

§ 310

El cielo, contemplación inmediata de Dios

La unión con Cristo funda la comunidad de vida con el Padre celestial. Sólo cuando el hombre está ante la faz del Padre ha llegado ya adonde debía. Cuando puede contemplar la faz del Padre celestial, puede contemplar la faz de la Verdad y del Amor.

APARTADO 1.º

EL CIELO COMO BANQUETE

La *Escritura* suele dar testimonio de la unión celestial con Dios bajo el símbolo del *banquete*. Cristo usa el símbolo con múltiples variaciones. Unas veces habla de la gran cena de un hombre rico (*Lc.* 14, 16-24), otras de la cena que el Señor que vuelve a casa ofrece a su servidumbre (*Lc.* 12, 37), otras de un banquete solemne de los pueblos que llegan desde todos los confines de la tierra (*Lc.* 13, 29; *Mt.* 8, 11), otras del banquete nupcial de la gente humilde y otras del banquete de una boda de reyes (*Mt.* 25, 1-12; 22, 1-14).

En todas las ocasiones revela Cristo, bajo símbolos y metáforas, la íntima y familiar comunidad entre Dios y los bienaventurados. Los compañeros de banquete forman una comunidad fraterna. Todos los banquetes terrenos son precursores del banquete celestial, en el que Dios, a pesar de ser el Señor, se sentará entre los invitados como entre iguales y amigos. Se sentará frente a ellos y no será un estar-juntos callado y mudo, sino un vivo *diálogo*.

Esta comunidad es *fuentes de alegría*. El banquete que Cristo usa como símbolo de la inefable comunidad con Dios, es un banquete de fiesta o un banquete de amigos. Aparece especialmente clara esta relación en el símbolo del banquete nupcial. El banquete de bodas es la fiesta más solemne en la vida del hombre sencillo. Se hace generosamente y se ofrece comida abundante (*Mt.* 22, 4) y vino hasta saciarse (*Io.* 2, 1-11). El hecho de que en las bodas de Caná

sobren muchas ánforas de vino, simboliza la pródiga abundancia que habrá en el banquete nupcial del cielo. El salón de la fiesta está brillantemente iluminado (*Mt.* 22, 13; 25, 1-12); se reúnen los invitados, vestidos de túnica nueva (*Mt.* 22, 11). La música y los cantos de los invitados llenan la ciudad. Sólo la fiesta de siete días puede expresar la alegría incontenible de todos (J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, 83-85).

La imagen del banquete nupcial nos representa la vida eterna como ser con Dios, como visión del rostro divino y como intercambio de vida con Dios. Vamos a explicar más detenidamente estos tres puntos. Su importancia se debe a que Dios es la verdad y el amor personales en un modo de existencia trinitario. El ser con Dios se convierte así en vida con el amor personal; la contemplación del rostro divino, en contemplación del amor en persona; el intercambio vital con Dios, en intercambio vital con el amor mismo.

APARTADO 2.º

EL CIELO COMO UNIÓN CON DIOS

Por lo que respecta al primer punto, el bienaventurado siente que Dios es el supremo valor, el tú que le hace feliz. El creyente lo sabe ya durante su existencia terrena. Por eso está dispuesto a renunciar a todas las cosas por voluntad de Dios y nada puede saciarle si le falta Dios. La Sagrada Escritura, sobre todo el NT, está llena de testimonios sobre este tema. La valoración más extensa de Dios la encontramos en el Salmo 73 [72]. El historiador de las religiones N. Söderblom (*Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, edit. por Fr. Heiler (1942), 269 y sigs.) ha explicado el salmo desde este punto de vista. El salmista padece bajo la injusticia que llena el mundo y oprime su propia vida. Ciertamente que Dios es bueno para los que son puros de corazón. Pero ¿no parece regalar su amistad a los orgullosos y malhechores? En realidad les suele ir bien. "Pues no hay para ellos dolores; su vientre está sano y pingüe. No tienen parte en las humanas aflicciones y no son atribulados como los otros hombres. Por eso la soberbia los ciñe como collar y los cubre la violencia como vestido. Sus ojos se les saltan de puro gordos y dejan traslucir los

malos deseos de su corazón. Mojetan y hablan malignamente, ataneramente amenazan" (v. 4-8). Se burlan de los piadosos y atacan incluso a Dios. Proclaman su impotencia. Está lejos, ¿qué le importa lo que ocurra entre los hombres? "Esos impíos son, y, con todos, a mansalva amontonan grandes riquezas" (v. 12). Al salmista le asalta la duda de si toda oración es absurda. Pero entonces sufre un cambio. La dicha de los malos es hueca y pasajera. Dios se levantará, y los impíos y malos, por muy poderosos que sean y mucho éxito que tengan, son nada en su presencia. "Son como sueño de que se despierta, y Tú, Señor, cuando despertares despreciarás su apariencia" (v. 20). Pero sobre todo les falta a los impíos, mientras son exteriormente dichosos, la principal felicidad: Dios. Dios es propio de los piadosos, aunque su vida esté sumergida en las aguas del dolor. En las angustiosas preguntas por la justicia de Dios y la injusticia de la historia el salmista se sosiega y apacigua al darse cuenta de la proximidad y amor de Dios. "¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de Ti nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre. Porque los que se alejan de Ti perecerán; arruinarás a cuantos te son infieles; pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza para poder anunciar tus grandezas en las puertas de Sión" (v. 25-28). El salmista no puede penetrar los planes de Dios, pues Dios es demasiado alto, demasiado sobrehumano, demasiado incomprensible. Pero el orante sabe que Dios está cerca. Entonces se hunde todo lo terreno. No es empequeñecido el dolor, pero pierde su importancia. ¿Qué es dicha, qué es éxito? Dios lo es todo. Aunque el cuerpo y el alma mueran de sed y aunque el infierno de la vergüenza y el tormento se concentren sobre el justo, Dios es su máximo bien. La misma estima de Dios brilla brevemente cuando Abraham se abandona a la promesa: "Yo mismo seré tu recompensa" (*Gen.* 15, 1; cfr. *Apc.* 21, 7; 22, 12). Toda promesa vivió a través de los siglos en los corazones llenos de Dios. Encuentra su más enérgica expresión en el estar dispuesto a sufrir por Dios, tal como lo vemos en Teresa de Avila y Teresa de Lisieux. Entre los terribles tormentos de la muerte dice Teresa de Lisieux con noble orgullo: "No me arrepiento de haberme entregado al amor."

Sin embargo, la comunidad terrena con Dios, por muy íntima y bienaventurada que sea, está oscurecida por el ocultamiento de Dios. Por eso el que tenga la gracia de esa comunidad tiene que

esforzarse continuamente por sentir la proximidad de Dios. Tiene que intentar darse cuenta de ella en la noche de la tentación. En el estado del cielo el hombre podrá sentir a Dios inmediatamente como el bien supremo. Entonces desaparecerá lo terreno que le encubre a Dios.

APARTADO 3.º

EL CIELO COMO CONTEMPLACION DE DIOS

1. *Doctrina de la Iglesia,*

Lo decisivo en la unión celestial entre Dios y los hombres es la visión inmediata de Dios. Es dogma de fe que *los bienaventurados, en el cielo, ven cara a cara, inmediatamente y sin velos a Dios mismo*. El Concilio de Florencia (1439) definió que los bienaventurados ven a Dios trino tal como es, sin imágenes ni medios. D. 693.

En la Declaración dogmática del 29 de enero de 1336, Benedicto XII enseña: "Después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad" (D. 530).

2. *Imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente.*

a) En la visión de Dios *se cumple el anhelo de los siglos*; en ella soñaron los pueblos y religiones. Encontramos ese anhelo, por ejemplo, en la filosofía india, en Platón y en las religiones de mis-

terios. De la visión de Dios han esperado siempre los hombres—ya antes de Cristo y fuera del Cristianismo—la salvación y la plenitud de la vida. Esta esperanza no podía referirse a la visión de la verdadera esencia de Dios o de Dios trino, ya que fuera del ámbito de la Biblia no existe esa idea de Dios; pero se refería a “lo divino” en general. La trascendencia de Dios no fué conocida por los hombres que ignoraban la Revelación. Cfr. §§ 39 y 40. En los antiguos sueños y esperanzas, tal vez sobreviva un trozo del paraíso, un elemento de la primitiva revelación cuya luz ilumina todas las tinieblas humanas.

b) La esperanza de la visión de Dios domina a los creyentes viejotestamentarios de la Revelación; en ella ven la gracia de las gracias. “Déjame contemplar tu rostro”, es el ruego que hace Moisés a Dios, pero pide demasiado. Dios no le puede enseñar su faz; Moisés no puede ver más que la sombra de Dios caminante (*Ex. 33, 17-23*). Pero su oración se repetirá ya para siempre. Job lo ofrece todo a cambio de ver a Dios con sus ojos (*Job 19, 26; 43, 5*). El salmista quiere despertar ante el rostro de Dios y saturarse de la visión de su gloria (*Sal. 17 [16], 15*).

