

GLORIA

1. La gloria de Dios, que desempeña un papel importante también en la → liturgia, se remonta en sus raíces al AT. El término hebreo כְבוֹד יְהוָה significa etimológicamente algo grave, de peso, que el hombre puede percibir; pertenece, por tanto, a la esfera de lo sensiblemente perceptible. La gloria se halla indisolublemente unida a la → santidad: sólo puede ser entendida a partir de ésta. La santidad es algo extraño, distinto, para lo que no existe posibilidad alguna de comparación en el mundo de nuestra experiencia. Pero a su vez no permanece limitada a sí misma, sino que posee un extraño dinamismo: irrumpe en el ámbito humano y tiende a arrastrar hacia sí a todo, incluso lo puramente material. La gloria en su núcleo esencial es propia de Dios: pone de manifiesto que Dios está oculto en su trascendencia, pero también presente en la revelación. En virtud de su estructura intrínseca, el idioma hebreo permite expresar ambos aspectos con el término santidad. Sin embargo, en razón de la gran importancia del dinamismo divino para con el hombre, el hebreo ha hecho de la expresión «gloria de Dios» un término técnico especial que significa *la manifestación exterior de la santidad de Yahvé*. Por el hecho de que la santidad no es inmanente al mundo de un modo permanente, sino que se manifiesta en determinados momentos decisivos, se halla estrechamente emparentada con la → epifanía, en cuya descripción aparece con frecuencia. Si la epifanía expresa únicamente el acontecimiento exterior, en la gloria es la misma persona de Dios la que se sitúa en el punto central, aunque de un modo velado, ya que a Dios no se le puede ver (Ex 33, 18.23). De este modo, a veces, el término gloria, así como el «nombre de Dios», pasan a ser como una metonimia de Yahvé (Sal 66,2; 79,9).

En lo que se refiere a su contenido esencial, la gloria es de naturaleza compleja. Sin embargo, se destacan principalmente su carácter de → luz y

la plenitud de → poder: ambos aspectos actúan simultáneamente; aunque a veces el acento descansa con más fuerza en un aspecto, el otro jamás se halla excluido. Así, se les muestra a los israelitas en el Sinaí la gloria como un fuego que envuelve la cumbre de la montaña (Ex 24,17) y arde en llamaradas desde la nube de tormenta, en la cual penetra Moisés, cubierto por ella como por un velo. El poder se muestra en forma ambivalente como → salvación (por ejemplo, después del solemne acto litúrgico, la gloria se muestra como signo de bendición [Lv 9,23]) y como castigo (por ejemplo, cuando es aniquilada la turba de Coré [Nm 16,19]).

La gloria se manifiesta sobre todo —aparte el acontecimiento extraordinario del Sinaí— en la tienda de la reunión (Ex 40,34.38) y posteriormente en el templo como morada de Dios (1 Re 8,10; 2 Cr 7,1ss). Paralelamente nos encontramos con expresiones que afirman que el → mundo entero como signo de la revelación de Dios se encuentra colmado de su gloria (Is 6,3 y muchos salmos). Así como al fin de los tiempos todos los pueblos, judíos y gentiles, caminarán hacia la luz (Is 60,3), así también se deja oír la palabra de consolación que clama: «Va a mostrarse la gloria de Yahvé, y a una la verá toda carne. Ha hablado la boca de Yahvé» (Is 40,5). El verdadero objetivo de la gloria es la salvación divina, que actúa a través de la predicación de la → palabra. Según el Sal 145,11, la gloria es, en definitiva, una nota característica del → reino de Dios. De este modo, al correr de los tiempos, la perspectiva escatológica aparece en primer plano cada vez con mayor intensidad. Sin embargo, jamás se perdió en el AT la vinculación con la santidad.

Entre los → *profetas* se forman pronto dos escuelas, de las que una acentúa con mayor fuerza la santidad, otra la gloria. La primera está encabezada por Amós, para quien la elección del pueblo (→ Israel) no es otra cosa que un mayor acercamiento a la santidad (Am 3,2), y encuentra su punto culminante en Isaías, para quien Dios es el Santo por excelencia (Is 6,3). La segunda tendencia está representada por Oseas, a quien preocupa la estrecha vinculación entre Dios y el pueblo en amor y hermandad (Os 4,1.6; 6,6). En Joel 4,14-17 es descrito el «día de Yahvé» con el colorido de la gloria que irrumpe (→ juicio). Pero, sobre todo, es Ezequiel quien se alza en predicador de la gloria contemplada por él en la visión del carro de querubines (Ez 1,27) y que acaba penetrando en el templo escatológico (Ez 43,3ss). El Deutero-Isaías nos presenta la armonización perfecta de ambas tendencias al proclamar en 45,15: «En verdad que tienes contigo un Dios escondido, el Dios de Israel, salvador», cuya gloria resplandece sobre la nube (Is 60,1-3).

