

IMÁGENES DE DIOS EN LA CULTURA  
ACTUAL

Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez, pbro.

de la Universidad Pontificia Comillas

ENCUENTRO NACIONAL DEL APOSTOLADO DE LA  
ORACIÓN

Madrid, 19-20 de septiembre de 2012

Dirección Nacional  
del Apostolado de la Oración

Madrid, 7 de octubre de 2012  
Fiesta de Nuestra Señora del Rosario

A.M.D.G. et B.V.M.

# IMÁGENES DE DIOS EN LA CULTURA ACTUAL

## I.

### LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA CULTURA ACTUAL

1. *La vuelta de Dios: ¿amenaza o esperanza?*
  - a. Del luto al desvelamiento
  - b. La crisis de Dios
2. *Algunos rasgos de la cultura actual*
  - a. Exceso
  - b. Finitud
  - c. Pluralismo
  - d. Inmediatez

## II.

### ALGUNOS RASGOS DE LA NUEVA IMAGEN DE DIOS

1. *Un Dios extraño*
  - a. La extrañeza como posibilidad
  - b. La extrañeza como peligro
2. *Un Dios relativo*
  - c. La kénosis de Dios
  - d. La relativización de Dios
3. *Un Dios sin rostro*
  - a. “Deus absconditus - Deus revelatus”
  - b. El rostro de Dios
4. *Un Dios sin palabra*
  - a. El silencio y el Espíritu de Dios
  - b. La comunicación de Dios en Palabra y Espíritu
5. *Un Dios sin historia*

- a. Dios sin fronteras: universalidad
- b. El proyecto de Dios: elección, obediencia, misión

### III.

#### DISCERNIMIENTO

1. *Criterios para una auténtica experiencia e imagen de Dios*
  - a. Sentido alegórico: sensus fidei vs. idolatría
  - b. Sentido anagógico: sensus spei vs. politeísmo
  - c. Sentido tropológico: sensus caritatis vs. magia
  - d. Sentido histórico: sensus historicus vs. Gnosis
2. *La triple forma de la experiencia de Dios*
  - a. Trascendencia: Dios sobre nosotros (Padre)
  - b. Historia: Dios por nosotros (Hijo)
  - c. Inmanencia: Dios en nosotros (Espíritu Santo)

#### *Introducción*

¿Cómo es percibido Dios en la cultura por el hombre contemporáneo? ¿Cómo es su experiencia de Dios? ¿Cuál es la imagen que tenemos de él? ¿Cómo es representado? ¿Cómo desea y quiere que sea el semblante de su aspecto? Sobre el trasfondo de estas preguntas trata la siguiente reflexión. Desde el inicio quiero aclarar que no voy afrontar esta cuestión desde una perspectiva filosófica o sociológica (en principio presupongo lo que es un lugar común en el momento actual) ni desde una perspectiva estrictamente teológica (presuponiendo el contenido fundamental de la dogmática cristiana), al menos desde lo que podríamos considerar el método habitual de la teología dogmática. Intento mostrar el

lugar donde confluyen estas tres perspectivas: la cultural-sociológica, la filosófica y la teológica-teologal. Soy consciente de que el mejor lugar de referencia para realizar una exposición de este tipo es la oración. Como nos ha mostrado perfectamente la fenomenología de la religión, la oración es el fenómeno originario desde dónde hay que partir para conocer una religión, tanto en lo que significa de actitud religiosa del hombre como de la imagen de Dios que está detrás de la comprensión del Misterio. En ella se expresa inmediatamente su imagen de Dios, la calidad de la relación religiosa, las formas éticas que se derivan de esa relación, los tipos de organización social<sup>1</sup>.

«Hay que comenzar por las oraciones» (J. Derrida) para saber cual es la imagen que el hombre tiene de Dios y para elaborar desde ahí nuestro discurso teológico. La forma de nuestra oración es la forma de nuestra imagen de Dios y el trasfondo que determina nuestro lenguaje sobre él. En este sentido tendríamos que preguntarnos: ¿Qué palabras usamos para dirigirnos a Dios? ¿Qué oraciones utilizamos? ¿Aquellas que nos han sido transmitidas a través de la familia, la catequesis, la escuela? ¿O son oraciones libres y espontáneas que nacen del fondo sagrado y silencioso de la conciencia? Al orar ante Dios, ¿estamos de pie o de rodillas, sentados o postrados? ¿Cuál es el lugar habitual en el que nos encontramos con él: paseando en medio de la naturaleza o del tumulto de la ciudad, en la cama mientras intentamos conciliar el sueño o sufrimos en silencio las heridas del cuerpo y del alma que la vida va dejando en nosotros, en un pequeño oratorio que hemos instalado en nuestra casa con un icono y una vela, en el templo junto con toda la comunidad cristiana

---

<sup>1</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006, 227.

y la oración litúrgica? ¿Oramos pidiendo, alabando, agradeciendo, confesando los pecados y su misericordia? ¿Qué imágenes nos vienen cuando estamos orando ante su presencia? ¿Utilizamos los Salmos de la Biblia? ¿Qué textos bíblicos son los más significativos? Todas estas cosas habría que tener en cuenta para ir extrayendo de aquí la *imagen que los hombres de hoy tenemos de Dios*. Todo ello muestra nuestra imagen de Dios a la vez que la alimenta y condiciona. Desgraciadamente no he realizado una encuesta sobre el modo como hoy dirige el hombre su oración a Dios. Pero teniendo en cuenta mi experiencia personal, el encuentro y diálogo con otras personas y algunos libros que tratan sobre la cuestión de Dios desde un punto de vista cultural, filosófico y teológico, me atrevo a proponer seis perspectivas desde las cuales podemos afrontar esta cuestión: la vuelta de Dios, el Dios extraño, el Dios relativo, el Dios sin rostro, el Dios sin palabra, el Dios sin historia. Terminaré la exposición con una criteriología para discernir si estamos ante una auténtica imagen de Dios que nace o se alimenta de una experiencia verdadera, algo muy propio de la tradición ignaciana, aunque en realidad está inscrito en la gran tradición cristiana desde los orígenes.

Pero antes de pasar a analizar cada una de estas perspectivas que hemos señalado, es bueno que nos preguntemos por el denominador común de todas ellas. Pues bien, todas estas características están atravesadas por su carácter ambiguo y contradictorio. Como todo aquello que está determinado por la cultura y por la condición humana, puede presentarse bajo una doble perspectiva. No es malo ni bueno, de forma inmediata, sino que tiene su posibilidad y su límite. El carácter ambiguo y paradójico de los *signos de los tiempos* se agudiza cuando vivimos en tiempos de crisis, que por su propia naturaleza crítica, son siempre prolijos en

interpretaciones aparentemente contradictorias y, en este sentido, todas son posibles. Esto, valga la redundancia, no es una contradicción, sino más bien la expresión de que precisamente *estamos en la encrucijada*, y de que los caminos del hombre en el mundo respecto a las cuestiones decisivas pueden tomar una dirección u otras. ¿Cuál de ellas prevalecerá en el futuro?, ¿cuál de ellas será la decisiva? ¿Cuál será la tendencia dominante? En realidad no sabemos, pues dependerá de la decisión y libertad de cada ser humano. En este sentido, creo que sigue teniendo razón Agustín de Hipona y su profundísima teología de la historia que iluminó a la Cristiandad a lo largo de su andadura en la Edad Media y Edad Moderna. Éste desvinculó la presencia de Dios de la fascinación del poder imperial romano subrayando la presencia gratuita de la gracia de Dios que provoca a la libertad del hombre para que se decida a vivir para sí o vivir para Dios. Esta decisión y no los decretos imperiales son los que determinan nuestra incorporación a la salvación como *ciudad de Dios*. No es en las estructuras donde en primer lugar se juega el futuro de la vida humana en su decisión ante Dios. Lo decisivo se encuentra en la decisión personal. Cuando hay un hombre que en el fondo de su conciencia se decide enteramente a vivir desde Dios por los hombres, ahí acontece entero el milagro de la Iglesia y del Cristianismo como Evangelio para el mundo. Ahí irrumpe la presencia de Dios y de su gracia. Es cierto que esta decisión está condicionada culturalmente; y que esa decisión deberá ser vehiculada a través de mediaciones institucionales y de “estructuras de gracia”. Pero la presencia o ausencia de Dios acontece en ese sagrario interno del ser humano que es la conciencia (GS 16).

1. *La vuelta de Dios, ¿amenaza o esperanza?*

La experiencia alternativa de ausencia y regreso de Dios no es nueva en la historia humana. Recordemos, por ejemplo, esa parábola de Jesús que narra el viaje de un rey a un país lejano y su posterior regreso para ejercer su Reinado (Lc 19,11-27). La parábola expresa una pregunta que se hace todo creyente: si él tarda tanto en consumir su obra a través de su venida gloriosa ¿está o no Dios en medio de nosotros? ¿Por qué tarda tanto en ejercer su soberanía y manifestar de forma esplendorosa su reino? Ausencia y regreso de Dios en la historia, en la experiencia espiritual, en el horizonte cultural, es una dialéctica que está siempre presente. Aquí es bueno recordar la ya famosa expresión del padre de la historiografía moderna Leopold von Ranke (1795-1886) cuando ante el emperador austriaco afirmó: «*Cada época se relaciona inmediatamente con Dios*»<sup>2</sup>. ¿Qué tenía detrás esta expresión y por qué me parece relevante? El historiador alemán acuñó esta expresión frente a una fe ciega en la idea del progreso histórico aplicado a la historia, dependiente de la filosofía de la historia de Hegel. Según la idea extendida en su tiempo, la época en la que ellos vivían era el fruto granado y maduro de un progreso y una evolución que les permitía llegar a las cimas más altas del espíritu humano. Frente a esta postura optimista, prepotente e incluso ingenua, nuestro autor sostuvo la importancia de cada tiempo en sí mismo, con independencia de su relación con otras épocas de la historia. En la teología actual ha sido recuperada para expresar que nuestra época no se caracteriza ni por una mayor facilidad ni dificultad para realizar una auténtica experiencia de Dios. Todas las épocas han tenido que *convertirse para encontrarse con Dios*. Él nunca está ni más lejos ni más cerca de la vida de los

---

<sup>2</sup> L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid 1984, 77.

hombres. Somos nosotros los que le damos la espalda o no somos capaces de percibir su presencia<sup>3</sup>. Desde aquí podemos formular la primera característica de la cultura actual en su relación con Dios o con lo divino. Ésta se define por *la dialéctica entre el desvelamiento de Dios y la crisis de Dios*.

a) *Del luto al desvelamiento*

La primera afirmación, el desvelamiento, tiene que ver con la percepción de que “Dios ha vuelto”. Todavía no quiero dar ya a este término un sentido teológico ni cristiano. Sencillamente me hago eco de una constatación de la sociología de la religión. Muchos indicadores nos hacen pensar que se ha producido un nuevo desvelamiento de Dios o de lo divino en la sociedad actual. Del luto por su muerte, tal como fue popularizado en la segunda mitad del siglo XX (1960-1970), hemos pasado a sentir su nostalgia, a percibir su rumor y a barruntar su presencia (1980-1990)<sup>4</sup>, hasta afirmar de nuevo su desvelamiento en el horizonte de la vida humana (1990-2000). Quizá en ningún otro momento como este a lo largo de los últimos tres siglos ha estado tan viva la cuestión de Dios (2000-2010). Como dice, no sin cierta ironía, el filósofo Jean Grondin: se ha producido un retorno espectacular de Dios hasta tal punto que podemos decir que al menos «en la filosofía, Dios no ha muerto. Está en todas partes»<sup>5</sup>. Pero si somos justos tenemos que añadir que no sólo

---

<sup>3</sup> M. BUBER, *El eclipse de Dios*, Salamanca 2003.

<sup>4</sup> Aquí podemos mencionar, por ejemplo, las obras de G. STEINER, *Nostalgia de Absoluto*; P. BERGER, *Rumor de ángeles*, etc.

<sup>5</sup> J. GRONDIN, «El retorno espectacular de Dios en la filosofía», *Concilium* 119 (2010) 653-663. Aquí 663. Todo el número dedicado a la cuestión de Dios y al ateísmo. «¿Ateos de qué Dios?». Merece la pena

en la filosofía, sino en la política, en la cultura, en la vida pública. Todos recordamos cómo hace unas décadas estaba de moda utilizar expresiones como noche, eclipse, ocaso y muerte para referirse a la relación del hombre moderno con Dios. Pero desde que Gilles Kepel vaticinara la revancha de Dios mediante la reconquista de un mundo del que parecía que había sido desalojado<sup>6</sup>, no han dejado de proliferar libros y estudios que ponen en evidencia que hemos pasado del *luto al desvelamiento de Dios*, por decirlo con la expresión del teólogo francés Joseph Moingt<sup>7</sup>. Cualquier observador actual ha de reconocer que Dios vuelve a ser, al menos, una palabra proferida en público, un asunto relevante en el pensamiento contemporáneo, que ha encontrado su eco en el ámbito de la teología y de la filosofía de la religión, a juzgar por los buenos e innumerables libros que se han publicado sobre este “tema” en los últimos años<sup>8</sup>.

