

La trascendencia y supramundaneidad de Dios

1. En todos los sistemas religiosos no cristianos, Dios depende en alguna manera del mundo y de los procesos cósmicos. O es idéntico con el mundo o es de la misma naturaleza que éste. Todas las religiones no cristianas presentan, pues, un carácter panteístico. Según el panteísmo, el ser de Dios y del mundo es el mismo e idéntico, Dios es uno y todo.

El panteísmo se presenta bajo diferentes y múltiples formas:

a) Una de esas formas considera a Dios como la única realidad, y al mundo como una manifestación de Dios, sin identificar a Dios y al mundo. Muchos de los representantes de este sistema afirman que el mundo es una mera apariencia; por ejemplo, la *filosofía india* y diversos pensadores griegos (recuérdense entre los *eléatas*: Jenofón, Parménides, Cenón, Melisón). Otros, entre ellos Heráclito, afirman que el mundo, entendido como aparición del espíritu original, es una realidad inintermitentemente mutable.

b) Otra de las formas de panteísmo afirma que el mundo es una autoevolución, automanifestación o irradiación de Dios; de suerte que Dios mismo adquiere más ser y, sobre todo, conciencia, a través de la evolución del mundo (evolucionismo, emanacionismo).

c) Una tercera forma de panteísmo dice que Dios es el lado interno del mundo, lo mismo que lo psíquico es el lado interno de la materia.

La posibilidad del panteísmo se funda en el hecho de que Dios es el origen del mundo. Debido a ello, hay en lo más íntimo del mundo una nota de afinidad con Dios, y Dios mismo está presente en la Creación. El pensador panteísta percibe con toda viveza la profundidad numinosa del mundo, la afinidad con Dios y la presencia de Dios en él. Pero confunde la realidad del mundo con Dios mismo. (Véase, por ejemplo, el catecismo panteísta, W. Hellpach, *Tedeum, Laienbrevier einer Pantheologie*, 1947.) Se puede establecer una distinción entre panteísmo y teopanismo, diciendo que el primero convierte el cosmos en Dios, que el segundo convierte a Dios en cosmos.

d) En el mito, el panteísmo adquiere una forma concreta. El mito se funda en una concepción panteísta de Dios. Para demos-

trar esto basta hacer una ligera alusión al origen del mito. Debido a su origen divino, la Naturaleza está empapada de numinosidad. La semejanza con Dios, la numinosidad de la Naturaleza, aparece con especial intensidad en muchas partes, en todos los lugares donde la Naturaleza concentra y revela su fuerza: en la muerte, nacimiento, fertilidad, Eros, luz, en las tinieblas. Con su sentido religioso el hombre percibe y nota los aspectos numinosos de la Naturaleza y su interno misterio divino. A causa del debilitamiento de sus fuerzas espirituales y psíquicas, se halla amenazado por el peligro de contemplar el misterio del mundo sin ver al mismo tiempo a Dios, que es el origen de ese misterio. El hombre que contempla al mundo, si es que está dotado de fuerzas creadoras, puede condensar en formas de suma plasticidad el misterio divino que empapa al mundo y opera en él. Estas formas no son en realidad nada más que apariciones del misterio del mundo. El hombre que las crea, se abisma en la profundidad de su propio ser, saca de allí los arquetipos y proyecta sus semejanzas en las formas del mundo que él ha estructurado. De esta manera nacen los dioses míticos en el corazón del hombre. La Naturaleza le ofrece el material necesario para la creación de los dioses, y este material se halla principalmente en los lugares donde la Naturaleza concentra su fuerza. De este modo surge el dios Eros, el de las tinieblas, el de la luz, etc. El hombre es también capaz de relacionar directamente su sentimiento numinoso con los grandes fenómenos de la Naturaleza, por ejemplo, con el Sol, y entonces el Sol es experimentado como Dios. Otros hombres no dotados de fuerzas plásticas creadoras atribuyen también validez a tales formas míticas para su propia experiencia. De esta manera, los dioses que han nacido en el corazón del hombre son reconocidos por otros, y aun por una comunidad entera. De lo dicho se deduce que los dioses míticos no son meros engendros de la fantasía. Tienen poder real: en esos dioses opera el poder de la Naturaleza y la fuerza del corazón humano.

El que cree en esos dioses y se entrega a ellos no puede esperar ser salvado de la dependencia en que se halla el hombre con respecto a la Naturaleza y al destino. Tales dioses no son más que personificaciones de la Naturaleza que se mueve con «eterno» ritmo cíclico. El reinado de los dioses míticos es, por consiguiente, un reinado de la Naturaleza. El que busca refugio en esos dioses se somete cada vez más al dominio de la Naturaleza y su dependen-

cia al movimiento cíclico eterno de lo natural será cada vez más intensa.

2. Dios es distinto del mundo y superior a éste, tanto en lo que concierne a su realidad (existencia; *re*), como en lo que concierne a su esencia (dogma). *Vaticanum*, pág. 3, cap. 1 (D. 1.782; NR. 1.306). Los cánones 3 y 4 del Concilio afirman lo siguiente: «Si alguien afirma que el mundo y Dios tienen la misma sustancia y esencia, sea anatematizado. Si alguien asegura que las cosas finitas—ya se trate de cosas corporales y espirituales, o por los menos de cosas espirituales—han emanado de la sustancia divina, o que la esencia divina se convierte en todo lo que es mediante la revelación y evolución de sí misma, o finalmente, que Dios es el ser general o indeterminado, que al desarrollarse forma los géneros, las especies y los individuos, sea anatematizado.»

