

§ 105.

La importancia de la creencia en la creación para la salvación del mundo

I. Sentido del mundo. Su afirmación en Dios

El origen divino del mundo asegura en las cosas: *a)* su *esencia*, su *sentido* y *valor*, su dignidad, su honor y su nobleza; *b)* su *realidad*, su existencia. El origen divino garantiza la plenitud de

la esencia y de la vida, así como la seguridad y firmeza de la existencia. Las criaturas participan en el ser de Dios, en su gloria, grandeza, dignidad, hermosura y subsistencia. Están compenetradas de la luz divina y las rodea el fuego del amor de Dios.

Por tener en Dios su fundamento, las criaturas poseen una profundidad inconmensurable. Nuestra mente no puede sondear esa profundidad, aunque por ser una realización del pensamiento divino es absolutamente racional e inteligible. Nada es absurdo en la Creación.

Las criaturas no son realidades últimas y absolutas, son fundaciones de Dios; con ello no pierden nada de su valor y fuerza. Al contrario. Las criaturas, realizaciones finitas de la gloria divina, puestas en el seno acogedor de Dios y defendidas por la omnipotencia y la fidelidad divina, son de por sí esplendorosas y su fundamento es la incommovibilidad. Pero el que niega los fundamentos divinos del mundo le despoja también de la gloria divina y de la seguridad existencial garantizada por Dios. Sólo aparentemente engrandece el mundo cuando dice que es divino. En realidad, le hunde en los abismos de una irrevocable estrechez (*Mt. 6, 27*). Cuando se cierran todos los caminos que conducen hacia Dios, el hombre y las cosas quedan sujetos a las férreas leyes del fluir cíclico de la Naturaleza. Y no les queda más ser que el propio, precario y mísero, como nos lo enseña la experiencia. El que hace desaparecer a Dios del mundo, con sus negaciones, empequeñece el mundo. le priva de la infinita grandeza de Dios, que es la última y más profunda dimensión de las cosas.

Nietzsche ha conocido todos los horrores de esta situación y la ha descrito de un modo emocionante. Véase el texto citado en el vol. I, § 31. En una poesía describe del siguiente modo el sentimiento de soledad y abandono del hombre que no cree en Dios: "Los cuervos graznan. Y emigran con rauda vuelo a la ciudad: bien pronto nevará. ¡Feliz el hombre que ahora tiene patria! Tú estás ahí aterrorizado y miras hacia atrás mucho tiempo ha. ¿Por qué, necio infeliz, entras en el mundo huyendo del invierno? El mundo, una puerta fría y muda abierta hacia mil desiertos. El que ha perdido lo que tú perdiste nunca parará. Pálido estás ahí. Condenado a peregrinar en el invierno, semejante al humo, que va buscando siempre cielos más fríos. ¡Vuela, pájaro, grazna tu canción de pájaro de desiertos! Y tú, necio infeliz, oculta el corazón sangriento en hielo y burla. Los cuervos graznan y emigran con rauda vuelo a la ciudad: ya pronto nevará. Desgraciado el hombre que no tiene ahora patria."

La Historia demuestra que cuando el mundo no es considerado como creación divina se presenta indefectiblemente el *peligro de*

negar su esencia, su valor y su realidad. Para el idealismo filosófico sólo las esencias superhistóricas tienen valor. Este sistema pasa por alto la unicidad, la individualidad con su temporalidad y, sobre todo, el sujeto personal con su historicidad. Las cosas sólo son espumantes ondas del mar divino (§ 41).

Ya Kirkegaard se burló de las llamadas ideas inmortales y acentúa la importancia de la existencia frente a la exagerada valoración de la esencia. La *filosofía existencialista actual* tal como la representan Heidegger, Jaspers y Sartre, afirma que la esencia de las cosas consiste en su existencia, en el estar aquí y ser ahora. El destino del ser se reduce a cumplir la misión del momento, la misión impuesta por el aquí y el ahora. El destino del ser (=existencia) consiste en el estar en el mundo, en abnegarse y sacrificarse en pro de los otros, en cuidar de las "cosas instrumentales". El ser infrahumano es o mera presencia a un estar-a-mano, es decir, un ser que está a la disposición. Este ser es pura relación con el hombre, que es la culminación del ser. Relación y nada más que eso es todo el ser del ser infrahumano. En vano se buscaría en este ser un núcleo esencial que fuese sujeto de la relación; su esencia es el estar en relación, así como la esencia del hombre, la existencia de que habla Heidegger, consiste en el mero hecho de preocuparse y cuidarse, según lo exijan las circunstancias. No hay ni substancias, ni esencias, ni totalidades capaces de desarrollarse y perfeccionarse (§ 57). El espíritu humano, cuando no está iluminado por la luz de la Revelación, parece sentirse siempre tentado a subestimar la realidad de las cosas o a negar su sentido, destruyendo de este modo las formas y estructuras. Sólo la razón iluminada por la razón parece poder percibir conjuntamente ambos aspectos. (El hecho de que la esencia y la existencia se derivan de distinto modo de la causalidad divina, es una prueba de que la esencia y existencia de las cosas son objetivamente distintas.)

II. *Finitud y caducidad del mundo*

2. Así como el origen divino de las cosas garantiza y asegura su grandeza, así también el *origen de la nada es el fundamento de su limitación, de su debilidad ontológica, de su finitud cualitativa y cuantitativa*, de su finitud en la duración del ser, de su debilidad, caducidad y deficiencia, de su inseguridad, de su marcha hacia la muerte. La existencia del mundo y de las cosas en él es problemática. Pero debido al origen divino, esta existencia no carece de importancia.