---

leer las aportaciones del filósofo y teólogo alemán Klaus Müller y del filósofo ateo francés André Comte-Sponville.

<sup>6</sup> G. KEPEL, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, París 1991.

<sup>7</sup> J. MOINGT, *Dios que viene al hombre. Del luto al desvelamiento*, Salamanca 2007.

<sup>8</sup> Como ocurre con los temas que se ponen de moda hay buena bibliografía y otra que no merece ser leída ni citada. Cito sólo algunos libros interesantes con diferentes perspectivas: J. WERBICK, *Gott verbindlich*, Freiburg 2007; J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007; A. LLANO, *Tras la búsqueda de la trascendencia*, Barcelona 2007; K. MÜLLER, *Streit um Gott*, Ratisbona 2006; H. KESSLER, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006; A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006; T. RENTSCH, *Gott*, Berlin 2005; J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao 2005; T.

Esta vuelta de Dios es un motivo de gozo y esperanza. No podemos menos que alegrarnos, pero también debemos estar atentos, pues no todos los caminos que se nos abren para el encuentro con Dios nos llevan al Dios vivo y verdadero. En este sentido, creo que de la misma manera que la teología y la pastoral cristiana hicieron un esfuerzo enorme por pensar religiosa y teológicamente el sentido de este eclipse y muerte de Dios en la cultura moderna (verdad, desafío, presunción), así también tendrá que hacer lo mismo con el actual despertar de lo religioso y la vuelta de Dios a la vida humana (verdad, desafío, idolatría). Por esta razón, es posible que en la cultura actual alguien experimente esta vuelta de Dios de forma ambigua, al menos no de una forma tan positiva como quieren algunos. Es significativo a este respecto la propaganda colocada en uno de los últimos libros escritos por un filósofo español dedicado al despertar religioso en la época actual: «Vuelve Dios, ¿esperanza o amenaza? Aunque si no queremos ser tan radicales, tenemos que ser conscientes de que esta vuelta de Dios no es sin más el reconocimiento de su ser en cuanto Dios, sino que en esa vuelta religiosa, se expresa la crisis de Dios como signo característico de la cultura posmoderna.

#### b) *Crisis de Dios*

Hace unos años (2006) escribía el periodista alemán Heribert Prantl esta significativa frase: «Grübt Gott: aber welchen?». Es decir, Dios ha sido desenterrado, sacado de la

---

RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología tras la ruptura de Cristianismo y Religión*, Salamanca 2011 (Freiburg 2004); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004; A. GESCHÉ, *Dios para pensar I-VII*, Salamanca 1997-2005, especialmente el tomo II dedicado a *Dios*.

fosa, pero ¿qué dios realmente? La expresión muestra que no sabemos bien qué Dios ha vuelto, o si más bien en la actualidad se ha producido el retorno de los dioses. Así, no es extraño que algún sociólogo de la religión afirme: «No es que Occidente no crea; al contrario la gente hoy cree en casi todo»<sup>9</sup> o que el teólogo alemán Johann Baptist Metz se haya atrevido a formular que dentro de este retorno de lo religioso lo que nuestra cultura está padeciendo es una auténtica *crisis de Dios, una crisis de Dios con tintes religiosos*. Esta se expresa de formas muy diversas, como crisis del universo moral, crisis de la cultura o crisis del lenguaje<sup>10</sup>. El eslogan popular de hace unas décadas que rezaba «Cristo sí, Iglesia no», que manifestaba una crisis institucional y de pertenencia en la creencia religiosa, se ha convertido en «Religión sí, Dios no»<sup>11</sup>, que manifiesta desde luego una crisis todavía mucho más radical. No es extraño que este autor se muestra bastante crítico con la actual proliferación del sentimiento religioso, si no va unido a un Dios personal, que nos remite a un logos encarnado, a la *memoria passionis*, a la moral que tiene en su centro la sensibilidad y la memoria por las víctimas de la historia, pues solo desde esa historia y desde esa memoria podemos hablar bien y dignamente de Dios. Todo discurso que no tenga en cuenta la pasión y el sufrimiento de los hombres que ha sido asumido y transfigurado desde la pasión de Dios, termina siendo irrelevante y, en el fondo, blasfemo. Podríamos decir que para este autor toda teo-logía (discurso sobre Dios) y teo-espiritualidad (experiencia de Dios) si no va

---

<sup>9</sup> U. BECK, *El Dios personal*, Barcelona 2009, 180.

<sup>10</sup> Cfr. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007, 78-86.

<sup>11</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, o. c., 79.

acompañada de la teo-dicea (justicia de Dios en el mundo) es inmoral.

Aunque en otros términos y con otros acentos el actual papa de la Iglesia, Benedicto XVI, participa de este diagnóstico tan radical. En el diálogo que tuvo con J. B. Metz con motivo de la jubilación del teólogo de Munster, se refirió a la situación actual como una crisis de Dios. Ya como papa, Benedicto XVI ha convertido este problema en uno de sus mayores retos. Para él, el hombre de hoy, y con él el Cristianismo, están ante su verdadera encrucijada. La prioridad del hombre de hoy y de la tarea de la Iglesia no se sitúa en primer lugar en una reforma de las estructuras (por otra parte siempre necesarias) sino en abrir el horizonte de la vida humana a la realidad de Dios. En su decisión ante él, se juega su futuro. En uno de sus últimos textos escribe: «En un mundo que considera con frecuencia a Dios como algo superfluo o extraño confesamos con Pedro que sólo él tiene palabras de vida eterna. No hay prioridad más grande que esta: abrir de nuevo al hombre de hoy el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida abundante»<sup>12</sup>. Esta cuestión puede expresarse de otras formas como por ejemplo la decisión del hombre entre preferir la ardua búsqueda de la verdad o la cómoda instalación en el relativismo; el amor en alteridad y fidelidad que es capaz de generar una vida nueva de forma estable (familia) o el amor instintivo que no es comprendido más que como deseo y satisfacción de necesidades primarias; la libertad religada a la verdad y al ejercicio gratuito de la caridad o una libertad comprendida como un absoluto en sí mismo sin referencia a otra cosa que a su propia autodeterminación. En una de sus cartas más ardientes y sinceras se manifestaba con estas otras

---

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 2.

palabras: «En nuestro tiempo, en el que en amplias zonas de la tierra la fe se halla en peligro de apagarse como una llama que no encuentra ya su alimento, la prioridad que está por encima de todas es hacer presente a Dios en este mundo y abrir a los hombres el acceso a Dios. No a un dios cualquiera, sino al Dios que habló en el Sinaí; al Dios cuyo rostro reconocemos en el amor llevado hasta el extremo (cf. Jn 13,1), en Jesucristo crucificado y resucitado. El auténtico problema en este momento actual de la historia es que Dios desaparece del horizonte de los hombres y, con el apagarse de la luz que proviene de Dios, la humanidad se ve afectada por la falta de orientación, cuyos efectos destructivos se ponen cada vez más de manifiesto. Conducir a los hombres hacia Dios, hacia el Dios que habla en la Biblia: Ésta es la prioridad suprema y fundamental de la Iglesia y del Sucesor de Pedro en este tiempo»<sup>13</sup>.

No voy a hablar de imágenes dentro de la comprensión cristiana: de un Dios terrible, o sádico, o paternal, maternal, misericordioso, etc. Estos son imágenes que están dentro de la cosmovisión cristiana, que entran más dentro de una crítica profética, pero cristiana. El cambio en la imagen de Dios, en la comprensión de Dios que se está produciendo en la cultura actual es algo de mucha más relevancia. Es un cambio cultural.

## 2. *Algunos rasgos de la cultura actual*

---

<sup>13</sup> La carta fue publicada el 10 de marzo de 2009. Puede verse el texto completo en

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090310\\_remissione-comunica\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-comunica_sp.html)

Si estos son los escenarios en los cuales como sujetos libres y responsables y como cristianos audaces y atrevidos tenemos que ser capaces de leer y discernir para habitarlos y transformarlos, ahora quisiera centrarme en algunos rasgos de la cultura actual que a todos nos envuelven y nos influyen desde los cuales tenemos que vivir nuestro ser cristiano. De todos las posibles, he seleccionado cuatro que en mi opinión me parecen más relevantes y que dejan la puerta abierta para una lectura y una transformación cristiana que a pesar de la dificultad que suponen y los desafíos que nos plantean son también una gran posibilidad: la afirmación de que existimos *post*, es decir, más allá; o en el exceso como lugar de posibilidad de abrirnos al Misterio que nos precede y nos excede; la experiencia de contingencia y fragilidad desde la que podemos abrirnos al Dios humilde y encarnado revelado en Jesucristo; la conciencia de pluralidad y diversidad desde la que podemos abrirnos a la verdad de la Iglesia católica universal implantada en la diversidad de las iglesias locales; el deseo de inmediatez desde donde podemos abrirnos a la presencia del Espíritu en la conciencia de cada hombre.

a) *Existimos queriendo ir más allá de... en el exceso*

Quizá el primer rasgo que destaca en nuestra cultura puede concentrarse en un prefijo: *post*. Esta expresión muestra la voluntad de ir más allá de la época anterior, de explorar caminos que anteriormente se habían ocultado o que no se habían tenido en cuenta. Ese *post* puede ser entendido como “detrás de”, “después de”, “más allá de”,... Muestra la conciencia de insuficiencia de una edad anterior, de un agotamiento de las coordenadas que parecían inamovibles en la época moderna, de que ya no estamos en el horizonte o paradigma anterior aunque todavía no sabemos muy bien

hacia donde vamos o no hayamos llegado al nuevo. Así hemos caracterizado este momento diciendo que estamos en una sociedad post-secular, post-liberal, post-metafísica, post-cristiana, post-moderna, post-ideológica, etc. No sabemos muy bien qué es y qué significa, pero muestra con toda claridad que estamos en una época nueva: un tiempo de cambio, de transformación y de travesía, de ahí que no haya una total configuración de la cultura actual ni del Cristianismo en ella. Esto hace que nuestra aportación hoy sea crucial para el futuro, pues ahora estamos poniendo los cimientos de esta nueva travesía del hombre en la Edad Nueva. Esa conciencia de tener que *ir más allá* de los dogmas establecidos por la vieja modernidad: más allá de la razón, más allá de la palabra, más allá del ser, más allá de Europa, más allá de la ciencia, más allá... Hay una necesidad de traspasar el límite en el que la modernidad había querido recluir el deseo y la vida del hombre. Ese más no tiene que ser ni contra, ni sin, sino sencillamente ser capaces de integrar elementos que habíamos dejado en el olvido como el espíritu, la imagen, el silencio, otros continentes, la poesía, la belleza, lo imaginario, etc. No es ajena a esta mentalidad la propuesta teológica que quiere mostrar a Dios no sólo como fundamento del cosmos, ni sentido de la vida humana, sino como realidad gratuita que se nos manifiesta en el exceso de ese cosmos y sentido (A. Gesché). La belleza y la gratuidad de la experiencia de Dios se convierten en la posmodernidad en un camino significativo para volver al Dios vivo y verdadero frente a la excesiva funcionalización y moralización de Dios en la época moderna, que está también como posible causa del secularismo y del indiferentismo que padecemos en la actualidad.

b) *Experiencia de contingencia, de finitud, de fragilidad y de vulnerabilidad*

Otro de los rasgos de la condición postmoderna es la fuerte experiencia de contingencia, la percepción de la finitud, la vivencia de la fragilidad y de vulnerabilidad. La experiencia de ser criatura, mortal, frágil y vulnerable es una nota característica de nuestra sociedad. La “razón débil” de G. Vattimo, la crisis de los grandes relatos de F. Lyotard, la “levedad del ser” de M. Kundera, la de-construcción de J. Derrida se convirtieron en eslóganes favoritos para describir la condición postmoderna y algunas de las características más importantes de la así llamada postmodernidad. ¿Qué hay de verdad en todo ello? Frente a una razón que se consideraba todopoderosa en la vieja modernidad sin dejar espacio para el espíritu, la vida, la experiencia vital, la cultura actual ha afirmado la crisis de esta razón, su debilidad y la legitimidad de todo aquello que no es logos en la vida humana. Frente a la narración de unos relatos omniabarcantes que no dejaban espacio para los microrrelatos propios de las identidades minoritarias y que han conducido finalmente a los totalitarismos del siglo XX, la cultura actual ha reivindicado la verdad del fragmento y la narración corta. Frente a una comprensión del ser excesivamente objetivada y defendida desde una determinada metafísica, que ha terminado por ahogar la misma pregunta por el ser, la filosofía actual ha subrayado la condición trascendental e inobjetivable del ser y la posibilidad de su percepción en su manifestación gratuita (fenomenología) y en el análisis concreto de la existencia humana en el mundo (existencialismo). Frente a un mundo excesivamente objetivado en su representación y cosificado en una armonía ficticia, hemos aprendido que la de-construcción es un instrumento necesario que puede ser utilizado para devolver al mundo su verdad original y que el hombre pueda

acceder de nuevo a la verdad y originalidad de las cosas, a percibir su autenticidad con todos los sentidos.

