1994, 168-185.

miento. Este “orar” de Jesús es la conversación del Hijo con el Padre, en la que están implicadas la conciencia y la voluntad humanas, el alma humana de Jesús, de forma que la “oración” del hombre pueda llegar a ser una participación en la comunión del Hijo con el Padre»<sup>50</sup>. Esto es especialmente manifiesto en la enseñanza de Jesús del Padre nuestro a los discípulos, como invitación a participar de su propia oración: «Sólo quien ha reconocido lo “propiamente jesuánico” en la figura de la totalidad del Padre nuestro y en ella ha reconocido lo “propiamente jesuánico” como cristología incoativa-implícita, ha comprendido la oración de Jesús en su profundidad»<sup>51</sup>.

En la oración de Jesús su modo de adorar al Padre es único y novedoso. Él es el iniciador de una nueva adoración, porque con Él «llega la hora y ya está aquí en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que lo adoren» (Jn 4, 23). La condición cristológica de esta nueva adoración es inseparable de la condición de enviado de Jesús<sup>52</sup>, que implica un “no ser sin el Padre” o “no ser sino en el amor del Padre”, un no tener donde reclinar la cabeza ni dónde depositar su espíritu sino en las manos del Padre (Lc 23, 46)<sup>53</sup>. Aquí está también el origen de la pobreza evangélica y de su bienaventuranza<sup>54</sup>.

También para San Ignacio Jesús es el arquetipo de esa «suma pobreza espiritual» [*Ej* 146 y 147] o simplemente «suma pobreza» [*Ej* 116] que podemos identificar como la «nada» propiamente evangélica, y que es condición para la adoración. Al respecto, en la *Deliberación sobre la pobreza*, dos expresiones del discernimiento de Ignacio llaman la atención: «La Compañía toma mayores fuerzas espirituales y mayor devoción asimilando y viendo al Hijo de la Virgen, nuestro Criador y Señor, tanto pobre y en tantas adversidades»<sup>55</sup>. El título de “Hijo de la Virgen” es en nuestro contexto especialmente expre-

<sup>50</sup> J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 12.

<sup>51</sup> H. SCHÜRMANN, “Das ‘eigentlich Jesuanische’ im Gebet Jesu. Jesu Beten als Schlüssel für das Verständnis seiner Verkündigung”, en *Jesús - Gestalt und Geheimnis*, 63.

<sup>52</sup> Sobre la misión como categoría cristológica fundamental, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theo-dramatik II. II 2. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>2</sup> 1998, 136ss.

<sup>53</sup> Una “cristología del vacío”, como la que se refleja en la interpretación que hace Pierre de Bérulle de la subsistencia de la naturaleza humana de Cristo en la hipóstasis del Verbo eterno, como despojo, pérdida y privación de lo que corresponde a la naturaleza (cf. PIERRE DE BÉRULLE, *Discursos y Elevaciones*, BAC, Madrid 2003, 44ss) no parece hacer plena justicia a la doctrina del III Concilio de Constantinopla (DH 555-558), que canonizó la de Máximo Confesor sobre las dos voluntades, divina y humana, y las dos operaciones (energeiai). Cf. “Record of the Trial”, y “Dispute at Byza”, en P. ALLEN and BROWNEN NEIL (Eds.), *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford University Press, London 2002, 48-74, esp. 63-65, y 77-119, esp. 83-85. Todavía más problemática parece la interpretación de John Milbank de la no-personalidad humana de Jesucristo, en J. MILBANK, *The Word Made Strange*, Blackwell Publishers, Oxford 1998, 156-165.

<sup>54</sup> Kierkegaard ha intuido que la misma autoridad de la revelación se fundamenta en la pobreza, no solo en la del apóstol que no es el genio que expone su propio mensaje, sino en la de Cristo que, como Dios-Hombre, posee una autoridad que le es dada por el Padre. Cf. S. KIERKEGAARD, *The Book on Adler*, en *Fear and Trembling and the Book on Adler*, Every Man’s Library, New York-London-Toronto 1994, 199-215, esp 208-209.

<sup>55</sup> “Deliberación sobre la pobreza”, en *Obras*, BAC 2013, 267.

sivo, pues evoca e introduce en ese ámbito de los pobres de Yahvé que es propio de los evangelios de la infancia. De este ambiente se pasa a la comunión eclesial con su centro en la eucaristía: «Parece que con mayor afecto se une con la Iglesia, seyendo uniformes en no tener cosa alguna, considerando en el sacramento a Cristo pobre»<sup>56</sup>. Esta pobreza es la que el cristiano reconoce en la vida de humillaciones del Señor, de la que se confecta «la misma vestidura y librea de su Señor» [Co 101] que el [que quiere entrar en la Compañía de Jesús y el] cristiano debe desear vestir.

Decimos que esta *suma pobreza* es la que permite la adoración cristiana, porque es Jesucristo el que la ha vivido y establecido como relación con Dios. Ver en el sacramento a Cristo pobre resume estas cosas, porque el culto con Cristo al Padre tiene lugar en *su* pobreza, en la que se manifiesta su relación eterna de filiación, por lo que, al mismo tiempo, es culto a Jesucristo mismo. Por eso hay que hacer una segunda consideración cristológica sobre la adoración.