Las ciencias naturales actuales nos ayudan en gran manera a comprender y explicar la finitud del mundo. En la antigüedad griega el mundo fué considerado como finito, concepción ésta fundada en la idea, o mejor dicho en la intuición, en el sentido de que el mundo está ordenado y es

cognoscible. Si el mundo fuese infinito nadie podría comprenderlo. Ahora bien, lo incomprensible no puede existir. Ptolomeo y Aristóteles han dado forma científica a estas ideas. La Edad Media hizo suyas las ideas de Ptolomeo. La finitud del mundo se fundamentaba haciendo referencia al hecho de su creación. En el siglo xv, Nicolás de Cusa afirma que el mundo es infinito. Consideraba como infinitud del mundo la multiplicidad espacialmente ilimitada de las cosas finitas. La infinitud del mundo de este modo entendida será, según él, un símbolo de la infinitud de Dios. Según Giordano Bruno el mundo y Dios son idénticos; y sobre el mundo recae ahora la infinita gloria de Dios. A lo largo del desarrollo científico de la Epoca Moderna fué desapareciendo esta gloria y esplendor divino, quedando convertido el mundo en un sistema ilimitado de procesos sometidos a leyes coordinadas e inmutables. Mientras que Kepler consideraba el mundo infinito como una referencia a Dios; mientras que Newton consideraba como pruebas de la existencia de Dios ciertas anomalías del proceso cósmico que la ciencia de su tiempo no podía explicar todavía, Laplace afirma que para interpretar la totalidad del universo no es necesaria la "hipótesis Dios", ya que los procesos cósmicos se pueden explicar, sin excepción alguna, a base de las leyes naturales. Aunque en esta interpretación el mundo queda privado de todo esplendor numinoso y divino, todavía resplandece en él la grandiosidad de su infinitud. Con la fe en la infinitud del mundo iba íntimamente unida la creencia en el progreso ilimitado de la humanidad, creencia que no se fundaba en argumentos racionales, sino derivaba de un determinado sentimiento de la vida.

Las ciencias naturales modernas han vuelto a adoptar de nuevo, por diversas razones, la convicción de que el mundo es finito. Pero la idea de la finitud del mundo tal como se defiende hoy se distingue de la misma idea de la Antigüedad y de la Edad Media, si no en lo esencial, por lo menos en aspectos de gran importancia. La ciencia moderna sabe que el mundo es inmensamente grande y extendido. Vamos a destacar aquí algunos datos. La tierra tiene un diámetro de 12.756 kilómetros. La distancia entre la luna y la tierra es treinta veces más grande que esa cantidad; la distancia entre el sol y la tierra, 10.000 veces mayor, o sea 150.000.000 de kilómetros. La luz recorre este trayecto en ocho minutos. En torno al sol giran los planetas, y entre ellos se halla la tierra. Hasta el más alejado de los planetas conocidos, es decir, hasta Plutón, llega la luz en unas seis horas. Los planetas son parecidos a la tierra en lo que concierne a la estructura; ninguno de ellos dispone de luz propia. El sol, al contrario, es una inmensa masa incandescente y gaseosa. Su diámetro mide 1.390.000 kilómetros. Las estrellas fijas son cuerpos semejantes al sol y se componen de los mismos elementos químicos que encontramos en el sol y la tierra. La estrella fija más próxima, el alfa del Centauro, se halla a una distancia de 40 billones de kilómetros, es decir, a una distancia de cuatro años de luz. (Un año de luz es la distancia que recorre la luz en un año, propagándose a una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo.) El sinnúmero de estrellas visibles pertenece a un gran sistema cósmico, llamado Vía Láctea, que se extiende en el cielo a modo de cinta larga y estrecha. El mayor diámetro de este sistema es de unos cuarenta mil años de luz. Este sistema contiene, aproximadamente, 50.000 millones de estrellas luminiscentes, y, en cuanto al peso, igual número de estrellas que no lucen, en gran parte extendidas por el espacio bajo la forma de polvo o gas.

Nuestro sol se halla en uno de los sectores exteriores de la Vía Láctea. En el cielo descubrimos pequeños objetos nebulosos. Se trata de lejanas acumulaciones de estrellas. La más célebre entre todas, la nebulosa llamada Andrómeda, se halla a una distancia de 700.000 años de luz. La más lejana entre las nebulosas que están al alcance de los telescopios modernos se halla a una distancia de 500 millones de años de luz. Cuando partió de ellas la luz que ahora llega hasta nosotros, la tierra se hallaba en un estado de antigüedad geológica. El número total de nebulosas espirales, comparables a la Vía Láctea, se elevará a unos 100 millones, debiéndose observar que existen nebulosas espirales que todavía no se hallan al alcance de nuestros telescopios. Según cálculos modernos, el mundo tendrá un radio de seis mil millones de años de luz. § 30.

Por impresionantes que sean estas cifras y la magnitud que en ellas se manifiesta, la inmensidad de este mundo comparada con la infinitud de Dios es una gota de agua en el Océano. La convicción de que el inmenso y grandioso mundo en que vivimos es finito, a pesar de sus gigantescas proporciones, ha producido un sentimiento de sana y objetiva desilusión. La moderna concepción del mundo, después de haber superado las ideas de una fantasía ebria de falsa infinitud, presenta un aspecto de grave sobriedad y objetividad, reserva para Dios el honor de que sólo El es infinito y sabe que todas las demás cosas son finitas. En la inimaginable extensión del mundo finito se refleja la infinitud de Dios. Siendo Dios cualitativamente (metafísicamente) infinito, se comprende que el mundo sea inimaginablemente grande desde el punto de vista cuantitativo (físico). Véase C. Fr. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943. Landolt-Börstein, *Zahlenwerte und Funktionen* III, 1952; "The Astronomical Journal" ¹ 58, 1953, 47. H. Shapley, *The distance of the megalemic clouds*.

3. Del hecho de la creación divina del mundo hemos deducido anteriormente la existencia de un estado de seguridad. Esto no está en contradicción con otro hecho fundamental de la existencia: su inseguridad, el estado de peligro y amenaza. Seguridad e inseguridad se refieren a estratos ontológicos distintos, respectivamente, a distintos estados existenciales. La palabra creadora divina garantiza al mundo la seguridad del existir, pues no hay poder extradivino alguno que pueda contradecirla y Dios mismo no la revocará nunca. Pero esa palabra creadora no garantiza la indestructibilidad o la duración perenne de una cosa o del mundo entero. Antes bien, Dios mismo ha prometido la aparición de una nueva forma de existencia totalmente distinta de la que corresponde a la historia del hombre y del mundo. Esa nueva forma de existencia es lo que la Escritura llama "*cielo nuevo y tierra nueva*". Para llegar hasta ella, el mundo tiene que pasar por la destrucción de la actual forma existencial. Nos es desconocida la hora en que tendrá lugar la

¹ Cfr. Discurso de Pío XII a los miembros de la Unión Astronómica Internacional, en "Physik. Blätter" 8, 1952, 433-39.

