

COMUNICACIONES

LA TRANSCENDENCIA DE DIOS COMO PRESUPUESTO DE LA CRISTOLOGIA

LEO SCHEFFCZYK

No es evidente que la transcendencia de Dios sea un presupuesto esencial y necesario de toda cristología acorde con la fe cristiana. Debería estar claro, en cambio, que la fe en Cristo presupone o implica la fe en Dios. En otros términos, no se puede admitir el dato fundamental de la cristología, que es la encarnación de Dios o la unidad Dios-hombre, sin aceptar previamente (con prioridad lógica) *qué* o *quién* es *Dios*.

El ejemplo más instructivo de esta conexión intrínseca lo ha ofrecido la teología de la muerte de Dios¹, que por otra parte va desapareciendo sin haber aclarado su significación ambivalente para la fe cristiana. Esta teología puso de manifiesto que la pérdida de la realidad de Dios lleva a una deformación de la figura de Cristo; efectivamente, aquel que debe sustituir al Dios desaparecido, aquel que debe ocupar el puesto de Dios mientras éste permanece lejano, no puede representar a Dios; porque la representación presupone la existencia (incluso personal) de *quien* es representado. De ese modo, la figura de Cristo, que la teología de la muerte de Dios pretende reelaborar con un nuevo significado, se desvanece en un espectro irreal. D. Sölle no ve gran diferencia entre Cristo y Prometeo². La desaparición o «la falta de Dios»³ relega la figura de Cristo a la esfera mitológica.

1. Elementos para un juicio conclusivo en L. J. Finnegan, *Christian Faith in the American Death-of-God Theology*, Munich 1973; H. Bendl, *Bischof John A. T. Robinsons Buch Honest to God (Gott ist anders) im Spiegel anglikanischer Kritik. Dokumentation und Analyse*, Munich 1980.

2. D. SÖLLE, *Aufstand und Auferstehung: Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis* (edit. por D. Sölle u. Kl. Schmidt) Stuttgart 1974, 52.

3. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Francfort 1950, 244.

1. *La pérdida de la idea de transcendencia en la época moderna*

Pero también las corrientes teológicas que no eliminan del todo a Dios, pero le escamotean algunos atributos esenciales (como la personalidad, la inmutabilidad o la absoluta omnipotencia creadora), ponen en entredicho la auténtica imagen de Cristo. Si se entiende bajo el concepto general de transcendencia⁴ la serie de predicados divinos que expresan la radical alteridad de Dios respecto al mundo y explican su transcendencia, la falta de esa transcendencia en la idea de Dios viene a falsear también la imagen de Cristo. Si Dios aparece, por ejemplo, colocado en el centro de una visión panenteísta del mundo, el elemento divino de Cristo quedará igualmente absorbido en el elemento mundano. Es lo que ocurre cuando se afirma que «es preciso ver a Dios y al mundo en su unidad, sin mengua de la diferencia»⁵, o que «Dios está orientado al mundo y no hay Dios sin mundo, como el mundo está referido totalmente a Dios y no hay mundo sin Dios»⁶. Esta «idea de Dios, modernamente dinámica e inmanente a la historia», tiende a un panenteísmo evolucionista en el que Dios, sin dejar de ser el ser supremo, incluye al mundo necesariamente o no puede existir sin el mundo. Esta posición básica viene a afectar y modificar directamente la cristología: no cabe hablar ya de una preexistencia de Cristo ni de la venida de Dios al mundo, y la encarnación resulta inadmisibile. Jesús entra en la categoría de lo profético, como «representante, plenipotenciario, abogado, portavoz o agente de Dios»⁷.

La persona poco interesada o incapaz de establecer distinciones sutiles no puede contentarse con tales «títulos honoríficos». Y los teólogos que estudian tales títulos con espíritu crítico ven en ellos la demostración de que la cristología pasa a ser una jesuología secularizada, y esto por el fallo original en la noción de Dios y, más concretamente, por la abolición de la idea de transcendencia.

En ciertos fenómenos de la teología actual se constata, en efecto, que la idea de transcendencia es imprescindible para la salvaguardia de una cristología acorde con la fe y que posee justamente el carácter de centro gravitatorio cuya supresión priva de lugar y de objeto a

4. Sobre la problemática filosófica del concepto cf. W. STRUVE, *Philosophie und Transzendenz*, Friburgo 1969, 8 ss.

5. H. KÜNG, *Existier Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Munich 1978, 215.

6. *Ibid.* 734.