La oración es recogida en el NT. Dice Felipe: “Muéstranos al Padre, Señor, y nos basta” (*Io. 14, 8*).

c) Pero la oración no es escuchada mientras dure esta vida. La respuesta dada a Moisés vale para todos: “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad, y pronunciaré ante ti nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir. Y añadió: Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca. Cuando pase mi gloria, yo te meteré en el hueco de la roca, y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano, y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás” (*Ex. 33, 19-23*). Mientras dure la historia tiene validez la negación categórica de San Pablo: “A quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén” (*I Tim. 6, 15-16; cfr. Io. 1, 18*).

d) Es difícil decir *qué es lo que ven los elegidos de Dios*, cuando afirman que han visto a Dios (cfr. *Is. 1, 1; 6, 1, 2, 1; Am. 9, 1*). Las opiniones de los teólogos son distintas, pero se podría decir

que estos justos no vieron jamás a Dios, sino su esplendor, su palabra, su gloria. Se aparece en visiones y sueños, pero no en su verdadera figura (*Is.* 6; *Num.* 12, 6). Subir al monte de Yavé, al templo, al lugar de la presencia de Dios es, según el salmista (42 [41], 3), tanto como contemplar a Dios. La verdadera visión de Dios está vedada a los hombres, incluso al místico. Cfr. § 191.

e) Son varias *las razones de la imposibilidad humana* de ver a Dios inmediatamente; Dios es completamente distinto de nosotros y nuestra naturaleza no tiene ningún órgano apropiado para aprehender a Dios inmediatamente. Esto implica que Dios es totalmente independiente de nosotros, de forma que no podemos hacernos capaces por nosotros mismos de conocerle inmediatamente, sino que sólo podemos penetrar su misterio si El nos lo revela. Finalmente, no podemos, a consecuencia de nuestra limitación, conocer a Dios, que es infinito, en su verdadera figura, sin dividirla o destruirla.

Muchos Padres de la Iglesia—sobre todo San Agustín—opinaron que el hombre es naturalmente capaz de ver a Dios, pero que el pecado original debilitó tanto esa virtud visual, que debe ser sanada por la gracia para poder contemplar a Dios (H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, 1940). Santo Tomás de Aquino dice una vez que el hombre está ordenado a la visión de Dios y que, por tanto, tiene disposición para ella, pero no tiene fuerza para realizar esa disposición natural.

La doctrina común de los teólogos actuales es que la visión de Dios es un proceso estrictamente sobrenatural y que, por tanto, el hombre, a consecuencia de su situación histórica y a consecuencia de su misma naturaleza es incapaz de ver a Dios inmediatamente, pero que tiene *potentia oboedientialis* para que Dios le conceda gratuitamente la capacidad de contemplarle inmediatamente.

La natural incapacidad humana para contemplar inmediatamente a Dios con las potencias naturales es tan grande que el conocimiento humano se abrasaría y cegaría si la luz y fuego divinos penetrasen inmediatamente en él (cfr. *Ex.* 33, 20; §§ 37 y 68).

f) En esta vida sólo podemos conocer a Dios mediatamente, en las criaturas: hombres, cosas o sucesos. Las criaturas representan a Dios finitamente y le revelan veladamente. Los velos pueden ser tan tupidos, que puede preguntarse: ¿dónde está Dios? En Cristo aparece tan clara la gloria de Dios, que puede ser vista. Pero también de esta revelación de Dios en la historia vale la ley del

ocultamiento. Se necesita una especial virtud, para poder ver a Dios en Cristo. Algunos, como San Juan y San Pablo, le vieron (*Io.* 1, 14; *I Io.* 1, 1-3; *Act.* 9, 3-5).

3. Testimonio de la Escritura.

Cristo trajo el mensaje de que Dios había llamado a todos los hombres a contemplar su rostro. No será privilegio de unos pocos, sino un regalo que Dios hará a todos. Este mensaje fué el cumplimiento de todos los sueños y anhelos de los pensadores y piadosos; era a la vez algo completamente nuevo, algo inaudito y sorprendente para los creyentes del AT (*Ex.* 33, 20).

En su promesa de la *trascendencia de Dios*, Cristo no hace deducciones, sino que la acentúa decididamente. Tanto los discípulos como las multitudes tuvieron que hacer continuamente la experiencia de que el Dios aparecido en Cristo era completamente distinto de todo lo humano. Cristo acentuó siempre que el hombre no podía por sus propias fuerzas o iniciativa lograr la visión de Dios. Describe esa imposibilidad con toda claridad cuando dice que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el hombre rico entre en el cielo. Pero lo imposible para el hombre es posible para Dios (*Mc.* 10, 25-27). Es Dios quien concede al hombre la gracia de verle.

La visión de Dios no fué prometida por Cristo como un suceso de esta vida, sino como plenitud después de la muerte. El hombre debe sufrir la transformación de la muerte antes de ser capaz de ver a Dios. La visión de Dios es el contenido esencial de la otra vida; es la suma promesa del Señor, que dice en el monte de las bienaventuranzas: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (*Mt.* 5, 8). Los puros, los justos y los sinceros verán a Dios tal como es y no en símbolos; no habrá ninguna imagen entre el que contempla y Dios contemplado. En el cielo se concederá al hombre lo que tiene siempre el ángel: ver el rostro del Padre (*Mt.* 18, 10).

La visión de Dios sólo será concedida a quien se entregue incondicionalmente a El. Hasta la visión de Dios en imágenes y símbolos es sólo accesible a los puros. De ellos se dice: "¿Quién subirá al monte de Yavé, se estará en su lugar santo? El de limpias manos y puro corazón, el que no lleva su alma al fraude y no jura con mentira" (*Sal.* 24 [23], 3-4). La visión inmediata y cara a cara

de Dios es sólo prometida a los puros, a los plenamente entregados a Dios.

Como en esta vida estamos aprisionados entre símbolos y sombras, no podemos imaginar cómo ocurre la visión inmediata de Dios. En último término, es un *misterio impenetrable*. “Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es” (I Io. 3, 2-3).

Cuando *se llega al cielo se acaba la fe*, que es la afirmación de lo oculto. San Pablo compara el estado de fe a la vida del niño y el estado de visión a la vida del adulto. La primera tiende a crecer hacia la segunda. “Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido (I Cor. 13, 11-12).

4. *Proceso de la contemplación de Dios.*

La visión de Dios no ocurre, por supuesto, con los ojos del cuerpo, sino con los del espíritu. Ocurre porque Dios se ofrece al espíritu humano. San Agustín intenta explicar el proceso de la manera siguiente (*Confesiones*, libro 9, núm. 10): “Cuando se acercaba el día en que ella (la madre) debía apartarse de la temporalidad—el día que Tú, ¡oh Dios!, conocías, porque para nosotros estaba oculto—, Tú dispusiste, según creo, conforme a tus secretos, que ambos, ella y yo solos, estuviéramos asomados a la ventana desde la que se veía el jardín interior de la casa que nosotros habitábamos. Allí en la proximidad de Ostia, junto al Tíber, nos habíamos retirado del tráfico humano después del esfuerzo de un largo viaje, para descansar y continuar el viaje por mar. Estando solos empezamos a hablar en confianza. Y mientras olvidamos qué había ocurrido y qué intentábamos, qué había en el futuro, nos preguntamos el uno al otro a la faz de la verdad que eres Tú mismo, de qué tipo sería la vida eterna de los santos, que ningún ojo ha visto ni oído alguno ha percibido ni ha penetrado en mente alguna humana. Con la boca de nuestro corazón estábamos sedientos de las aguas de la altura, de las aguas de tu fuente, de la fuente de la vida que está en Ti, para, llenos según la medida de nuestra capacidad, reflexionar en tan sublime objeto de

todos los modos posibles. A lo largo de nuestra conversación hablamos de que con las delicias de la vida eterna no podía compararse ningún placer de nuestros sentidos carnales, por grande que sea y por mucho que brillara a la luz terrena, dijimos que ni siquiera podía nombrarse junto a ellas. Entonces nos elevamos con ardiente sensibilidad hasta el ser esencial y ascendimos por grados todo el mundo corporal y también el cielo que irradia su luz a la tierra desde el sol, la luna y las estrellas. Y subimos más alto y pensamos desde la profundidad de nuestro interior y hablamos y nos admiramos de tus obras; llegamos hasta nuestra alma y la pasamos, para tocar el reino de la continua fecundidad en que Tú apacientas eternamente a Israel en los campos de la verdad, en que la vida es una misma cosa con la sabiduría, por la que es todo lo que existe y existirá. Y ella misma no ha sido hecha, existe como ha existido y existirá siempre; en ella no hay ningún pasado ni hacerse alguno, sólo el puro ser, porque es eterno. Pues no es eterno lo que tiene un pasado o un futuro. Y cuando hablábamos así sobre ella, anhelándola como sedientos, la tocamos suavemente con todo el corazón y suspiramos y dejamos allí prisioneras las primicias del corazón. Después volvimos al ruido del hablar, de las palabras, que empieza y termina la boca; ¿qué tendrían de común con tu palabra, Señor nuestro, Verbo que permanece en sí mismo, sin envejecer, y renueva eternamente todo lo que existe? Dijimos, por tanto: cuando calle todo movimiento de la carne y callen en el alma todas las imágenes de la tierra, del agua, del aire, y callen los cielos, y calle también el alma ante sí misma y se trascienda a sí misma olvidándose de sí, y se callen los sueños y todo el mundo de imágenes de la fantasía, toda sonora palabra y todo callado signo, y calle todo, todo lo que ocurre y desaparece en el acontecer, y en el silencio perfecto haya todavía un sentido vigilante que perciba la palabra universal: no nos hemos creado a nosotros mismos, nos creó el que permanece en la eternidad, y cuando vuelva a callar todo esto de nuevo y todo su ruido vuelva hacia su Creador y hable El solo por sí y sin intermediarios de cosas, para que sólo oigamos su palabra no por tolerable hablar, ni por voces de ángeles, no por sonido de nubes ni por imagen y parábola, para que sin todo esto en que nuestro amor alude a Dios le oigamos sólo a El mismo y oigamos cómo nos movemos ahora hacia El y tocamos en palpitantes pensamientos la verdad eterna sobre todas las cosas duraderas; y cuando esto dure y todas las demás imágenes, por diversas que sean, des-

aparezcan ante nosotros y sólo aquella única visión conmueva al contemplador y se apodere de él y penetre profundamente en las alegrías del espíritu, para que se convierta en vida eterna lo que antes sólo era conocimiento del momento por el que sollozábamos, ¿no sería esto, de lo que está escrito: entra en la alegría de tu Señor? Pero ¿cuándo ocurrirá? ¿Cuando todos resucitemos, pero no todos seamos inmutados?