#### 4.1.2. Evangelium de Christo o *crisología explícita*

El anuncio del Reino de Dios por parte del Señor, por la vinculación de su persona con el Reino que anuncia, da lugar necesariamente al anuncio de Jesús por parte de la Iglesia, a la que podemos considerar sacramento del Reino de Dios, sin identificarla con él<sup>57</sup>. Por lo que aquí interesa, Jesucristo, adorador del Padre, es también adorado junto con el Padre. De nuevo, Benedicto XVI lo expone refiriéndose al milagro de la tempestad calmada:

«Los discípulos se dicen unos a otros: “¿Quién es éste? ¡Hasta el viento y las aguas le obedecen!” (Mc 4, 41). En este contexto también el “Yo soy” tiene otro sonido: es más que el simple identificarse de Jesús; aquí parece resonar también el misterioso “Yo soy” de los escritos de Juan. En cualquier caso, no cabe duda de que todo el acontecimiento se presenta como una teofanía, como un encuentro con el misterio divino de Jesús, por lo que Mateo, con gran lógica, concluye con la adoración (proskynesis) y las palabras de los discípulos: “Realmente eres el Hijo de Dios” (Mt 14, 33)»<sup>58</sup>.

Sobre la adoración «en Espíritu y Verdad», Ignace de la Potterie ve la novedad, por un lado en que solo en el Hijo de Dios encarnado tiene lugar, en la edad mesiánica, la plenitud de la presencia de Dios, pues ahora es revelado como Padre, y por otro lado y sobre todo en que «la adoración “en la Verdad” no es posible sino *en la irradiación de esta Verdad de Jesús* como en un lugar de culto y permaneciendo en estrecha comunión con Él. Esta adoración tiene por tanto un carácter fundamentalmente cristológico; se practica “in Christo”. Pero tiene al mismo tiempo y por lo mismo, un significado trascendente y trinitario... Pues aquel que es adorado, no es solamente Dios, es *el Padre*; el

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Cf. *Lumen Gentium* 5.

<sup>58</sup> *Jesús de Nazaret* I, 140.

que inspira esta adoración cristiana es *el Espíritu Santo*; y la luz en la cual se practica es la verdad que aporta *Jesús* en la revelación de sí mismo»<sup>59</sup>.

Podemos tomar estas indicaciones exegéticas como fundamento bíblico de lo que la tradición ha comprendido como adoración de Jesucristo también en *su santa humanidad*. Por su parte, San Ignacio invita también a contemplar la humanidad de Cristo en su unión con su divinidad: «Para Ignacio no hay un Dios separado de la sacratísima humanidad de Cristo, pensamiento que él comparte con Teresa de Jesús»<sup>60</sup>. «El Cristo de Ignacio es la segunda persona de la Trinidad que se ha hecho carne. En este Cristo, humanidad y divinidad no se separan»<sup>61</sup>. Por eso a Jesucristo corresponden los títulos divinos de «rey eterno y señor universal» [Ej 97], «eterno Señor de todas las cosas» [Ej 98], «Criador y Redemptor» [229], por lo que es inseparable del «Criador y Señor» tantas veces evocado en los Ejercicios. Y por eso hay que percibir lo divino en lo humano de Jesús, al oler y gustar «la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y sus virtudes» [Ej 124].

Sin embargo, la contemplación de la humanidad de Cristo tiene en Ignacio tonos particulares. En la mística descrita por Ignacio en cinco puntos [cf. *Au* 28-30], como intermedio en la narración de su vida, el cuarto de ellos es la humanidad de Cristo y el quinto la ilustración en el Cardoner: «En este tiempo (de la visión del Cardoner) le dio el Señor grande conocimiento y sentimientos muy vivos de los misterios divinos y de la Iglesia. Aquí le comunicó N. S. los ejercicios, guiándole desta manera, para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo qual le mostró *con devoción* especialmente en dos ejercicios, scilicet, del rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía»<sup>62</sup>. Hugo Rahner, que cita este testimonio de Jerónimo de Nadal, concluye de esta visión sintética de la mística ignaciana que «la conmovedora consideración de la vida de Jesús, tomada de Ludolfo de Sajonia y puesta en el primer libro espiritual en tinta roja, se cambia ahora en *Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor*, que con lógica inexorable van disponéndose ordenadamente al fin de la elección. Y precisamente por eso se diferencia Ignacio tan radicalmente de la *Devotio moderna*, cuya digamos amorfa *Imitatio Iesu*, en Ignacio de Manresa se ha completamente transformado en el seguimiento de *Christus praesens in Ecclesia militante*»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> I. DE LA POTTERIE, *La verité dans Saint Jean II. Le croyant et la verité*, Biblical Institute Press, Roma 1977, 705-706.