7. *Ibid.* 746.

toda la cristología. Y este hecho pone de manifiesto que uno de los mayores peligros que acechan a la fe cristiana en la época moderna deriva de la «crisis de la idea de la trascendencia»⁸. Cualesquiera que sean la mentalidad esencial de la modernidad o las propiedades que la caracterizan (subjetividad, autonomía, monismo del espíritu o de la materia), nunca puede faltar como nota específica la desaparición del concepto de trascendencia. Para comprender la esencia de la época moderna, esta nota de la abolición de la trascendencia es tan típica como lo es la absolutización de la misma en el neoplatonismo helenístico⁹ (por poner un ejemplo polarmente opuesto). Esta abolición da origen a la crisis en la evolución espiritual de la modernidad, crisis que en virtud de la estrecha simbiosis que actualmente se establece entre el cristianismo y la conciencia del tiempo, entre iglesia y mundo, tiene sus repercusiones en la fe cristiana y en su núcleo mismo: la cristología¹⁰.

Mas para hacer frente a la crisis y superarla no basta —sobre todo, tratándose del tema central de la cristología— con oponer simplemente a la inmanentización de la idea y de la realidad de Dios el pensamiento de la trascendencia absoluta de Dios como base de toda cristología que tome en serio el misterio de Cristo y que reconozca sin ambages su radical supramundinidad, su plena libertad y gratuidad y su carácter de misterio más allá del pensamiento humano. Hay que recordar que la conciencia cristiana de la fe, aun subrayando la trascendencia de Dios, ha defendido siempre su auténtica inmanencia, y esto justamente para mantener intacto el concepto de Dios creador y de su acto creador intemporal. Pero la «segunda» o la «nueva creación» (cf. Gál 6,15) en Jesucristo agregó una nueva intensidad a la idea de la inmanencia. En efecto, ¿dónde aparece la inmanencia de Dios en el mundo con mayor profundidad que en la unión personal de Dios con el ser humano a través de Jesucristo, Dios hecho hombre? Por eso la teología trata de recuperar el sentido de la trascendencia en relación directa con la inmanencia, siempre sin fundir la una en la otra y sin olvidar la jerarquización ontológica de ambos conceptos.

8. En este sentido se pronuncia L. RICHTER, *Immanenz und Transzendenz im reformatorischen Gottesbild*, Gotinga 1955, 7.

9. Cf. E. VON IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 741.

10. Sobre la problemática de la cristología actual cf. *Ausgewählte Fragen zur Christologie. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission*, «Herder Korrespondenz», marzo 1981, 137-145.

2. *Transcendencia e inmanencia de Dios*

Un estudio teológico concentrado en su temática no tiene por qué analizar los múltiples sentidos de la voz y el concepto de «transcendencia» y sus distintos campos de aplicación (la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía, la metafísica). Puede partir, por ejemplo, del concepto filosófico utilizado por el idealismo alemán en su conexión con lo «absoluto»¹¹, para rebasarlo teológicamente en dirección a lo absoluto del Dios personal; más exactamente en dirección *al Dios absoluto en persona*, tal como, en la fe cristiana, aparece en el misterio de las «tres personas», superando paradójicamente el carácter trascendente del Absoluto filosófico y dando lugar en cierto modo a un nuevo «grado» de transcendencia que no encuentra paralelo en la razón natural. Entonces lo trascendente resulta ser a nivel teológico aquella dimensión de la majestad, del poder y de la grandeza de Dios que rebasa totalmente el plano mundano, aquella superioridad y sublimidad que el Concilio Vaticano I expresó en estas palabras: «Deus praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus»¹².