Así hablé yo y después de las palabras y de lo ocurrido no era lo mismo, Tú lo sabes, Señor mío, pues aquel día desapareció bajo las palabras de nuestro diálogo el mundo con todas sus alegrías. Dijo después la madre: “Hijo mío, por lo que a mí respecta esta vida no tiene ya alegría alguna. No sé qué tengo que hacer todavía. Lo que quiero en el mundo, del que nada puedo esperar ya. Una cosa habría por la que desearía vivir todavía algún tiempo: verte cristiano católico antes de mi muerte. Abundantemente me lo concedió mi Dios—te veo como siervo suyo que ha renunciado al mundo con su dicha—. ¿Qué estoy haciendo aquí todavía?”

La gloria de Dios, que primero se apodera del espíritu, irradia después hasta el cuerpo glorificado y se expresa en él, de modo semejante a como la familiaridad con el mundo del espíritu se expresa en la mirada incluso durante esta vida. Dios llena con su propia figura la conciencia humana. El espíritu humano lleno de Dios es sellado en el amor. Se convierte así en la manifestación del espíritu lleno de Dios. Ocorre, por tanto, en él lo que durante la vida de peregrinación jamás pudo cumplirse perfectamente, aunque es el sentido del cuerpo: que representa al espíritu. Por eso el cuerpo que refleja el espíritu lleno de Dios es el verdadero cuerpo humano en pleno sentido.

5. *La visión beatífica ¿es acto del entendimiento o del amor?*

La visión de Dios no es un considerar curioso y admirativo la gloria de Dios, sino una mirada amorosa al rostro revelado de Dios. Es, por tanto, encuentro del hombre con Dios. En la visión beatífica, Dios y el hombre no están el uno frente al otro en sosegada tranquilidad, sino que se sumergen el uno en el otro en la más íntima unión de amor.

Sólo se logra la visión de Dios cuando El se vuelve amorosa-

mente hacia el hombre (*I Cor.* 13, 12; cfr. *Apoc.* 4, 1). El hombre se vuelve a su vez hacia Dios y se entrega a El. La visión de Dios significa, pues, unión y desposorios entre Dios y el hombre.

Es más claro este hecho recordando que Dios—según San Juan—es Amor (*I Io.* 4, 4). Ver a Dios significa ver al amor personificado. El hombre sólo puede encontrarse con el amor penetrando en la realidad que se le abre y abriéndose a su vez en ella.

Con ayuda de estas reflexiones podemos resolver más fácilmente la cuestión tan discutida de si la visión de Dios es primordialmente *acto de entendimiento o acto de amor*. Los tomistas opinan que la visión de Dios es formal y primariamente un acto de entendimiento al que sigue el amor. Los escotistas, en cambio, opinan que, formal y primariamente, es un acto de amor iluminado por el entendimiento. Con ayuda de la psicología agustiniana tal vez puedan unirse ambas explicaciones. Diríamos entonces que la visión de Dios ocurre en el extracto más íntimo del ser humano, en el que amor y conocimiento no se han diferenciado todavía en dos potencias o actividades distintas. Según la Escritura, el corazón ve a Dios (*Mt.* 5, 8; cfr. §§ 130 y 191). En él se realizan a la vez el amor y el conocimiento. Según San Pablo, el amor tiene un futuro eterno, mientras que el conocimiento pasa (*I Cor.* 13, 8-13). La visión de Dios parece ser un acto del entendimiento inflamado por el amor y un acto de amor iluminado por el entendimiento.

6. El “*lumen gloriae*”.

El hombre sólo es capaz de ver a Dios inmediatamente cuando Dios mismo le regala nuevas fuerzas de conocimiento y amor que trascienden sus capacidades naturales; es lo que los teólogos llaman *lumen gloriae*. Consiste en que Dios se apodera de las potencias humanas de ver y amar transformándolas y haciendo al hombre partícipe de las suyas propias de forma que el hombre pueda ver y amar a Dios con las mismas fuerzas con que Dios se contempla y se ama a sí mismo. Sin esa preparación de la “luz de la gloria”, el hombre no tendría ninguna capacidad para ver a Dios. La visión de Dios es, por tanto, participación en la vida de conocimiento y amor de Dios mismo (cfr. *Sal.* 35, 10).

El hombre que contempla inmediatamente a Dios es deiforme. El *Catecismo Romano* compuesto por encargo del Concilio de Trento describe este estado de la manera siguiente:

“Esto significa que la vida eterna consistirá en dos cosas: ver a Dios como es en su naturaleza y substancia y llegar nosotros a ser “como dioses”. Porque los que gozan de El, aunque conservan su propia naturaleza, se revisten de una forma tan admirable y casi divina que más parecen dioses que hombres.

Una pálida idea de este misterio podremos descubrirla en el hecho de que cualquier realidad es conocida por nosotros o en su misma esencia o a través de alguna semejanza o analogía. Y como no existe cosa alguna que tenga tal semejanza con Dios que pueda conducirnos a su perfecto conocimiento, es claro que se une de alguna manera a nosotros. Esto parecen significar aquellas palabras del Apóstol: Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara (*I Cor.* 13, 12). Con la palabra oscuramente—comenta San Agustín—San Pablo quiso significar que no existe semejanza alguna entre las cosas creadas y la íntima esencia de Dios. Lo mismo afirma San Dionisio cuando escribe: “Las cosas superiores no pueden ser conocidas por semejanza de las cosas terrenas.”

En realidad, las cosas terrenas únicamente pueden proporcionarnos imágenes corpóreas; y jamás lo corpóreo podrá darnos una idea de las realidades incorpóreas. Tanto más cuanto que las imágenes de las cosas deben tener menos materialidad y ser más espirituales que las cosas mismas que representan, como fácilmente puede apreciarse en cualquiera de nuestros conocimientos. Y como es totalmente imposible que una realidad cualquiera creada pueda darnos una semejanza tan pura y espiritual como es el mismo Dios, de ahí que ninguna de las semejanzas humanas pueda llevarnos a un conocimiento perfecto de la esencia divina.

Las cosas creadas, además, están circunscritas y limitadas en su perfección; Dios, en cambio, es infinito. Ninguna de aquéllas puede, pues, darnos una idea de su infinita e ilimitada inmensidad divina. No queda, pues, otro medio de conocer la esencia divina sino que ella, de algún modo, se una con nosotros, elevando de manera misteriosa e inefable nuestra inteligencia hasta hacerla capaz de contemplar la naturaleza de Dios.

Esto lo conseguimos con la luz de la gloria (*lumen gloriae*). Iluminados con este resplandor, veremos en su luz la luz. Los bienaventurados contemplarán a Dios siempre presente. Y con el don divino de esta luz intelectual—el más grande y perfecto de todos los dones celestiales—serán hechos partícipes de la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 4) y gozarán de la verdadera y eterna felicidad.”

7. Objeto de la visión beatífica.

I. Vista panorámica

¿Qué ve quien contempla a Dios? Ve sobre todo la gloria de la esencia divina y el intercambio vital de las tres divinas personas. En Dios y por Dios ve también el mundo a su verdadera luz. La visión del mundo ocurre en cierto modo paralelamente.

Lo decisivo, lo primario es la contemplación de la esencia divina y de las tres divinas personas. El bienaventurado puede contemplar el misterio más íntimo de Dios. Dios se le revela como no puede revelarse al hombre durante la vida de peregrinación.

II. *Presentimiento terreno*

Durante la vida terrena sólo podemos tener un presentimiento de la gloria que se ofrece a la mirada del hombre en aquel estado. Podemos formarnos una lejana idea de ello recordando que toda la abundancia de la realidad terrena no es más que una sombra de la riqueza divina. Todo lo que encontramos en la naturaleza y en la historia, desde el florecer y brotar en la primavera hasta el madurar en el verano y la cosecha en el otoño, hasta la inmaculada belleza del invierno, desde la inmensurabilidad de los átomos hasta las infinidades de las estrellas, desde las intuiciones de los grandes artistas y científicos hasta las obras de los grandes políticos, desde las manifestaciones de los hombres gloriosos hasta las bienaventuradas vivencias de la comunidad humana es eco y resonancia de la plenitud de vida de Dios. La visión de la gloria terrena es, según esto, una aurora de la visión celestial.