transformación. Puede aparecer en cualquier momento. De este modo se introduce en la existencia histórica, provisoria y pasajera, un factor de insuperable inseguridad. La promesa divina relativa a una nueva forma de existencia mantiene vivo el sentimiento de inseguridad fundamental de la existencia. Por otra parte, la fe, la confianza en Dios y en su palabra nos ayuda a soportar la inseguridad. Para ello se precisan grandes esfuerzos del corazón y de la voluntad. El anhelo de seguridad ("necesidad de seguridad": P. Wust) está tan profundamente arraigado en el hombre, que éste, por todos los medios posibles, se esfuerza por asegurarse contra los peligros que amenazan su vida, de suerte que sólo al cabo de mucho tiempo de autodisciplina espiritual consigue hallarse dispuesto a asumir y afirmar consciente y voluntariamente el estado de inseguridad. El verdadero creyente puede llegar a vivir seguro en la inseguridad, pues sabe que Dios es su protección y último refugio. La confianza en Dios transforma la inseguridad en seguridad, sin que el alma sufra detrimento alguno. Más aún, cuanto mayores son los peligros que amenazan la existencia humana, con tanta más claridad percibe la voz que le incita a buscar la seguridad en el único lugar seguro: en el amor todopoderoso de Dios. *De este modo crecen y se desarrollan proporcionalmente el sentimiento de provisoria inseguridad y el sentimiento de seguridad definitiva.* La inseguridad queda resumida en la seguridad que ofrece la fe.

4. El *pecado* ha aumentado la provisoria inseguridad de la existencia. Debido al pecado, el mundo, que en virtud de su calidad de criatura estaba sometido a la caducidad, ha pasado a ser víctima de la inanidad. Conviene observar, además, que el pecado ha puesto el semblante tétrico de la muerte en el comienzo mismo de la historia humana (véase el § 136). Según van aumentando y acumulándose los pecados, tanto más permite Dios que el hombre experimente la inseguridad de la existencia en la destrucción y ruina de las formas existenciales provisorias. Esta experiencia es un llamamiento, es la voz de Dios, que nos incita a que busquemos nuestra seguridad en Dios.

Debido a su confianza en la seguridad prometida por Dios, el creyente se distingue del filósofo existencialista. Con sobria y clara mirada contemplan ambos los peligros que amenazan la existencia humana. La filosofía existencialista quiere soportarlos y vencerlos en una actitud de heroísmo enérgico. La inseguridad de la existencia es para ella un aliciente a intensificar el momento, a fin de que

cada uno de los momentos de la existencia sea plenitud y consumación total del existir. Este modo de superar la inseguridad existencial paraliza las fuerzas de la confianza y desarrolla desmesuradamente las fuerzas de la decisión y de la energía, resultando de ahí una actitud de desesperación convulsiva y espasmódica. Hay, además, un hecho fundamental que hace fracasar todas las tentativas existencialistas: la muerte, que viene siempre de repente y demasiado pronto, que impide la realización de todas las posibilidades de la existencia. Tampoco se puede negar que las mejores intenciones y los más nobles esfuerzos del hombre no producen resultado alguno y hasta pueden resultar absurdos. El que trata de superar la inseguridad de la vida prescindiendo del amor creador y protector de Dios, tarde o temprano verá cómo surge ante él el funesto horizonte del nihilismo, de la absurdidad.

La fe en el Dios creador, al contrario, produce en nosotros el sentimiento de seguridad y nos libra de la fría soledad y de la desesperación, a pesar de la inmensidad del universo, a pesar de los innumerables peligros que amenazan nuestra existencia (véanse §§ 82 y 91 y sig.). Por eso, la confianza y la alegría son actitudes fundamentales del creyente, el cual, al mismo tiempo, conoce bien todos los abismos de la existencia.

He aquí lo que escribe Newman sobre la finitud del mundo (en *Historia de mis convicciones religiosas*): "Mi punto de partida es, pues, la existencia de Dios (que para mí es una cosa tan cierta como mi propia existencia, aunque tropiezo con graves dificultades cuando trato de expresar en formas lógicas absolutamente satisfactorias los motivos de tal certidumbre); cuando desde mi punto de vista contemplo el mundo de los hombres, descubro un espectáculo que llena mi alma de tristeza. El mundo parece negar la verdad de que está lleno todo mi ser y el efecto que eso produce en mí no es menos desconcertante que si el mismo mundo negase mi propia existencia. Si mirase en un espejo y no descubriese en él mi semblante se apoderaría el mismo sentimiento que me acosa ahora cuando contemplo el mundo vivo y agitado sin poder descubrir en él la imagen de su creador. Esto es para mí una de las grandes dificultades de esta incondicional y primordial verdad, de que acabo de hablar. Si no fuese por esta voz que con tanta claridad habla en mi conciencia y en mi corazón, la mera contemplación del mundo haría de mí un ateo, o panteísta o politeísta. Sólo hablo de mí mismo: nada pretendo menos que negar la fuerza de los argumentos con que se demuestra la existencia de Dios...; lo cierto es que esos argumentos no iluminan mi alma y me dejan frío; no derriten el hielo invernal de mi desolación, no hacen brotar en mí pimpollos ni producen verdor de hojas; dejan mi alma vacía de alegría. La contemplación del mundo es como la misión de los profetas, está llena de "lamentos, lamentaciones y gemidos". Contemplemos el mundo en toda su longitud y extensión, su múltiple historia, la diversidad de razas humanas, su as-

censión, sus destinos, sus hostilidades y sus luchas; y además sus usos y costumbres, sus formas de gobierno y sus religiones; sus empresas, sus absurdos movimientos y afanes, sus eventuales éxitos y conquistas, el lastimoso fin de cosas que habían durado mucho tiempo, los signos borrosos de un plan director, el ciego desarrollo de lo que en el transcurso del tiempo vino a ser una gran fuerza o una gran verdad, el desarrollo de las cosas, que al parecer está determinado por ciegos instintos y no por causas racionales, la grandeza y miseria del hombre, sus amplísimos planes, la corta duración de su vida, la oscuridad en que se halla envuelto su futuro, los desengaños de la vida, la derrota del bien y el triunfo del mal, los dolores corporales y atribulaciones espirituales, el dominio del pecado y de la tiranía, el creciente desarrollo de las supersticiones, la depravación, la profunda y terrible irreligiosidad que hace imposible toda esperanza; en breve, el estado del género humano en general descrito de un modo tan acertado y terrible con las palabras del Apóstol: "sin esperanza y sin Dios en el mundo", todo esto presenta un espectáculo que produce horror y miedo y obliga a nuestro espíritu a presentir un profundo misterio que ningún esfuerzo humano podrá explicar. ¿Qué se ha de pensar en vista de estos hechos que conmueven el corazón y desconciertan el entendimiento? Yo conozco una sola respuesta: o no existe el Creador o la humanidad actual se ve obligada a vivir fuera y lejos de la luz de sus ojos divinos. Si viese yo un muchacho de noble porte y buenas disposiciones de espíritu, abandonado en el mundo, sin ser capaz de decir de dónde viene, cuál es el lugar de su nacimiento o dónde vive su familia, en este caso deduciría yo lógicamente que algún misterio va unido con la historia y la vida de este muchacho y que estoy en presencia de un ser humano del cual se avergüenzan sus padres, cualquiera que sea la razón de ello. Sólo de esta manera podría explicar la oposición que hay entre lo que ese muchacho hubiera podido llegar a ser y lo que en realidad es. Del mismo modo deduzco yo con respecto al mundo: si existe Dios y porque realmente Dios existe, hay que admitir que el género humano es la víctima de alguna misteriosa culpa original. Esto es un hecho tan cierto como el hecho de su existencia; por eso la doctrina de eso que los teólogos llaman pecado original es para mí casi tan cierta como la existencia del mundo y la existencia de Dios."