Aunque se mantenga dentro de la terminología y la dicción filosófica, esta declaración no constituye un producto del pensamiento teológico especulativo, sino que es el desenvolvimiento de la genuina verdad bíblica y de la idea originaria de Dios, tanto veterotestamentaria como neotestamentaria. Aunque la Sagrada Escritura no hable del ser de Dios utilizando el concepto de transcendencia, no deja de aludir a esta propiedad esencial suya. El Antiguo Testamento la menciona cuando designa a Dios como el «santo» (Is 6,3), el «señor» (Ex 5,1), o cuando habla de la «gloria» de Yavé (Ex 16,7); por eso Dios «no es un hombre» (Num 23,19) y se rodea de un misterio inaccesible al ser humano (cfr. Job 9,16; 23,3). El libro de Job presenta a Dios como «totalmente otro» frente al hombre y al mundo, sin que en este énfasis del momento de transcendencia se pierda la idea de su cercanía, pues Dios es «grande en medio del pueblo» (Is 12,6). El Nuevo Testamento, en cambio, subraya la proximidad y la inmanencia de Dios; el «totalmente otro» pasa a ser «el nuestro», el «Dios con nosotros», principalmente en Jesucristo, Dios hecho hombre. Mas no por eso la idea de la transcendencia pierde fuer-

11. W. Struve, 15.

12. *Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica*, cap. 1: DS 3001.

za e importancia, pues «¿quién conoció el pensamiento del Señor?» (Rom 11,34); él es el «Padre de la gloria» (Ef 1,17), cuyo «poder es excelsamente grande» (Ef 1,19), «habita una luz inaccesible» (1 Tim 6,16).

Mientras que la patrística y la escolástica dieron preponderancia a la transcendencia de Dios (como consecuencia del primado del ser de Dios), Lutero invirtió las relaciones entre transcendencia e inmanencia como corolario de la acentuación del obrar de Dios. Lutero sustituyó el orden esencial por una polaridad dialéctico-actualista en la que el *Deus absconditus* y el *Deus revelatus* sale al encuentro del hombre a través de la acción¹³. De ese modo pudo suavizar la rigidez de una idea unilateral de la transcendencia; pero esto implicó también una consecuencia negativa: el paso de una definición esencial de las relaciones entre Dios y el mundo al concepto actualista referido al hombre vino a debilitar la transcendencia de Dios. La diferencia esencial entre la transcendencia y la inmanencia de Dios se transformó en dos modos de conciencia en el hombre: la experiencia de la lejanía de Dios y de su cercanía, la experiencia del pecado y de la gracia. Pero el *Deus absconditus*, concebido como un elemento de la experiencia, no es ya formalmente transcendente, porque la transcendencia divina supone siempre algo que sobrepasa la experiencia. El interpretar la transcendencia y la inmanencia de Dios como polaridad de la dialéctica humana significa no tomar en serio la transcendencia de Dios. Así no es de extrañar que en la evolución de la teología evangélica después de Lutero la idea de transcendencia pierda su fuerza y su significación en beneficio de la idea de inmanencia. Por eso es justa la afirmación de una autora contemporánea, que declara: «En la visión luterana del mundo y de Dios subyace ya la orientación hacia una actitud panteísta»; de lo cual deriva la siguiente conclusión: «Por eso la forma protestante de la unidad mundo-Dios es la del panteísmo: Dios está en nosotros, pero es al mismo tiempo la totalidad englobante y excedente en la que nosotros existimos»¹⁴.

Actualmente se perfila una mayor tendencia a la «inmanentización» de Dios, sobre todo en la teología evangélica; hay abundantes ejemplos que lo confirman. Puede servir de muestra la posición de P. Tillich, quien aspiró a superar el esquema «transcendencia-inmanencia», que «es correcto» a su juicio, mas «no resuelve el pro-

13. Cf. H. G. PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh 1973, 74.

14. L. RICHTER, *loc. cit.*, 114.

blema en modo alguno»¹⁵. En lugar de este esquema, planteó el tema de las relaciones entre la libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre, destinadas ambas a conciliarse entre sí. Pero esta conciliación no parece respetar la transcendencia de Dios. Aunque la libertad de Dios aparezca como una dimensión de su transcendencia, su acentuación unilateral como equivalente de la transcendencia divina termina en una aporía.