Estas definiciones condenan todas las formas del panteísmo, el panteísmo materialista y el espiritualista; el panteísmo dinámico y estático (según el cual todo lo que existe es manifestación de la sustancia divina única: los eléatas, Heráclito, Espinoza y, formándole séquito, muchos pensadores del clasicismo alemán); el panteísmo evolucionista (según el cual todo lo que es y todos los acontecimientos son etapas del desarrollo mediante el cual el fondo del universo, originalmente impersonal, asciende hacia formas superiores de existencia. (Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer); así como el panteísmo emanacionista (afirma que el mundo es una emanación, una irradiación de Dios: Neoplatonismo, tendencias neoplatónicas de la Edad Media, Jordán, Bruno). Como quiera que el mito no es más que una variación del panteísmo, las definiciones del Vaticano condenan también todas las formas de mito.

El místico medieval *maestro Eckhart* ha sido acusado de haber defendido el panteísmo neoplatónico; las investigaciones modernas han demostrado que esas acusaciones carecen de fundamento. Eckhart fué un pensador teísta, tanto en lo que concierne a sus convicciones personales como en lo que se refiere al contexto general de sus enunciados teológicos. Es cierto que se encuentran en él nociones atrevidas y poco claras para expresar nuestra unión sobrenatural con Dios, las cuales fueron mal interpretadas por místicos ilusos de su tiempo. Por motivos pastorales, luchando contra los hermanos y hermanas del *libre Espíritu* que reclamaban para sí mismos la autoridad del maestro Eckhart, la Iglesia tuvo que condenar esos pasajes, que separados del contexto presentan un aspecto realmente erróneo (Constitución *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329, D. 501/29). Que se trataba de condenar solamente los textos aislados lo demuestra la fórmula que

acompañía muchos pasajes condenados: *ut sonant* (tal como suenan). (Consúltese Fr. Pelster, *Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozess in Avignon*, en: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift M. Grabmann*, 1099-1124.)

3. Dios manifiesta su trascendencia por medio de la Revelación sobrenatural.

A. Según la *Sagrada Escritura* se dan, sobre todo, dos casos en los cuales Dios interviene de tal manera en la Historia humana que con ello aparece evidentemente su diferencia del Mundo y superioridad con respecto a éste.

De uno de ellos habla el Antiguo Testamento. Es la ya mencionada elección del pueblo israelita para asumir el poderío de Dios en la Historia humana. Todo lo que el Antiguo Testamento atestigua de Dios gira en torno a este hecho.

a) La alianza concluída entre Dios y el Pueblo, alianza efectuada por iniciativa divina, comunica al Pueblo una estructura y una Historia totalmente distintas de todas las otras estructuras étnicas y naturales y de todas las otras historias humanas. El Pueblo recibió una Historia comunicada por Dios, una Historia que Dios había creado exclusivamente para él. En esa Historia lo importante no es la existencia político-nacional, ni el bienestar y la seguridad, ni la unidad y la fuerza, ni la conquista de un puesto en el seno de la Historia universal, sino la pertenencia a Dios. Dios quiso crearse un Pueblo santo, un Pueblo que le perteneciese (*II Sam.*, 7, 24; *Ps.* 78, 46; *Ps.* 47, 20; *Éx.* 19, 6; 20, 1-7). La Historia impuesta por Dios al Pueblo no emana de la esencia natural de ese Pueblo; esto lo demuestra la constante rebelión del Pueblo contra la Alianza, contra el orden establecido por Dios. Los frecuentísimos casos de apostasía, la imitación de las culturas paganas circundantes con sus mitos, nos muestran cuál hubiese sido la estructura de ese Pueblo en caso de que ésta hubiera podido surgir de la esencia profunda y natural del Pueblo: había creado una cultura mítica, parecida a las que dominaban fuera del ámbito de la Revelación bíblica. Las continuas rebeliones contra Dios ponen de manifiesto que el Pueblo consideraba como una carga y no como una expresión de su propio ser la Historia que Dios le había impuesto. Sólo un Dios que está fuera de los confusos acontecimientos históricos, un Dios que está fuera y por encima de la Historia pudo imponer al Pueblo escogido una Historia así. Ese Dios manifestó que es el Señor que ordena los destinos humanos,

que domina sobre el Mundo, el que pone al hombre a su servicio y puede juzgarle.

b) La dominación de Dios sobre el Mundo se basa en la actividad creadora divina. Dios ha creado el Mundo con su palabra omnipotente, fijando la duración de su ser (*Gén.* 1, 3-31; *Io.* 1, 3). Él es anterior a todo lo terreno (*Eph.* 1, 4; *Iud.* 25; *Io.* 8, 58; 17, 5, 24; *I Pet.* 1, 20) y seguirá existiendo después que se haya terminado lo terreno (*Ps.* 90 (89), 2; 102 (101), 26; *Prov.* 8, 22 y sigs.; *Io.* 17, 5, 24). Dios es el primero (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 2) y el último (*Is.* 41, 4; 44, 6; *Apoc.* 1, 18; 21, 6; 22, 13). Dios pronuncia la primera y la última palabra. Dios es el que era y el que viene; por eso Dios es el todopoderoso (*Apoc.* 21, 6).

c) En la hora señalada por Él, ha creado al *hombre*, libremente, dentro del mundo, para que el hombre estructurase y administrase a su arbitrio ese mundo (*Gén.* 1, 15). Dios ha confiado al hombre la continuación histórica de su obra creadora. Administrando la tierra por medio de su actividad histórica, el hombre deberá desarrollar y perfeccionar su ser. El hombre y su historia terminarán en la hora señalada por Dios; entonces, el hombre tendrá que rendir cuentas del mérito y de las deficiencias de su actividad (*Act.* 17, 31).