III. *Relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios.*

5. Siendo Dios el creador de todo el mundo, éste depende absolutamente de él, y Dios es su *señor*. Se debe entender esto no solamente en el sentido en que decimos que poseemos una cosa, de la cual podemos disponer, o tal como un hombre domina a un hombre a quien puede ordenar algo. El señorío de Dios es mucho más profundo y fundamental, se extiende hasta los más íntimos misterios de una cosa. Es cierto que Dios lo ejerce sin privar a las cosas de la autonomía y la propiedad que les ha comunicado, aunque podría hacerlo. En los milagros suprime la marcha natural de la

actividad de las cosas, les comunica fuerzas nuevas y les da otra dirección. También en los fenómenos de la revelación se pone Dios en relación directa con la conciencia humana, suprimiendo las leyes ordinarias de la naturaleza. No obstante, de ordinario Dios ejerce su señorío en y mediante el curso natural de los acontecimientos (véanse los §§ 75 y 104). Por eso, no hay que temer que el señorío de Dios constituya un peligro para la estructura y marcha del mundo. El mismo nos asegura que no ejerce su señorío con intenciones destructoras. El mundo entero y todas las cosas en él son de su beneplácito. Dios no destruirá el cielo y la tierra, sino que los transformará (véase el § 112).

Al señorío por parte de Dios corresponde la *obediencia* por parte de las criaturas. Las cosas infrahumanas le obedecen en cuanto que cumplen las leyes en ellas innatas, las leyes naturales y también en cuanto que en los milagros y en los procesos de la Revelación le sirven de instrumento para transmitir mensajes que no pertenecen a este mundo y son totalmente distintos de él. El hombre cumple el deber de obediencia respondiendo libremente al llamamiento divino. La obediencia no es una actitud humillante; es la única actitud objetiva y posible. La desobediencia está en contradicción con la esencia misma del hombre creado por Dios. El desobediente peca contra las leyes del ser y, en definitiva, destruye su propio ser (véase el § 31). El hombre ha sido creado por Dios y es propiedad de Dios; la abnegación, el sacrificio y la adoración son para él el camino a seguir si quiere obrar debidamente y llegar al perfeccionamiento de su ser.

El ser del hombre, que pertenece a Dios, está abierto hacia Dios, que es el dueño y señor del hombre. Dios puede hablar en el interior del hombre, puede entrar en el hombre si éste no le cierra la puerta. Las palabras con que Dios habla en el hombre, la voz y el llamamiento divino no son cosas extrañas y desconocidas para el yo humano. El llamamiento divino proviene del mismo corazón de donde surgió la palabra que creó el mundo. Pero debido a la pecaminosidad del hombre y debido también a la inclinación del hombre a sólo escucharse a sí mismo, el llamamiento divino nos parece ser una voz extraña y desconocida (*Io.* 1, 11). El yo humano, cuando no está dominado por el pecado, se halla abierto hacia Dios, de modo que Dios puede hablar en él y llamarlo sin que por eso sufra detrimento alguno la esencia del hombre. Más aún, la percepción y recepción de palabras e influencias divinas, y más todavía, la entrada de Dios mismo en el hombre contribuyen al per-

feccionamiento del ser humano. La Creación posee la llamada *potentia oboedientialis*; es decir, la capacidad de obedecer a Dios y de someterse a su influencia (véanse los §§ 114-117).

En sumo grado se ha realizado esta capacidad en la encarnación del Hijo de Dios, mediante la cual Dios ha entrado en la naturaleza humana de tal modo que no solamente ha pasado a ser su señor, sino también su yo, el yo de todo lo que hace la naturaleza humana. De un modo no tan claro, pero efectivo y perceptible, llama Dios al hombre en las acciones de la Providencia (§§ 112 y 113), y de un modo distinto en la revelación sobrenatural y en la concesión de la gracia y de la luz de la fe. Aquel con quien habla Dios en la revelación percibe claramente que el que habla es un ser dotado de poder extraordinario, que el mensaje viene “de arriba”, que en las formas terrenas, en los gestos y signos, en los fenómenos de la conciencia humana, Dios da testimonio de sí mismo (cfr. § 100; véase R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 270 hasta 304). El hombre tiene el deber de obedecer. Resulta, pues, que la fe en el Dios que se revela no es, en primer lugar, emoción, conmoción, vivencia o experiencia, sino obediencia.

6. *Agradecimiento y amor* son también actitudes de la criatura frente al Creador. El mundo es una donación divina. Todas las cosas que nos rodean son presentes que Dios nos hace. El florecimiento, el crecimiento, la madurez, cosas éstas de que está lleno el mundo, los actos del conocimiento y del amor, son regalos divinos. En cierto sentido puede decirse que son gracias que Dios nos concede. San Agustín escribe lo siguiente en su carta al papa Inocencio (*BKV* X, 125 y sig.): “No cabe duda de que sin inconveniente alguno se puede hablar de la gracia en virtud de la cual hemos sido creados, teniendo en cuenta que hemos sido sacados de la nada y que no tenemos un ser como el cadáver muerto, como el del insensible árbol, como el del animal irracional, sino que somos hombres y poseemos ser, vida, sentimiento y razón, siendo capaces de dar gracias a Dios por este inmenso beneficio. Con razón podemos llamar gracia a todo esto, pues nos ha sido concedido no en virtud de anteriores acciones buenas, sino por la inmerecida bondad de Dios” (a continuación explica la diferencia que hay entre esta gracia y la gracia sobrenatural). En presencia de la Creación entera, el hombre siente la cercanía de Dios, que está en todas partes repartiendo gracias, especialmente siente la cercanía divina cuando

contempla la hermosura de la Naturaleza o de las creaciones culturales o cuando el encuentro con un determinado ser humano conmueve todo su interior. No solamente las cosas que rodean al hombre son regalos divinos; de cada uno de los hombres puede decirse que es para sí mismo un regalo que Dios le hace.