Tampoco otros proyectos teológicos se ven inmunes de tales aporías. Todas estas tendencias al rechazo del «esquema» y a una cierta inmanentización de Dios tuvieron su origen en el último D. Bonhoeffer, cuyo programa de un «cristianismo sin religión» y de una «interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos» tenía como meta una «teología horizontal», basada en el principio de que «Dios está transcendente en el centro de nuestra vida»¹⁶. Como se sabe, Bonhoeffer esbozó este programa, pero no pudo desarrollarlo¹⁷. Esta falta de realización se advierte también en los seguidores de Bonhoeffer, por ejemplo en J. A. Robinson (que trató de combinar a Bonhoeffer con Tillich), que negó una realidad extramundana de Dios (y con razón, si se conciben las realidades espacialmente) y propuso la fórmula «Dios está transcendente en el centro de nuestra vida»; y también: «Dios es la profundidad última de todo nuestro ser»¹⁸. En este autor aparecen con la máxima claridad las conclusiones de esa inmanentización de Dios para la cristología. Cuando Robinson caracteriza a Jesús diciendo que es «una ventana por la que hemos visto al mismo Dios en acción»¹⁹, no hace una caracterización incorrecta de la función de la realidad humana de Jesucristo, pero tal fórmula no es admisible como reproducción de lo auténticamente significado por la fe cristiana. Por eso es justa la crítica que se ha hecho al teólogo anglicano en el sentido de que intenta degradar la fe cristiana en general, y la cristología en particular, a la condición de «símbolo de la afinidad radical del hombre con el fundamento del ser»²⁰.

Hay que agradecer esta misma claridad al exégeta H. Braun, de la escuela bultmanniana, quien, después de exponer su visión del tema, extrae las consecuencias más importantes del «programa de des-

15. P. TILlich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart³ 1956, 182.

16. D. BONHoeffler, *Widerstand und Ergebung*, Munich 1959, 182.

17. Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Munich 1966, 200 ss.

18. J. A. Robinson, *Gott ist anders*, Munich⁶ 1964, 54.

19. *Ibid.*, 78.

20. H. Bendl, *loc. cit.*, 73.

mitologización» de R. Bultmann. Según él, se ha perdido la intención prevalente del Nuevo Testamento, según la cual Dios no debe concebirse como «existente», como ser o como persona, sino como actualidad humana. Dios es «el soporte de mi ser activo». Dios «está allí donde yo estoy comprometido», lo cual ocurre principalmente en el amor interhumano. Por eso Dios es «un determinado modo de proximidad»²¹. H. Braun declara expresamente: «Mediante la acción intento buscar a Dios en la inmanencia»²². De ahí se sigue lógicamente una concepción de Cristo que reconoce al hombre Jesús de Nazaret revestido de especial autoridad, cuya filiación divina o resurrección no debe concebirse en el sentido literal del Nuevo Testamento²³. H. Braun pone en guardia expresamente frente a un «reconocimiento sin matizaciones del Kyrios, del Señor Jesús»²⁴. El propio Jesús concibe a Dios, según este exégeta, como «el hecho en el que el hombre malvado y sin esperanza descubre ante sí un futuro y una esperanza»²⁵.

Es indudable, pues, que una importante corriente de la teología actual apunta en la dirección de la inmanentización de Dios; y otras derivaciones de aquélla, en definitiva, se distancian también del misterio del Dios hecho hombre²⁶.

Pero no hay que desatender el fenómeno aparentemente opuesto: la teología en general no ha renunciado a la idea de la transcendencia y la inmanencia de Dios, y ni siquiera los teólogos que «buscan la inmanencia» renuncian al denominado «esquema» (quizá con la excepción de H. Braun). Esto significa que la acentuación unilateral de la inmanencia de Dios no implica la abolición absoluta de la transcendencia. El «esquema» mantiene su validez en Bonhoeffer, Tillich, Robinson, etc., aunque a veces sólo de palabra. No es poco, ya que de ese modo estas construcciones teológicas guardan algunas partículas de verdad. Pero tales construcciones no pueden considerarse como doctrina teológica suficiente sobre el sentido de la transcendencia de Dios, sentido que tampoco se respeta hablando simplemente del encuentro de la transcendencia y de la inmanencia de Dios en el mun-

21. H. BRAUN, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments: Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tubinga³ 1971, 341.

22. Id., *Post Bultmann locutum I*, Hamburgo 1965, 33.

23. H. BRAUN, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969, 157.

24. *Ibid.*, 158.

25. *Ibid.*, 170.