La conciencia de fragilidad, debilidad y vulnerabilidad ha venido sobre todo por la crisis de aquella capacidad humana que había sido colocada como realidad incuestionable: la razón, desde la búsqueda de la certeza última en el *cogito* cartesiano hasta la explotación hasta el límite de una razón instrumental que ha dejado al hombre aislado y desconectado de las realidades fundamentales de la vida (Ch. Taylor-C. Gunton). Sin naturaleza, sin prójimo y sin Dios el hombre se ha quedado demasiado solo para hacerse responsable de todo. Cuando esta razón autónoma, poderosa y libre entró en crisis, todo ha entrado en crisis con él: crisis de la metafísica, crisis de los grandes relatos, crisis de Dios, crisis de la verdad, crisis de la ciencia empírica, etc. Las razones son complejas y aquí no podemos entrar a ellas. Pero podemos citar algunas cuestiones que han ayudado a esta *crisis de la razón*. La matemática, paradigma de la ciencia apodíctica, se ha caído del pedestal en el que estaba, ya que la búsqueda de un lenguaje completo y perfecto en el que pudiera ser traducida toda la realidad no se ha logrado. Cuando provocados por las ciencias empíricas queremos traducir todo a lenguaje matemático, cierto y seguro, la razón postmoderna es consciente de que siempre salen las paradojas e incertidumbres (teorema de la incompletud de Gödel). El hombre es visto ante todo como un misterio indescifrable para sí mismo; los científicos que examinan el universo son conscientes de que el 70 % de este no es todavía cognoscible; a pesar del desarrollo científico y tecnológico los fenómenos de la naturaleza (no digamos los que están ligados a la libertad humana) son impredecibles; no hay verdades absolutas, sino que necesitamos ir verificando las cosas que vamos sabiendo por medio de una re-verificación continua (método de

falsación de Karl Popper) la realidad de Dios también se nos ha vuelto más misteriosa y prolifera una teología llamada apofática que pone de relieve más lo que no sabemos de Dios que lo que sabemos de él.

Toda esta situación, a veces vivida de forma trágica, nos ha devuelto una conciencia y actitud más humilde ante la realidad, siendo más sensibles a la fragilidad y vulnerabilidad. Y esto no es malo. Es un buen punto de partida, pues puede darnos una buena dosis de realismo desde dónde empezar un nuevo proyecto de humanidad menos endiosado y más humano. Es necesario que la debilidad no caiga en el derrotismo ni que la humildad sea falsa; que el fragmento no impida la búsqueda de la totalidad, sin que ese fragmento tenga que diluirse y perderse en el todo; que los pequeños relatos no se dispersen en el sinsentido, sino que encuentren su lugar propio en la entera historia humana como historia universal de salvación; que la deconstrucción no sea la última palabra, sino el paso necesario de la purificación como paso previo para el encuentro con la realidad; que el silencio ante el misterio no sea provocado por la inevitable conciencia de una presencia imposible, sino signo de adoración ante un misterio que estando presente nos sobrecoge y nos sobrepasa. Es muy significativo como ante un cierto derrotismo de la razón y una pérdida de la confianza en la vida humana, el magisterio de la Iglesia se haya convertido en los últimos años en un verdadero garante de palabras y realidades que hasta ahora habían sido sagradas para la vida humana: la razón, la libertad, la verdad, el amor, la justicia. El hombre, con su razón, tiene capacidad para acceder a la verdad de las cosas; del fenómeno puede llegar realmente al fundamento (*Fides et Ratio*); el hombre en su fragilidad y pecado, dentro de las fuerzas biológicas y las estructuras históricas que lo condicionan, sigue siendo libre y capaz de conversión

(*Veritatis splendor*); el amor no es un bello sentimiento inaccesible que ha envenenado el deseo del hombre, sino el lugar de su plena realización como ser humano y de encuentro auténtico con la realidad de Dios (*Deus est caritas*); y a pesar de la injusticia que vivimos en el mundo y de que tantas veces queremos vivir el amor como puro sentimiento vacío sin contenido objetivo, estamos llamados a que ese amor sea vivido en forma de justicia y solidaridad a favor del prójimo y del bien común (*Caritas in veritate*). La fragilidad del hombre y su conciencia de vulnerabilidad nos abre la puerta para presentar a Cristo como la revelación del Dios humilde y vulnerable, que no se impone al hombre, sino que desde esa solidaridad con él llevado hasta el extremo, asume su fragilidad y vulnerabilidad para convertirla en fortaleza y confianza.

c) *La conciencia de pluralismo y diversidad*

Esta conciencia de pluralismo y diversidad ha sido una reacción legítima frente a los proyectos ilustrados y modernos que buscaban la unidad sacrificando la legítima diversidad. Ya se ha convertido en un lugar tópico situar en alternativa la propuesta filosófica de Parménides y de Heráclito. Mientras que la civilización occidental desde Platón hasta Hegel (Modernidad) prefirió al primero frente al segundo, es decir, la unidad frente a la diversidad, desde Nietzsche hasta Heidegger (Postmodernidad), y de ahí en adelante, ha optado por el segundo, la diversidad frente a la unidad. Esto ha llevado a que el pluralismo se ha convertido en sinónimo de libertad y tolerancia, mientras que el monoteísmo se ha convertido en expresión de la dictadura y de la violencia. Soy consciente de que esta manera de ver las cosas es demasiado esquemática, pero muestra bien la tendencia cultural actual.

Nuestro ser cristiano ya no lo vivimos en una comprensión del universo estable, sino en dinamismo y en evolución (el esfuerzo de los años 60); pero tampoco en una única comprensión del mundo, sino en un mundo plural y en una defensa a ultranza de la diversidad (a partir de los años 80). Sin que nos lleve a un relativismo y pluralismo radical así como a una disgregación en tribus y nacionalismos localistas, la estructura eclesial del Cristianismo ofrece unas enormes posibilidades para integrar estas legítimas pretensiones y evitar a su vez sus posibles perversiones. La comprensión de la Iglesia en tensión entre Iglesia universal e Iglesia local es una forma admirable de poder integrar el legítimo deseo de pluralidad en la unidad y de diversidad en la comunión. Porque los dos binomios no son antagónicos, sino que se condicionan mutuamente. Su último fundamento, para nosotros, los cristianos, es la doctrina trinitaria, pues con ella decimos que creemos en un Dios que es en sí mismo pluralidad y diversidad de personas en la unidad y comunión de naturaleza y amor. Quizá todavía no hemos explotado todo el potencial que tiene nuestra doctrina cristiana para el debate cultural y no hemos puesto de relieve la singular estructura de nuestra Iglesia unida en todo el mundo bajo una misma fe o seña de identidad, pero realmente diversificada teniendo en cuenta su implantación en las diversas partes del mundo.

#### d) *Deseo de inmediatez e instalación en el presente*

Finalmente, si hay algo que caracteriza a nuestra cultura postmoderna es su *deseo de inmediatez y su instalación en el presente*. Esto ha hecho que una realidad tan esencial para la vida humana como la *tradición* haya sido puesta en entredicho. Algunos han pensado, por ejemplo, que esta es la primera generación que se ha instalado en un presente que no quiere

hacerse cargo de su pasado, pues es un fardo demasiado pesado para transportar y porque en el fondo ya no se siente responsable del futuro, que además está lleno de incertidumbre. La ruptura con la tradición ya se había producido en el inicio de la época moderna. Precisamente ésta comienza con el grito de tener la audacia y el atrevimiento de pensar por sí mismo, sin autoridades ni tradiciones que nos aten o nos guíen. Todo está por estrenar y explorar de nuevo. No hay caminos cerrados ni prohibidos. Pero el futuro estaba todavía todo por delante. Con una confianza radical en la fuerza de la razón humana, la sociedad se lanzó a un continuo progreso con la esperanza de ir realizando el sueño de un futuro mejor, de un reino de Dios inaugurado ya en la tierra como fruto de la libertad y el trabajo de los hombres (Kant-Marx).

La modernidad tardía o postmodernidad ha radicalizado su concentración en el presente (Goethe), convirtiéndolo en un instante y en un momento que ha de conectar no tanto con la capacidad de la razón o las posibilidades de las fuerzas humanas y técnicas para transformar la realidad, sino con mi sentimiento de gozo y la satisfacción de mi necesidad o deseo (Nietzsche). Esto lo hemos vivido con mayor intensidad cuando la perspectiva del futuro se ha cerrado. Primero en la Esperanza con mayúsculas y finalmente en las sucesivas y pequeñas esperanzas (cfr. *Spe salvi*). Si miramos ya a nuestro ser cristiano hemos de decir que ese *deseo de inmediatez* es algo que pertenece al hombre en cuanto tal y tiene su correlato también en la fe y vida cristiana: La experiencia del Espíritu. Con esta expresión me refiero a la necesidad de vivir de forma inmediata y personal, sin que la mediación o estructura que hace de intermediaria nos oculte la experiencia vivida. Toda mediación institucional es para la inmediatez de la persona ante la realidad y en la perspectiva

cristiana ante el Misterio de Dios. Ese deseo de inmediatez es una petición legítima por un cierto cansancio ante las mediaciones excesivamente gruesas y pesadas. Es verdad que habrá que saber articular bien ambas dimensiones, pues una inmediatez sin la mediación histórica e institucional, termina fácilmente en la proyección o en el espejismo.

Unida a la inmediatez está la búsqueda de que esa experiencia sea inmediata no en el sentido *espacial*, sino temporal: presente e instantánea. Esto hace difícil un dato fundamental de la vida humana y de la vida cristiana: el camino, el proceso, la maduración y la necesaria perspectiva trifásica del tiempo humano: presente, pasado y futuro. El tiempo actual tiene razón en que los seres humanos no podemos vivir en el pasado de forma arqueológica o excesivamente conservadora. Tampoco podemos vivir sólo de esperanzas de futuro. En este sentido, la recuperación o la centralidad que hoy tienen el instante y el presente son una reivindicación legítima. El presente se convierte en un juez implacable de sueños e ideologías. Aunque hay que tener cuidado de no absolutizarlos, pues se volverían finalmente contra nosotros. En este sentido quiero recordar unas palabras que Benedicto XVI pronunció en un Ángelus dominical y que son muy elocuentes al respecto: la cultura centrada en el consumo «tiende a aplastar al hombre contra el presente». El consumo no es sino la expresión del instante y el presente objetivado en una forma de relacionarse con las cosas y de comprenderse en el mundo. En realidad nada hay instantáneo en la vida humana. La vida es proceso, camino, peregrinación. En la educación en la vida humana y en la formación cristiana tenemos que recuperar la virtud de la paciencia, la paciencia de la maduración, para así poder alcanzar ese deseo legítimo de inmediatez de relación y comunión con la realidad que nos colma y nos plenifique en

el presente pleno, que no es otro que la eternidad de Dios (Tu hoy es eternidad). Este el sentido último del ser cristiano y la finalidad de la transmisión de la fe: el encuentro y la comunión con Cristo y desde él con Dios en la unidad de su Espíritu.

## II.

### ALGUNOS RASGOS DE LA NUEVA IMAGEN DE DIOS

#### 3. *Un Dios extraño*

Después de la etapa de ausencia (muerte) y su regreso (des-velamiento), la vuelta de Dios al horizonte de la vida humana no ha sido del todo pacífica, tal como ya hemos visto. Dios se ha convertido en un *extraño en nuestra casa*. La imagen de Dios ya no ese Dios conocido y doméstico, sino que se ha convertido en un Dios extraño. La propia tradición bíblica ha sido consciente de la desproporción entre Dios y el mundo. En los estudios de los últimos años se ha incorporado una expresión para hablar de Dios en la cultura actual: Dios, un extraño en nuestra casa. ¿Qué hay detrás de esta expresión? ¿Cómo podemos valorarla? Creo que puede ser comprendida como una posibilidad, aunque hay que ser conscientes de su potencial negativo.