Para el tiempo de la duración del Mundo Dios ha trazado un *plan* que se realiza incondicionalmente, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos (*I Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 11; 2, 7; 3, 11; *Act.* 2, 23; *Ecle.* 23, 20; *Mt.* 13, 25; 25, 24; *Rom.* 9-11; *II Pet.* 3, 5-10). No sucede nada si Dios no lo permite, si es que no lo quiere, sino hubiera querido que suceda tal como sucede. Dios es el que opera todo lo que sucede en el Mundo, todo lo que hace el hombre, todo lo que el hombre ejecuta libremente (*Is.* 24, 11; 26, 12; 45, 11; *Éx.* 24-10; *Deut.* 3, 24; 11, 3-7; *Jos.* 24,31; *Ps.* 66 (65), 3, 5; *Jer.* 50, 25, 51, 10). Aun cuando no hable, es Dios el que rige los destinos históricos con mano poderosa. Dios obra en el silencio y el silencio de Dios se manifiesta activo a través del bullicio de los paganos, a través de los gestos revolucionarios de los reyes de la tierra. «El que tiene su trono en el cielo se ríe; el Todopoderoso se burla de ellos» (*Ps.* 2, 4).

d) En la actividad por medio de la cual Dios crea la Historia se sirve como de instrumentos de las fuerzas naturales y de los hombres. Incorpora poderes enemigos a su plan histórico, de modo

que precisamente su obstinación impía les convierte en ejecutores de las decisiones divinas. La rapacidad insaciable lo mismo que la ambición titánica son en las manos de Dios instrumentos por medio de los cuales se realizan los eternos designios históricos (*Is.* 10, 5-34; 44, 24; 45, 13; *Ier.* 17, 5-22; 25, 8-14; *Éx.* 21, 23-32). El Asirio no es más que un hacha con la cual Dios corta, una sierra que mueven sus manos. Nabucodonosor, rey del mundo, es su servidor. Ciro, el conquistador del mundo, ha sido llamado por él. La victoria de los persas es en realidad una victoria de Dios. No es el hombre el que rompe los muros de las ciudades enemigas: Dios va a la cabeza y hace que los muros se desplomen. Todos los grandes caudillos de la Historia son, sin saberlo, funcionarios de Dios; todos tienden a realizar planes propios, ambiciosos, y ejecutan de esta manera los planes divinos. Cuando los ejecutores elegidos por Dios han cumplido la misión que les fuera confiada, tienen que comparecer ante el tribunal de Dios. No pueden disfrutar de la gloria de sus éxitos ni elevarse sobre los vencidos, creyéndose favoritos de la Providencia divina.

Por eso es también la Historia la palabra de Dios. Por medio de sus obras habla Dios con los hombres. Si Dios no lo permite no hay desgracia alguna que pueda acosar al hombre (*Apoc.* 6, 11). Los ejércitos de las plagas se avalanzan sobre los hombres cuando el Cordero ha abierto el sello del libro de los destinos. Cada uno de ellos hace que el Mundo dé un paso hacia adelante, acercándose a la meta propuesta. Como con voz de trueno manda Dios a sus mensajeros que llamen con un «ven», cuatro veces repetido, a los que causan las desgracias (*Apoc.* 6, 3 y sigs.; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 39 y sigs.).

e) Dios no es, pues, el esclavo de la Creación, sino su Señor y su Juez. Está frente a ella con omnipotencia soberana y lógica. Hace que el Sol se oscurezca aun en las horas del mediodía y puede esparcir las tinieblas sobre la Tierra hasta durante el día (*Am.* 8, 9). Por donde pasa los montes se derriten y la Tierra tiembla estremecida (*Is.* 13, 13). Los montes tiemblan, las colinas tamborean (*Ier.* 4, 24, 23). Dios conoce al hombre, conoce nuestro corazón y nuestras intenciones. Dios manda e impera.

f) Como Dios es totalmente distinto del Mundo, vive por encima de éste, en esferas infinitamente sublimes y obra dentro del Mundo desde los espacios de su absoluta inaccesibilidad; Dios

hace surgir constantemente la *inquietud* en ese Mundo que quisiera bastarse a sí mismo. Dios no deja en paz al hombre que con actitud de autosuficiencia quisiera encerrarse en el recinto de una vida puramente inmanente. Continuamente arroja al hombre fuera de la quietud de una existencia sólo íntimamente humana, de una existencia centrada en sí misma.

g) La supremacía de Dios aparece expresada en el Antiguo Testamento por medio de una determinación que Cristo ha introducido en la Nueva Alianza, que se ha convertido en locución técnica dentro del lenguaje teológico cristiano; a saber, por medio de la determinación de que Dios está en el *cielo*.