26. Por parte católica, tales tendencias se observan especialmente en el filósofo y teólogo canadiense L. DEWART; cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gott-loser Gottesglaube? Grenze und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Ratisbona 1974, 70 ss.

do y en el hombre. La afirmación del encuentro de la trascendencia y la inmanencia de Dios al estilo de la conocida fórmula «Dios es trascendente e inmanente al mismo tiempo» no aclara las cosas a nivel filosófico ni a nivel teológico. La fórmula es oscura o carece de sentido mientras no se aclare la relación existente entre la trascendencia y la inmanencia, es decir, mientras no se establezca su coordinación lógica y ontológica.

3. *El primado de la trascendencia*

Se trata de determinar las relaciones entre la trascendencia y la inmanencia en forma de jerarquía o de un primado de la trascendencia de Dios respecto a su inmanencia. Este primado está quizá en oposición a la tendencia actual, que busca la identificación con lo divino, aunque la verdad es que el primado de la trascendencia de Dios no rebaja en modo alguno la realidad de su inmanencia, sino que le presta su base teológica. La fórmula usual del encuentro de la trascendencia y la inmanencia no ofrece, en cambio, esa base suficiente, pues una simple coordinación de dos modos de ser no explica su origen, su dependencia recíproca ni su mutua relación. Por eso tampoco es correcto concebir la trascendencia y la inmanencia como expresión de una tensión polar o como polaridad. No se puede hablar de una polaridad, por ejemplo, entre Dios y la criatura, ya que el creador y la criatura no son polos de una unidad superior. Esa polaridad podría trasladarse en teoría al hombre, pero entonces habría que entenderla como la vivencia de la lejanía y de la proximidad de Dios y como un fenómeno de la conciencia, con lo que Dios ingresaría en la subjetividad humana, perdiendo así su auténtica trascendencia. Otro tanto hay que decir sobre la calificación de estas relaciones como una contraposición dialéctica; Dios, en efecto, no está sujeto a la dialéctica. Pero si los dos términos contrapuestos se consideran como «momentos» del pensamiento humano sobre Dios, la trascendencia de Dios corre una vez más el peligro de ser absorbida en el pensamiento del hombre. En esta interpretación, la trascendencia y la inmanencia de Dios se resuelven en una tensión entre la vivencia de la lejanía y la vivencia de la proximidad de Dios, destinadas ambas a ser absorbidas en la unidad de una conciencia superior. Pero de ese modo se pierde la verdadera trascendencia de Dios.

No es posible eludir todos estos fallos cuando se interpretan la trascendencia y la inmanencia como conceptos correlativos y como

expresión de las relaciones de Dios con el mundo y con la creación. Estas relaciones se fundan tanto en el ser peculiar de Dios como en el ser peculiar de la criatura. El ser de Dios es de tal naturaleza que se presenta ante la criatura como el que está más allá, el trascendente, porque no se identifica con el ser de la criatura ni puede constituir con él una unidad superior. Teniendo presente el orden concreto de la creación y de la salvación, en el que Dios se ha revelado de hecho, hay que decir que el ser de Dios se ha inmanetizado en el mundo: la creación, la redención (el «acontecimiento» Cristo) y la santificación constituyen modos de la presencia íntima de Dios en la criatura, presencia que alcanza su grado máximo de intensidad con la inhabitación del Dios trino en el alma santificada.

Partiendo del hombre creado y santificado, hay que concluir lo siguiente: la realidad de la criatura no puede explicarse ni comprenderse en su origen (natural y sobrenatural) si no está referida al ser increado, trascendente, de Dios. Tanto la creación como la santificación son actos de un acontecer trascendente, no son hechos de tipo categorial que se producen como simples fenómenos de causación espacio-temporal. El ser del hombre creado y santificado presupone el ser de Dios trascendente. Pero habida cuenta de que el acto de creación y de elevación al orden sobrenatural no es algo exterior a la criatura, sino que afecta a ésta en lo más íntimo y la marca para siempre, el Dios creador y santificador es también inmanente a la criatura espiritual; de ahí que la conciencia cristiana haya tenido siempre una profunda convicción de la inmanencia de Dios, expresada en la frase de Agustín: *Deus intimior intimo meo*²⁷.