El sentido positivo se expresa en que la afirmación quiere subrayar la distancia y alteridad real que existe entre Dios y el mundo, entre Dios y nosotros. Dios es una realidad que está más allá de nosotros. La experiencia de Dios y la imagen que tenemos de él se dan siempre en medio de la alteridad y la extrañeza. No podemos confundirlo con cualquier cosa, llamando dios a la obra de nuestras manos, convirtiendo en dios nuestros deseos y representaciones, o poniendo a Dios a nuestro servicio. Dios es Dios, y su

Majestad y Trascendencia es siempre extraña a la vida cotidiana del ser humano. Dios no es un ídolo. Pero esta afirmación tiene también una vertiente negativa, pues manifiesta que después de años de desafección y sospecha hacia Dios y su acción en el mundo no dejamos que entre fácilmente de nuevo en el horizonte cotidiano de nuestra vida. Nos hemos acostumbrado a vivir *como si él no existiera*, como si él fuera una *hipótesis inútil* para explicar el orden mundano, considerándolo como algo *superfluo* y vinculado al mundo de la *superstición*. Otros, por el contrario, sin negarlo del todo, pretenden domesticarlo reduciéndolo al ámbito de lo privado o de su significación moral, sin dejar que Dios se revele como lo que él es.

a) *La extrañeza como posibilidad*

Hace ya unos años el teólogo Peter Hünermann dirigió un libro titulado *Dios, ¿un extraño en nuestra casa? El futuro de la fe en Europa*<sup>14</sup>. Unos años más tarde, Lluís Duch, monje de Montserrat y especialista en antropología, escribía otro con un título similar<sup>15</sup>. Si para Hünermann todavía era una pregunta,

---

<sup>14</sup> Cfr. P. HÜNERMANN (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg 1996.

<sup>15</sup> Cfr. E. DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona 2007. Una síntesis de las ideas expuestas en este libro pueden verse en ID., «La crisis de Dios», *Ars Brevis* (2008) 85-103. A pesar de la agudeza de sus análisis, algunas conclusiones son difíciles de compartir y dejan un poco perplejo. Coincido con el autor en afirmar que la raíz de la crisis actual que padecemos es una crisis de Dios. Respecto a lo que él llama *lo imprescindible cristiano* en lo implícito más que en lo explícito, no es del todo convincente. Me da la impresión de que esa salida (aun con otras palabras) ya fue probada en los años 40 (con Bonhoeffer) y de forma más generalizada a partir de los 60. No parece que fuera una

para Duch se trata ya de una constatación. ¿Qué querían poner de relieve estos libros? Lo que hemos señalado más arriba. Dios se ha convertido en un *extraño*. Asumiendo esta constatación otro teólogo, Thomas Ruster, irrumpió con fuerza en el ámbito de la teología alemana publicando un libro en el año 2000 con el título: *El Dios falsificado. [Una nueva] teología tras la ruptura de Cristianismo y Religión*<sup>16</sup>. El libro fue como un grito profético, una llamada de atención a la teología, porque al situar al Cristianismo en el ámbito de la experiencia religiosa como tal, en el uso y el manejo de Dios, a este Dios lo habíamos cambiado, trastocado, confundido. Creyendo que era Dios, lo hemos convertido en un ídolo al servicio de nuestra comprensión de la realidad, haciendo de Dios el fundamento último de nuestra forma de entender la realidad concreta. Al integrarlo en la común experiencia humana y religiosa, lo hemos transformado e intercambiado por otro Dios. ¿En qué consistía, por lo tanto, su grito profético? En recuperar a ese Dios que se nos ha vuelto un *extraño*. Porque esto indica que supera y está más allá de nuestra comprensión de la realidad, del horizonte de nuestra experiencia, de la realidad cotidiana que determina nuestra vida. Ese Dios *extraño* es el Dios de Abrahán, Isaac, Jacob; es el Dios de Jesucristo y de la Escritura. Ese Dios que nos resulta incómodo y sorprendente y que de alguna forma u

---

salida para la crisis que hoy padecemos. Estoy de acuerdo en la necesidad de una teología antropológica, pero menos convincente, me parece aún, la crítica ácida e irónica a toda la teología católica y la causa de su irrelevancia.

<sup>16</sup> T. RUSTER, Salamanca 2011 (original alemán: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg <sup>7</sup>2004). En esta misma perspectiva T. FREYER, «Alterität und Transzendenz. Theologische Anmerkungen zur Hermeneutik», *Berliner Theologische Zeitschrift* 13 (1996) 84-110.

otra hemos intentando deponer a través de la exégesis, de la teología y de la vida cristiana.

Ha habido dos grandes tradiciones en la comprensión de Dios: la primera es la del Dios extraño y paradójico que no nos resulta sencillo situar en armonía con nuestra experiencia del mundo y de las cosas. La segunda la del Dios confiable dónde es percibido en continuidad y armonía con la realidad creada. La teología cristiana y el Cristianismo en general ha optado por la segunda. En este contexto el Cristianismo debe abandonar la comprensión general de lo divino vigente en la sociedad contemporánea y recuperar la *extrañeza* de Dios, es decir, dejarse interpelar por el Dios extraño revelado en la Escritura (1 Pe) y actualizado en una determinada tradición (Pascal, Lutero, Marción - Harnack), que nos introduce en la noche purificadora de los sentidos, tanto corporales como espirituales, para la plena comunión de vida con él (S. Juan de la Cruz).

Estamos ante una auténtica cuestión teológica (*quaestio disputatae*). En un primer momento da la impresión que estamos regresando a la tesis clásica del protestantismo más radical que separaba totalmente religión y Cristianismo. La religión sería la mayor expresión de la capacidad del hombre de justificarse y salvarse desde sus propias fuerzas. Sólo Cristo (y en él el Cristianismo), en cuanto camino de Dios al hombre, puede liberarlo de este *eros autojustificador* (así K. Barth). Sin embargo, no estamos ante esta tesis radical, al menos en los mismos términos. El autor parte de la constatación de que el mayor peligro del Cristianismo en la actualidad es su insignificancia e irrelevancia. La causa está en la introducción del Cristianismo en el mundo de las religiones, cuya forma fundamental es el servicio a los dioses, comúnmente llamado idolatría. Es cierto que algunas afirmaciones o presupuestos de esta obra necesitan un

clarificación mayor desde una perspectiva de la teología católica, como la radical separación entre religión y Cristianismo, la aversión por toda teología natural, la separación entre el Dios de la filosofía y el Dios de la Biblia, la separación entre experiencia humana y la revelación de Dios, en definitiva en la distancia establecida entre naturaleza y gracia. Porque si no hay posibilidad de conexión entre la experiencia humana y la revelación de Dios, ¿cómo es posible acceder a ella? No obstante, desde mi punto de vista tiene razón en dos cosas. En primer lugar, en su constatación de la insignificancia del Cristianismo como uno de sus mayores males en la sociedad occidental. Y, en segundo lugar, en la necesidad de criticar lo que él llama el dogma de la experiencia en pedagogía de la religión, para recuperar la extrañeza y novedad de la revelación de Dios en su presentación a la sociedad. Este dogma consiste en partir siempre de la experiencia del interlocutor para poder anunciar en este humus antropológico la revelación y la palabra de Dios. Sin embargo, a juicio de nuestro autor, este dogma tiene que ser profundamente revisado, porque la experiencia del hombre no puede ser directamente asumida como presupuesto de una verdadera experiencia de Dios. La experiencia con el Dios verdadero no es la nuestra, nos resulta extraña. Dios se ha convertido en un extraño en nuestra casa. Pero esta extrañeza de Dios nos está ofreciendo una nueva oportunidad dejar que Dios sea verdaderamente Dios, y no un ídolo, sin domesticarlo desde nuestra actual experiencia

humana y religiosa (capitalismo)<sup>17</sup>, y así convertirnos al Dios vivo y verdadero<sup>18</sup>.

b) *La extrañeza como peligro*

No obstante, tenemos que tener sumo cuidado en que esa extrañeza de Dios no sea signo de incompatibilidad o un sinónimo de extravagancia, sino una forma diferente de comprender la permanente novedad que supone el misterio de Dios para la vida de los hombres. La extrañeza que causa hoy el mensaje cristiano, tiene que convertirse en un lenguaje que no provoque el miedo a una vuelta a un pasado arcaico y amenazador, sino la apertura confiada hacia un futuro nuevo y esperanzado. En este sentido hay que acoger y «pensar la entraña divina del Cristianismo y mostrar su entraña humana»<sup>19</sup>. Por esta razón, habría que integrar lo que ha significado el giro antropológico de la teología en la segunda mitad del siglo XX (K. Rahner, H. de Lubac) poniendo de relieve la afinidad y entrañeza de Dios con la experiencia humana, con este nuevo giro teológico, que quiere subrayar la novedad y extrañeza de la revelación de Dios cuando se acerca a la realidad humana<sup>20</sup>.

Si Dios siempre aparece en el horizonte humano como una realidad extraña, terminaremos haciendo de él una

---

<sup>17</sup> W. BENJAMIN, «El capitalismo como religión». Escrito póstumo recogido en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, 100-103.

<sup>18</sup> Cfr. TH. RUSTER, *Der verwechselbare Gott*, 205-214.

<sup>19</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del Cristianismo*, Salamanca 1997, 874.

<sup>20</sup> A. CORDOVILLA, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao 2005, 126-135.

realidad prescindible, incluso evitable, por molesta y amenazadora. Dios es el amigo del hombre, que potencia al máximo su naturaleza y estatura. Si algo ha representado la renovación de la teología y de la vida de la Iglesia en el siglo XX ha sido decir con claridad y contundencia que cuando Dios y el hombre están juntos, cuanto más cerca se encuentran, el hombre sale fortalecido. A mayor gracia de Dios, mayor es la libertad y autonomía del hombre. El hombre no tiene por qué tener miedo a la presencia de Dios en su vida. Porque Dios, purificándola, la potencia al máximo. No de una forma directa, claro está, en nuestros deseos y esperanzas, habitualmente tan egoístas y miopes, sino en la raíz del deseo del hombre y en el lugar último donde habita la esperanza. Antes hemos hablado del peligro de que la extrañeza de Dios sea la expresión de que él es una realidad superflua para la vida humana, anclada en el mundo de la superstición. Dios es *el corazón del mundo*, el centro de la vida humana y de toda la realidad. Sin embargo, hay una posibilidad de entender de forma positiva estas expresiones como *super-fluo* y *super-stición* para referirnos a Dios. Poniendo un guión en medio, me atrevería a decir que es posible pensar que Dios es “super-fluo” y la fe en él está arraigada en el ámbito de la “super-stición”, en el sentido de que está siempre más allá de la inmediatez de la vida humana. Dios no es directamente el garante de la estructura de la realidad, ni el funcionario del sentido de la vida, ni el encargado de saciar directamente el deseo del hombre. Dios está más allá, en el exceso, en ese *hyper* o *super* del horizonte de la vida humana. No obstante, junto a esto, porque está más allá, puede a la vez estar más acá, en el centro y en el corazón del mundo como

raíz, vida y savia de la vida humana y no como su enemigo o su veneno<sup>21</sup>.

#### 4. *Un Dios relativo*

«Dios no ha muerto, sino que se encuentra sano y salvo, y ahora está trabajando en un proyecto mucho menos ambicioso»<sup>22</sup>. Esta expresión popular de los años 90 muestra muy bien la imagen de Dios que desea el hombre actual. Dicho de otra forma. Dios ha dejado de ser experimentado como un Absoluto, especialmente cuando este Absoluto es ligado a una Verdad absoluta (Dios monoteísta), a un Bien indisponible (Dios de la moral) y a un Ser último fundamento de todo (Dios de la metafísica). La cultura actual y el hombre de hoy prefieren hablar de un *Dios en relación*, cercano, que de una forma kenótica se acerca a la vida del hombre sin imponerle una moral determinada, una verdad como única y definitiva, una comprensión última de la realidad de forma natural y estática a la que después tiene que ajustarse o buscar su interna racionalidad. Diríamos que busca más a un Dios que manifiesta su divinidad poniéndose en relación con el ser humano, es decir que más que de su divinidad tendríamos que hablar de su «*humanidad*», la humanidad de Dios<sup>23</sup>. O

---

<sup>21</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 8.

<sup>22</sup> *Grafito hallado en el mingitorio de un pub inglés hacia mediados de los años 90*. Tomado de M. A. QUINTANA PAZ, «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa posmoderna», *Azafea* 5 (2003) 237-259; aquí 238.

<sup>23</sup> Este fue el título sorprendente de una conferencia dictada por Karl Barth en 1959. Un teólogo que ha pasado a la historia de la

quizá caracterizar la divinidad no desde lo Absoluto, sino desde la encarnación histórica de Dios, desde su relación con los hombres. En principio esta tendencia tiene su base en la Sagrada Escritura. Una vuelta al Dios humilde y humillado que tanto le sedujo a Pascal y que está en la entraña del Cristianismo en sus dos afirmaciones capitales: la encarnación y la kénosis de Dios (Jn 1,14; Flp 2,6-8).

a) *La kénosis de Dios*

El así llamado himno cristológico de la Carta a los Filipenses se ha convertido en un lugar de referencia para expresar quién y cómo es el Dios divino que el hombre postmoderno quiere encontrarse ante su presencia. Este Dios que no retiene para sí su ser divino como absoluto, sino que despojándose de su ser, se anonada a sí mismo, tomando la condición de esclavo, padeciendo la muerte de cruz. Si bien es verdad que este texto se remite a Cristo y al acto de su encarnación, no es menos cierto que si este es el Hijo eterno, con su kénosis nos está revelando el ser mismo de Dios. «Dios ha dejado de ser lejanía exigente, poder imperial e imperativo para convertirse en compañero y amigo del hombre, hasta llegar al final del camino con él sin rehusar asumir todas las consecuencias de esta compañía de viaje, que son la muerte, y en un universo de violencia, la cruz... Al Dios que no exige a los otros, sino que se da a sí mismo». «No hay otra trascendencia, misterio, poder, razón, exigencia que esa kénosis de Dios para el hombre»<sup>24</sup>. Todos buscamos y

---

teología del siglo XX por haber defendido como un auténtico profeta la divinidad de Dios, que Dios sea Dios.