Estos dos aspectos complementarios, indisolublemente unidos en el AT, encuentran su continuación en la literatura talmúdica, en la filosofía judía medieval y en los movimientos místicos de la cábala y los *hassidim*, donde no dejan de presentar cierta contradicción mutua. Pero las raíces de la teología del «kabod» se hunden en la antigua tradición sacerdotal, como se ve, por ejemplo, en Ex 40,34: «La nube cubrió la tienda de la reunión, y la gloria de Yahvé llenó el habitáculo». Aquí aparece en fructífero contraste con la teología del nombre, o «sem», estructurada por el deuteronomista, según

la cual la acción reveladora de la palabra se sitúa en el punto céntrico con exclusión de toda otra manifestación (Dt 12,5). Con ello gloria, santidad y nombre se convierten en diversas formas de expresión del mismo fenómeno.

Es, sin embargo, decisivo el hecho de que la gloria viene en apoyo de la → predicación, la cual implica a su vez, necesariamente, una reacción de los hombres en sentido positivo o negativo. Alocución de Dios y respuesta del hombre constituyen en el AT una unidad indisoluble que encuentra también su expresión en el lenguaje: una misma palabra es utilizada a menudo para expresar ambas realidades. De este modo, la gloria se cuenta entre los *conceptos correlativos* característicos del lenguaje comunitario religioso. En el salmo 29, muy antiguo, aparece la gloria en forma de una tormenta, que despierta como un eco el clamor de los → ángeles en el cielo y de los creyentes en el templo, todos los cuales cantan: «¡Gloria!», exclamación que significa reconocimiento y aprobación, pero también alabanza, honor y agradecimiento. Algo parecido encontramos en Is 6,1-3, donde la gloria que se extiende desde el cielo hasta la tierra suscita el himno seráfico del «tres veces santo». Este concluye como los tropos medievales: «Llena está la tierra de su gloria», expresando así la íntima vinculación entre santidad y gloria. La línea prosigue en el NT cuando Lc 2,9, en un estilo veterotestamentario, describe la gloria de Dios que rodea con su luz a los pastores. Los ángeles la celebran —Lc 2, 14— en su doxología como un hecho, no ya como un deseo, y los pastores responden —Lc 2,20— «glorificando». Los términos «honrar» y «glorificar» no han sido trasladados del ámbito profano al religioso, sino que, en muchos casos, hunden en éste sus profundas raíces. Así podría también, posiblemente, ser interpretado el cuarto precepto: «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex 20, 12) —donde se emplea el verbo פָּנֵה, tan ligado a la gloria—, en el sentido de un acatamiento de Dios referido a sus representantes, los padres.

En los *apócrifos* predomina la gloria escatológica. Dios está sentado en el trono de su gloria —Hen(et) 22,14—, de la que participan los salvados (50,1). A menudo recibe la gloria un sentido esotérico, significando entonces el «conocimiento de los misterios de la creación» (1 QH 7,24). Especial importancia encierran los LXX. Enlazando con el lenguaje filosófico-teológico de Parménides y Platón, δόξα viene a ser un término técnico que se destaca vigorosamente del helenismo profano y que fue decisivo para el NT. Al mismo tiempo, los LXX se inclinan, bajo el influjo helenístico, donde el concepto de santidad pierde terreno, a acentuar más intensamente, en algunos textos y en contraposición con el texto original, la gloria sobre la santidad, siguiendo así la «escuela del kabod». Un ejemplo contundente es Is 6,1, donde los LXX interpretan como gloria la manifestación de Dios en el templo, descrita en el texto masorético sólo en su forma exterior. De este modo se desplaza el acento: en el mismo Isaías recae en el momento vértice del canto del «sanctus» por los ángeles, mientras que en los LXX aparece la epifanía en primer plano.

2. El NT enlaza con el AT y los LXX. La gloria es aquí un → signo del mundo celestial. Esteban contempla la gloria de Dios (Hch 7,55); en

Ap 15,8 el templo celestial está lleno de humo de la gloria y del poderío de Dios, y de él salen los siete ángeles con las siete plagas. Los ángeles, sobre todo, participan de ella como los querubines de la gloria que cubren con su sombra el arca de la alianza (Heb 9,5) y son llamados en Jud 8 portadores de la gloria. El NT supera al AT en el sentido de que ahora es sobre todo → *Jesucristo* el portador de la gloria. Por medio de su manifestación en la tierra y por la → esperanza en su retorno, la gloria adquiere un puesto dominante, al paso que el concepto de santidad queda relegado a segundo plano. Así, pues, en el NT domina la teología del «kabod». Este hecho se halla condicionado por el acontecimiento histórico de la vida de Jesús, y por ello no encuentra su explicación en una mera evolución de ideas especulativas.