<sup>60</sup> A. CORDOVILLA, «Rasgos del Dios de Ignacio», en G. URRIBARI (Ed.), *Dogmática ignaciana*, U. P. de Comillas, Ed. Sal Terrae, Ed. Mensajero, Madrid-Bilbao, 73-96, aquí 78. Cabe recordar que, al respecto, Teresa de Jesús se remite no solo a su experiencia, sino a San Pablo y a la tradición contemplativa: «Yo he mirado con cuidado, después que esto he entendido, de algunos santos, grandes contemplativos, y no iban por otro camino. San Francisco de muestras de ello en las llagas; San Antonio de Padua, el Niño; San Bernardo se deleitaba en la Humanidad, Santa Catalina de Siena... otros muchos» (*Libro de su vida* cap. 22, 7, en *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2004, 218).

<sup>61</sup> G. URRIBARI, «Líneas maestras de la cristología ignaciana», en G. Urríbari (Ed.), *Dogmática ignaciana*, 133-175, aquí 137.

<sup>62</sup> JERÓNIMO DE NADAL, cit. en H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, 54.

<sup>63</sup> *Ibid.* 55.



Con todo esto solo queremos establecer que la reverencia debida solo a Dios es inseparable de la adoración de la santa humanidad del Señor, si bien la novedad ignaciana se señala en una penetración especial en el origen evangélico de la *proskynesis* ante Jesucristo, y esto en dos aspectos: toda la unión de lo divino y lo humano de Jesús de Nazaret aparece en Ignacio más explícitamente como relación con el Padre, es decir, en su aspecto trinitario<sup>64</sup>, y como punto de partida y renovación del conocimiento del «Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir» [Ej 130] y por ello de la libertad que elige cosas que «militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica» [Ej 169]. A la adoración acompañada así el movimiento de Cristo que viene del Padre y tiene la voluntad «de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre» [Ej 95].

#### 4.2 *Trinidad de Dios*

Como se ha podido ver, el aspecto cristológico de la oración cristiana es inseparable del trinitario (hasta el punto de que nuestra distinción parece por momentos artificiosa) porque Jesús mismo ora y reverencia al Padre y con Él el cristiano se dirige al Padre.

Este aspecto trinitario de la oración se puede expresar en el hecho de que si el Hijo busca en todo la gloria del Padre, el Padre busca en todo la gloria del Hijo. Valga aquí recordar la oración de Jesús y su respuesta, que en Jn 12, 27-28 parece reflejar la Oración de Getsemaní de los sinópticos: «Padre, glorifica tu Nombre». Vino entonces una voz del cielo: «Le he glorificado y de nuevo le glorificaré» (Jn 12, 28). Observa Xavier Léon-Dufour que en la respuesta del Padre «el verbo no tiene complemento directo. Es “el Nombre” sin duda el que se sobrentiende... Sin embargo, se puede leer también: “Te he glorificado y te glorificaré todavía”. Jesús ha pedido la glorificación del Padre, lo cual está en conformidad con su éxtasis habitual hacia Él (cf. 1, 1.18). Pero la gloria de Dios no es sino la manifestación plena y eficaz de la su amor al mundo, y coincide por tanto con la obra del Hijo, por quien son reunidos los creyentes y entran en comunión con Dios. La omisión de un complemento directo es sin duda intencional, a fin de marcar la unidad de la “gloria”»<sup>65</sup>. Más explícitamente Jesús pide ser glorificado por el Padre en la llamada oración sacerdotal: «Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese» (Jn 17, 5). El exégeta comenta: «El Hijo le pide a Dios ser glorificado “junto a Él mismo (*pará seautoi*)”: le pide a volver a la gloria que tenía “junto a Él (*pará soi*)”... Al final de su oración, Jesús dirá que esta gloria original procede del amor con el que el Padre lo ha amado desde “antes de la fundación del mundo” (17, 24)... Las dos peticiones son complementarias. La primera (17, 1-12)

<sup>64</sup> «El primero en la historia de la espiritualidad que percibió la Trinidad como acción –como el Dios que sigue trabajando, llenando siempre el universo y despertando activamente la vida divina en todas las cosas para la salvación de la humanidad. Si el monje inspirado contempla, el Ignacio inspirado trabaja- adhiriéndose con todo su corazón a los designios de la Trinidad, ofreciéndose a actuar en sinergia con la Trinidad para que su labor sea para la gloria de la Trinidad» (P.-H. KOLVENBACH, cit. en WILLIAM A. BARRY, “Oración ignaciana”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana* 1373).

<sup>65</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan II*, Ed. Sígueme, Salamanca 1992, 374.

indica la glorificación del Hijo en su aspecto *ad extra*, por la que el mismo Padre será glorificado. La segunda petición, en estilo directo, hace vislumbrar la gloria secreta, *ad intra*, de aquel a quien el prólogo llama Logos»<sup>66</sup>.