Pero no se trata en modo alguno de una equiparación entre la transcendencia y la inmanencia de Dios, como si los dos momentos vinieran a coincidir en última instancia. Antes al contrario, siempre se ha mantenido la prioridad lógica y ontológica y el primado de la transcendencia de Dios. Este primado debe entenderse por lo pronto en el sentido de que la transcendencia de Dios, en cuanto expresión de su perfección infinita, actúa como inmanencia en el ser creado y santificado. De este modo la inmanencia se concibe como un efecto de la transcendencia de Dios. En esta concepción se advierte una jerarquización, en la cual la transcendencia del ser infinito de Dios y de su libertad funda y genera la inmanencia. Porque Dios es trascendente, puede o debe (en una *necessitas consequentiae*) mostrarse a la criatura como inmanente. Pero nunca puede invertirse esta idea

27. *Conf.* III, 6.

(sin contradicción intrínseca) y derivar la transcendencia de Dios de su inmanencia.

El primado ontológico de la transcendencia aparece también en el carácter peculiar de la inmanencia, ya que ésta viene determinada específicamente por la transcendencia de Dios. En el sentido natural del término, inmanencia significa presencia de un objeto en otro. Esta presencia puede realizarse en diversas formas: como composición de dos esencias, como mezcla o interpenetración de esencias, como unión accidental o como unión sustancial (así, entre cuerpo y alma). En ninguno de estos casos, tomados de la experiencia, aparece el tipo de inmanencia que conviene a la relación entre Dios y el mundo. La razón de esta heterogeneidad de relaciones es que las realidades intramundanas no se encuentran entre sí en una relación de transcendencia. Por eso su inmanencia tampoco puede concebirse más que con arreglo a las leyes de las relaciones naturales. Pero cuando la inmanencia está referida a una verdadera transcendencia que constituye su fundamento, su presupuesto y su elemento correlativo, entonces la *inmanencia de lo transcendente* adquiere un carácter único y singular. No queda disminuida ni abolida, como se subraya en las palabras de san Agustín. Esto significa, en lo concerniente al tema de la presencia de Dios en la criatura, que Dios no está en ella a modo de parte ni como lazo de unión ni como dimensión cuantitativa, ya que entonces se desvanecería o quedaría deformado el carácter trascendente de la presencia de Dios. Si se toma en serio este carácter trascendente, hay que decir que Dios no está presente en el mundo de modo espacial o local, sino como el principio en lo «princiado» u originado, como el todo en cada parte, o como la verdad (en cuanto verdad subsistente); el sentido y el fin son inmanentes al ser. Dado que el principio está ínsito en el ser «princiado» como tal, la inmanencia de Dios puede definirse como aquella presencia que penetra, llena y engloba a la criatura, a condición de evitar en estos conceptos puramente análogos toda representación espacial. En último término, la inmanencia de Dios es inaccesible e inconcebible para la razón humana. Pero justamente esta incomprendibilidad de Dios es una expresión y una consecuencia de su transcendencia, que subyace en toda inmanencia y debe reconocerse como tal.

Así, la inmanencia de Dios en su sentido más peculiar está determinada siempre por su transcendencia. La transcendencia marca el carácter de la inmanencia, pero no viceversa. Por eso es incorrecto afirmar que la inmanencia de Dios califica su transcendencia o le imprime alguna propiedad especial. La «mundanidad» de Dios no

añade nada a su «divinidad» ni la modifica en ningún sentido. Esto se expresa con claridad en las fórmulas tradicionales que definen la relación entre Dios y el mundo; por ejemplo: *Deus omnium capax, ser non capabilis; penetrans, sed non penetrabilis; implens, sed non implebilis*²⁸. Estos enunciados, que no son convertibles, demuestran de una parte que el vector va de la transcendencia a la inmanencia, no a la inversa. Por eso tiene sentido hablar de una inmanencia *transcendente* de Dios, expresión que evita la equiparación con las relaciones de la inmanencia empírica. No tendría sentido, en cambio, hablar de una transcendencia *inmanente*, ya que, en el supuesto de la existencia de las criaturas, la transcendencia de Dios es por fuerza una transcendencia inmanente a aquéllas. Así, pues, la inmanencia de Dios no añade nada a su transcendencia; la transcendencia de Dios, en cambio, determina y califica su inmanencia, de la que es signo y fundamento; por lo cual es correcto decir que Dios «está en el centro de la vida trascendiendo a ésta», siempre en el sentido correcto de la fórmula.