III. *Belleza creada y divina*

a) La profundidad de la visión inmediata de Dios se hace más clara todavía sobre el fondo de la experiencia terrena si pensamos la diferencia esencial entre la belleza de las cosas terrenas y la de la gloria de Dios. En Dios están reunidas las magnificencias que en la creación se separan en el espacio y el tiempo; Dios se concentra en cierto modo sobre un solo punto, no en una indeterminada monotonía, como los colores se juntan en el blanco de forma que los colores particulares no son ya visibles para nuestro ojo y tiene que ocurrir la descomposición en un prisma para que podamos ver la belleza de cada uno. Cualquier magnificencia imaginable está contenida en Dios, del modo que le conviene a Dios y del modo más apropiado a ella, el amor, la verdad, la justicia, la santidad, el poder. Las perfecciones no están yuxtapuestas ni fluyen una junto a otra en diversas corrientes, sino que a consecuencia de la simplicidad divina constituyen una realidad absolu-

tamente unitaria. El amor es verdad y la verdad es amor. El amor es poder y el poder es amor. En esto se manifiesta el profundo contraste entre Dios y todas las estructuras de nuestra experiencia. Estas están dominadas por la ley de la dualidad y de la tensión. En Dios impera la ley de la totalidad y de la simplicidad.

b) La ley de la especialización que domina todo lo creado se nos hace especialmente clara en el hombre. Ningún hombre representa la totalidad de lo humano, pues todos son manifestaciones o masculinas o femeninas de la "idea" hombre y, por tanto, son *a priori* y esencialmente unilaterales y parciales. Este hecho esencial se manifiesta naturalmente en el pensar y en el querer, en el sentimiento de la vida y en el carácter. Dentro de la realización masculina y femenina hay a su vez múltiples grados, de forma que el tipo masculino y femenino no se realizan pura y perfectamente en ninguno. También en el marco de la unilateralidad de las disposiciones condicionada por la unilateralidad del ser tiene que ser alcanzada a base de esfuerzos la verdadera unidad de los pensamientos, de las disposiciones de ánimo, del carácter. Jamás será lograda del todo. Por tanto, jamás será totalmente superada la unilateralidad del hombre individual. Hasta parece ser precisamente una fuerza del hombre. Parece capacitarlo para sus obras más importantes. Hablamos de hombres de entendimiento, hombres de corazón, hombres de voluntad, de naturalezas contemplativas y activas, de artistas o políticos natos, de hombres vitales o intelectuales. Esto parece indicar que el rendimiento extraordinario en un terreno tiene que ser pagado con una falta de omnilateralidad humana. La preponderancia de una disposición puede conducir a una gran cerrazón de la personalidad dentro del limitado espacio de vida del hombre. Para hombres de corazón como San Agustín, San Buenaventura y Pascal el amor es el centro del que proceden y al que vuelven todas las decisiones.

Sin embargo, será una tarea ética el tender hacia la riqueza y plenitud de lo humano y hacia la omnilateralidad de los valores humanos dentro de los propios límites. Este esfuerzo implica el peligro de perderse en la diversidad, de distraerse y desparramarse en un desasosiego y movilidad caóticos. Aquí se ve también la diferencia entre la juventud y la vejez. La juventud tiene sentido para la vida, para lo abigarrado, para el color y el dinamismo. Le parece difícil alcanzar la forma determinante en su eterno vagar hacia todas las lejanías. De la vejez se puede decir, en cambio,

que cuanto más orden se impone la vida a lo largo del tiempo, cuanto más visible es en conjunto y más circunscrita, tanto más está amenazada de convertirse en muerta, rígida, aburguesada, pedante y esquemática. Es una gran tarea imposible de cumplir del todo someter la plenitud y movilidad de la juventud a la ley de la forma y no dejar que la vida se escape de la forma. Esto es un acontecimiento casi tan admirable como Goethe pinta en *Paria*: “En los corazones felices y en las manos piadosas la movida ola se cierra magníficamente en esfera de cristal.” Hasta qué punto es difícil para el hombre alcanzar la armonía ética y en qué medida están amenazados por la unilateralidad humana los esfuerzos por lograrla se ve claramente en que la fuerte acentuación de una actitud ética puede conducir a la lesión de otro deber moral.

IV. *Armónica plenitud en Dios*

En lo terreno el amor es distinto de la verdad. La diversidad puede alcanzar tal medida, que un hombre crea (aunque erróneamente) que el amor le manda faltar a la verdad, Y viceversa, la preocupación por la verdad puede llevar a herir el amor a los hombres. Sobre todo la justicia y el amor están en tan alta tensión entre sí, que cuando el hombre la impone, la justicia puede caer en peligro de menospreciar el amor, que la justicia puede convertirse en dureza y desconsideración (*summum ius, summam iniuria; fiat iustitia, pereat mundus*), y que, a la inversa, cuando el hombre trata de realizar incondicionalmente la actividad del amor servicial, surge el peligro de menospreciar la justicia y de que el amor degenera en debilidad y bonachonería. El amor y el poder, la verdad y el poder casi siempre están en lucha en la historia humana. El poder es casi forzosamente desamorado y muy difícilmente puede librarse de la tentación de usar la mentira a favor suyo. Para el hombre futuro, acostumbrado a tales experiencias opresoras, será una vivencia revolucionaria contemplar una realidad en la que el amor, la verdad, la santidad, el poder y la justicia son una sola cosa. A consecuencia de su absoluta simplicidad Dios es absolutamente perfecto. Quien contempla a Dios contempla la absoluta perfección resumida en un misterio incomprensible, perfección absoluta en la riqueza y en la forma, en el movimiento y reposo, en la juventud y madurez, en el florecimiento y desarrollo.

San Agustín da de ello la siguiente descripción: “Mira, con-

templa otra vez si puedes. Seguramente que sólo amas lo bueno. Buena es la tierra por los altos montes, las suaves colinas y los anchos campos, bueno es un campo preferido y fecundo, buena es una casa armónicamente repartida y dividida, amplia y clara; buenos son los animales, cuerpos animados; bueno es el dulce aire saludable, bueno un manjar delicado y conveniente para la salud, bueno es el rostro de un hombre de formas equilibradas, expresión alegre y color animado; buena es el alma de un amigo en la dulzura de la pureza del corazón y de la fidelidad del amor, bueno es un hombre justo, buenas son las riquezas, porque dan fácil libertad de movimientos; bueno es el cielo con el sol, la luna y sus estrellas; buenos son los ángeles en santa obediencia, buena es la conversación que adoctrina agradablemente y advierte convenientemente a los oyentes, bueno es el canto con el buen sonido del ritmo y la seriedad de los pensamientos. Pero ¿para qué enumerar más cosas? ¿Esto bueno y aquello bueno? Prescinde de esto y de aquello y contempla el bien mismo si puedes y verás a Dios que no es bueno por otra cosa si no el bien de los bienes. Pues de todo lo bueno que he enumerado o pueda verse o imaginarse, si juzgamos conforme a la verdad, no llamaríamos a una cosa mejor que a otra, si no nos hubiera sido impreso el concepto del bien en sí, según el cual examinamos un bien determinado y preferimos uno a otro. Hay que amar a Dios no como a este o aquel bien, sino como al bien en sí. Pues hay que buscar el bien del alma y no el bien que ella abandona, juzgándolo, sino aquel a que ella se pega con amor. Y ello no es otra cosa que Dios. No el alma buena, no el buen ángel, no el buen cielo, sino el bien bueno" (*De trinitate*, libro 8, cap. 3). En la *XX homilía sobre el Evangelio de San Juan* dice (núm. 4; *BKV*, VI, 343 y sig.): "En los hombres una cosa es lo que es y otra lo que puede. Pues a veces es hombre y no puede lo que quiere; pero a veces es hombre de forma que puede lo que quiere; por tanto, una cosa es su ser y otra su poder. Pues si su ser fuera lo que es su poder, podría lo que quisiera. Sin embargo, en Dios no es distinto el ser que es y el poder con el que puede, sino que en El todo tiene la misma esencia, lo que puede y lo que es, porque es Dios; no es de un modo y puede de otro, sino que tiene el ser y el poder a la vez, porque es a la vez el ser y la acción." Como Dios es todo, el hombre lo encuentra todo en El. En una explicación de los Salmos dice San Agustín (*In Ps. 36, Sermón 1*): "Los suaves se alegrarán en la plenitud de la paz... Tu oro es

paz, tu plata es paz, tus campos son paz, tu vida es paz, tu Dios es paz. Todo lo que pienses es paz para ti. Pues el oro que en la tierra es tuyo no puede ser para ti plata; lo que es vino no puede ser para ti pan; lo que es luz no puede servirte de bebida; tu Dios es para ti todo. Lo comerás para no morir de hambre; lo beberás para no tener sed; serás iluminado por El para no ser ciego; serás protegido por El para no caer; te poseerá a ti, todo e incólume, El, todo e inmortal. No padecerás allí ni límites ni estrecheces al poseer el todo; tendrás todo y aquél también tendrá todo; porque vosotros dos, tú y aquél, os convertiréis en uno, y este único todo también tendrá a Aquel que os posea a ambos.”