La palabra cielo presenta en la Sagrada Escritura *múltiples sentidos*.

aa) En algunos casos, cielo designa la bóveda que se alza sobre la tierra. En este sentido significa el lugar de las estrellas y las nubes. Entendido en este sentido, el cielo constituye, junto con la tierra, la totalidad de la Creación (*Gén. 1, 1*). La palabra cielo forma en tales casos parte de la *concepción del mundo* de que se sirve la Sagrada Escritura. No se trata aquí de un todo homogéneo; al contrario, la Sagrada Escritura sólo ofrece rasgos particulares de una concepción del mundo. Esos rasgos demuestran que la Escritura adopta el sistema cósmico conocido en la Antigüedad. Si se exigiese de nosotros presentar una definición exacta del sistema cósmico de la Antigüedad, nos encontraríamos en situación apurada. La Antigüedad no disponía de una concepción homogénea del mundo. En general puede decirse que, según el parecer de la Antigüedad, la tierra se hallaba en el centro de la Creación, que por encima de la tierra se extendía el cielo y debajo de ella se abrían los abismos. La tierra, según esta opinión, estaba rodeada de agua; más aún, según algunas opiniones de la Antigüedad, la tierra flotaba en el mar. El cielo lo constituyen una serie de estratos superpuestos. Por eso se puede hablar de esferas celestes. Restos de esta ideología se encuentran hoy en expresiones tales como «en el tercer cielo», en el «séptimo cielo».

bb) En otro sentido, cielo significa la *morada de Dios*, el espacio reservado para Dios (*Ps. 2, 4; Tob. 12, 20; Mt. 5, 16; 6-9, 14; Rom. 1, 18*), el santuario (*Ps. 11, 4; Mich. 1, 2; Hab. 2, 20; Apoc. 11, 19; 15, 5*), el trono divino (*Ps. 11, 4; 20, 7; Is. 66, 1; Ez. 1, 1; Mt. 5, 34; Act. 7, 49*). En los casos en que el cielo es

considerado como morada de Dios, como su casa y ciudad, el cielo tiene que abrirse cuando Dios se dirige hacia el hombre (*Gén.* 11, 5; *Ps.* 18, 10; *Dan.* 7-9, 13), cuando el hombre ha de entrar en él. Por ejemplo, se abre una puerta a través de la cual el vidente San Juan puede contemplar el interior del cielo (*Apoc.* 4, 1). El cielo se abre cuando Dios habla con el hombre (*Mt.* 3, 17; *Io.* 12, 28; *II Pet.* 1, 18).

cc) Sin embargo, Dios *no depende del espacio*, ni se halla limitado por éste de tal modo que la expansión del mundo pudiese estrechar la esfera de la existencia divina o arrojar a Dios de ella. En efecto, la Sagrada Escritura testimonia la omnipresencia de Dios, a pesar de que ella designa el cielo como lugar reservado para Dios. En el Salmo 139 (138), vers. 8 y sigs., habla el hombre de la siguiente manera: «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiera a los cielos, allí estás Tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar el extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me detendría tu diestra. Si dijere: Las tinieblas me ocultarán, será la noche luz en torno mío. Tampoco las tinieblas son lentas para Ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas y luz son iguales para Ti.»

De esto se deduce que en la Sagrada Escritura la expresión cielo es un *símbolo del modo de existir de Dios*. En el lenguaje de la Escritura esa palabra no es más que una imagen empleada para expresar la sublimidad de Dios.

Cuando la Sagrada Escritura se sirve precisamente de esa imagen para expresar la cualidad ontológica de Dios, no lo hace sin fundamento. Con ello se propone poner de manifiesto la majestad de Dios, sirviéndose de ideas por medio de las cuales nosotros expresamos lo sublime y grandioso en nuestro lenguaje cotidiano. Así, por ejemplo, cuando hablamos de «arriba» en oposición a «abajo», nos referimos a la postura, al andar erguido del hombre, a su mirada dirigida hacia el cielo. En el lenguaje del mito, el cielo que se extiende sobre la tierra es el símbolo de la claridad, de la luz, de la fuerza creadora, de lo activo, en oposición a lo que está por debajo de la tierra, que es símbolo de la oscuridad de las tinieblas, de lo pesado, de lo pasivo. En la esfera de lo espiritual hablamos de verdades superiores en oposición a las experiencias y vivencias de la vida cotidiana, de elevados valores del espíritu, de los valores de la moralidad en oposición a los valores

de la vida externa. En este sentido afirma la Escritura que Dios está en el cielo, que está arriba, que vive en las montañas, manifestando de esta manera que Dios es un Ser claro, luminoso, creador y activo.

Por consiguiente, cuando la Escritura emplea ideas todas de la concepción del mundo propias de la Antigüedad, se trata siempre de un ropaje, de un cuerpo temporal en el cual se manifiesta enajenándose el misterio de la trascendencia divina.

dd) De la diferencia cualitativa que media entre el Ser divino y el ser creado, se deduce que Dios y la criatura no se contradicen de tal forma que donde esté el uno no pueda hallarse el otro. Como ya vimos en otro lugar, David Friedrich Strauss ha sido el principal representante de una opinión defendida por muchos científicos y filósofos de la época moderna, los cuales afirman que en la concepción moderna del mundo no hay lugar alguno para Dios. Sólo lo visible y mensurable existirá realmente. La teoría que niega a Dios posibilidad alguna de existencia, alcanzó el grado supremo de radicalismo en las ideologías mecanicistas del siglo XIX y comienzos del XX. Según esas concepciones, el mundo es un sistema perfecto de fuerzas y materias regidas por leyes inmutables, especialmente por las de la gravedad o inercia. De esta manera, pudo presentarse con visos de teoría científica la opinión que afirma que en el mundo plenamente conocido por la ciencia no hay lugar alguno para Dios. La materia, que se extiende inintermitentemente, era la única realidad. La misma ciencia se encarga de rechazarla, fundándose en sus propios conocimientos y resultados. En el transcurso de los últimos decenios ha llegado a reconocer la imposibilidad de una explicación del mundo puramente mecanicista. Así, por ejemplo, por medio de las leyes de la Mecánica la ciencia puede demostrar que el color es un movimiento ondulatorio; pero no puede explicar por medio de esas leyes la transformación del movimiento en color; no puede explicar, por decirlo así, lo azul o lo rojo de los movimientos ondulatorios. En los procesos controlables por medio de aparatos y experimentos aparecen fenómenos maravillosos que ningún aparato y ningún experimento pueden registrar y los cuales, no obstante, son reales. La física atómica, especialmente, ha abandonado la concepción mecanicista del mundo. La ciencia ha vuelto a descubrir la cualidad oculta tras la cantidad. A consecuencia de ello la ciencia actual reconoce de nuevo validez a ideas defendidas por la Edad Media y por