<sup>24</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El “pensamiento débil” ante el Cristianismo. Reflexiones sobre “Crear que se cree” de Gianni Vattimo», *Revista de Libros* 5 (1997) 19-22; aquí 20.

deseamos un Dios así. Que sea afirmación absoluta y amigable de la vida del hombre, allí precisamente donde ésta se pone radicalmente en duda y en prueba: en la debilidad, en el pecado y en la muerte. Un Dios solidario desde la humildad de la condición humana. No olvidemos que este fue el Dios que convirtió definitivamente a Agustín, el que sedujo a Francisco, el que irrumpió como fuego en la conciencia de Blaise Pascal, el que cautivó a Charles de Foucauld.

Dentro de la teología del siglo xx, ha habido un teólogo que en la situación crítica en la que le tocó vivir reivindicó la figura de un Dios débil y humilde. Se trata del pastor protestante Dietrich Bonhoeffer. Para el teólogo alemán la cuestión fundamental del Cristianismo en un mundo secularizado no radica en realizar una apostasía silenciosa, sino en una auténtica *conversión*. En realidad se trata de abandonar una imagen de Dios ligada a la metafísica occidental que lo comprende fundamentalmente desde el atributo de la omnipotencia, entendida en términos de poder como simple prolongación o correlato de las estructuras mundanas, entrando en conflicto con la nueva comprensión autónoma de la sociedad humana. Es vivir ante el Dios de la cruz y del sufrimiento, ante el Dios impotente y débil en el mundo, desde cuya impotencia y debilidad nos ayuda y nos salva. Se acaba así una falsa imagen de Dios y se libera la mirada del hombre hacia el Dios de la Biblia<sup>25</sup>.

En este sentido se ha interpretado la famosa expresión de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Esta muerte no se afirma del Dios vulnerable de la Escritura, sino del Dios de la metafísica y del ser que ha sido cosificado como un ente concreto entendido como fundamento fundador de todo; del

---

<sup>25</sup> Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2004, 252-253 (Carta a E. Bethge, 6. 7. 1944).

Dios de la moral y de la verdad que actúa como garante de un orden racional del mundo inscrito en la naturaleza que, por otro lado, se impone a la libertad creadora y constituyente del hombre que busca más bien esa verdad en la historia<sup>26</sup>. No es el Dios de Jesús el que está muerto, sino «"el Dios moral", el primer principio de la metafísica clásica, la entidad suprema que se supone que es la causa del universo material y que requiere esa disciplina especial llamada teodicea, una serie de argumentos que tratan de justificar la existencia de ese Dios o esa Diosa frente a los males que vemos constantemente en el mundo»<sup>27</sup>. Desde este punto de vista, puede afirmarse que el Dios cristiano no es *directamente* el garante de una metafísica determinada, ni de una moral, ni de una verdad concreta. El Dios bíblico no es *directamente* el Dios de la metafísica, ni el Dios de la moral, ni el Dios de la verdad. Dios es ante todo el Dios de la gracia, de la gratuidad, del amor manifestado en la

---

<sup>26</sup> Aquí resuena la figura de Nietzsche y su famosa afirmación en *Die fröhliche Wissenschaft*, Libro III, § 125. El filósofo alemán expresa la muerte de Dios desde tres metáforas: el *mar* que es metáfora de la infinitud o del ser (muerte de Dios como muerte de la metafísica); la metáfora del *horizonte*, que es borrado con una esponja (muerte de las verdades absolutas, no hay verdades de referencia); y la metáfora del *sol*, que es la imagen de la idea de bien (muerte de la moral). Hasta qué punto esta muerte alcanza al Dios vivo y verdadero y no sólo al Dios de la metafísica y de la moral, es difícil contestar. Pero Nietzsche muestra de forma paradójica que también para él la «muerte de Dios» constituye un hecho salvador, ya que nos libera definitivamente de un Dios que se ha convertido en enemigo de la libertad del hombre, en enemigo de la vida. Un hombre que debe superarse a sí mismo, en la búsqueda del superhombre, creador de sí mismo, fiel a la tierra y a la lógica de la vida. Cfr. G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006.

<sup>27</sup> G. VATTIMO, «¿Es la religión enemiga de la civilización?», en *El País* 1 de marzo de 2009.

kénosis de su Hijo. Esta es la intuición de fondo del gran teólogo católico Hans Urs von Balthasar cuando al trascendental de la verdad y el bien, sobre los que había descansado todo el discurso teológico, antepone el trascendental de la belleza, es decir, el Dios de la gracia, de la gloria, de la gratuidad, de la luz, de la vida, de la belleza.

Un testigo actual de la búsqueda y petición de un Dios débil y encarnado frente al Dios de la trascendencia, es el filósofo postmoderno Gianni Vattimo. Este autor ha querido prolongar a su manera esta reflexión que de alguna forma atraviesa la reflexión teológica del siglo XX. Discípulo e intérprete de Friedrich Nietzsche y de Martin Heidegger se ha convertido en uno de los representantes más cualificados del pensamiento postmoderno (débil) y del giro hermenéutico de la filosofía. Pero no quiero entrar ahora en estas cuestiones filosóficas, sino en el grito que ha lanzado para que los hombres nos volvamos al Dios encarnado, al Dios de la kénosis, por «la preferencia por una concepción “amigable” de Dios y del sentido de la religión», por un Dios que es «exceso de ternura»<sup>28</sup>. O como más adelante ha formulado, «por un Cristianismo no religioso»<sup>29</sup> después del tiempo de la Cristiandad que signifique la despedida definitiva de la verdad y la llegada del relativismo<sup>30</sup>.

El filósofo turinés quiere rechazar una salida del Cristianismo como religión que vuelva a poner en el centro el Dios tapagujeros. La religión cristiana no debe mantener el sentido de la trascendencia desde un salto en la paradoja que

---

<sup>28</sup> ID., *Creer que se cree*, Barcelona 1996, 127.

<sup>29</sup> ID., *Después de la cristiandad. Por un Cristianismo no religioso*, Barcelona 2003.

<sup>30</sup> ID., *Verdad y fe débil. Diálogo sobre Cristianismo y relativismo*, 2006; ID., *Adiós a la verdad*, Valencia 2010.

es la fe. Mientras Vattimo desconfía de ese salto, de la incomprendibilidad de Dios y de su trascendencia como germen potencial de la violencia religiosa, se entrega a un Dios que salva desde la *kénosis*: «La salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kenosis*»<sup>31</sup>, salvación –reconoce el autor– que no proviene de uno mismo sino de la gracia como don que viene de otro. Como ha expresado uno de sus intérpretes, Vattimo «propone la historia de Occidente como *kénosis* del ser (divino). Es decir: por una parte (como es característico del «pensamiento débil») Vattimo propone, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, que la historia de la metafísica se interprete como una creciente nihilización del ser (una creciente disminución de la potencia con que las instancias metafísicas –realidad, Dios, conciencia, sustancias...– se nos imponen); y, por otra parte, indica que la historia del Cristianismo puede contemplarse como un paulatino debilitamiento de la trascendencia inaccesible del Dios de las religiones –disminución que comenzaría con la encarnación de ese Dios como hombre (en la segunda persona de la Trinidad) y que proseguiría en el darse de ese Dios a los hombres, pentecostalmente, en su Espíritu (tercera persona de la Trinidad)» que terminaría aterrizando en el mandamiento del amor al prójimo<sup>32</sup>. Se produciría de esta forma la rebaja definitiva de la trascendencia metafísica del Dios sagrado, hacia el inmanentismo histórico de la presencia de Dios que *acontece* en el prójimo.

#### b) *La relativización de Dios*

---

<sup>31</sup> ID., *Creer que se cree*, o. c., 125.

<sup>32</sup> M. A. QUINTANA PAZ, «Los dioses han cambiado», 247-248.

No obstante, aquí se da también su reverso. Dios es en relación, es amor y se ha revelado como gracia en su encarnación y su kénosis. Pero no deja de ser Dios, de ser un Absoluto para el hombre. Si este Dios kenótico y relativo no se compagina con la afirmación de su Santidad, su Soberanía y su Trascendencia, correríamos el riesgo de un grave peligro de relativización del Dios absoluto, de caer, en el fondo, en la idolatría, en un dios creado a nuestra imagen y semejanza. Si este Dios relativo, kenótico, humano, no nos remite a una verdad objetiva que nos saque de las mentiras y la injusticia en la que estamos envueltos los hombres; ni remite a un orden objetivo de valores que nos señale lo que lleva al bien o al mal; ni a un orden último que sea fundamento trascendente, pero firme, de la realidad... Dios se nos volatizará en nuestras propias manos, puro reflejo de nuestras esperanzas y deseos o de nuestras frustraciones y fracasos. El filósofo matemático A. N. Whitehead afirmó con toda verdad que sólo cuando Dios es experimentado como enemigo, puede finalmente ser conocido como amigo. Es decir, si Dios no es experimentado alguna vez como un límite absoluto para el deseo de absolutez del hombre, este terminará endiosándose y puede que destruyéndose a sí mismo y a los suyos. La religión auténtica es aquella que da el paso del Dios-concepto al Dios-poder y de este al Dios-amor. Pero para este tránsito es necesario concebir a Dios primero como vacío, después como enemigo y finalmente como el Gran compañero de viaje, quien sufre con nosotros y nos entiende<sup>33</sup>.

Pero quizá no sea necesario traer aquí esta imagen del Dios enemigo como tránsito hacia el Dios solidario, sino

---

<sup>33</sup> A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, Corrected Edition. Ed. por D. Ray Griffin and D. W. Sherburne, New York 1978, 351 (Sección VII, titulada *Dios y el mundo*).

simplemente profundizar en la revelación del Dios trinitario, tal como ha sido comprendida en la tradición cristiana. Padre, Hijo, Espíritu no son revelaciones sucesivas del único Dios que están llamadas a ser subsumidas las unas en las otras (de alguna forma es una versión nueva o posmoderna del antiguo modalismo). Siendo un único Dios son tres personas distintas en perfecta comunión y alteridad. La inmanencia de Dios en el mundo desde la *fenomenología del Espíritu* remite a la *kénosis del Hijo* que finalmente nos conduce al *misterio santo y divino del Dios Padre*. Quizá sea necesaria corregir una tendencia a considerar la Trascendencia de Dios desvinculada de la historia de su kénosis y de la comunicación en la inmanencia del mundo que ha llevado a un Dios comprendido como enemigo de la libertad del hombre; pero esto no significa que tengamos que desterrar definitivamente esta dimensión y perspectiva. La inmanencia en la historia del Trascendente es quien definitivamente nos salva. Sólo porque es trascendente a la historia, puede definitivamente salvarla y darle un sentido último y definitivo, consumidor. Por esta razón, sin esa referencia al Dios divino, al Dios santo, al Dios trascendente que está más allá de lo que podemos pensar y decir sobre él, su presencia salvífica en la historia se vuelve enormemente problemática. ¿Cómo podremos distinguirlo de nuestra debilidad, de nuestra pobreza, de nuestros deseos o frustraciones?