En la plenitud armónicamente configurada ve Agustín la belleza que hace felices a los hombres que participan de la visión beatífica. La contemplación de la belleza terrena es un presentimiento de la visión celestial. “A cualquier parte que se dirija el alma del hombre, sin tenerte a Ti, está adherida al dolor, aunque se pegue a las más bellas cosas—fuera de Ti y ella misma—. Pues nada serían si no existieran por virtud tuya. Nacen y perecen. Y al nacer comienzan a ser, y crecen para completarse, y completadas envejecen y desaparecen. Y aunque no todo llega a viejo, todo desaparece. Y lo que nace y se esfuerza por ser, cuanto más se apresura, creciendo, a ser, tanto más se apresura a no ser. Así les ha sido impuesto. Eso les has concedido Tú... No seas loca, alma mía. No dejes que el corazón, que es lo que oye, sea ensordecido por el ruido de tu locura... Cuando los cuerpos te gusten, alaba a Dios por ellos y vuelve tu amor a su creador, para que tu gusto no le disguste a El. Cuando te gusten las almas ámalas en Dios, pues también ellas son inestables y encuentran su estabilidad sólo en El; de otra forma desaparecerían y perecerían. Amalas, pues, en El y hazlas avanzar cuanto puedas hacia El, y diles: permitidnos amaros, El ha creado esto y no está lejos de ello. No lo creó y se apartó; lo que es de El está todavía en El. Ve que El está donde se gusta la verdad: en el hondón del corazón está El, pero el corazón se ha apartado de El. Convertíos, renegados, a vuestro corazón y adheríos a quien os ha creado. Estad junto a El y os mantendréis, descansad en El y encontraréis descanso. ¿A qué desierto vais? ¿Hacia dónde camináis? El bien que amáis procede de El; pero lo bueno y precioso sólo está en El y todo lo apartado de El se hace amargo, del mismo modo que lo que es recto, si se ama indebidamente, separa de El. ¿Por qué corréis siempre vuestros caminos llenos de angustia y fatiga?

Allí no está el descanso que buscáis. Buscad lo que buscáis, pero no está donde lo buscáis. Buscáis la vida bienaventurada en la región de la muerte; allí no está. ¿Cómo iba a estar la vida bienaventurada donde no hay vida alguna?... Entonces no sabía yo todo esto. Sólo amaba hacia abajo las cosas bellas y me perdía en las profundidades y decía a mis amigos: ¿Es que amamos otra cosa que lo bello? Pero ¿qué es lo bello? Y ¿qué es la belleza? Lo que nos atrae y nos amista con las cosas que amamos. Pues si no hubiera en ellas encanto y buena figura no nos atraerían... Pero la raíz más profunda de todo lo grande de tu arte y creación no la veía yo, Todopoderoso" (*Confesiones*, libro IV, cap. 10-13).

Mientras que en lo terreno la verdad y la belleza y también la santidad y la belleza, al menos a los ojos pegados a la superficie de las cosas, están muchas veces separadas e incluso opuestas, Dios, que es la verdad, el amor y la santidad se ofrece al hombre bajo el aspecto de la belleza absoluta.

Lucie Christine tiene un presentimiento de ello durante la vida terrena y escribe: "Inmediatamente el amado Señor me descubrió su suprema belleza y mi alma se perdió completamente en ella. En ella contemplé todas las bellezas creadas. Contemplé la belleza intelectual, la profundidad de pensamiento..., el alto vuelo del genio, la inspiración del arte... Contemplé la belleza moral, el esplendor de lo que es bueno y puro. Contemplé toda la belleza visible de la creación; belleza del orden, de la proporción, de la inmensidad; belleza de la armonía, de la figura y del color. No sé si puedo expresarme claramente; pero no vi todas estas cosas en sí mismas como las vemos de ordinario, pues entonces no era capaz ni de pensar siquiera en ellas, sino que las contemplé en su origen, que es la divina belleza misma. Contemplé esta infinita belleza, que es independiente de todo lo bello que ha creado; pero no podría expresar lo que es, pues contemplé y adoré sin comprender. Todo lo que puedo decir es esto: el alma reconoce las propiedades de la divina fuente en las obras que fluyen de ella, pero ve también claramente que las obras no pueden dar ningún concepto exacto de la fuente. Ve que la belleza increada derrama algo de su magnificencia en las criaturas y que Dios es en cierto modo la belleza de lo que nosotros vemos bello. Esto es ya una maravillosa contemplación. Pero a la vez se revela al alma aquella infinita belleza de la misma esencia divina. Incomparablemente elevada sobre la belleza creada, como un brillo, un esplendor que nada puede expresar. Esta es la cumbre de este misterio; arrebató el alma, y sus fuerzas, vencidas por la admiración, enmudecen ante él" (J. Berhanrt, *Der stumme Jubel*, 2.^a edic., 1936, 71 y sigs.).

APARTADO 4.º

EL CIELO COMO DIALOGO

1. *Intercambio con Dios.*

Para comprender la forma de vida celestial es importante el hecho de que lo que contempla el bienaventurado no es la fría magnificencia de una cosa, ni el supremo valor impersonal, ni la verdad objetiva en sí (*summum bonum, summa veritas*), sino el fuego y la luz de la verdad y amor en persona. Cuando el bienaventurado encuentra a Dios encuentra a la verdad y al amor en propia persona. El cielo es el encuentro con la verdad y amor personales. Designarlo unilateralmente como posesión del bien supremo o de la suprema verdad sería propio del pensamiento platónico, pero no del cristiano. También, según el último, es Dios el valor supremo y la suprema verdad, pero de forma que la verdad y el amor tienen carácter personal.

Durante la vida de peregrinación nos falta la experiencia para completar la idea de que el cielo es el encuentro con el amor en propia persona. Pues en la existencia terrena sólo encontramos hombres que aman y que dicen la verdad, pero no la verdad y el amor en propia persona. La verdad y el amor que el hombre encuentra en el estado de la vida celestial no es un acto puesto por una persona, sino que es él mismo una persona. Aquella verdad y aquel amor son poderosos por sí mismos y conscientes de sí mismos. Son personales. Aquella verdad y aquel amor tienen, por tanto, un aspecto que puede ser contemplado, una mirada por la que puede ser contemplado el hombre. Por tanto, cuando el bienaventurado contempla a Dios contempla en la mirada del tú divino, que es la verdad y santidad, el amor y la justicia, el poder y la sabiduría en una sola cosa. El amor y la verdad en propia persona no pueden ser contemplados sin hacer un intercambio con ellos. Pues la criatura no puede contemplarlo, si ellos no se dirigen a él y se le manifiestan y si él mismo no se abre y se dirige a la verdad y al amor. A este intercambio con la verdad y con el amor podemos llamarlo diálogo. Podemos, por tanto, definir el cielo como diálogo con la verdad y con el amor en propia persona, o

más bien con el amor que es a la vez verdad, y con la verdad que es a la vez amor. Dios se regala al hombre con amor manifiesto. Y el hombre responde en bienaventurada entrega de sí mismo a Dios.

El intercambio entre Dios y el hombre está determinado por la trinidad de Dios.

2. *Participación en el intercambio vital de las personas divinas.*

El diálogo con la verdad y con el amor en propia persona es una participación en el diálogo continuamente habido entre las tres personas divinas. Para entenderlo con más profundidad tenemos, por tanto, que intentar entender este diálogo (véase vol. I).

I. *El intercambio vital en Dios*

Las tres divinas personas están en la más íntima comunidad de vida entre sí. Cada una de ellas vive de la entrega a las otras. Cada una de ellas no es más que la entrega a las otras dos. Cada una sólo puede decir "yo" pronunciando a la vez el "tú". De ello depende su existencia. La teología escolástica dice que cada persona es una relación subsistente. Estas relaciones se aclaran si las consideramos a la luz del hecho de que Dios es espíritu, es decir, es el amor y la verdad, el conocimiento y el amor en propia persona.

Según múltiples indicaciones de la Sagrada Escritura, la relación del Padre al Hijo parece estar determinada por un acto de conocimiento y la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo parece estar definida por un acto de amor. A lo primero parece aludir la denominación de Logos, y a favor de lo segundo habla una interpretación, común desde San Agustín, del modo de existencia del Espíritu Santo. (Cfr. sobre esto M. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 1927).

El Padre penetra y contempla toda la realidad. Contempla su propio ser Dios y a la vez todas las posibilidades en que El mismo puede representarse de modos infinitos. En esta mirada que lo penetra y contempla todo, ve el cielo y la tierra. No hay más que conocer, porque no existen más cosas. Lo que el Padre conoce

en esta contemplación todo penetradora lo configura en una idea amplia y profunda. Este pensamiento tiene luminosa claridad y figura exactamente delimitada a pesar de su profundidad y amplitud abismales. El Padre conforma y configura, por tanto, su conocimiento en un pensamiento de absoluta plenitud y amplitud. En El se hace presente a sí mismo su propio ser Dios y a la vez el ser de la creación. En El se dice a sí mismo su gloria divina y la gloria del mundo, de modo semejante a como el hombre habla consigo mismo en un pensamiento lo que está presente en su espíritu. Por eso el pensamiento configurado, amplio y profundo del Padre puede ser llamado también palabra que el Padre habla consigo mismo.