La revelación del Padre, que según Louis Bouyer hace del cuarto evangelio no un *Evangelium de amore*, que trataría de un amor indeterminado, sino un *Evangelium amoris* que es *Evangelium de Patre*, pues el Padre es fuente de todo el amor trinitario<sup>67</sup>, implica tanto la manifestación del Padre como aquel hacia quien se dirige la oración de Jesús y, con Jesús, la de los cristianos, como la manifestación de la mirada original del Padre que se posa y complace en el Hijo. Se trata siempre del Padre que lo es por su relación con el Hijo, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (cf. Ef 1, 3; 2 Cor 1, 3) y por ello respecto de los hombres: «“El Dios y Padre” es casi un *único* concepto. Con ello se caracteriza a Dios como el Dios paternal y el Padre divino de Jesucristo, que es “nuestro Señor”, y en quien nosotros encontramos también a Dios como Dios y Padre nuestro»<sup>68</sup>. Es para Jesús «mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20, 17), en donde la distinción tiene el sentido de «subrayar que la relación de los discípulos con el Padre se ha transformado en su propia relación. No se trata simplemente de la reconciliación entre Dios y los hombres, sino de la entrada de los creyentes en el amor que desde siempre une al Padre y al Hijo»<sup>69</sup>.

Esta introducción en el amor eterno intratrinitario implica la eterna reciprocidad de las miradas, por decirlo así, entre el Padre y el Hijo. En esa reciprocidad hay que reconocer la raíz primera de la oración cristiana, lo cual se hace especialmente patente en la mística de San Ignacio. Ángel Cordovilla lo ve así sobre todo en el relato de la experiencia de La Storta [Au 96], en la que Ignacio vio que el Padre lo ponía con su Hijo, pidiéndole tomar a Ignacio como compañero: «La acción de Dios Padre de ponerlo con su Hijo expresa la participación creyente en la misma relación de amor entre el Padre y el Hijo...En mi opinión, aquí se da más plenamente una mística trinitaria que cuando se afirma, sin más, que cada una de las oraciones va dirigida a cada una de las personas divinas... El creyente es introducido en la misma vida de Dios al ser colocado en el lugar del Hijo, mostrándose así la incorporación del ser humano al dinamismo trinitario de la vida de Dios»<sup>70</sup>. Cordovilla justamente ve aquí, en la participación del amor del Hijo por el Padre, el fundamento de la participación del cristiano en la misión de Cristo de glorificar al Padre, como se ve en el modo en que mística trinitaria y discernimiento sobre la misión se entretajan en el *Diario espiritual*. Sin separar de ninguna manera el *Deus in se* del *Deus pro me* o *pro nobis*, la oración ignaciana puede contemplar a Dios que se da al hombre en su Hijo y su Espíritu en la gracia de la fe y la misión, y también a Dios sobre

<sup>66</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1995, 232.

<sup>67</sup> Cf. L. BOUYER, *Le Père invisible*, Ed. du Cerf, Paris 1975, 223ss.

<sup>68</sup> H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2006, 55.

<sup>69</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, 185.

<sup>70</sup> A. CORDOVILLA, 85-86. Podría matizarse que la oración a cada una de las personas divinas incluye también el aspecto de introducción al dinamismo trinitario, pues las personas no lo son sino en la relación entre ellas. Pero en todo caso hay que estar de acuerdo con la explicitación.

todas las cosas en su vida divina trinitaria: «Conocía, sentía o veía, *Dominus scit*, que, al hablar al Padre, solo con ver que era una persona de la Santísima Trinidad, mi amor extendía a toda la Trinidad, ya que las demás personas estaba en la persona del Padre esencialmente. Otro tanto sentía en la oración al Hijo; otro tanto en la del Espíritu Santo» [De 63]. Ignacio «contempla a las personas divinas en su relación *pericorética*, la inhabitación mutua de las personas divinas a través de la unidad esencial»<sup>71</sup>.

Es el intercambio trinitario el que encuentra también H. U. von Balthasar como explicación del *magis* que encontramos entre los puntos de la *Contemplación para alcanzar amor* de los Ejercicios. Porque si en el primero se contempla cómo Dios quiere dárseme en cada uno de sus dones y en consecuencia quiere «dárseme en cuanto puede según su ordenación divina» [Ej 234], «el último y cuarto paso es una superación del primero... Hay que llamar “economía” al dramáticamente móvil abajar-se y entregar-se de Dios a su criatura»<sup>72</sup>. Si el mundo, según el segundo punto, es habitado por Dios, es porque el mundo solo tiene su lugar auténtico en Dios, «lo que significa en su vida trinitaria que, como tal, es un interminable fluir de las divinas Personas, una de otra, una hacia otra, una en otra. Un donarse cada una siempre en acto»<sup>73</sup>. Esta autodonación eterna intratrinitaria hace posible la autodonación de Dios a la criatura, porque esta tiene lugar en aquella, y el mundo «es, para las personas divinas que se dan mutuamente a sí mismas, una afortunada oportunidad para el don: el Padre Creador regala el mundo al Hijo Redentor, el cual lo pone... a los pies del Padre como Reino consumado, pero a la vez es, de nuevo, constituido Cabeza y Recapitulación de toda la obra del mundo. El Espíritu de ambos, el “Tercero”, es tanto el que inspira este interminable ciclo de donación como el que lo hace actual y lo consume, pero no como si todo desembocara en Él, sino que todo es conducido por Él en el Hijo hacia el Padre, el cual, por su parte es fuente y origen de todo solo en la medida en que Él es el que fluye desde sí hacia el Hijo y el Espíritu»<sup>74</sup>.