##### 5. *Un Dios sin rostro*

Aparentemente en la dirección opuesta a este aspecto de la experiencia de Dios en la cultura actual que busca un *Dios cercano, humilde y en relación con el hombre en su humanidad y debilidad*, se ha producido un apreciable desarrollo respecto a la consideración de que Dios es ante todo Misterio

incomprensible. ¿Qué quiero decir cuando me refiero a ese Dios sin rostro? En primer lugar, a la convicción cada vez más explícita en la cultura actual, en la filosofía y en la teología de que Dios es Misterio. Es decir, a pesar de que Dios se nos manifieste a través de su palabra, en los acontecimientos de la historia, en la persona de Cristo, él sigue siendo misterio incomprensible. Dios es trascendente y está siempre más allá de lo que podemos decir o pensar sobre él. De aquí se deriva, en segundo lugar, el sentido de reverencia del hombre ante el misterio de Dios, que ha de presentarse ante él, descalzo y con el rostro en tierra, en actitud de profunda adoración. En tercer lugar, y profundizando en el carácter trascendente y la verdad de su revelación, somos conscientes de que la revelación de Dios se da en el ocultamiento. Y finalmente, desde una perspectiva quizá un poco preocupante para la teología cristiana, tenemos que mencionar el riesgo de una cierta des-personalización de Dios.

a) *Deus absconditus-Deus revelatus*

«Es verdad, tú eres un Dios escondido...» (Is 45,15). Esta expresión del profeta Isaías ha sido un lugar común en la tradición cristiana que ha querido vincular la revelación de Dios a su forma de ocultamiento. Dios se revela en la medida en que se oculta. El Dios de Israel, el Dios Salvador, es un Dios que se esconde y se manifiesta en una dialéctica y polaridad inabarcable<sup>34</sup>. Todos tenemos experiencia, y los místicos lo saben bien, que Dios no siempre se nos revela en la diafanidad de su ser y de su rostro. Sino que se manifiesta como un Dios escondido, un Dios oculto. Otro de los lugares

---

<sup>34</sup> Cfr. L. A. SCHÖKEL - J. L. SICRE, *Profetas. Comentario*, vol. I., Madrid <sup>2</sup>1987, 303.

clásicos de este tipo de afirmaciones sobre Dios es el libro de los Hechos de los Apóstoles en el que conocemos como el discurso de Pablo en el Areópago. Aquí Pablo se refiere a Dios como al *Dios desconocido* (Hch 17,23). Pero hay que estar atentos a la afirmación de Pablo. Mostrando un respeto por un *Dios desconocido* (quizá una expresión propia de la devoción popular) Él quiere conducir a sus oyentes a un entendimiento apropiado del Dios vivo, creador del mundo, que no está lejos de los hombres, sino infinitamente cercano a ellos: pues en él vivimos, nos movemos y existimos (citando otra vez un dicho popular). Este Dios será el juez de los hombres y sobre todo, es quien ha resucitado a Cristo de entre los muertos<sup>35</sup>.

¿Juega Dios al escondite con los hombres? Más bien hay que pensar que ese ocultamiento es signo de su absoluta Trascendencia, de que precisamente es Dios y no un hombre, es un Dios vivo y no un ídolo cosificado e inerte en una imagen mundana. El ocultamiento de Dios no se realiza a expensas de su revelación. Su ser desconocido no es por lejanía, sino porque al revelarse, se esconde, como dice el profeta Habacuc «destella velando su poder» (Hab 3,4). Ignacio de Loyola comprendió que en la pasión de Cristo, lugar de mayor donación y revelación de Dios es el lugar «donde la divinidad se esconde». Quizá en esta afirmación se inspiró el joven jesuita que en homenaje a su maestro Ignacio escribió: «que lo máximo, pueda estar contenido en lo mínimo, es lo realmente divino»<sup>36</sup>. El *Deus semper maior* se ha

---

<sup>35</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, vol. II, Salamanca 2003, 272.

<sup>36</sup> Expresión de un jesuita belga que en honor de su maestro y padre Ignacio escribió como epitafio: «Non coerkeri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est». Cfr. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Friburgo 1964) 422-440; P. CEBOLLADA, «Non

manifestado más grande y más incomprensible cuanto más pequeño (*minor*) se ha hecho. El ocultamiento de Dios no es alejamiento, ni que él se muestra esquivo, sino el signo de su presencia inconfundible. Como dice bellamente el himno de la mañana para el tiempo de epifanía, Dios «más se nos manifiesta cuanto más hondo se esconde».

En este sentido, la revelación no des-vela el misterio sino que lo hace más patente y nos enfrenta a él de una manera más radical. Es la radicalidad del don de sí mismo a nosotros la que nos pone en evidencia la condición inabarcable del misterio de Dios<sup>37</sup>. Ni por su absoluta trascendencia, es decir, su altura infinita que siempre nos desborda y nos sobrepasa, ni por su radical inmanencia, es decir, su íntima cercanía o su profunda interioridad que nos sobrecoge, podemos pensar a Dios como un objeto más de nuestra razón. Al pensar a Dios como misterio tenemos que poner de relieve la tensión irresoluble que existe entre trascendencia e inmanencia, o dicho de otra manera, entre la *radicalidad* de la comunicación de Dios y la *incomprensibilidad* de su misterio. Cuando Dios se revela (Hijo) y se nos da (Espíritu), está ahí para nosotros asequible en toda su radicalidad, pero a la vez permanece incomprensible e inabarcable. La revelación de Dios es en el ocultamiento. La revelación de Dios no agota su misterio, sino que nos comunica y nos entrega el misterio que él mismo es. Aquí tanto los Padres Capadocios, que nos hablan de la incomprensibilidad de Dios, como San Agustín, que formulará una expresión característica de lo que se llamará después *teología negativa*: «Si lo comprendes no es Dios», están

---

coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est», Manresa 82 (2010) 247-252.

<sup>37</sup> L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, o. c., 8-11.

radicalmente de acuerdo. Pero esto no implica que la fe en Dios sea irracional o nos lleve a un puro absurdo. Agustín distinguirá entre *cognoscere* y *com-prehendere* a Dios, es decir, conocer a Dios de forma inteligible y apresar a Dios con la razón<sup>38</sup>. Sin embargo esta categoría de misterio no nos lleva a un «agnosticismo» teológico o a una teología apofática radical. Si a Dios nadie lo ha visto jamás, es el Hijo de Dios, la Palabra encarnada, quien nos lo ha revelado.

#### b) *El rostro de Dios*

En la posibilidad de afirmar que Dios *tiene un rostro* o se revela en un rostro concreto hay una cuestión teológica de primer calado que consiste en la posibilidad de aplicar a Dios el término y el concepto de persona. Es decir, si Dios es un ser personal; si esa realidad última, fundamento fundante, que hemos denominado con la palabra Dios, es un ser personal o no. ¿Podemos aplicar a la realidad infinita e incomprensible un concepto que implica limitación y alteridad? Esta cuestión aparece ligada a Fichte y la famosa controversia sobre el ateísmo. Si bien parecía superada, ha vuelto a cobrar plena actualidad debido a una serie de circunstancias, entre las que podemos destacar la influencia conjunta de una corriente neo-oriental en el mundo occidental que acentúa la inefabilidad e incomprensibilidad del misterio hasta tal punto que pierde toda posible descripción o identidad personal, así como unas determinadas filosofías posmodernas, que en la afirmación de un Dios personal perciben una amenaza tanto a la verdadera alteridad y realidad de lo totalmente Otro, como a la libertad del hombre. El carácter personal de Dios está hoy cuestionado

---

<sup>38</sup> E. CORETH, *Dios en el pensamiento de los filósofos* (Sígueme, Salamanca 2006) 81.

de nuevo entre nuevas corrientes que podemos situar de manera genérica en el deísmo, el esoterismo y el agnosticismo.

Quien inicia este proceso de des-personalización de Dios en la tradición cristiana es el Pseudo-Dionisio, al proponer un salto del *nombre* de Dios al innombrable, que por ser tal, puede tener muchos nombres, porque en definitiva está por encima de todo nombre. Es la búsqueda por pasar del nombre de Dios a la divinidad. En esta línea hay que situar al propio Heidegger cuando aboga por aposentar a Dios sobre la realidad más original y más fecunda de los sagrado: «Con este segundo tránsito que hace el Pseudo- Dionisio de Dios a la divinidad, cuyo equivalente es la reclamación que hace Heidegger de aposentar a Dios en el ser o en lo sagrado, en la divinidad, para desde ahí identificarle en un segundo momento, estamos entrando en un proceso mortal que yo designaría como “des-figuración”, “des-sacralización”, “des-historización”, “des-personalización” de Dios»<sup>39</sup>. En realidad esta tendencia parte de la pre-comprensión y en realidad del pre-juicio de que poner nombre o ser persona es un límite. Y Dios no puede tener límites (así Fichte en su controversia sobre el ateísmo). Por otro lado no cae en la cuenta de que precisamente una negación de la personalidad de Dios (libertad, voluntad, etc.) está limitando a ese mismo Dios. Es evidente que cuando hablamos de la personalidad de Dios o Dios como ser personal, no queremos decir que Dios es persona cómo el ser humano es persona. La utilización de este concepto para hablar de Dios se realiza siempre desde la doctrina de la analogía. Subraya la semejanza en la mayor desemejanza. En este sentido no podemos caer en un antropomorfismo. Pero, a la vez, también nos tenemos que plantear, si la revelación antropomórfica de Dios tal como

---

<sup>39</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2006, 110.

aparece en la Sagrada Escritura es en realidad un craso antropomorfismo, es decir, una proyección de lo mejor y de lo peor que se encuentra en el alma humana, o la expresión de que ese Dios que se ha revelado en forma humana es un Dios personal, al que se le puede invocar por un nombre, buscar su rostro, pedir algo, cantar, a la vez que escuchar y obedecer. Si Dios no es un ser personal, se pone en entredicho que pueda haber una palabra de Dios, una revelación, una encarnación. Todas estas realidades sobre las que se basa la fe cristiana no serían más que unas formas mitológicas de decir realidades fundamentales del ser humano, pero no estrictamente una revelación de Dios.

Algunos autores que defienden esta teoría abogan por el mandamiento que prohíbe hacerse cualquier imagen de Dios para justificar su postura. Pero ante esto hemos de decir que la prohibición a hacer imágenes de Dios es la prohibición dirigida contra una imagen estática, que quiera “cosificar” su realidad. A Dios se le experimenta en un teo-drama, es decir, en cuanto que tanto Dios como el hombre están envueltos y comprometidos en una historia de una relación, que llamamos historia de salvación y de la revelación. Sólo desde aquí es legítimo hablar de Dios y precisamente como un ser personal, que es capaz de hablar y entrar en relación, tiene capacidad de amar y de fidelidad hasta el extremo, sujeto de una voluntad libre.

De esta forma podemos decir que la prohibición de hacerse una imagen de Dios que aparece en la Escritura está en función de la defensa de la personalidad de Dios y de la convicción de que la única imagen verdadera de Dios es el hombre, en su capacidad de hablar y entrar en relación, en su creatividad, en su capacidad de perdonar y en capacidad de experimentar la alegría. De tal manera que como muy bien ha subrayado Klaus Berger el concepto de persona en la Escritura

no viene determinado tanto por el concepto de subjetividad y vida interior, sino por su condición de ser una realidad abierta, por su “apertura” (*Öffentlichkeit*)<sup>40</sup>. Veremos estas mismas cuestiones de fondo en las dos características que nos quedan: Dios sin palabra y sin historia. Sólo defendiendo el carácter personal de Dios podemos hablar de que él es el protagonista de una revelación y de la historia de la salvación.

## 6. *Un Dios sin palabra*

El fuerte subrayado de la incomprendibilidad de Dios en la experiencia religiosa y en la relación del hombre con Dios puede llevar consigo la pérdida de la dimensión cognoscitiva y dialógica. Si Dios no tiene rostro, tampoco puede dirigirnos *su palabra*. ¿Pero entonces cómo es compatible con la afirmación central del Cristianismo de que él es el sujeto de una revelación personal donde invita al hombre a un diálogo y coloquio de amor?

### a) *El silencio y el Espíritu de Dios*

En un primer momento tenemos que decir que no viene mal poner una distancia entre nuestras palabras, conceptos e imágenes de Dios con la realidad de Dios mismo (*veritas semper maior*). Igual que el Decálogo prohíbe hacerse una imagen de Dios, también nos advierte sobre la imposibilidad de tomar el nombre de Dios en vano. Las palabras que los hombres utilizamos para hablar de Dios no son directamente *la palabra* de Dios. En este sentido bienvenida sea la crítica de un filósofo como Martin

---

<sup>40</sup> K. BERGER, *Ist Gott Person? Ein Weg zum verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh 2004; esp. 197-206.

Heidegger frente a un exceso de logos que nos ha llevado a cosificar la realidad de Dios y ocultar su real divinidad, el Dios divino. La búsqueda, por otro lado, de algunos filósofos y teólogos cristianos, de un Dios sin el ser (convertido en ente y cosificado) podemos situarlo en esta perspectiva. O desde una perspectiva opuesta la crítica de Emmanuel Levinas a una comprensión de un Dios encarnado (cristiano) que en realidad ha llevado a una caricatura de Dios y a una falta de veracidad y de madurez en el hombre. No hay espacio para el amor y la caridad entendidos como sentimientos, sino que hay que afirmar sin miedo el silencio de Dios y la exigencia de justicia que apela a la plena madurez del hombre íntegramente responsable (Judaísmo). Por eso es necesario «ocultar el rostro para exigir al hombre todo, haber creado un hombre capaz de responder, capaz de enfrentar a su Dios como acreedor y no sólo como deudor: ¡qué grandeza verdaderamente divina!»<sup>41</sup>.