La respuesta del hombre a quien Dios agasaja de esta manera es el agradecimiento. Véanse los prefacios, en los cuales se nos exige que incesantemente demos gracias a Dios. Peca contra el deber de agradecimiento la voluntad que no quiere deber nada a Dios. Hay que tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar: *Los regalos de Dios son al mismo tiempo obligaciones*. El que reconoce que una cosa cualquiera es un don de Dios, siente frente a ella obligaciones más fuertes y decisivas que las que pueda sentir el hombre para quien todas las cosas no son más que productos del eterno ciclo natural. Cuanto más elevada, noble y valiosa, es una cosa de tanta más monta son las obligaciones que nos impone la voluntad de Dios. En segundo lugar: *Todos los dones de Dios son signos de su amor*. Dios no nos los echa como nosotros podemos dar una limosna a un pobre: sin pensar en lo que hacemos y hasta de mala gana. Con el don, Dios nos regala su amor. El amor se recibe y se paga con amor. Por eso la aceptación de un don divino, en el cual Dios nos testifica y garantiza su amor, es en el hombre abnegación amorosa. Mediante ella, el hombre entrega al tú divino el yo libre y autónomo. El hombre que comprende y afirma que todas las cosas del mundo son regalos de Dios, establece un estado de comprensión amorosa entre él mismo y Dios. Esto no es una humillación del hombre, sino la efloración de su más íntimo núcleo esencial, de sus más íntimas y vivas fuerzas. Véase el *Tratado sobre la gracia*.

7. El origen divino del mundo comunica a las cosas *sus más íntimas notas características*. En su misma esencia va indisolublemente grabado el sello de su procedencia divina. Así como en el semblante de un hombre se reconoce quiénes son sus padres, así también las cosas llevan grabado un sello divino, no externamente y como por añadidura, sino internamente, como ley fundamental de su esencia y esencial determinación de todo su ser. Por eso, en todas las criaturas resplandece, de algún modo, la gloria, la verdad, la santidad, el amor y la bienaventuranza de Dios. Por eso también el anhelo de santidad, de verdad, de amor y bienaventu-

ranza propio de las criaturas racionales está fundado en su más íntima esencia y nunca podrá ser completamente destruído.

Esto aparecerá con más claridad si tenemos en cuenta lo siguiente: El origen divino de los seres no es algo que tuvo lugar en el pasado. Acompaña a las cosas a través de los siglos y millones de siglos, lo mismo que el pasado del hombre sigue acompañándole y se convierte de este modo en perenne presente (véase el § 70). Como veremos más adelante, la actividad creadora de Dios acompaña las cosas, dándolas forma y constituyendo su fundamento.

Para que la definición de una cosa fuese verdaderamente profunda y exhaustiva, habría que tener en cuenta esta estructuración interna, este parentesco divino fundado en el hecho de la creación y que es una signatura de todo lo que existe. Para la razón iluminada por la fe, el decir que el hombre es un animal racional no es más que una definición superficial y provisoria. La definición esencial exhaustiva debería comprender también la relación con Dios.

También en la definición del ser existente fuera de Dios e impersonal debería incluirse la relación con Dios y el parentesco divino que de esa relación se deriva. Entonces se vería que en tales definiciones, que traspasan los límites de nuestra experiencia, entramos en el reino del misterio y de lo inefable. Todas las cosas van marcadas por un signo divino, y son por eso un misterio: participan en el misterio de la Divinidad. En todas las cosas está presente y actúa el misterio de Dios. Esto no quiere decir que no sean inteligibles hasta en las más íntimas profundidades de su ser; solamente quiere decir que nosotros no podemos conocer exhaustivamente su sentido. Al afirmar esto no nos convertimos en defensores de un posible cansancio o comodidad de la razón. Al contrario, se exigen con ello mayores esfuerzos del entendimiento, que incesantemente ha de esforzarse por esclarecer las misteriosas profundidades de las cosas, es decir, el misterio de su ser. El misterio de las cosas es tanto más denso e impenetrable cuanto más nobles y puras son esas mismas cosas. De ahí provienen las grandes dificultades con que tropieza el hombre ordinario cuando se propone conocer cosas grandes y elevadas. Al contrario, las cosas bajas, visibles y palpables, se comprenden con más facilidad y tanto más las aprecia por eso el hombre ordinario.

Hasta qué punto la idea de que el hombre está en relación con Dios es una verdad que se impone aun al espíritu humano que carece de la luz de la Revelación, lo demuestra el hecho de que, según narra el histo-

riador Eusebio (*Praeparatio evangelica*, lib. 1.º, cap. 8), Platón estaba convencido de que para poder conocer al hombre es preciso haber conocido antes a Dios. Eusebio refiere, además, que un sabio de la India preguntó a Sócrates en una ocasión cuál era el objeto de su filosofía. Sócrates contestó que el hombre era el tema y objeto de sus investigaciones. El sabio de la India no pudo menos de reírse del sabio de Grecia, replicando que no puede conocerse lo humano si antes no se ha conocido lo divino. Véase H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.

8. El parentesco divino de las cosas es la razón por la cual dice San Pablo (*Act.* 17, 22-31) que en ellas se puede percibir la huella de Dios. El espíritu humano mismo está emparentado con Dios y por eso es capaz de percibir a Dios en las cosas. El *parentesco divino de las cosas lo percibe como parentesco de las cosas consigo mismo*. Esto explica hasta qué punto el pecado puede dificultar el conocimiento de Dios. El que se aparta voluntariamente de Dios, es decir, el que emplea contra Dios el espíritu que ha recibido de Dios, debilita en sí mismo la capacidad de conocer y de percibir a Dios. Pero ya dijimos en otro lugar que a la larga nadie puede dejar de percibir a Dios ni puede negarle, pues de otro modo tendría que dejar de percibir y tendría que negar su propia profundidad esencial (§ 31). Por otra parte, el parentesco divino de las cosas, el misterio de las cosas fundado en tal parentesco, explica el hecho de que las cosas puedan ser divinizadas, puedan ser convertidas en ídolos, y explica también el hecho de que el hombre mismo pueda divinizarse. En estas depravaciones se percibe el aura misteriosa de las cosas, su carácter numinoso, pero desprendiéndolo del Dios vivo a quien hace referencia. Absolutiza el mundo creado por Dios. No obstante, los mitos de los pueblos presentan una comprensión de la Naturaleza más profunda y adecuada que las doctrinas del racionalismo. Mientras que el racionalismo sólo reconoce validez a lo experimentable y comprensible, a lo constatable y racional, las cosmologías míticas tienen el sentido de lo misterioso e inefable, aunque sus interpretaciones sean falsas.