El sentido correcto de la fórmula de Bonhoeffer consiste en interpretar el carácter peculiar de la inmanencia divina a la luz de la causa creadora y de su presencia en la criatura. Esta presencia funda, nutre, sostiene e implica a la criatura a un nivel intemporal e inespacial. La causa creadora no puede estar presente en la criatura como una fuerza entre otras fuerzas. Tampoco es una causa como las otras; de lo contrario sería una constante natural. Es algo previo a todas las causas creadas, que potencia, capacita y libera a éstas en orden a su propia acción. Dios como causa creadora está presente en las cosas y actúa como el modelo en la copia: presente realmente, pero manteniendo la distancia infinita de su ser.

Aunque la inmanencia transcendente de Dios es inaccesible a la intuición y sólo puede expresarse análogamente mediante los conceptos, el pensamiento humano puede conocer su sentido y su significado. La transcendencia de Dios es la base de la infinita supremacía de Dios sobre el mundo, de su independencia absoluta y de su soberanía frente a lo creado y, por tanto, también de su suprema libertad y de su amor a las criaturas, ya que si no se respeta la transcendencia de Dios como origen de su plena independencia respecto a las criaturas, la libertad, el amor y la gracia en relación con el mundo alteran sustancialmente su sentido. Se introduce en ellos un elemen-

28. *Libellus emendat. Leporil monachi*: PL 31, 1.215-1.232.

to de deficiencia, de necesidad y de carencia que empaña y aun destruye el ser divino en sí y en su relación con el mundo.

4. *La transcendencia de Dios y el «acontecimiento» Cristo*

No es un azar que la citada frase del monje Leporius sobre la inmanencia transcendente de Dios aparezca en un contexto cristológico. Sirve para salvaguardar el misterio de Cristo en todo su rigor y pureza; porque este misterio sólo se preserva tomando en serio la transcendencia de Dios, es decir, su independencia absoluta, su plena mismidad, su independencia del mundo y su supremacía total sobre éste.

Todo esto aparece con claridad, negativamente, mostrando que sin la transcendencia de Dios no puede hablarse de la encarnación de Dios. Un Dios totalmente inmanente al mundo, que se identifica con éste siquiera sea parcialmente (aunque se afirme, como hace el panteísmo, que Dios es en cierto modo superior al mundo) está ya por esencia y origen *en* el mundo y forma unidad con él. Un Dios que habita en el mundo (al estilo panteísta) como el alma en el cuerpo, podría intensificar esta presencia animadora y actuar de modo más eficiente en un hombre. Pero eso no sería una verdadera encarnación de Dios, porque (dentro del supuesto panteísta) Dios está ya presente en el mundo y en cada hombre. No sería el acontecimiento único y singular que la Escritura describe (metafóricamente) como «anonadamiento de Dios» (cf. Fil 2,5-11), como autodespojo y como introducción de Dios en una realidad ajena a su ser, ya que para el inmanentismo puro Dios no es lo Otro frente al mundo ni el mundo es lo otro frente a Dios. Ambas magnitudes existen *ex supposito* interpresentes e intercomunicadas. Por eso, para un pensamiento inmanentista, emparentado estrechamente con el monismo, no puede haber una nueva venida de Dios al mundo en forma imprevista, absolutamente nueva y singular. Siempre es posible una manifestación especial de lo divino dentro de esta concepción, pero no sería un acontecimiento que irrumpe desde la transcendencia y la preexistencia de Dios al mundo, una intervención desde un ser más elevado o un nuevo comienzo histórico en el mundo creado. Por eso tal manifestación tampoco puede llevar en último término a una nueva elevación de aquél (profeta u hombre divino) en el que se realiza; brota de las posibilidades y de las leyes de este mundo y se pierde en ellas como una ola en el océano. Una cristología elaborada sin la transcen-

dencia de Dios podría llevar cuando más a un hombre ideal, llamado Jesús de Nazaret, mas no al misterio del hombre-Dios Jesucristo. Esta concepción privaría al acontecimiento Cristo de todo misterio, ya que el Dios inmanente al mundo puede reservar al hombre ciertos misterios, mas no es un misterio absoluto. Transcendencia y misterio se implican mutuamente. Donde no hay transcendencia no hay misterio.