Hay que reconocer con humildad que en la tradición cristiana hemos padecido una cierta *kenofonía* (cfr. 1Tm 6,20;

---

<sup>41</sup> «Dios que oculta su rostro y que, a la vez, es reconocido como presente e íntimo, ¿es posible? ¿Se trata de una construcción metafísica, de un paradójico *salto mortale* al estilo de Kierkegaard? Pensamos, al contrario, que allí se manifiesta la fisonomía particular del Judaísmo: la relación entre Dios y el hombre no es una comunión sentimental en el amor de un Dios encarnado, sino una relación de espíritus por medio de una enseñanza: la *Torah*. Es precisamente una palabra no encarnada de Dios la que asegura un Dios vivo entre nosotros... Dios se hace concreto no por la encarnación sino por la Ley... Amar a la *Torah* más que a Dios es, precisamente, acceder a un Dios personal contra el cual uno puede rebelarse, es decir, por el cual es posible morir». Tomado de F. BÁRCENA y otros, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona 2004, 107-111.

2Tm 2,16) por un exceso de palabra. Por un exceso de uso, por un mal uso, por un abuso, hemos terminado vaciando la palabra de Dios, la palabra Dios, a Dios como palabra<sup>42</sup>. De esta forma, no es extraño que en los últimos tiempos haya proliferado toda una serie de bibliografía que ha querido

---

<sup>42</sup> Aquí es bueno recordar el magnífico texto de M. Buber (*Eclipse de Dios*, Salamanca 2003, 41-43) en diálogo con un viejo rabino como reacción a la lectura del libro que estaba escribiendo sobre Dios: «— ¿Cómo se atreve usted —dice el rabino— a decir “Dios” una y otra vez? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores comprendan esa palabra con el significado que usted le quiere dar? Lo que quiere decir con ella se eleva por encima de toda captación y comprensión humanas; lo que usted quiere expresar justamente es esa sobre-elevación; pero cuando pronuncia dicha palabra, la pone de golpe en manos del hombre. ¿Hay acaso alguna palabra humana tan mal utilizada, manchada y profanada como esta? Toda la sangre inocente que se ha derramado por ella le ha robado su esplendor. Toda la injusticia que se ha cubierto con ella, ha borrado su perfil. Cuando oigo llamar “Dios” al Altísimo, a veces me parece como si se blasfemara... — Sí, dije, esta palabra es, de entre todas las palabras humanas, la que soporta una carga más pesada. Ninguna ha sido tan manoseada ni tan quebrantada. Por eso mismo no puedo renunciar a ella. Las distintas generaciones humanas han depositado sobre ella todo el peso de sus vidas angustiadas hasta aplastarla contra el suelo; allí está, llena de polvo y cargada con todo este peso... Debemos estimar a los que no la admiten porque se rebelan contra la injusticia y el abuso que de tan buen grado se justifican con la palabra «Dios»; pero no podemos abandonar esta palabra. ¡Qué fácil resulta entender que algunos propongan callar durante un tiempo sobre las «cosas últimas» para redimir las palabras del abuso a que se las ha sometido! Pero de esta manera es imposible redimirlas. No podemos limpiar la palabra «Dios», no es posible lograrlo del todo; pero levantarla del suelo, tan profanada y rota como está, y entronizarla después de una hora de gran aflicción, esto sí podemos hacerlo».

acentuar una teología del *silencio de Dios* y al *Espíritu* como el desconocido más allá del Verbo.

### *Una teología del silencio de Dios*

Sobre el silencio de Dios, quizá de forma paradójica, se ha hablado demasiado. Este silencio de Dios ha sido entendido fundamentalmente en una doble dirección. Primero en la dirección de Dios hacia la vida de los hombres, como respuesta a muchas situaciones históricas que no encontramos razones ni justificación para ellas. Pero también, como un silencio de los seres humanos hacia Dios, que muchas veces es el presupuesto necesario para reconocer mejor la singularidad de su palabra y para respetar escrupulosamente la auténtica revelación de Dios. El lugar clásico que expresa el silencio de Dios es el conocido y siempre enigmático texto del evangelio de Marcos que pone en labios de Jesús una pregunta y un silencio eterno: «Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora de nona. A la hora nona gritó Jesús con voz fuerte: “*Eloi, Eloi, lemá sabactani*”, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»<sup>43</sup>. Ante el grito desgarrador de Cristo en la cruz, que expresa a la vez el abandono y la confianza en Dios Padre, este le responde con el silencio. ¿Este silencio es signo de la despreocupación propia de los dioses apáticos o expresión de una suprema solidaridad compasiva del Dios Padre que comparte junto con su Hijo el sufrimiento de toda la humanidad? Esta solidaridad última de Dios con el sufrimiento y la muerte tiene su máxima expresión en el

---

<sup>43</sup> Mc 15,35. Cfr. G. ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica* Roma <sup>2</sup>1996; F. BIGAOUETTE, *Le cri de dérélíction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique* Paris 2004.

significado de la liturgia del sábado santo en la que la Iglesia cristiana contempla el descenso del Hijo de Dios a los infiernos. Así dice una vieja homilía: «¿Qué es lo que hoy sucede? Un gran silencio envuelve la tierra; un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey duerme. La tierra está temerosa y sobrecogida, porque Dios se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo. Dios ha muerto en la carne y se ha puesto en conmoción el abismo»<sup>44</sup>.

Esta reflexión sobre el silencio de Dios se ha visto aguzada por el terrible hecho del exterminio del pueblo judío por el régimen nazi, lo que en la literatura judía concentracionaria se conoce con el nombre de la *Shoah*. ¿Dónde estaba Dios en ese momento? ¿Así abandona Dios a su pueblo elegido? ¿Dónde estaba cuando los judíos piadosos oraban en los campos de concentración? El propio Benedicto XVI se hacía eco de esta actitud en su visita al campo de concentración de Auschwitz: «Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania. En un lugar como este se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? ... ¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este

---

<sup>44</sup> ANÓNIMO, «De una homilía antigua sobre el grande y santo Sábado», en *Liturgia de las Horas*, vol. III, Segunda lectura del Oficio de Lectura del Sábado santo, 415-417 (PG 43,439).

exceso de destrucción, este triunfo del mal?»<sup>45</sup>. «En los momentos de oscuridad, Dios habla en el misterio de su silencio... El silencio aparece como una expresión importante de la palabra de Dios»<sup>46</sup>.

El silencio de Dios remite al creyente a una doble actitud: en primer lugar, a una actitud religiosa de respeto, de sobrecogimiento religioso ante este misterio; podríamos decir, que a un aprendizaje para saber escuchar e interpretar ese silencio divino como signo de la trascendencia y santidad de Dios. Pero, en segundo lugar, nos invita a una actitud moral de responsabilidad, pues ese silencio deja espacio al hombre, para que desde nuestra libertad respondamos a los crímenes que hemos cometido en la historia, purificando nuestra memoria, implicándonos en su reparación y disponiéndonos solidariamente a compartir con los últimos las consecuencias de los actos de los hombres. «Con esta actitud de silencio nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron. Sin embargo, este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante»<sup>47</sup>.

### *Espíritu e inmediatez*

La segunda cuestión remite al subrayado que se da en la actualidad a la presencia y significado del Espíritu en la experiencia de Dios. Hay un problema irresoluble en la experiencia religiosa y en la experiencia de Dios, a saber, la

---

<sup>45</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en su visita al campo de concentración en Auschwitz-Birkenau* el 28 de mayo de 2006.

<sup>46</sup> BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 21.

<sup>47</sup> IBID.

relación entre mediación e inmediatez. Es decir, la relación entre las mediaciones históricas e institucionales que nos facilitan y median la experiencia de Dios en una historia e institución determinada (culto, credo y código) y la necesidad de que esas mediaciones nos conduzcan a la inmediatez de la experiencia de Dios afectando a lo más íntimo de nuestro ser y de nuestra vida (conciencia, comunicación y comunión). En este sentido, me parece que lo que llamamos en teología la doctrina del Espíritu Santo tiene hoy una plena actualidad. Porque esta focalización sobre Dios como Espíritu pone en primer plano esta dimensión de la experiencia inmediata y subjetiva del encuentro con Dios, frente a un Dios que quizá había sido presentado demasiado vinculado a sus mediaciones históricas e institucionales (Logos).

Podemos ver esta cuestión desde un punto de vista filosófico en la secuencia de tres grandes pensadores del siglo XIX e inicios del XX: Hegel, Schleiermacher y Nietzsche. Toda la filosofía de Hegel puede resumirse en el título de una de sus obras más emblemáticas como la *Fenomenología del Espíritu*. Además de una confianza heroica en la razón, Hegel reconoció de forma lúcida el lugar que existe entre la razón y lo que *todavía no* es razón, aunque para él esto que todavía no es razón, estuviera llamado a ser integrado finalmente en ella (naturaleza). Para Hegel la vida del espíritu revela la racionalidad oculta de la naturaleza. Desgraciadamente el resultado final de su filosofía (crítica ya con la ilustración y la modernidad) es la integración del espíritu en el logos, en la razón. Schleiermacher ratifica esta distinción y relación entre lo que podríamos llamar como los dos reinos del espíritu: la región del sentido explícito y la región del sentido oculto. La razón no es totalmente luz. Ella lleva implícita en sí misma algo que todavía no es razón, pero que sin embargo es una realidad humana en cuanto que es espíritu. No todo es logos

en la vida humana, sino que también hay *pneuma*, espíritu, vida, que está más allá de lo racional y que tiene su órgano de expresión en el arte o en la religión, en el orden de la belleza o del amor. Schleiermacher, a diferencia de Hegel, al reconocer el lugar específico de la religión entre la metafísica y la ética no deja absorber el *pneuma* en el logos. No es necesario, en este sentido, volverse a la filosofía de la vida de Nietzsche para valorar el sentido y autonomía de esta vida meta-racional, este espíritu que está más allá del logos, allende del verbo, tal como parecen querer muchos de nuestros contemporáneos, aunque sea de forma implícita. Entre el racionalismo apolíneo de la modernidad y el vitalismo dionisiaco de la posmodernidad, estamos llamados a ensayar y proponer un racionalismo neumático, un espiritualismo racional, o como dice San Pablo «un culto razonable» (Rm 12,1), o según la tradición judeocristiana una «sobria ebrietas»<sup>48</sup>. Es decir, una adecuada relación entre Logos y Pneuma, razón y experiencia, mediación e inmediatez, palabra y silencio. La experiencia sin razón es ciega, la razón sin experiencia es inhumana. En realidad si somos fieles a la revelación del misterio de Dios trinitario tenemos ya que advertir que Él es ya y para siempre

---

<sup>48</sup> La expresión se encuentra en Filón de Alejandría en *De vita contemplativa* (89-90). En la tradición cristiana la expresión es utilizada para referirse a una de las manifestaciones del encuentro de Dios con el hombre: en la eucaristía (Orígenes, Gregorio de Nisa), en la meditación de la Escritura y en la contemplación mística. Orígenes es el primero en utilizar la idea de la embriaguez sobria o el contenido entusiasmo espiritual. Cfr. A. SOLIGNAC, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII, 2311-2337.

el Dios de la razón y de la experiencia, de la Palabra y del Espíritu, del *Logos* y del *Pneuma*<sup>49</sup>.

b) *La autocomunicación de Dios en su Palabra y su Espíritu*

El silencio de Dios y la experiencia del Espíritu no pueden llevarnos a anular la importancia de la relación de la imagen y concepto de Dios con su *Logos*. Si fuera así, esta perspectiva tendría una gran dificultad para reconocer una revelación real de Dios, y que desde esa revelación el hombre se comprenda como oyente de esa palabra y llamado a una misión. O dicho de otra forma, la real precedencia de Dios ante la vida humana, la verdad de su revelación, la singularidad de su llamada. E incluso, yendo todavía un poco más allá tendríamos que hablar de la necesaria dimensión dogmática, moral y autoritativa que tiene la palabra de Dios, la estrecha relación que existe entre fe y razón, la afirmación insobornable de la implícita racionalidad de la realidad y la posibilidad del diálogo con los no creyentes más allá de las experiencias particulares de cada individuo. Es cierto que estas dimensiones del Cristianismo vinculadas a la realidad e Dios son difíciles de aceptar por el hombre actual. Parece que el hombre de hoy sólo quiere relacionarse con Dios en el ámbito de la experiencia, pero esta dimensión racional y cognoscitiva es absolutamente necesaria. En el mismo discurso en el que el papa Benedicto XVI se refirió al silencio de Dios en el campo de exterminio nazi, tuvo a su vez la valentía para expresar que él y los cristianos creen en el Dios de la razón. Utilizó el papa una expresión muy fuerte *Gott der Vernunft*. Dios no es a-logos,

---

<sup>49</sup> Cfr. A. CORDOVILLA PÉREZ, «La tradición filosófica y la tradición teológica» en I. MURILLO (ed.), *La actualidad de la tradición filosófica*, Colmenar Viejo 2010, 58.

sino que siempre ha existido con su logos, porque Dios es eterno diálogo de amor (Espíritu) y de palabra (Hijo). Una de las tareas más importantes en la pastoral cristiana es hacer posible que la especificidad del Dios cristiano como misterio trinitario pase a la conciencia creyente, no como un enigma indescifrable, sino como un misterio de amor infinito y omniabarcante: «Dios se nos da a conocer como misterio de amor infinito en el que el Padre expresa desde la eternidad su Palabra en el Espíritu Santo»<sup>50</sup>.