9. Como resultado de su origen divino, que determina y caracteriza todo su ser, la criatura se halla en un estado de *permanente relación* con Dios. A su “de-dónde” corresponde un semejante “a-dónde”, a su origen divino corresponde la orientación hacia Dios. En virtud de su más íntima esencia, todas las criaturas presentan una orientación hacia Dios. No existen en sí mismas, sino que existen “hacia Dios”.

Se trata aquí, en primer lugar, de una inclinación ontológica.

Si el espíritu creado quiere comprenderse y valorarse debidamente, si quiere pensar y obrar debidamente, tiene que asumir este estado de cosas en su conciencia, en su conocimiento y en su voluntad. Al *estar inclinado hacia Dios*, al mero existir en la dirección de Dios, corresponde la *conversión* voluntaria del conocimiento y del amor. Cuando el hombre se orienta hacia Dios, libremente y con pleno sentimiento de su responsabilidad, se comporta objetivamente, de acuerdo con las exigencias del ser, en correspondencia con lo que exige su propia esencia, y llega de este modo a consumir y perfeccionar su ser. El hombre que no se comporta de este modo se opone a las exigencias del ser, violenta su naturaleza y la destruye, comenzando por destruir en primer lugar el espíritu y termina destruyendo el cuerpo mismo a través de aquél. El hombre obtiene, pues, la plenitud de su ser saliendo de sí mismo, abandonándose, dejando tras sí su propio ser, sucediendo esto no en un acto de trascendencia intramundana, sino entregándose a Dios (Pascal). El camino del hombre hacia sí mismo, hacia lo más profundo de su ser, conduce a través de la infinitud de Dios. El hombre no se encuentra a sí mismo en sí mismo, sino en Dios. Mientras no se haya encontrado en Dios la inclinación hacia sí mismo, se manifestará en su conciencia y en su corazón bajo la forma de inquietud.

Expresión de esta inquietud es la *melancolía*. La melancolía no es una creación de poetas y filósofos, sino que surge del interior de las cosas. También las cosas tienen sus propias lágrimas (*sunt lacrimae rerum*: Virgilio; cfr. Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes*, ed. 4.^a, 1938). Dante habla de la "tristezza" que surge de la existencia misma. La melancolía es un anhelar lo infinitamente perfecto y valioso, lo eterno y absoluto, bajo la forma de hermosura y amor, la insatisfacción que produce lo finito, un vivo sentimiento de la caducidad. Las dos tendencias fundamentales de la existencia humana, el deseo de muerte y el deseo de plenitud, muerte o fin de la existencia precaria y finita, y plenitud otorgada por la vida infinita, adoptan en el melancólico un matiz especial y se hallan en él en dolorosa contradicción. La melancolía es un signo de que somos seres finitos y de que estamos orientados hacia Dios, hacia la hermosura y amor ilimitados y personales. Este sentimiento da testimonio de la finitud del mundo y de la infinitud de Dios. Véase R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 496-530. La inquietud impele al hombre a salir de sí mismo y a buscar a Dios, que da testimonio de sí mismo en la naturaleza humana. En vano trataría el hom-

bre de calmar su inquietud entregándose a la Naturaleza, o al destino, o a otro hombre. En este caso no traspasaría los propios límites, pues la Naturaleza y el hombre son semejantes a El. El hombre no llegará jamás a encontrar la plenitud y perfección de su ser si no se encuentra a sí mismo en Dios.

Una forma especial de la inquietud es la *angustia* que se apodera del hombre cuando éste, por no conocer y reconocer a Dios, se muestra incapaz de descubrir el sentido último de la vida. Véase el § 31.

10. La relación entre el hombre y Dios adquiere una nota característica especial debido al hecho de que el hombre es *imagen del Dios trino*. Este aspecto de la existencia humana nos sería desconocido si Dios mismo no nos lo hubiese revelado; sólo lo conocemos en la fe y mediante la fe. Esta nueva y sobrenatural determinación no obtendría su consumación si Dios no hiciese participar al hombre en su vida trinitaria. Sólo en esa vida se encuentra el hombre a sí mismo en toda su profundidad (véase el § 104). Tenemos, pues, que el hombre se encuentra a sí mismo en el Tú divino sólo en cuanto que Dios mismo se comunica sobrenaturalmente al hombre. La autocomunicación de Dios se realiza en Cristo. Cfr. §§ 114-17.

La relación entre la criatura y Dios implica, pues, la *relación con Cristo*. Como ya vimos en otro lugar, en el plan de la creación iba prevista la encarnación del Hijo de Dios (si con o sin previsión del pecado, es un tema que no vamos a estudiar aquí). La creación entera ha sido querida por Dios en conexión con la naturaleza humana de Cristo (véase el § 103). Por consiguiente, lleva en secreto la impronta de Cristo, está en camino hacia Cristo; que lo sepa o no, está inclinada hacia El y sólo en el El puede encontrar la plenitud y consumación de su esencia. En cuanto que se asemeja a Cristo, participando de su gloria, toma parte de la gloria del Dios trino y obtiene su perfección. Que la creación está esperando la gloria de Cristo, es una verdad revelada por Dios en el siguiente pasaje de San Pablo: "Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios; pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto"

(Rom. 8, 19-22). La creación entera obtendrá su forma final y definitiva cuando, liberada de la "vanidad", haya sido convertida en cielo nuevo y tierra nueva, es decir, cuando adquiriera aquel estado cuyo arquetipo es el Cristo resucitado y glorificado, un estado en que Dios lo será todo en todo (I Cor. 15, 28). Véase el *Tratado sobre los Novísimos*.