También la respuesta del hombre se funda en esa vitalidad intradivina. Y esto especialmente en la oración: «No se puede contemplar desde fuera el movimiento intradivino, no se puede ser tampoco ser portado por él en modo puramente pasivo; se requiere para ello un consentimiento del que contempla, el cual es co-introducido por la gracia de Dios en el ser divino que fluye. La gracia de María fue la de dar a luz como humilde sierva al Hijo eterno junto con el Padre. La gracia del Hijo encarnado es hacernos partícipes de su nacimiento eterno del Padre y así llevarnos consigo en su movimiento de regreso hacia el Padre. La gracia de ambos es donarnos su Espíritu común no solo como un resultado (pues el Espíritu no puede ser tal), sino como Alguien que procede siempre ahora también desde nosotros, cuando Padre e Hijo nos introduce en su espiración del Espíritu... El que medita cristianamente es siempre de nuevo conducido a este misterio»<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Ibid. 92.

<sup>72</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Christiliche meditieren*, Joahnnes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995, 93.

<sup>73</sup> Ibid. 94.

<sup>74</sup> Ibid. 95.

<sup>75</sup> Ibid. 95-96.

Por todo esto, la adoración de Dios y toda la vida cristiana de oración, tiene su fundamento en la donación que el Padre hace al Hijo de su sustancia y que el Hijo recibe como amor personal del Padre y por amor al Padre, en el *semper-magis* del Espíritu Santo. Este intercambio puede ser considerado ya como diálogo del que depende absolutamente el ser de cada persona divina, es decir, como oración. «De da la referencialidad recíproca de admiración mutua, más aun, de adoración, de mutuo agradecimiento infinito (del Padre porque el Hijo eternamente se deja engendrar, del Hijo porque el Padre se dona eternamente), de súplica recíproca (del Padre, porque el Hijo quiere cumplir todos sus deseos, del Hijo, porque el Padre permite al Hijo cumplir también sus deseos más extremados); un referirse uno al otro, propio del amor absoluto, el cual aparentemente debería bastarse eternamente, pero su carácter íntimo es de un desbordamiento tal que produce –uno quisiera decir “de improviso”- a Uno más...el tercero en Dios (Tertuliano)»<sup>76</sup>. Balthasar toma esta idea de Adrienne von Speyr, y remite a su libro *Die Welt des Gebetes*, en donde se expone ampliamente la oración intratrinitaria como fundamento de la oración cristiana. Aquí nos limitamos a un texto alusivo:

«El ser eternamente en reciprocidad de las tres divinas Personas en la unidad, es un intercambio en adoración eterna recíproca: diálogo y oración en uno. Y si bien la reciprocidad eterna se funda en la unidad, el acto eterno de oración es efectivo y determinante, en un siempre-más de la determinación de lo propio de cada Persona... Cada una de las Personas que recibe adoración de las otras dos, comunica siempre inmediatamente lo recibido a las otras. Este compartir en Dios es muy importante para nosotros los hombres, porque nos muestra cómo toda unilateralidad tiene que ser continuamente superada»<sup>77</sup>.

El fundamento de la adoración en el amor adorante intratrinitario es también lo que hace de la teología, como conocimiento de Dios, «esencialmente acto de adoración y oración»<sup>78</sup>. Y permite la reinterpretación del apofatismo en el que desemboca el discurso sobre Dios: no se trata del silencio propio de la teología negativa filosófica, «porque las flechas de todos los conceptos y palabras caen al suelo antes de su meta; al final de la teología cristiana está un silencio distinto: el de la adoración, que, a causa de la desmesura de lo concedido, pierde la voz»<sup>79</sup>.

### 4.3 El hombre es criado para hacer reverencia

Es necesario ahora volver a la creaturalidad del hombre como su Principio y Fundamento. La verdad bíblica de la creación no puede ser separada de la cristología y la teología trinitaria sin dejarla caer en el insulso deísmo ilustrado que no puede mover ni a amor ni a alabanza, y sustituye la reverencia por una especie de resignación que con

<sup>76</sup> *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, 145-146.

<sup>77</sup> A. VON SPEYR, *Das Wort und die Mystik II. Objektive Mystik*, Johannes Verlag Einsiedeln 1970, 83.

<sup>78</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Theologie und Heiligkeit”, en *Verbum Caro*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1990, 222.

<sup>79</sup> *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 98.

facilidad pasa a ser resentimiento contra la precariedad de lo humano, lo que suele alternarse con el proyecto megalómano de una humanidad nueva producida por los (pre)hombres. En cambio, si el hombre recibe su ser del amor trinitario como se manifiesta en el misterio de Cristo resucitado, entonces no puede dejar de agradecer y alabar, y ponerse al servicio. Su reverencia y acatamiento no procederán ya del miedo sino de la nobleza que reconoce la gratuidad del amor absoluto, frente al cual «todos los que tuvieren juicio y razón ofrescerán todas sus personas» [Ej 96].