muchos pensadores modernos, tales como Leibnitz y Pascal, según las cuales el mundo está formado por estratos que se distinguen entre sí los unos de los otros no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Ideas parecidas defienden Nicolai Hartmann y Karl Jaspers. De este modo, la ciencia y la Filosofía modernas nos presentan conocimientos de los cuales podemos servirnos para explicar la diferencia cualitativa que reina entre Dios y el mundo.

II. La Revelación en la Antigua Alianza es una Prehistoria de Cristo. Con ello acabamos de nombrar el segundo entre los acontecimientos fundamentales que revelan al que ve, es decir, al creyente, la trascendencia de Dios. Se trata de la Encarnación del Hijo de Dios.

a) En general se puede decir que la figura de Cristo descrita en los libros del Nuevo Testamento y testificada por ellos, no ha sido inventada, sino aceptada por los autores de esos escritos. Especialmente de San Juan y de San Pablo cabe afirmar que en caso de que hubiesen inventado la figura de Cristo, habrían creado un Cristo totalmente distinto del que encontramos en sus escritos. San Juan hubiera descrito un Cristo fanático, impulsado no por el amor al hombre, sino por el deseo de llevar a cabo la misión asumida; San Pablo hubiera descrito un Redentor iluminado por la aureola de la gloria de Dios. (Detalladamente se tratará de esto en la Cristología. Véase R. Guardini, *Jesús Christus*, II, 1940.)

Según el Evangelio de San Juan, Cristo viene de «arriba», mientras que todos los hombres son seres de «aquí abajo» (*Io.* 3, 3; 7, 31; 8, 33). Por eso los hombres se admiran de Él y no pueden comprender su comportamiento. Según San Pablo, Cristo asciende a los cielos por haber descendido del cielo (*Eph.* 4, 10).

Del mismo modo que Cristo viene de arriba, así también ejecuta su misión por encargo del Padre. Su mensaje es un mensaje del cielo (*Io.* 5, 19; 30, 43; 7, 16-19). Cristo tiene que cumplir una misión totalmente distinta de las misiones que deben cumplirse en la tierra con medios terrenos. Tiene que erigir un reino que no hace competencia a ningún reino de este mundo porque es diferente de todos ellos un reino que se extiende por entre todos los de la tierra y cuyos ciudadanos provienen de todos los pueblos y estados: el Reino de Dios, el Reinado de Dios.

Cristo viene de arriba, y por ello no puede ser medido con normas de este mundo. Los Apóstoles y Discípulos no sólo no

han inventado a Cristo, sino que tampoco han podido inventarle, y es que Cristo trasciende todas las ideas y símbolos religiosos del hombre. Al venir del cielo, no depende de los procesos histórico-terrenos ni está sometido necesariamente a las leyes ordinarias de la Naturaleza. Puede convertir las piedras en hijos de Abrahán (Lc. 3, 6). Puede saciar a miles de hombres con unos cuantos panes. Domina sobre el agua y la tempestad y aun sobre la muerte. Nadie puede impedir o destruir su obra (Act. 5, 39; II Tim. 2, 9). Su palabra contiene vida y muerte, poder e impotencia, riqueza y pobreza (Lc. 12, 20; Rom. 13, 1 y sigs.; II Cor. 9, 8; I Tim. 6, 17; Sant. 1, 17).

La trascendencia de Dios, que con Cristo ha entrado en la Historia humana, aparece con la mayor claridad en la resurrección de Cristo de entre los muertos. En ella Cristo ha superado el eterno movimiento cíclico de la Naturaleza, a diferencia de lo que sucede con los dioses míticos. Con su propia resurrección de entre los muertos Cristo ha abierto un camino que nos saca de la Naturaleza y nos conduce a una vida que ya no está sometida a las leyes naturales, a las leyes de caducidad.

En el *Apocalipsis* de San Juan leemos que al fin de la Historia descenderá Cristo de su ciudad celestial y entrará de nuevo en el mundo para juzgarle y transformarle (Apoc. 19, 11 y sigs.). Le libraré de la forma existencial de la caducidad para comunicarle, bajo la forma de «cielo nuevo» y de «tierra nueva», el modo de existir eterno prefigurado en su cuerpo glorioso.

b) La epístola a los Romanos (8, 31 y sigs.) expresa de la manera más entusiástica la *respuesta* que da el hombre a la supremacía de Dios sobre todo poder, dominio y señorío terrenos, sobre el destino y la fatalidad terrena; es decir, expresa la confianza de los que creen en Dios. El que cree en el Dios trascendente que se ha revelado en Cristo, tiene la certeza de que no está encerrado para siempre dentro del mundo con su lucha de pasiones e intereses; al contrario, sabe con toda seguridad que puede tender hacia la vida perdurable del más allá, donde no reinan ni la muerte ni el dolor.