Pero las consecuencias de la abolición de la idea de transcendencia van más lejos. No hay que olvidar que la idea de un Dios totalmente inmanente al mundo afecta de lleno y destruye el punto clave de toda auténtica cristología: la personalidad divina de Jesucristo. Una idea inmanentista, panteísta o panenteísta de Dios no puede concebir a Dios como ser personal. Así se explica que muchos de los intentos actuales de construir en línea inmanentista una nueva idea de Dios prescindan deliberadamente de la dimensión personal; y lo hacen con una cierta lógica, ya que el Dios que resulta ser una parte de este mundo o su alma o la totalidad de las cosas reales no puede poseer una independencia, un ser en sí y para sí, porque sólo es y está en las cosas. Por eso semejante Dios tampoco puede revelarse como persona ni elevar la naturaleza humana a su subsistencia personal. El misterio de la persona Cristo, sobre todo en la fundamentación trinitaria de la encarnación de la persona del Logos, no puede sostenerse sobre la base de una idea inmanentista de Dios.

Esto se aplica igualmente al sentido y a la eficacia soteriológica, ligada siempre al misterio de la persona Cristo. Aparte de que con la abolición de una idea personal de Dios la interpretación teológica del pecado pierde sentido (y con él, también la reconciliación mediante la redención), un Dios inmanente al mundo, que se diluye en él o está ligado a él en un todo colectivo, no puede actuar en el mundo con independencia y libertad. Dicho Dios sólo puede obrar de acuerdo con las leyes de esta realidad única y no desde una potencia plena que supera la realidad inmanente. Esto significa que a las acciones del Dios inmanente al mundo les falta la libertad y, por tanto, el amor y la gracia, ya que la libertad, el amor y la gracia —conceptos correlativos— remiten a la transcendencia y sólo se explican como dimensiones de ésta. Un Dios inmanente al mundo no puede redimir a éste, pues debería redimirse a sí mismo. La fe en un Dios inmanente no puede concebir la redención como amorosa «condescendencia» de Dios.

Pero la aplicación de la idea de transcendencia no muestra sólo de modo negativo que sin este misterio de Dios no cabe el misterio de Cristo. Puede aportar luz y sentido al misterio de Cristo en una

dirección positiva y acercarlo hasta cierto punto al hombre, ya que la unión personal del Logos divino con un ser humano constituye el caso supremo de transcendencia e inmanencia de Dios en el mundo. La unión hipostática debe concebirse como elevación y perfeccionamiento máximos de la relación de Dios con el mundo, que implica a la vez la transcendencia y la inmanencia; pero esta duplicidad se da también en ella. En la línea de la transcendencia y la inmanencia de Dios, el pensamiento creyente debe afirmar esto: la unión hipostática, en el sentido de unión transcendente-inmanente de una persona divina con un ser humano, no es una mezcla de lo divino y lo humano, ya que lo transcendente no admite en su inmanencia la mezcla con la criatura. Tal unión tampoco puede significar una dicotomía; de lo contrario, se perdería la dimensión de la inmanencia. Pero sí puede concebirse (análogicamente) como unidad del principio creador personal con una criatura. Esta no es influida ni dominada por el sujeto personal del Logos en cuanto causa natural, sino que es potenciada en su propio ser por una causa creadora y es elevada a la altura de la existencia personal del Logos. Así el Logos, con la suprema vinculación de la naturaleza humana a la persona divina, puede elevar el ser humano a la máxima independencia y libertad, ya que en su aproximación a la criatura sigue siendo el principio creador esencialmente diverso de ésta, y precisamente en virtud de esta transcendencia esencial puede efectuar la más profunda comunicación y ejercer la más intensa influencia sobre la criatura.

Por último, en esta forma suprema de realización de la duplicidad de transcendencia e inmanencia en el Dios-hombre se hace inteligible lo que esta doble relación persigue: la elevación de la criatura espiritual a una unión con Dios que jamás podrá llevar a la identidad formal con él, pero sí a la suprema participación de la criatura en la intimidad del ser de Dios.

Cabe plantear, naturalmente, la cuestión de si este primado de la transcendencia no dificulta o bloquea la posibilidad del conocimiento de Cristo por parte del hombre. Pero hay que reiterar que la verdad de la inmanencia de Dios debe tomarse completamente en serio. Si Dios es *también* inmanente al hombre, el camino a su transcendencia (y a la de Cristo) está allanado, ya que en virtud de esta inmanencia el hombre mismo se convierte en un ser transcendente.