Henri de Lubac ha sugerido a propósito de esto que «podría haber –osemos esta paradoja- un Prometeo cristiano»<sup>80</sup>, es decir, un Prometeo que no arrebatara para los hombres los bienes divinos, sino que los recibe y conquista por vocación divina. Si ya en Grecia la virtud es concebida como una superación continua de la naturaleza humana, una segunda naturaleza, y los poetas someten todo lo humano a la prueba divina del destino que revela la dignidad sobrehumana del héroe, no deja de pesar sobre estas sublimes concepciones la sombra del pesimismo antropológico<sup>81</sup>; y si el prometeísmo moderno consiste en la liberación del hombre mediante la eliminación de la obediencia a Dios, en cambio, cuando la vocación divina del hombre se hace audible en Cristo como «l'appel de l'amour»<sup>82</sup>, entonces la constante superación de lo humano no tiene que darse mediante la eliminación del hombre ni la eliminación de Dios, sino mediante «la aceptación... de la llamada a una destinación más sublime, hasta la unión con su Creador»<sup>83</sup>. Ser cristiano es aspirar ciertamente al Hombre Nuevo, es decir, a vivir en Cristo. «Que el hombre prosiga, mientras dure el mundo, el gesto de Prometeo: que ilumine a cada siglo un fuego nuevo, base material para un nuevo desarrollo humano... Pero que al mismo tiempo implore el descenso del único Fuego sin cuya quemadura nada podrá ser purificado, consumado, salvado, eternizado: *Emite Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae*»<sup>84</sup>.

La creación es entonces concebida como llamamiento y como misión<sup>85</sup>. Esto es lo que encontramos también en la teología de la creaturalidad de Pierre Ganne: «Decir que Dios es creador, es decir que Él no hace nada sino que Él hace que los seres se hagan. *El amor suscita una libertad que se crea a sí misma*. Ella no podría crearse sin esta iniciativa, sin este llamamiento del Otro, sin esta relación con el Otro... Necesitamos acoger esta presencia secreta, profunda, de un Dios que sigue engendrando a sus hijos, de un Dios que quiere sus hijos *colaboren* en su propia génesis»<sup>86</sup>. Para afirmar esto,

<sup>80</sup> H. DE LUBAC, “La recherche d’un homme nouveau”, en *Révélation divine – Affrontements mystiques – Athéisme et sens de l’homme*, Œuvres Complètes IV 2006, 262.

<sup>81</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Œuvres Complètes XII, Ed. du Cerf, Paris 2000, 155-177.

<sup>82</sup> Cf. Ibid. 273-291.

<sup>83</sup> H. DE LUBAC, “La recherche d’un homme nouveau”, 271.

<sup>84</sup> Ibid. 305.

<sup>85</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1981, 56-65.

<sup>86</sup> P. GANNE, *Êtes-vous libre?*, cit. como epígrafe en *Pierre Ganne s. j. (1904-1979). La théologie chrétienne, pédagogie de la liberté*, Paris, Médiasévres 2009, 5.

Ganne se apoya en la unidad de los misterios cristianos de Creación, Jesucristo y Trinidad, porque la libertad-obediencia propia del amor, como don más alto de Dios al hombre, es sostenida por la donación que hace Dios de Sí mismo, de modo que «no es casualidad que el cristiano halle simultáneamente o pierda simultáneamente el sentido de la Creación, el sentido de la Trinidad, el sentido de la Resurrección, el sentido de la Fe viva como crítica radical del mundo»<sup>87</sup>. No basta decir *creatio ex nihilo*, porque crear, aun en la experiencia humana, consiste en «hacer que surja una *novedad* radical, que no existía en ninguna parte. Eso “Nuevo”, en efecto, es lo que marca de un cabo al otro la nueva Creación en Jesucristo»<sup>88</sup>. Para Ganne, si se pierde el sentido de la creación, el cristianismo se convierte inevitablemente en ideología. Y esta parece ser la crisis del cristianismo moderno que no acierta a adorar: «¿crisis de civilización? ¿crisis de cultura? Sin duda alguna, pero sobre todo de existencia humana cristiana, en su relación de dependencia y de conocimiento para con su Creador»<sup>89</sup>.

Todo esto significa que la reverencia a Dios implica un momento de reverencia por el don de Dios que es el hombre mismo. Entonces se da la adoración cristiana: ante la majestad del amor divino que se compromete por el hombre, la nobleza humana no puede sino responder entregando todo a la mayor gloria de Dios, o, como glosa Balthasar, «a la mayor gloria del amor de Dios»<sup>90</sup>. No se trata de servilismo, dice San Agustín respondiendo a los filósofos que censuran el arrodillarse como comportamiento de bárbaros, pues la adoración cristiana no es ante el dinero ni la egolatría: «La humildad de Cristo y su amor, que llegó hasta la cruz, nos han liberado de estos poderes, y ante esta humildad nos arrodillamos»<sup>91</sup>. Y si, como dice Pedro Fabro, «bueno es que el alma esté detenida en su cuerpo»<sup>92</sup>, es sobre todo porque a veces el alma se despista en los horizontes del “infinito malo”, y puede entonces el cuerpo encarnar el espíritu de oración que, por decirlo así, pasando del *pneuma* al *soma*, con el movimiento de postración de este, pone la *psyché* ante Dios, como los pasos del hombre cansado pueden llevar su agobio a la alegría de la meta.