La Sagrada Escritura da testimonio infinitas veces de la esperanza en el Dios trascendente. Esta esperanza aparece especialmente en las oraciones petitorias y en los pasajes donde se nos dice que debemos dirigirnos a Dios con nuestras peticiones. Todo esto manifiesta que el creyente del Nuevo Testamento sabe bien que no está a la merced de una fatalidad ciega.

B. En los *Santos Padres* encontramos las mismas enseñanzas que en la Escritura. También ellos emplean ideas cosmológicas para expresar, por medio de imágenes y metáforas, la trascendencia de Dios. Por eso pueden servirse de ideas cosmológicas que se excluyen mutuamente. Las posibles contradicciones no demuestran que los Santos Padres careciesen de una concepción homogénea del mundo, sino que adoptaban eclécticamente éste o el otro elemento de las concepciones del mundo válidas en su tiempo. Los Santos Padres no pretendían presentar una concepción del mundo. De las concepciones del mundo existentes tomaban los elementos que les parecían adecuados para expresar la trascendencia divina. En este sentido afirma San Ireneo que Cristo ha subido a un lugar supraceleste (*Contra las herejías*, V, 31, 2). Del mismo modo tiene que ser entendido San Justino cuando afirma que Dios habita en un lugar supraceleste (*Diálogo con el judío Trifón*, cap. 56, número 1). Claudiano Mamerto declara que Dios trasciende la tierra y el cielo. Este escritor afirma expresamente que el afirmar que Dios está por encima del cielo no implica una acción de espacialidad, sino que se refiere a la cualidad de Dios (*De statu animae*, II, c. 12). San León el Grande dice en su sermón sobre la Ascensión de Cristo que el Señor, al subir al cielo, ha elevado la naturaleza humana por encima de la dignidad de los mismos seres celestiales. Véase H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946.

Así, pues, resulta que los Santos Padres enseñan la trascendencia de Dios sobre todo lo creado sirviéndose de expresiones tales como supramundano, ultramundano, supraceleste, más allá de los cielos. San Agustín expone la opinión unánime de todos los Santos Padres en su sermón sobre el Evangelio de San Juan (*Tratado 38*, 4; BKV V, 164 y sigs.): ¿Y qué es lo que dijo el Señor a los que pensaban tan terrenalmente? «Vosotros sois de aquí abajo. Pensáis terrenalmente porque coméis tierra, lo mismo que las cuculebras.» ¿Qué quiere decir esta expresión «coméis tierra»? Quiere decir: os alimentáis con lo terreno, encontráis placer en lo terreno, anhelaís lo terreno y no dirigís vuestro corazón hacia arriba. Vosotros sois de aquí abajo y Yo vengo de arriba. Vosotros sois de este mundo, Yo no soy de este mundo. Porque, ¿cómo podría ser de este mundo Aquel por medio del cual ha sido creado el mundo? Son del mundo todos los que vienen después del mundo, porque el mundo ha existido en primer lugar, y así el hombre es del mundo; pero el primero de todos es Cristo, y después viene el mundo; ya que Cristo existía antes de que existiese el mundo,

antes de Cristo no existía nada; porque en el principio era la Palabra, y por medio de ella ha sido hecho todo lo que es. Por consiguiente, Cristo viene de arriba. ¿De qué arriba? ¿Quizá del aire? De ninguna manera: en el aire vuelan también los pájaros. ¿Viene acaso del cielo visible? Tampoco de ahí; en el cielo visible giran también las estrellas, el Sol y la Luna. ¿Viene del lugar donde están los ángeles? Seguramente que tampoco es esto lo que se nos enseña; por su medio han sido creados los ángeles y todo cuanto es. Entonces, ¿cuál es el Arriba desde donde viene Cristo? ¿Viene quizá del Padre mismo? Nada hay superior a aquel Dios que ha engendrado la Palabra, la Palabra idéntica con Él, igualmente eterna, unigénita, intemporal, para fundar con ella el tiempo. Del siguiente modo has de entender, pues, la expresión—Cristo de arriba—: trascendiendo en tus pensamientos todo lo creado, todas las criaturas, todos los seres materiales, todos los espíritus creados, todas las cosas mudables, cualesquiera que sean; debes elevarte por encima de todo esto, como lo hizo San Juan, para llegar hasta aquella altura suprema: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.»

C. La *Liturgia*, al dirigir sus oraciones a Nuestro Señor y Dios, expresa de diferentes modos creencia en la trascendencia de Dios. Véase, por ejemplo, el Gloria de la misa (Tú eres el único Señor; Tú eres el únicamente Supremo). La Liturgia expresa la diferencia entre Dios y los dioses míticos por medio de atributos que se añaden a la palabra «Dios»; por ejemplo, dirigiendo sus peticiones al Dios verdadero, vivo, todopoderoso. Estas determinaciones no sólo enumeran propiedades particulares divinas, sino que también caracterizan a Dios como un Ser totalmente distinto de los dioses paganos. En cierto sentido, con nombres propios, por medio de los cuales se anuncia que Dios es superior al mito, y, por consiguiente, superior también al mundo. Véase Fr. Leist, *Das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie*, en *Aus der Theologie der Zeit*, editado por encargo de la Facultad de Teología de Munich por G. Söhngen, 1948, 190-216.