Este Verbo o Palabra se distingue de toda palabra humana por dos propiedades. No es como la palabra humana, pobre de contenido y existencialmente débil. En nuestras palabras sólo podemos ofrecer una parte de nuestro pensamiento y de nuestro sentir. Incluso al hombre de gran fuerza configuradora, al poeta y artista genial, le ocurre que no puede introducir en su palabra lo que vive dentro de él en imágenes y pensamientos. El dolor del diálogo humano es que no podemos expresar nuestros pensamientos en palabras ni podemos manifestar nuestro amor de modo adecuado. En nuestras palabras sólo vive una pequeña parte de lo cobijado en nuestro espíritu y en nuestro corazón. La palabra humana sólo es, por tanto, una indicación del mundo invisible e inaudible del interior humano. El oyente es requerido por la palabra humana a oír la realidad expresada en la palabra, pero que puede entrar perfectamente en la palabra. Cuando no es capaz de ello, es decir, cuando no puede captar la realidad que resuena en la palabra humana, incluso la palabra humana más plena le parecerá vacía.

La palabra divina es, en cambio, de riqueza ilimitada. En ella se expresa toda la abundancia de la realidad y ningún fondo queda inapresado. Sin embargo, la palabra divina es más profunda que la más profunda palabra humana. Desciende hasta la abismal profundidad del ser divino. No necesita, por tanto, pagar su plenitud con superficialidad, ni necesita pagarla con falta de forma. Está más bien configurada hasta la suprema transparencia y claridad.

Otra imperfección de la palabra humana es su debilidad existencial. Las palabras humanas son fugitivas. Llegan y pasan. Son pronunciadas y pasan como el viento, gimiendo. Entre las muchas palabras humanas indignas de una existencia duradera hay ciertamente palabras con energía existencial. Entre ellas hay algunas

que merecen tal fuerza porque son dignas y preciosas. Y así, puede ocurrir que una palabra humana acuñe toda una época y convierta el horizonte en una nueva imagen del mundo y en un nuevo sentimiento de la vida. Tales palabras hacen historia y trascienden el momento en que fueron pronunciadas. Pero lo que resta de esas palabras históricas no es su sonido o su figura, sino su fuerza eficiente. La palabra divina, en cambio, tiene un poder existencial absoluto. No es accesible a la caducidad. Pues participa del poder existencial de Dios. Su poder existencial es el absoluto poder existencial del Padre. Por eso la palabra en la que el Padre pronuncia a Dios y al mundo existe antes de todos los tiempos. Sobrevivirá también a todos los tiempos. Es una palabra eterna, continuamente pronunciada por el Padre. Existe con poder absoluto al ser configurada por el Padre en un proceso eterno. Resuena, por tanto, a través de todos los espacios y de todos los tiempos. La razón de que no podamos oírla es que nos falta durante la vida de peregrinación el oído necesario para ello.

Tenemos que dar un paso más. La palabra pronunciada por el Padre no tiene sólo plenitud absoluta de contenido y poder existencial indestructible, sino que es también personal. Es subsistente y consciente de sí misma. Tiene rostro y se puede contemplar y dialogar con ella. Es un yo y puede dirigirse a un tú. Es el Hijo de Dios.

Desde el hecho de que el Hijo es la palabra pronunciada y configurada por el Padre podemos definir más exactamente el movimiento de entrega en que se relacionan el Padre y el Hijo. El Padre está con el Hijo en la relación de quien habla. No sólo es una persona que habla, sino el movimiento mismo del hablar, el hablar en propia persona. Y a la inversa, podemos entender el movimiento del Hijo hacia el Padre como movimiento de respuesta. El Hijo es una persona que responde. No sólo es eso, sino que es el movimiento mismo del responder. La existencia del Padre y del Hijo consiste, pues, en que el uno es el hablar y el otro el responder en propia persona.

Por tanto, lo que el Padre dice al Hijo es lo más alto y profundo que uno puede decir a otro. Es el misterio de Dios y del mundo. Lo que el Hijo oye es lo más feliz y rico que uno puede oír de otro. El Padre no se reserva ante el Hijo ningún secreto. El Hijo está interesado en el diálogo del Padre desde lo más íntimo. Oye el diálogo del Padre con un interés del que depende su existencia. Si el Padre quisiera reservarse para sí una parte del

misterio de la realidad, ello significaría su propia muerte. Y si el Hijo escuchara sin interés una parte de la paternal comunicación, su desinterés significaría para El la muerte. Por supuesto, tal cosa es intrínsecamente imposible.

Como Dios es el amor, el diálogo entre el Padre y el Hijo es un diálogo de amor; del amor que es a la vez verdad y santidad. La palabra que el Padre pronuncia es una palabra amorosa de profundidad abismal y plenitud incomprensible. La respuesta que da el Hijo, que es El mismo, es una respuesta de amor. La realidad última sobre la que no existe nada es, por tanto, un diálogo de amor, el diálogo absoluto del amor. Si se define la realidad última como el movimiento de un diálogo de amor, ello no significa una debilitación de la realidad de Dios. Aunque el diálogo entre hombres sea débil e imperfecto, el diálogo de amor que llamamos Dios tiene poder y riqueza absolutos, porque los movimientos del hablar y responder tienen poder absoluto. Lo que existe a modo de hablar y responder es la plenitud única de Dios, la esencia absoluta de Dios.

Como vemos, en el feliz diálogo que tienen entre sí el Padre y el Hijo no sólo es pronunciada la realidad divina, sino también la realidad terrena. Al contenido de este diálogo pertenece el mundo en cuanto totalidad, pertenecen las cosas en particular y en especial los destinos de los hombres. Los pensamientos que el Padre tiene de las cosas y de los hombres son dichos en el eterno diálogo divino. En él está garantizado el eterno sentido del mundo, de las cosas particulares a él pertenecientes, de la historia humana y de los hombres. Por encima de todos los absurdos se levanta el sentido eterno que el Padre ha configurado en su Hijo. La fe en la eterna palabra de Dios es, por tanto, la fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres. La fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres, garantizado en el amoroso diálogo del Padre y del Hijo, tiene en sí fuerza para resistir los superficiales absurdos del mundo. Quien vive de esta fe puede superar todos los absurdos y penetrar hasta el misterio del eterno sentido del mundo. Aunque durante el transcurso de la historia y de la vida individual puede estar espesamente velado por el absurdo, el creyente sabe que es real. El unido a Cristo vive en la certeza de que algún día será revelado. En la época de la existencia que seguirá a la catástrofe de las formas existenciales terrenas Dios mismo explicará al hombre el sentido eterno del mundo y de su vida haciéndolo partícipe del diálogo que El tiene con el Hijo.

En el diálogo entre el Padre y el Hijo está también esencialmente interesado el Espíritu Santo. Es el aliento amoroso que el Padre inspira al Hijo y el Hijo al Padre. Del mismo modo que la palabra que el Padre pronuncia tiene poder existencial absoluto y es a la vez personal, el Espíritu amoroso alentado del uno al otro tiene también poder existencial absoluto y es a la vez existencial. En El está el Padre seguro del amor del Hijo y el Hijo del amor del Padre. El Espíritu Santo abraza al Padre y al Hijo como un vínculo personal. Es como una corriente de amor entre el Padre y el Hijo. En esta corriente es transmitida al Hijo la palabra amorosa del Padre y a éste la palabra amorosa del Hijo. En esa recíproca unión son bienaventuradas las divinas personas. Junto con la palabra amorosa del Padre recibe el Hijo una sobreabundante bienaventuranza. En la respuesta amorosa del Hijo, la recibe el Padre.

II. *El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas.*

El bienaventurado participa, por tanto, en el eterno diálogo que tienen el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. También la palabra humana de esta vida es de algún modo participación del eterno diálogo de Dios. En eso se basa la utilidad de la palabra humana. Si la última realidad que existe es el diálogo entre el Padre y el Hijo o el movimiento del diálogo mismo, sobre la palabra humana y sobre el diálogo de los hombres queda un reflejo celestial. La palabra humana es una voz del diálogo en que consisten el Padre y el Hijo. A través de la palabra humana resuena el diálogo divino. Y si la palabra humana es un eco del diálogo del Padre con el Hijo, es evidente su significación comunitaria. La palabra humana es expresión y a la vez alimento de la unión. En la palabra humana se manifiesta la ordenación del yo al tú; en ella gana nuevas fuerzas. Hace perceptible la unión y al mismo tiempo la funda. La palabra se convierte, por tanto, en un signo de amor. No podría ser de otra forma, ya que el diálogo del Padre con el Hijo es un diálogo de amor. Por eso la palabra humana, cuando es pronunciada con sentido pleno, es palabra de amor. En las palabras de amor de los hombres resuena en el tiempo el diálogo de amor.

El redimido participa misteriosamente del diálogo del Padre y

del Hijo ya en esta vida. Este proceso recibe su plenitud en la vida del cielo. En ella el hombre será incorporado patentemente al diálogo del Padre y del Hijo.

El diálogo en que consiste la vida del cielo es, por tanto, diálogo con el Padre y con el Hijo en el Espíritu Santo.