IV. *La correcta actitud del hombre con el mundo*

11. Finalmente, la creencia en el origen divino del Universo entero constituye el fundamento de la *actitud que hemos de adoptar frente a las cosas del mundo y frente a los demás hombres*.

a) La fe nos enseña a creer en el *sentido* de las cosas creadas por Dios, aunque la débil capacidad de visión de los ojos humanos no sea capaz de percibirlo. Esa misma fe nos enseña a creer en su *bondad*, a amarlas y afirmarlas en correspondencia con ella. El origen divino de todas las cosas, que han sido creadas por Dios, determina la forma de sus relaciones mutuas. Lo mismo que las ideas divinas, las normas y arquetipos de las cosas constituyen en Dios una unidad y son una realidad simple, así también las cosas realmente y substancialmente distintas tienen que formar una unidad de relaciones. A pesar de su diversidad y a pesar de las oposiciones y contradicciones, las cosas son un universo. Cada una participa en la existencia de todas las otras. También el hombre participa en el ser de los demás seres. El ser del hombre es existencia dentro del mundo y coexistencia con los demás hombres. El hombre participa en el ser de todos los seres en virtud de su capacidad de conocer, obrar y amar.

Sobre todo del *amor* cabe decir que es la realización voluntaria y consciente de su unidad con todas las demás criaturas. No se trata aquí de un amor general e indeterminado. Lo mismo que Dios ama y quiere cada una de las cosas, el ser concreto y determinado de cada una de ellas, así también nuestro amor se ha de extender a todas las cosas y a todos los seres humanos, y ha de ser un amor de las realidades concretas y determinadas. Esto quiere decir que debemos reconocer y valorar tal como son las peculiaridades ontológicas que han recibido de Dios, que no debemos imponer las formas y finalidades que estén en contradicción con su propio ser, que debemos ayudar a todas las criaturas a que alcan-

cen la forma y figura que Dios les ha destinado. Este amor presupone el justo y adecuado conocimiento de todo lo que es. Tenemos que esforzarnos por ver en las cosas la peculiaridad ontológica que cada una posee según la voluntad de Dios, es decir, hay que mirar las cosas con ojos puros y limpios, libres de concupiscencias egoístas y desordenadas. El verdadero amor nos enseña a ver las cosas tal como son, no como nosotros queremos que sean; nos conduce al mundo de lo que es, nos enseña a obrar y vivir en ese mundo y no en los mundos de la fantasía, del engaño, del ensueño y de la ilusión. Con ese amor en el corazón aprendemos a ver y a amar las cosas y a los hombres objetivamente, fieles a lo real, fieles a las exigencias del ser, es decir, sobriamente, con la clara mirada de la verdad y de la veracidad, o sea, a ver y a amarlo todo con los ojos de Dios. De este modo, nuestro amor no se perderá en un mundo irreal de meras apariencias, amaremos el mundo real y concreto en que vivimos y trabajamos, donde nos alegramos y sufrimos y tenemos amigos, y amaremos a los hombres reales y concretos con quienes en cada momento convivimos.

La sobriedad de la vista y del corazón frente a las cosas y los hombres no es indiferencia ni frialdad. El que cree en Dios sabe que es responsable de las cosas de este mundo, lo mismo que el hijo es responsable de la hacienda de la familia. Su sobriedad está alimentada e informada por el amor de Dios a las cosas y por el amor con que el hombre ama a Dios, es, por decirlo así, una *sobriedad ebria*. Se cuida de las cosas con el esmero con que el administrador cuida de la hacienda que le ha sido confiada. Para el que cree y sabe en la fe que todas las cosas y los hombres con quienes se encuentra a su paso vienen de Dios, todo lo que es reviste un aspecto de perenne novedad. Esta fe le enseña a cuidarse de todo con el mayor esmero. Y aunque el encuentro con las cosas sea cotidiano y ordinario, para el creyente las cosas no presentan nunca esa pátina gris de lo acostumbrado y cotidiano.

Las cosas y los hombres poseen una profundidad inconmensurable y misteriosa, son aún para sí mismos un misterio inescrutable. Por eso, nuestro amor a lo que existe irá siempre acompañado de un sentimiento de recato. Nuestras relaciones con las cosas y los hombres son cercanía y distancia, recato amoroso y amor informado por el recato, es decir, *respeto*. Todas las cosas, especialmente el yo personal, tienen un misterio que nadie puede ni debe arrancarles, ni siquiera en las relaciones de amistad y amor. Precisamente esas relaciones, cuando son auténticas, se fundan en el

hecho de que los que se unen en el amor y amistad poseen un misterio inescrutable. Cuando se traspasan los límites impuestos por el respeto, el amor y la amistad quedan destruidos. El verdadero respeto tiene su fundamento en la siguiente convicción: todo encuentro con cosas o personas es en definitiva un encuentro con el Dios vivo, que llega hasta nosotros a través de las cosas y de los hombres. De aquí se deriva la exquisita valía de las cosas cotidianas y de todo lo que hacemos día por día. La relación con Dios comunica a lo cotidiano un aura de grandeza y sublimidad. El respeto tributado a las criaturas es, en definitiva, un respeto tributado a Dios. De no ser así, se convertiría en sentimentalismo naturalista y panteísta. Con el respeto de que venimos hablando aquí está en relación el hecho de que nos sentimos responsables de todas las cosas que encontramos a nuestro paso, con un sentimiento de responsabilidad inspirado por las excelencias y valores que Dios ha comunicado a todo lo que existe.

El amor se realiza en actos de *abnegación* y *sacrificio*. En esos actos se manifiesta su fuerza e intimidad. Como veremos más adelante (§ 108), el yo humano en todo lo que tiene de más íntimo y característico, se deriva del amor creador divino, de modo que el hombre sólo puede existir superándose a sí mismo, saliendo de su limitación, trascendiéndose. Por consiguiente, la abnegación y el sacrificio son aspectos esenciales de la vida humana. El hombre no llega a realizar su mismidad afirmándose a sí mismo, encerrándose en sus fronteras, levantando una muralla frente al tú; la abnegación (en favor de la familia, del pueblo, de la Iglesia) es la suprema realización del yo. Sólo de este modo realiza la esencia que ha recibido de Dios, cumpliendo así, en definitiva, la voluntad divina. Mediante la abnegación y los sacrificios en favor de la comunidad, el hombre se entrega a Dios. La abnegación y sacrificio supremos del hombre y hasta del mundo entero tuvo lugar en la cruz de Cristo. La cruz resume y es la culminación del sacrificio del mundo, y está por eso en el centro del mundo y en el centro de la historia universal, humana y cósmica. Todos los sacrificios son una participación en este supremo sacrificio. Pero la abnegación no debe confundirse con la renuncia al propio ser, como se dijo ya al hablar del intercambio vital dentro de Dios (§ 58). Véase el *Tratado sobre la gracia*.