4. Dios es totalmente distinto del mundo. Con respecto a éste es al mismo tiempo *trascendente* de un modo auténtico, e intrínsecamente *inmanente*, en cuanto que es Creador del mundo, su conservador, operador de sus obras, su Redentor. La trascendencia de Dios, testificada por la Revelación, no ha de ser entendida en

el sentido de separación y distancia. Dios trasciende el mundo, es decir, su cualidad ontológica es totalmente distinta de la cualidad ontológica del mundo, pero al mismo tiempo está inmanentemente dentro del mundo.

La trascendencia dentro de la inmanencia, y la inmanencia dentro de la trascendencia, se pueden ilustrar por medio de una comparación tomada de la esfera de lo físico. A pesar de su diferencia cualitativa, Dios existe en y con las criaturas, lo mismo que una melodía existe en y con los movimientos ondulatorios, lo mismo que el contenido de un pensamiento aparece en las sílabas y palabras. En lo que concierne a la primera comparación, se podría decir con algún detalle lo siguiente: Si rogamos a un físico carente de aptitudes musicales que analice con los métodos de su ciencia una melodía que sea previamente interpretada al piano, expresará el resultado de sus investigaciones con una fórmula fundada en las leyes de la acústica. Como carece de sentido musical, según nuestra hipótesis, creerá que ha explicado exhaustivamente el fenómeno. No obstante, ese físico se equivoca. Ha omitido lo que más importa en nuestro caso, es decir, la melodía. Tenía que omitirla, pues con los medios de que dispone su ciencia no se puede captar ni explicar la melodía. No obstante, la melodía existe y con una realidad de intensidad superior a la de los fenómenos constatados por el físico. Se trata de una realidad que no puede confundirse con los movimientos ondulatorios, con la longitud de las ondas, con lo convexo o cóncavo de ellas. La melodía vive en y con los fenómenos físicos. Del mismo modo, Dios es totalmente distinto del mundo a pesar de estar intrínsecamente presente en él. Observemos, no obstante, que la comparación no tiene un valor absoluto. La melodía depende de los movimientos físicos y no puede existir sin ellos; por el contrario, Dios no depende en absoluto del mundo en que está íntimamente presente. (Véanse los tratados sobre la omnipotencia de Dios y sobre la Gracia.)

5. Para la *Teología*, la imposibilidad del panteísmo se deduce de las siguientes reflexiones:

I. Envilece a Dios, ya que le niega ser personal y perfección. El dios del panteísmo está sometido al devenir y muerte de las cosas, a los fenómenos de crecimiento, de florecimiento y maduración, al morir y al nacimiento de la Naturaleza. Según el panteísmo, Dios no sólo *opera* en el florecimiento de las flores, en el mur-

mullo del agua, en la impetuosidad de los elementos, en el crecimiento de los frutos, en el estruendo de los máquinas, en el deseo de verdad, en la intimidad del amor, en el apogeo y decadencia de los pueblos, en la aparición y en el ocaso de las culturas; Dios es todo esto, Dios estará sometido al devenir y aniquilamiento de las cosas. La piedra con que tropezamos en nuestro camino ya no será solamente una alusión al Dios activo y presente, sino una aparición de Dios. El latido del corazón no será meramente obra de Dios, sino también el movimiento de su vida.

Con toda claridad aparece esto en la principal forma de panteísmo, en el panteísmo de Hegel. Según él, la Historia es una autoevolución lógico-dialéctica de Dios: la Historia y la vida divina son cosas idénticas. Todos los acontecimientos históricos son fases y procesos del devenir temporal en que Dios adquiere la conciencia de sí mismo; más aún: por medio de la Historia, Dios llega a ser verdaderamente Dios. Las cosas particulares carecen de sentido y valor propios. Todo lo que existe es una fase transitoria del proceso temporal en que la Idea absoluta llega a ser ella misma.

En este sistema Dios encierra todas las imperfecciones del ser de la experiencia. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso son apariciones de la vida divina, con tal que tengan su lugar propio en el proceso evolutivo de la Idea. Schell (*Gott und Geist*, I, 334) escribe acertadamente: «No sería realmente espíritu, sino un caso de absoluta falta de carácter, el espíritu universal, un espíritu que careciese de personalidad y de interioridad, que se mostrase completamente desinteresado frente al bien y a la verdad, que moralmente considerado lo fuese realmente todo a través de los milenios, que a través de los siglos continuase morando del mismo modo en iglesias y en casas dedicadas a las artes, en los castillos de los tiranos y en las chozas de los esclavos, en las salas de banquetes y en los hospitales, en los congresos para la paz y en los campos de batalla, buscando incesantemente su satisfacción y placer en todos estos lugares.»

El Dios panteísta no es un yo vivo y distinto de nosotros, un yo que nos ama y nos mantiene en el ser. No es más, nada más que una palabra que extendemos por encima de las cosas, un concepto por medio del cual lo resumimos todo, un poema en el que nosotros mismos tratamos de comunicar al mundo intimidad religiosa y glorificar la muerte. Es la cúpula que nos imaginamos para el mundo y nuestra vida, un mantel de colores que extendemos

sobre el mundo para ocultar su fealdad. Ese Dios del panteísmo es frágil sonido y humo, metal que resuena y campanilla tintineante; pero no es un yo vivo, no es más que un neutro inánime. Es un Dios con órbitas vacías y con oídos sordos. Del Dios vivo y verdadero, el panteísmo conserva sólo el ropaje externo, considerado como reliquia preciosa. (Véase Bernhart, *De profundis*, 1934, al cual hemos seguido aquí.)