En este diálogo aprende el bienaventurado el misterio de Dios y del mundo. El Padre le explica todo lo que dice al Hijo. Le explica todo lo que puede ser explicado en el cielo y en la tierra. Se lo explica porque es el amor. Le introduce en sus secretos a él, elegido para amigo, hermano de su amado Hijo. Le interpreta toda la realidad que existe, la realidad de Dios y la realidad del mundo. Dios aclara al bienaventurado todos los enigmas de la existencia y de la historia. El bienaventurado recibe, por tanto, en ese diálogo la respuesta a todas las cuestiones que le atormentaron durante su vida terrena y para las cuales la historia no tenía respuesta alguna. El bienaventurado puede aceptar dichoso las aclaraciones que Dios mismo le ofrece. Las respuestas que recibe serán tales que alabará a Dios y le dará gracias por todas las tribulaciones y beneficios de su vida. Claro que no podrá penetrar perfectamente el misterio de Dios.

APARTADO 5.º

EL CIELO COMO ADORACION

1. *Dios es misterio incluso para los bienaventurados.*

Por íntimo que sea el intercambio vital entre Dios y el bienaventurado, Dios sigue siendo infinitamente superior al hombre. Ciertamente que Dios y el hombre se sientan como compañeros de banquete a la misma mesa, pero Dios es el anfitrión. Él es quien invita a los hombres a comer en la mesa preparada por Él. El diálogo celestial sólo puede producirse cuando Dios toma la iniciativa, cuando se dirige al hombre y le da la capacidad de oír su palabra y de darle respuesta. El diálogo celestial significa, por tanto, la imposición del reino de Dios en el hombre, del reino de la verdad y del amor.

Sin embargo, la superioridad de Dios va más lejos todavía. In-

cluso en el estado del cielo Dios y el hombre siguen diversos entre sí como creador y criatura. También en el estado del cielo sigue siendo Dios un impenetrable misterio para el hombre. Ciertamente que el bienaventurado ve a Dios inmediatamente, pero no lo penetra hasta la raíz de su ser. Lo rodea con la mirada del amor, pero no lo traspasa totalmente. Lo ve *totum*, no *totaliter*. Podemos comparar este proceso con la contemplación de una obra de arte. El contemplador ve, sin duda, la sinfonía de colores, pero puede ser que le sea negado percibir toda la profundidad de la obra de arte.

Ningún hombre sobre la tierra ve tan clara y vivamente que Dios es un misterio como el bienaventurado, porque contempla a Dios inmediatamente y ve, por tanto, con claridad hasta qué punto está Dios elevado sobre la criatura. Comprende que Dios tiene que ser un misterio. Su mirada a Dios es una mirada al misterio en propia persona. El misterio de Dios, o mejor, el Tú divino que es un misterio, está patente ante sus ojos espirituales. Está incluso desposado con él en lo más íntimo. Conoce y ama el misterio. La incomprendibilidad de Dios no puede ser eliminada para la criatura jamás, ni siquiera en el estado del cielo. Por eso el hombre no puede entender todo el diálogo celestial que el Padre comunica al Hijo. Su capacidad receptiva es limitada. Sólo el Hijo puede percibir perfectamente la infinita palabra del Padre con su riqueza y profundidad. El hombre tendría que ser Dios para poder equipararse al Hijo.

2. *Bienaventuranza y misterio.*

Podría surgir la angustia de que el cielo es un estado de tragedia, de que el hombre está eternamente venteando la tragedia, de que, por tanto, la última palabra no es felicidad eterna, sino eterna oscuridad. Sin embargo, tales temores son ilusorios. Pues la incomprendibilidad de Dios no deja en el bienaventurado ningún aguijón de insatisfacción. No tiene para él nada de opresivo o enigmático, nada de angustioso y esclavizante. El bienaventurado recibe, en efecto, a Dios en la medida en que es capaz de ello. Si Dios se la infundiera con más fuerza no lo haría feliz, sino que tendría que perecer, porque sería cegado por la luz de Dios y consumido por su fuego. No sería capaz de recibir más. Eso sería para él un esfuerzo exagerado que no soportaría. Si Dios le explicara más que lo que puede entender su espíritu y su corazón no serían por ello iluminados con más fuerza, sino que se oscurece-

rían, como el ojo corporal cuando mira hacia el sol. No tiene, por tanto, que recibir de Dios más de lo que recibe. No puede siquiera tal deseo. Sino que para el bienaventurado la máxima alegría es vivir inmediatamente y estar unido al impenetrable misterio del amor y verdad personales, de la santidad y justicia personificadas. Lo que siente precisamente como felicidad es que existe Dios, el incomprendible, el elevado sobre toda medida humana, porque sólo Dios puede sacarlo de la estrechez de lo puramente humano y llevarlo a la amplitud y a la riqueza. El eterno misterio de Dios no es, por tanto, ninguna eterna tragedia para el hombre, sino su eterna felicidad. El hombre, destinado a trascenderse a sí mismo, vive como plenitud feliz de su ser el confiado diálogo con el abismal misterio revelado del amor y de la verdad personales.

3. *Bienaventuranza y adoración.*

La superioridad e incomprendibilidad de Dios hacen justamente que sea posible satisfacer la *necesidad de adorar* que tiene el hombre. En cierto sentido, es ya satisfecha en el encuentro con Cristo, ya que el hombre que encuentra a Cristo no sólo vive con El cara a cara, sino que puede adorarle también. Esta satisfacción logra su carácter definitivo con el Padre. Es el encuentro con el sumo y último "tú" del hombre; después no es posible que haya más encuentros. Como el Padre es el Amor, verle a El significa ver al Amor personificado. La adoración al Padre se convierte en adoración al Amor personificado. Podemos decir, pues, que la forma de vida del cielo es el amor adorador del amor personificado o la adoración encendida de amor, del Amor en su propia persona. La gloria del bienaventurado es poder adorar al Amor; saber que el Amor—que a la vez es Verdad y Santidad—es digno de adoración; que sólo el amor es digno de adoración.

4. *Liturgia celestial.*

Este aspecto del cielo *está testificado en la Escritura*, cuando al símbolo del banquete se añade el símbolo de la liturgia del cielo. San Juan la describe en las grandes visiones del Apocalipsis con los medios intuitivos de fines del siglo primero, con los símbolos políticos que le son familiares por haber visto el culto al emperador.

“Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas. Al instante fuí arrebatado en espíritu y vi un trono colocado en medio del cielo y, sobre el trono, uno sentado. El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónice, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre y el cuarto era semejante a un águila voladora. Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene. Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas” (*Apoc.* 4, 1-11).

En esta visión puede San Juan echar una mirada al cielo; contempla la majestad de Dios, elevada sobre todo lo terrestre. El nombre de Dios es silenciado con santo temor. El trono significa el sosiego del dominador, el dominio omnipotente de Dios, que vive sobre las tormentas del tiempo y conduce con mano segura los destinos humanos hacia la meta por El determinada. Su trono es eterno. Subsistirá eternamente, aunque caigan todos los tronos de la tierra. Dios está revestido de luz y gloria; está rodeado de una numerosa corte. Quienes le pertenecen participan de su gloria; viven transfigurados y están adornados con diademas de vencedor. La expresión “ancianos” significa que los hombres que viven con Dios son perfectos. La ancianidad es expresión de madurez.

La representación del homenaje celestial a Dios se continúa

en el capítulo V del *Apocalipsis* de San Juan. Ya hemos citado antes el texto como testimonio de la adoración tributada a Cristo glorificado. También en el capítulo VII se atestigua el agradecimiento y alabanza que Dios recibe continuamente de las criaturas bienaventuradas.

En él se dice: “Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del trono y del Cordero vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos. Clamaban con grande voz diciendo: “Salud a nuestro Dios, al que está sentado en el trono, y al Cordero.” Y todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes y cayeron sobre sus rostros delante del trono y adoraron a Dios diciendo: “Amén. Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén” (*Apoc.* 7, 9-12). Los bienaventurados del cielo ensalzan en su himno de alabanza a Dios como a salvador y redentor. Saben que no hay otro salvador para los hombres. Sólo Dios ha podido liberarles de toda necesidad. Por eso le dan gracias y le alaban para siempre.

Las criaturas que viven con Dios le adoran continuamente y le dan gracias porque El es digno de ello. En ello se cumple el sentido de toda la creación. Los cuatro seres representan a toda la creación: a los hombres, a los animales domésticos y salvajes y a los pájaros.

La adoración del cielo es distinta de la de la tierra. Es la plenitud de la adoración terrena. Esta está ordenada a la celestial y sólo en ella alcanza su última y suprema intensidad. Los bienaventurados cantan un “cántico nuevo” (*Apoc.* 5, 9). No conocen por sí mismos este himno de alabanza a Dios. Sólo pueden cantarlo aquellos a quienes han sido abiertas las puertas del cielo (*Apoc.* 4, 1), los que han sido admitidos en la vida propia de Dios, en la intimidad de Dios.