Si hablamos ahora de reverencia ante la Majestad de Dios, y hemos reconocido la pobreza evangélica en la raíz misma de la adoración cristiana, la visión de Pierre Ganne, de la pobreza, nos permite introducir el Fundamento de los Ejercicios, expresado por San Ignacio en modo más bien abstracto, como definición del fin del hombre, en la dramática bíblica por la que discurre el teólogo jesuita con acento especialmente profético. El mismo Ignacio lo hace sobre todo a propósito de la elección en la segunda semana de los ejercicios, cuando el Fundamento ha de vivirse como indiferencia en las condiciones reales de la vida, en el dramatismo de la libertad que responde a la Libertad.

<sup>87</sup> P. GANNE, *La creación: una dependencia para la libertad*, Ed. Sal Terrae, Santander 1980, 87.

<sup>88</sup> Ibid. 115.

<sup>89</sup> Ibid. 101.

<sup>90</sup> *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>6</sup> 2000, 6. «La humildad de Cristo

<sup>91</sup> Cit. en J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 210.

<sup>92</sup> Memorial 179, en A. ALBUQUERQUE (Ed.), *En el corazón de la reforma. «Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, S.J.*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 215.

En nuestra época este dramatismo toma la forma de oposición: «nos encontramos ante dos filosofías... que tienen en común reconocer la libertad como un absoluto. Pero, o bien este absoluto está cerrado en sí mismo y quiere hacerse dios sin Dios, o bien se comprende como apertura y relación, como amor, y quiere hacerse dios en el don de Dios... O bien la libertad se bautiza en ella misma y en solo en ella, o bien se bautiza en el Espíritu Santo. Tal es el fondo del debate entre el rico y el pobre»<sup>93</sup>. Por eso, para encontrar al Dios vivo es necesario recordar la experiencia de la Alianza de Dios con Israel: «Fundamentalmente hoy estamos en la misma situación que los Pobres de Yahvé: pobres de Jesucristo, nos corresponde discernir cuáles son las potencias que pretenden definir e instaurar el verdadero advenir del hombre»<sup>94</sup>. Solo Israel nos proporciona un sentido de la realidad que puede incluir tanto a Dios y su cielo como la historia, sin tener que separarlos o ponerlos contradicción. El modo de vivir la historia a partir de la Alianza hace que el futuro, dice Ganne, se viva como el ad-venir de Dios a los hombres. Por eso la pobreza es un sí y es un no, es elegir la elección de Dios que quiere ser el Dios de Israel, y es al mismo tiempo crítica de los poderes de este mundo que se presentan como salvación, como porvenir de Israel, como sentido de la historia (alianzas con Egipto, Asiria, con la sabiduría de este mundo, con la dominación de lo divino mediante el culto idolátrico). La pobreza «era el único camino posible de fidelidad a la promesa del Dios vivo... Los pobres de Yahvé... dijeron “no”, un no consciente y decidido a las pretensiones de los poderosos»<sup>95</sup>. Y si la profecía se ejerce como la crítica de los pobres a los poderes de este mundo que se cierran a su origen en Dios y como rotundo “no” de la libertad a la mentira y la injusticia, este aspecto negativo tiene sentido solo por el aspecto positivo, el de la esperanza de los pobres que «se apoyaba en Dios, que los amaba, y es a Dios a quien se dirigía enteramente el “sí” de su libertad, ese “sí” que daba un sentido positivo a su situación angustiosa»<sup>96</sup>. Así, el Pobre de Yahvé «no se permite definir su existencia de hombre, su historia y su avenir absoluto sino por su relación con Yahvé, con su venida, su día y su reino... La pobreza compromete enteramente al hombre: es decisión y opción del corazón, de la libertad profunda que plantea así el sentido global de la vida. La pobreza se confunde concretamente con la fe y hace posible la peregrinación de la esperanza»<sup>97</sup>.

Solo el pobre tiene esperanza verdadera, que no consiste en proyectar ansiosamente el futuro, sino en poder dejárselo a Dios: La esperanza de los pobres «no es para mañana, sino para hoy, “el hoy de Dios”... anuncia siempre un comienzo, incluso si ese comienzo humilde y frágil hace pensar en un germen, en una yema o en un niño, en ese “niño que se nos ha dado” (Is 9, 5) y que viene desde lo más profundo del avenir. La esperanza, más aún, el comienzo absoluto, el comienzo del avenir absoluto, las primicias

<sup>93</sup> *Le pauvre et le prophète*, Éd. Anne Sigier, Québec 2003, 106.

<sup>94</sup> *Ibid.* 45.

<sup>95</sup> *Ibid.* 42-43.

<sup>96</sup> *Ibid.* 88-89.

<sup>97</sup> *Ibid.* 44-45.

de la “nueva creación”»<sup>98</sup>. Es así como los pobres encarnan el espíritu de profecía, como Presencia y Adviento de Dios y porvenir de los hombres en Dios: «El pobre y el profeta no se apoyan en el vacío de un futuro, sino en la plenitud de un avenir, en el Dios que es y que viene»<sup>99</sup>. Así los profetas podían discernir «los “signos” de la Presencia que hacen posibles, hasta el final, la libertad y el amor... Los profetas no buscan la verdad en la soledad de su propio cuestionarse, sino en el “Otro”, en la Presencia que se hace signo para ellos, que se anticipa graciosamente a ellos y que es el Amor Creador»<sup>100</sup>.