b) El amor al mundo no es *complacencia en las cosas de este mundo*. El amor con que el cristiano ama al mundo no tiene nada

de común con el placer y la comodidad. Todas las criaturas son referencias a Dios, todas nos muestran el camino hacia Dios. Si las amamos tal como son y no como nos las harían ver los ojos obcecados por la concupiscencia, tenemos que amar su significado, es decir, su referencia a Dios. Esto quiere decir que el amor a las cosas no termina en las cosas mismas, aunque afecta la unicidad concreta de las cosas y a pesar de que no las considera como mero motivo del amor a Dios; es, más bien, un amor, que trasciende las cosas y se dirige hacia el Dios que en las cosas se acerca a nosotros. En la mirada con que abarca las cosas, mira, a través de éstas, hacia Dios. Otra cosa hay que tener también en cuenta. La razón creyente sabe que el mundo de la experiencia con sus formas espacio-temporales, no posee todavía su existencia última y definitiva. Esta se halla preformada y se funda en el cuerpo glorioso de Cristo. El mundo está en camino hacia un estado en que participará de la gloria revelada del Cristo glorioso. El amor con que ama al mundo el que cree en Cristo implica este hecho. Es un amor en que se desea que el mundo sea liberado de las formas deficientes del estado actual y que participe en la existencia gloriosa de Cristo. Por eso no puede quedarse parado en la forma actual del mundo. Quiere, anhela y ansía la perfección futura del mundo. Presenta un aspecto escatológico.

No obstante, en el mundo sometido al pecado, las criaturas pueden seducir al hombre, de modo que éste, deteniéndose en lo creado, encuentra ahí su complacencia y no mira hacia Dios a través de las criaturas. Cuanto mayor es la gloria, el poder, la grandeza y hermosura de las criaturas, tanto más fuerte e inminente es el peligro. En otro lugar expusimos ya, que también tras la numinosidad del mundo, es decir, precisamente en el parentesco divino de las criaturas, nos acecha siempre ese peligro.

He aquí lo que escribe R. Guardini (*Christlicher Realismus*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, pág. 327 y sig.): "¿Qué cosa es en realidad eso que los filósofos llaman ser absoluto? Vistas las cosas desde un punto de vista cristiano, y si Dios es el Dios vivo de la Revelación, ese "Dios filosófico" es al mismo tiempo una ayuda y un peligro. Es una grande y peligrosa tentación, algo que nos induce a quedarnos en el "mundo", a divinizar el mundo—ese mundo al cual pertenece también el espíritu humano, la lógica, la cultura, el espíritu objetivo, todo lo que es—, a fijarnos y a quedarnos en él. El más firme atrincheramiento de lo que nos separa de Dios, más que ninguna otra cosa, atrincheramiento del orgullo espiritual. Todo el engaño del mundo que se afirma a sí mismo puede ir dentro de ese ser absoluto. Y también el engaño del corazón. ¿Hasta dónde llega el hombre que se deja arrastrar por los impulsos reli-

giosos de su interior, por la cadena de las experiencias místicas, de la autoliberación ascética? Aquí aparece amenazante el peligro de lo religioso: la ambigüedad de lo naturalmente santo, toda la oscuridad y la confusión del instinto religioso de la humanidad. Ahí está el hombre con toda su impureza; todas las pretensiones del orgullo, de la sensualidad, de la concupiscencia del mundo. ¿Hasta dónde llega, pues, por este camino? Miremos en torno de nosotros: echemos una mirada en el pensamiento y sentir religiosos de nuestro tiempo, estudiemos la historia de las religiones: ahí actúa aquel instinto. ¿Y a dónde ha conducido al hombre? A los dioses, a espíritus y demonios, a los abismos del mundo, al presentimiento del ser supremo, a la divinización de los misterios de la existencia, de poderes neutros, a la adoración de las pasiones, a la renuncia de sí mismo ante el destino o la nada.”

c) Falla al dar el sentido verdadero de las cosas no solamente el que las diviniza, sino también el que las desprecia o hace mal uso de ellas. Continuamente nos priva Dios de bienes queridos, obrando según su voluntad y no según la nuestra, y de este modo nos protege contra el peligro de adorarlos y abusar de ellos. Así obtenemos de nuevo esos bienes, pero en un sentido superior. “El morir para el mundo, donde de continuo tenemos que abandonar cosas queridas porque así lo quiere Dios, es una actitud esencial del cristiano” (Hengstenberg, *Das Ja und Nein der christlichen Askese zum Kosmos*, en *Der katholische Gedanke*, 10, 1937, 236). Este abandonar las cosas no debe ser confundido con la *negación budista* del mundo. No está inspirado por el desprecio al mundo, sino por el amor a todas las cosas del mundo. El creyente se distancia de las cosas no porque las desprecia, sino para prevenirse contra la tentación a usarlas de un modo opuesto a la voluntad de Dios y opuesto también, por consiguiente, al ser mismo de las cosas. Se trata aquí de una actitud inspirada por el amor auténtico y verdadero. En la distancia se obtiene la verdadera unión. Muchos se sienten tan amenazados por la susodicha tentación que creen no poder llegar hasta Dios si no es renunciando completamente al mundo. Otros dejan las cosas para dar testimonio de que Dios es el Señor del mundo, del cuerpo y del alma. Su actitud es distinta de la del budista, el cual desprecia las cosas y no les reconoce valor alguno; el cristiano reconoce siempre el valor de las cosas, aunque se trate de un valor relativo, es decir, fundado en la relación con Dios y en el origen divino del mundo. Este “dejar las cosas” o abandonar el mundo es, por consiguiente, un sacrificio. Nuestra creencia en la creación nos protege, pues, contra los peligros de una complacencia en el mundo, olvidada de Dios, y con-

tra una falsa complacencia en Dios, despreciadora del mundo. El bautismo obliga al cristiano a distanciarse de las formas de este mundo. Este sacramento asesta un golpe de muerte a la existencia mundiforme, a la existencia espacio-temporal y constituye el fundamento de la participación en la vida gloriosa de Cristo. El abandonar, amando las cosas de este mundo, se convierte de este modo en confesión de la vida gloriosa de Cristo. Ulteriores explicaciones en el § 125 de este volumen, Véase A. Anwander, *Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau*, Würzburg, 1941.