II. Destruyendo la idea del Dios vivo, el panteísmo destruye la idea del hombre vivo y verdadero. Sólo aparentemente comunica al hombre una nobleza especial, afirmando que el hombre es Dios mismo y no meramente criatura e hijo de Dios. Precisamente esta exageración de la grandeza humana la aniquila. El panteísmo desconoce la autorrealidad y el valor autónomo de la existencia humana, desconoce también la «tuidad», es decir, la relación mediante la cual todo individuo humano es esencialmente miembro de una comunidad. Al morir Dios, desaparece también la dignidad personal del hombre. Con Dios desaparece el insobornable garantizador de su valor irrepetible e insustituible. El hombre pasa a ser una onda cualquiera del mar del ser, una onda que se encrespa o que se hunde, según lo desee la inexcrutable fatalidad. En el mundo del panteísmo, es decir, en el mundo privado del Dios vivo y verdadero, el hombre pierde la orientación. En ese mundo no hay normas absolutas de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo. En ese mundo no hay un Juez absoluto para la conciencia. En ese mundo ha desaparecido el fundamento último de la moralidad.

Desde los tiempos de Hegel, el conocimiento claro y la experiencia profunda y viva del ser personal del hombre han sido el punto de partida de objeciones dirigidas contra el panteísmo hegeliano. Véase un corto resumen en Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, 1936, pág. 26 y sigs., y en Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert*, I, 1937. Según la exposición sucinta de Steinbüchel, el nuevo concepto de realidad introducido por el realismo existencialista ha constituido la crisis y el fin del panteísmo idealista. Mientras que Ranke acentuaba el valor y sentido propios de los pueblos, buscaba Burchhardt la autonomía y sustancialidad de lo individual y concreto, las individualidades importantes en los hombres y en los tiempos. Con máxima insistencia y entusiasmo han anunciado la subsistencia ontológica del hombre Nietzsche (decisión última y radical en una existencia heroica), Kierke-

gaard (decisión del hombre ante Dios) y Newman (autodecisión en la responsabilidad personal de la conciencia). Pero estas llamadas no consiguieron alterar la ciega tranquilidad de un mundo contento y seguro de sí mismo, en su panteísmo cultural y en su optimismo respecto al progreso. Las objeciones dirigidas contra el panteísmo en el siglo XIX volvieron a aparecer después que el hombre experimentó miles de veces, durante la primera guerra, la soledad personal del morir, el tener que enfrentarse con la muerte solitaria, la cual puso de manifiesto la unicidad irrevocable del individuo. No es una mera casualidad el hecho de que Nietzsche, Kierkegaard y Newman hayan ejercido tan poderosa influencia sobre los espíritus en los tiempos de la postguerra. Dentro de la Teología protestante, la tendencia dialéctica ha negado energicamente la continuidad entre Dios y el hombre, hasta el punto de llegar a afirmar que entre los dos media absoluta contradicción. La filosofía existencialista afirma la subsistencia y el ser autónomo en la existencia, y muestra cómo la muerte conduce al hombre al conocimiento de que su yo es un yo-mismo inderivable.

Al convertir al individuo en una aparición de un «ello» divino y neutro, sin sentido y dignidad propios, el panteísmo destruye también la relación auténtica que une al hombre con la comunidad, destruyendo también, por consiguiente, la comunidad humana misma. A primera vista podría parecer que el panteísmo comunica perfección suma a la sociabilidad del hombre particular y que constituye la mejor garantía para la subsistencia de la comunidad. En efecto, el panteísmo es un sistema que identifica plenamente al individuo con la comunidad y, según él, la comunidad lo es todo, el individuo no es nada. Sin embargo, el panteísmo no comunica acabamiento supremo a la sociabilidad del hombre, a su «tuidad», por la sencilla razón de que ese sistema destruye el yo personal, haciendo así imposible el encuentro auténtico entre el yo y el tú; no constituye, por otra parte, el panteísmo una garantía de la vida en comunidad, porque al destruir el yo socava el sentimiento de responsabilidad e impide que aparezca la decisión personal en favor de la comunidad. La comunidad presupone la existencia de miembros independientes que se incorporan a la totalidad de un modo correspondiente a su esencia, dispuestos a servir libremente. En el mundo del panteísmo, la masa sustituye a la comunidad, una masa que no consta de miembros, sino de partes intercambiables. (Véase H. E. Hengsterberg, *Tod und Vol-*

MICHAEL SCHMAUS

lendung, 1938, 34-38. A. Antweiler, *Gronstadt für Christus*, 1937. H. M. Christmann, *Lebendige Einheit*, 1938.)

La Filosofía romántica afirmó ya algunas veces que el hombre sólo puede llegar a adquirir su realidad y eficacia frente al tú y unido al tú. También K. Heim, y especialmente F. Chr. Ebner, enseñan que la relación yo-tú es absolutamente indispensable para que el hombre pueda llegar a ser lo que en realidad es. Ahora bien: en el mundo del panteísmo no puede existir una relación de yo-tú auténtica; en ese mundo ni hay un verdadero yo ni un verdadero tú. El tú último hacia el cual tiende el hombre es el Tú divino (Newman, Kierkegaard). Como veremos más tarde, sólo frente al Tú divino llega el hombre a ser él mismo. En él se encuentra al mismo tiempo con el tú humano y con el «ello» del mundo. (Steinbüchel, *l. c.*; F. Schnell, *Gott unser Du*, 1934.)

La existencia trascendente de Dios tiene la forma de trinidad personal.