Y así la perseverancia de los pobres es reverencia a la majestad del amor divino derramado por Cristo en las tinieblas del mundo. Es este derramamiento el que revela el amor que movía a Dios ya el primer día de la creación. Ciertamente el conocimiento en la fe de estas cosas no elimina las preguntas de la vida humana. Dios no es para el pobre la solución mágica de todo, sino la fuente del amor que comunica a su libertad lo absoluto de la divina. Por eso, «la decisión del pobre con respecto al Reino de Dios y al avenir de la humanidad es el acta de nacimiento del hombre histórico, la mutación radical en la que se inicia y enraíza la “nueva creación”... El pobre es creador, no vive en un mundo todo hecho. No espera de ningún modo que le caigan del cielo ideas o decisiones prefabricadas. Su conocimiento del Creador le libera de estas funestas ilusiones que aprisionan al hombre religioso y al hombre irreligioso, que, en este sentido, tienen la misma enfermedad»<sup>101</sup>.

Y así, solo el pobre es libre para adorar el amor divino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Porque si en estas ideas de *El pobre y el profeta* no aparece la palabra adoración, sí aparece la inmediatez que permite «inmediate el obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» [Ej 15], gracias a la pobreza que permite tener al Dios que se hace amor pobre como única riqueza.

## 5. Conclusión

La dificultad para adorar que encuentra hoy el cristiano, nos parece poder concluir, tiene remedio en la «suma pobreza espiritual», la pobreza evangélica que como respuesta de fe al amor de Dios permite al hombre sentir su nada al mismo tiempo que el don de que lo hace ser libre para el amor. El pobre hace reverencia a la majestad del amor trinitario, que incluye la raíz de la pobreza de Cristo, Hijo de Dios encarnado, en la rica pobreza de las divinas personas, que no son sino en la relación entre ellas. En efecto, en el «ver y considerar las divinas personas» [Ej 106] hay una percepción de lo absoluto del amor que procura la alegría plena: «estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea pleno» (1 Jn 1, 4).

<sup>98</sup> Ibid. 86.

<sup>99</sup> Ibid. 89.

<sup>100</sup> Ibid. 92-93.

<sup>101</sup> Ibid. 107-108.



Tal vez los hombres hemos agotado en buena medida la sensibilidad religiosa que por una u otra vía invitaban a la reverencia ante lo sagrado. Pero queda siempre la Sagrada Escritura con su novedad respecto de toda religiosidad. La aprobación del Papa Pablo III del Libro de los Ejercicios los considera «ex sacris scripturis et vita spiritualis experimentis elicitis»<sup>102</sup>, sacados de las Sagradas Escrituras y de la experiencia de la vida espiritual. «Están hechos de Biblia y experiencia... Me parece que los Ejercicios pueden verse como una respuesta a la exigencia del Vaticano II: que se dé a todos los fieles un modo práctico de iniciarse en la *lectio divina continua* de la Escritura. Este es, para mí, uno de los puntos de mayor actualidad de los Ejercicios»<sup>103</sup>. Si el Card. Martini, autor de estas palabras, piensa sobre todo en los misterios de la vida Cristo, podemos añadir que también el Principio y Fundamento pertenece a la Escritura, aunque no se citen en él las palabras bíblicas correspondientes. H. U. von Balthasar ha señalado a los Salmos como origen, el solo posible dado el contexto de la tradición disponible a Ignacio, de la redacción del Fundamento<sup>104</sup>.

Pero la Escritura presupone una Palabra anterior a ella, la Palabra viva de la revelación de Dios cuya plenitud es Jesucristo. La Escritura es palabra viva como testimonio del Espíritu sobre la única Palabra del Padre, de modo que aquella nos permite escuchar esta con su sonido original pre-escriturístico. Por su parte, Adrienne von Speyr ha descrito los Ejercicios como experiencia de la Iglesia en su origen, en el surgir de la fe ante la Palabra viva<sup>105</sup>. Para la autora suiza, como la plenitud de la Palabra de Dios es Jesucristo, la plenitud de la fe es María, lo que se refleja en los Ejercicios discreta pero claramente. Como Ejercicios de esta fe en tal Palabra, ellos permiten recorrer el camino desde la doctrina eclesial a la palabra bíblica y desde esta a la experiencia *in actu primo revelationis*. Es entonces Jesucristo el que abre el entendimiento para la comprensión del Padre y de su designio. Y es en esta comprensión en que la fe misma nos concede y nos pide hacer reverencia a Dios nuestro Señor.

<sup>102</sup> Mon. Ign. II, 1, 76

<sup>103</sup> C. M. MARTINI, “Ejercicios espirituales y momento actual”, en J. M. GARCÍA LOMAS (Ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios. Loyola, 20-26 septiembre 1991*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 13-14.

<sup>104</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Homo creatus est”, en *Homo creatus est*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1986, 11-19.

<sup>105</sup> Cf. A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle II. Johannes Verlag, Einsiedeln 1972*, 394-396.