Juan ha desarrollado en torno al *Jesús terreno* su teología de la gloria. Para él, toda la vida terrena de Jesús constituye una epifanía velada desde la que resplandece en ciertos momentos la gloria por medio de «signos y milagros», pero que sólo son reconocibles por el creyente (→ fe). En Jn 1, 14 se nos muestra la conexión con el AT: así como entonces la gloria de Dios se mostraba en el tabernáculo de la alianza, así en la encarnación el Verbo, cuya gloria todos han contemplado, puso su tienda entre nosotros. El milagro de Caná revela su gloria (Jn 2,11) y, por ser el primero en su género, ha de ser concebido al mismo tiempo como una especie de programa. Cristo dice expresamente a Marta, hermana de Lázaro: «Si crees, verás la gloria de Dios» (Jn 11,40). La incredulidad, por el contrario, endurece el corazón y ciega los ojos, como ya había profetizado Isaías (6,10), cuya visión en el templo es interpretada deliberadamente por Juan (12,41) en un sentido cristológico: el profeta contempló al Logos preexistente. Pero la ocultación desaparece cuando Cristo retorna nuevamente al Padre. Por ello (Jn 17,5), Jesús ora al Padre para que le glorifique con la gloria que él tenía antes que el mundo existiese; pero esto tiene lugar no como un fin en sí mismo, sino en razón de la comunidad: «Para que vean mi gloria y el mundo reconozca que tú me has enviado y me has amado» (Jn 17,23s). La gloria se manifiesta en su pasión, muerte y → resurrección (Jn 12-17). En la ascensión, Cristo retorna definitivamente a la gloria anterior al mundo (Flp 3,16: «él, que se ha manifestado en la carne, es recibido en gloria»), desde donde se aparece a → Pablo en el camino de Damasco (Hch 9,1ss).

La gloria es utilizada sobre todo en sentido *escatológico*. El Señor aparecerá en la parusía con gloria y majestad rodeado de sus ángeles y se sentará en el trono de su gloria; se presentarán ante él todos los pueblos y él juzgará separando las ovejas de los cabritos (Mt 19,28; 25,31; Mc 8,38; 13,26). Para los piadosos, la bienaventurada esperanza es la aparición de la gloria del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo (Tit 2,13), que nos conducirá, según 1 Jn 3,1-4, a la semejanza y a la visión de Dios, las cuales aún no se han revelado en la tierra. En la transfiguración se ha mostrado ya durante unos breves momentos a los discípulos la gloria escatológica y se les ha presentado el descanso de Dios como su objetivo propio. A este respecto hay que hacer notar el hecho de que solamente Lc 9,31s, en atención a sus lectores pagano-cristianos, menciona expresamente la gloria entendida como epifanía, mien-

tras que los otros sinópticos se limitan a enseñar su realidad. Para Pablo, Cristo es el Señor de la gloria, lo cual constituye, como lo demuestra el empleo del término *Kyrios*, una designación expresa de Dios (1 Cor 2,8). Después de su resurrección se ha hecho visible su cuerpo glorioso (2 Tes 2,14; 1 Tim 3,16).

Al igual que en el AT, la gloria se muestra en resplandor de luz y en poder. En las descripciones de la *parusía* interviene a menudo una diferenciación en cuanto que es sobreañadido el concepto de poder (*δύναμις*), de modo que la gloria es valorada preferentemente como manifestación luminosa, a no ser que en algunos textos la *δύναμις* sea puesta en endíadis para subrayar el peso de la gloria.

Las *correspondencias* anejas a la noción de gloria adquieren en el NT una profundización especial. De primera intención presenta dos niveles, al referirse al Padre y al Hijo o al Hijo y a los fieles. Además, el acento recae sobre la esfera de salvación y los bienes salvíficos recibidos por medio de la aceptación creyente y obediente (→ obediencia). 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 13,31s). El Hijo es, según Heb 1,3, reflejo de su gloria e → imagen de su esencia. Según Pablo, también los *creyentes* que han sido llamados son justificados (→ justificación), es decir, glorificados (Rom 8,20): participan de la gloria (→ participación), 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 (2 Cor 3,18). Este avance se muestra no sólo en el individuo, sino también en el paso del AT al NT (2 Cor 4,4ss). 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.

H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1934; B. Stein, *Der Begriff kevod Jahve und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten 1939; I. Efros, *Holiness and Glory in the Bible. An Approach to the History of Jewish Thought*: JQR 41 (1950/51) 363-377; M. Steinheimer, *Die Δόξα τοῦ Θεοῦ in der römischen Liturgie*, Munich 1951; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Londres 1953, 37-44; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (1957), Ed. Cristiandad, Madrid

1975, vol. I, 55s; vol. II, 38-43; R. Schnackenburg, *Doxa*: LThK III (²1959) 532-534; E. Pax, *Ex Parmenide ad Septuaginta*: VD 38 (1960) 92-102; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960; A. M. Ramsey, *La transfiguration de Jésus*, Paris 1965; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961ss; H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*: Besinnung auf das NT (Friburgo 1964) 307-318.

E. PAX