5. *Participación en el himno de alabanza de los ángeles.*

El himno de alabanza del mundo es participación del de los ángeles. Peterson describe el himno de alabanza de los ángeles y la participación del hombre en él de la siguiente manera: “Los espíritus puros, que son seres orientados esencialmente a Dios, no están petrificados en muda

adoración ante El; su ser propio no consiste en estarse quietos, sino en moverse, en aletear, con esas alas que Isaías describió por primera vez en un raptó de inspiración; a ese aleteo y al cubrirse los pies con las alas, tan significativo en la riqueza expresiva de su simbólica, corresponde su fluencia en la palabra, en el grito, en el canto del "santo, santo, santo." Con otras palabras: en ese fluir y agotarse en la palabra y en el cántico se funda el ser propio de los ángeles. No se trata de que haya una parte de ángeles que tengan la misión de cantar ante Dios. En realidad es esa una imagen insoportable y el deseo de hacer algo parecido por toda la eternidad apenas es comprensible. Se trata de algo completamente distinto. No es que haya ángeles que son primariamente y de manera abstracta ángeles y luego cantan, sino que son ángeles cuyo ser-ángeles consiste en el cántico del "santo, santo, santo". Este cántico constituye su ser y en él son lo que son, querubines o serafines..." "Los ángeles son algo más que un adorno poético de la poesía popular o fabulosa. Pertenecen a Dios y a Cristo, al Espíritu Santo pero nos pertenecen también a nosotros. Para nosotros significan una posibilidad de nuestro ser, una sublimación e intensificación de nuestro ser, pero nunca la posibilidad de una fe nueva. Nos adoctrinan sobre la oscura profundidad de nuestra existencia, en la que hay movimiento y movilidad, que tal vez son independientes de nosotros, que tal vez nunca reconocemos o no sabemos que son un impulso hacia lo angélico. Un movimiento que puede ser sentido como impulso hacia la pureza de corazón o como pasión por la claridad de espíritu o por una existencia auténtica. Hay muchos caminos por los que el hombre camina y corre hacia el ángel, no en el sentido de que se proponga llegar a ser ángel, sino en el sentido de que el ser que tiene es transitorio y todavía no se ha manifestado lo que somos. Y cuando no corremos hacia el ángel que está ante Dios, seguramente corremos hacia el ángel que se apartó de Dios, nos acercamos al demonio. Porque el hombre existe solamente trascendiéndose a sí mismo y acercándose por tanto al ángel o al demonio. El hombre que se trasciende—porque sólo existe trascendiéndose—puede ascender y ascender no sólo en sentido moral, sino en sentido verdaderamente metafísico hasta convertirse en compañero de los ángeles y arcángeles, hasta llegar al límite en que están los querubines y serafines. Al llegar al punto en que le está mandado detenerse, al límite que él no se ha trazado ni ha trazado ningún arcángel, empieza a resonar con las esferas y a cantar con los arcángeles. Su cántico no es sólo imitación del de los ángeles, ni un humilde coro al grito de "santo, santo, santo", que sale de sus labios ininterrumpidamente y en forma solemne, sino que es algo que nace e irrumpe de su ser más íntimo cuando llega al límite de la criatura, al límite de sí mismo en cuanto criatura. En su cántico con los querubines y serafines se completa su ascensión y su volver-a-sí-mismo, pues ¿qué otra cosa puede sentir el hombre que asciende hasta los ángeles, sino que la criatura alaba a Dios, que le alaban hasta los últimos planetas y hasta las más pequeñas hierbecillas? De mismo modo que antes sólo existía subiendo y ascendiendo, trascendiéndose a sí mismo y pudiendo trascenderse de nuevo, porque todavía no existía del todo, ahora al final canta con los ángeles y arcángeles y sólo existe cantando y como cántico fluye ante Dios. Lo que se canta hasta el fin es la

criatura misma puesta en sus límites. Y lo que vale del grado superior del ser creado, vale también de esos seres que, como la planta, el animal y las cosas, están muy por debajo del ser humano. Cuando en los salmos irrumpen los animales y los montes en alabanzas a Dios no se trata de exageraciones poéticas, ni de sublimaciones literarias, ni de antropomorfismos fáciles, pero en realidad inauténticos, sino de algo completamente real y fundado en el ser mismo de las criaturas que alcanza a los ángeles y querubines y hasta a los mínimos seres: la gloria de Dios llena toda la creación, como sabemos por el Evangelio. Es raro que el hombre en el orden esencial de sus raíces metafísicas sólo pueda expresar su ser-creado y su nadería empezando a ascender hasta llegar a ser compañero del querubín y del serafín y no pudiendo decir más—una vez que es compañero de ellos—que él no es nada, que sólo existe como un cántico de alabanza a Dios. Esto ayuda a entender que ese cántico—como el himno al sol de San Francisco—no es un descarriamiento de la fe hacia lo poético, que no tiene su raíz en una religión natural y mística, sino que San Francisco empieza a cantar—casi se podría decir empieza a resonar—porque la gracia de Cristo le ha llegado y le ha tocado lo más hondo. El santo empieza a resonar fraternalmente con el sol y las estrellas, con el agua y la muerte, porque el Crucificado ha despertado en él su ser de criatura hasta el punto en que se siente y existe como pecador digno de misericordia, como pobre criatura—semejante al asno—que no puede hacer más que irrumpir, fluir, y agotarse en su cántico de alabanza a Dios.”

6. *Testimonio de los Padres.*

De la época de los Padres vamos a citar un texto de San Cipriano en el que el cielo es descrito como continua acción de gracias: “Esta gracia concede Cristo, este don de su misericordia regala al vencer la muerte en el signo de la cruz, al redimir a los fieles por el precio de su sangre, al reconciliar a los hombres con Dios Padre y reanimar al mortal por el renacimiento celestial. Permitidnos seguirlo hasta donde sea, prestarle juramento de fidelidad y alistarnos bajo sus banderas. El nos abre el camino de la vida, nos vuelve al paraíso y nos introduce al reino celestial. Con El viviremos siempre porque por El nos hemos convertido en hijos de Dios, con El nos alegraremos para siempre porque hemos sido redimidos con su sangre. Como cristianos viviremos con Cristo en la gloria, bienaventurados en Dios Padre, viviremos en las eternas delicias ante la faz de Dios, siempre jubilosamente y dando gracias a Dios para siempre. Pues sólo puede ser agradecido para siempre quien había caído en la muerte, pero después ha sido elevado sobre todos los cuidados por la inmortalidad” (*A Demetriano*, núm. 26; *BKV*, I, 227).

7. *La adoración celeste como plenitud de la vida.*

Allí se cumple el sentido último de la vida humana del modo más perfecto. Lo mismo que de toda la creación, el sentido último de la vida humana es representar y reconocer la gloria de Dios. La vida del hombre debe ser un transparente de la gloria de Dios, que se representa a sí mismo en la creación y manifiesta en ella la gloria de su verdad y amor (glorificación objetiva de Dios). Debe reconocer la verdad y el amor que Dios es como lo supremo y tributarles el honor que les es debido por su valía. En el pecado el hombre quita a Dios el honor que le es debido por su absoluta valía. Por ello se desordena la jerarquía de los valores. Cristo la volvió a restaurar. En su muerte tributó al Padre, amor y verdad personales, el máximo honor posible a la criatura. La muerte de Cristo significa a la vez una exigencia hecha al hombre de que participe en el honor que Cristo tributó al Padre. Ello ocurre en el culto y sobre todo en el sacrificio eucarístico. La alabanza tributada a Dios en el sacrificio eucarístico es una participación en el canto de alabanza de los ángeles. Se ve por el texto del Prefacio y del Sanctus. El honor tributado a Dios en el sacrificio eucarístico por medio de Cristo y del Espíritu Santo es acogido por los fieles en su vida diaria para continuarlo en ella. Durante la vida el hombre sólo honra a Dios imperfectamente, porque es impedido continuamente por el egoísmo, jamás del todo superado. El cielo es la plenitud de lo que el hombre de buena voluntad intenta continuamente durante su vida terrena. En él fluye del corazón del hombre bienaventurado alabanza y agradecimiento a Dios. El honor tributado a Dios en él no puede ser confundido con la adulación que un protegido ofrece a su donante. Sino que es el reconocimiento que el hombre tributa a la verdad y amor personales cuando se le aparecen en toda su valía y en su absoluta validez. La descripción que San Juan e Isaías dan del *Sanctus* de los bienaventurados es una imagen de la incansable veneración de la verdad y del amor. Cuanto más padecemos en el actual orden del mundo por el hecho de que el mayor premio no corresponde a los poderes que lo merecen, como son la verdad y el amor, la justicia y la santidad, sino a los que son indignos de él, como son el odio y el egoísmo, la violencia e injusticia, con tanta mayor alegría tenemos que esperar el estado en que el amor y la verdad tendrán el máximo reconocimiento que llamamos adoración.

MICHAEL SCHMAUS

El bienaventurado que viene del mundo del odio y de la mentira, pero que ahora sólo es puro y amante, no se cansará de agradecer a la verdad y amor personales, es decir, a Dios, que existan, ni se cansará de ensalzar su gloria. Su alabanza fluirá con la de los ángeles en un coro de acción de gracias; en la publicidad del cielo vivirá lo que durante su vida de peregrinación ha rogado como miembro de la Iglesia en todas las horas solemnes: “Te alabamos, Señor, te bendecimos. Hónrete toda la tierra. Todos los ángeles te invocan, te invoca el cielo y todos los poderes, los querubines y serafines, con incansable voz: Santo, Santo, Santo, es Dios el Señor de los ejércitos. Llenos están los cielos y la tierra de su gloria.”