### 7. *Un Dios sin historia*

La cultura pluralista actual nos empuja a imaginar a un Dios sin límites, universal, más allá de particularismos y etnias<sup>51</sup>. Frente a una tendencia a lo que podríamos llamar una cierta *nacionalización* de Dios, el hombre contemporáneo es muy sensible a una búsqueda y representación de un Dios sin fronteras. Busca a un Dios personal en el sentido de un Dios que no está ligado a una determinada tradición religiosa, sino que se entiende desde una individualización de su relación con Dios y el sentido de pertenencia<sup>52</sup>.

#### a) *Un Dios sin fronteras*

La crisis de Dios de la que hablábamos al inicio es presentada en ciertos ámbitos como una crisis del Dios judeo-cristiano o del monoteísmo judeo-cristiano. Las razones son

---

<sup>50</sup> BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 6.

<sup>51</sup> Cfr. P. SCHMIDT - LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

<sup>52</sup> Cfr. U. BECK, *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona 2008.

complejas, pero entre todas destaca la vinculación que se establece entre fe monoteísta y violencia y una ingenua alabanza del politeísmo<sup>53</sup>. Desde este punto de vista, algunos piensan que la imagen clásica de Dios ha estado excesivamente vinculada a un pueblo concreto, a una historia particular, a una cultura determinada. Este hecho podría conducirnos a una teología de la elección que justificara un cierto exclusivismo y que terminara invitando a una violencia frente a otros que no pertenecen a ese pueblo, a esa cultura y a ese Dios. El uso o el abuso de Dios para justificar la violencia de los “fieles” contra los “infieles” desgraciadamente no ha hecho más que confirmar esta reticencia. Frente a esto, y como antídoto, se pide una des-historización de Dios, es decir, un Dios que es *mi Dios*, pero que no me vincula a historia previa, a una cultura específica, a una nación concreta. No podemos olvidar que de alguna forma el Cristianismo tuvo que vivir una de sus primeras crisis precisamente en torno a la cuestión de la universalidad de Dios y de la oferta de su salvación. El significado de la misión de Pablo (Iglesia de Antioquía) en contraste (no en alternativa) con la misión de Pedro (Iglesia de Jerusalén) está en la dilucidación de la ruptura definitiva del Cristianismo con el pueblo judío, no como pueblo de la Alianza, sino como raza y nación. Dios no está ligado a ningún pueblo ni a una cultura determinada. Dios es universal.

b) *El proyecto de Dios: elección, obediencia, misión*

---

<sup>53</sup> Cfr. S. DEL CURA ELENA, *Un solo Dios. Violencia exclusivista. Pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo*, Real Academia de Doctores de España, Madrid 2010.

No obstante, esta comprensión de Dios puede provocarnos una dificultad para una teología de la elección, de la misión y del compromiso pues estos sólo se entienden insertos en una historia de salvación que sea entendida como la realización histórica del proyecto de Dios. Más aún, conceptos centrales para la comprensión cristiana de Dios, o al menos que están esencialmente vinculados a él, como son Encarnación, Iglesia y misión, podrían perder su fundamento y su sentido. La universalidad de la salvación, la garantía de la igualdad de todos los hombres ante Dios, no ha de ir en contradicción con la forma concreta cómo Dios ha querido integrarnos en su proyecto de salvación. Quizá nadie como Hans Urs von Balthasar ha puesto de relieve la importancia de esta relación entre el hombre y Dios desde el sentido de la vida humana como *elección, vocación y misión*. Uno solo llega a ser persona cabal en la medida que conoce qué es lo que quiere Dios de él; en la medida que sabe cuál es el puesto y la misión que Dios le asigna en el gran teatro del mundo (Calderón de la Barca). No hay encuentro verdadero con Dios si no lleva consigo la inserción en su proyecto de salvación y la participación activa en la misión y en la vida del pueblo de la alianza. Un proyecto y un pueblo que no es nacional o particular, sino que siendo personal, e invitando a una libertad libre y concreta, es universal, para todos los hombres. Si no hay vocación y misión, no hay encuentro. La Biblia está llena de textos en los que al encuentro con Dios le sigue irremediablemente la incorporación en una *comunidad*, en un *cuervo*, y la aceptación de la misión correspondiente en el ancho y vasto mundo.

Aquí no podemos entrar al fondo de estas cuestiones, pero para la imagen del Dios cristiano es esencial su revelación *en la historia y como historia*. Es verdad que este concepto en cuanto tal está en una profunda crisis de

significado. Si para el hombre moderno la historia sustituyó al cosmos como lugar de sentido y realización, desde la cual se comprendió a sí mismo en su relación con Dios, y a Dios en relación con él, hoy la historia ha dejado de ser el lugar acogedor y dador de sentido para la vida del hombre. La conciencia aguda de la fragilidad del hombre y su maldad; el marco cada vez más amplio en el que se encuentra, tanto desde el punto de vista de la interculturalidad como de la extensión del universo; el fin de los grandes relatos y aventuras (que si quedan algunos son narrados en un tiempo inmemorial como relatos mitológicos con protagonismo de seres sobrehumanos y animales infrahumanos); la obsesión por la inmediatez y el carácter instantáneo de toda experiencia, han ido haciendo mella en esa visión histórica de la realidad, en el fondo, profundamente antropocéntrica.

¿No sería el momento de recuperar una teología de la historia no ya desde una perspectiva antropológica, sino en una clave teológico-trinitaria? Esta ha sido la clave de las teologías de la historia tan diversas como Ireneo de Lyon, Agustín de Hipona, Joaquín de Fiore, Buenaventura, Hegel, Rahner, Balthasar, etc. La vida humana como historia y ésta, a su vez, como historia de salvación tiene en Dios su condición de posibilidad. De un Dios cuya posibilidad más radical es la capacidad de llegar a ser en lo otro. Esta capacidad radical de Dios que sólo puede ser entendida en perspectiva trinitaria es la que funda la historia, el tiempo, la humanidad en cuanto tal. La historia, el tiempo, el hombre es lo que ha surgido cuando Dios ha decidido comunicarse fuera de sí mismo hacia lo no divino en forma kenótica<sup>54</sup>. Cuando tomó esa decisión, surgió la creación, con ella el tiempo y la historia,

---

<sup>54</sup> Cfr. K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», *Escritos de teología* IV, Madrid 42000, 131-148.

como lugares decisivos para el encuentro del hombre con Dios y para que Dios llegara a ser en la historia y en el tiempo. La experiencia de Dios y el encuentro con él no se producen por una huida hacia un paraíso perdido que está en el origen o un pasado inmemorial; tampoco por una huida hacia adelante en la espera de un futuro lejano al que hay que sacrificar lo mejor del tiempo presente y las generaciones sucesivas. El encuentro con Dios se da siempre en el *hoy*, que remite a su vez al presente de Dios, que es eterno, y al presente del hombre, que es temporal. Desde ese *hoy* (Cristo) nos abrimos al origen (Padre) y al futuro (Espíritu) como dimensiones fundamentales entre las que se da la vida e historia humana. Buscar a un Dios sin historia, es en realidad un Dios sin relación al hombre real, de carne y hueso, enraizado en una genealogía, y con un proyecto siempre por delante, que lo integre a él, a los suyos, al mundo entero. El *hoy* salvífico de Dios en la historia de los hombres no es la detención narcisista en el instante, en su gozo y su belleza, sino su presente eterno en nuestra historia relacionando el pasado vivido y recordado, el presente fragmentado y fugaz y el futuro unas veces esperanzado y otras amenazado.

### III.

#### DISCERNIMIENTO

##### 1. *Criterios para una auténtica experiencia e imagen de Dios*

La experiencia de Dios es una experiencia humana y religiosa<sup>55</sup>. Y como todo lo humano, especialmente lo más

---

<sup>55</sup> Cfr. A. CORDOVILLA, *Dios con nosotros. El Misterio del Dios trinitario*, Salamanca 2012, cap. II. (en prensa).

noble, siempre corre el riesgo de pervertirse. ¿Podemos esbozar algunas pautas para saber si estamos ante una auténtica experiencia e imagen de Dios o ante una posible perversión de ella en idolatría, magia, o ateísmo? El filósofo alemán Richard Schaeffler<sup>56</sup>, siguiendo la doctrina clásica de los cuatro sentidos de la Escritura<sup>57</sup>, ha establecido cuatro criterios fundamentales para discernir cuando estamos ante una verdadera experiencia religiosa (religión) que está en la base de todo discurso sobre Dios (teología). El momento del *sentido alegórico* de la experiencia religiosa como expresión de que la realidad experimentada está siempre más allá de nosotros (*veritas semper maior*) y su posibilidad de falsificación en la idolatría y el fetichismo. El momento del *sentido anagógico* como expresión de la unidad de la realidad numinosa y su posibilidad de falsificación en el politeísmo. El momento del *sentido tropológico* entendido como medida y fuente de la vida recta y su posibilidad de falsificación en la magia. El momento del *sentido histórico* como expresión de la relación eternidad, tiempo e historia y su posible falsificación en la gnosis. Desde estos cuatro criterios han de ser comprendidas cualquier imagen sobre Dios. De esta forma la

---

<sup>56</sup> Cfr. R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Zweiter Band: Philosophische Einübung in die Gotteslehre* (Karl Albert, Múnich 2004) 75-140.

<sup>57</sup> Esta doctrina clásica de la interpretación bíblica fue sintetizada por Agustín de Dinamarca en el siglo XIII en la expresión clásica: «*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia*»: El sentido literal nos enseña hechos, la alegoría aquello que hemos de creer, el moral lo que debemos hacer y la anagogía lo que debemos esperar. Así citado en *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (II, B) Madrid 1993, 76. Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I-IV*, Paris 1993 (original 1959).

imagen de Dios ha de estar fundada en los hechos, invitarnos a la fe, ayudarnos a la acción y conducirnos a la plenitud.

a) *sentido alegórico: sensus fidei vs. idolatría*

Toda experiencia religiosa e imagen producida por ella ha de estar vinculada al momento expresado en el sentido alegórico. La secuencia *Umbra-Imago-Veritas* expresa de forma concisa y sintética la forma clásica de la interpretación de los textos de la Escritura y de cualquier concepto sobre Dios. La imagen no es inmediatamente la realidad. La imagen nos conduce a esa realidad hacia la que apunta que es comprendida desde el *sensus fidei*. El sentido o momento alegórico de la experiencia de Dios pone en evidencia el axioma clásico: *veritas semper maior*, es decir, que la verdad y la realidad de Dios siempre es mayor de lo que podemos decir, expresar o pensar sobre él. La experiencia de Dios es siempre la experiencia de un exceso, de una realidad que es «mayor y distinta» de todo lo que conocemos. Por esta razón, Dios, antes que objeto de una afirmación o imagen de una experiencia, es ante todo el destinatario de una oración de alabanza (doxología). Desde esta perspectiva tenemos que ser conscientes de que toda imagen de Dios siempre aparece de forma kenótica, invitándonos a ir siempre más allá de lo que en principio podemos comprender y entender bajo ella. El riesgo de la experiencia religiosa es confundir la forma de la aparición de Dios con Dios mismo, la imagen con la esencia de la divinidad. Hay que evitar tanto una idolatría que raya en el fetichismo al identificar sin más la imagen con la realidad, como también la tendencia iconoclasta, que prohíbe la utilización de imágenes para representar a Dios, porque en el fondo desconfía de la capacidad de la creación y del hombre para decir y expresar a Dios. La verdadera experiencia de Dios

se aleja tanto del positivismo extrinsecista de la idolatría como del negativismo imanentista. La perversión de la experiencia religiosa sin el momento alegórico conduce a la idolatría y al fetichismo.

b) *Sentido anagógico: sensus spei vs. politeísmo*

El segundo momento de la experiencia de Dios tiene que ver con el *sentido anagógico*. Como acabamos de ver más arriba, el sentido alegórico (*sensus fidei*) tiene una capacidad de anticipar futuro en el momento actual. Pero si dejamos este sentido a su propia dirección podemos tener la tentación de suprimir la así llamada reserva escatológica. Es decir, de establecer una inmediatez tal entre el “ya” de la experiencia y el “todavía no” de la realidad que terminemos por suprimir el carácter histórico y temporal de la vida humana, de toda experiencia religiosa y de toda imagen de Dios<sup>58</sup>. En este contexto y para evitar esta tentación tenemos que tener en cuenta este sentido anagógico de la experiencia religiosa. Si la alegoría tiene que ver con el *sensus fidei* que nos hace capaces de ver en la imagen la realidad, aun sin quedarnos con ella, la anagogía responde al *sensus spes* que nos abre a la dimensión escatológica no en sentido de anticipación de la realidad esperada y anhelada (en vertical), sino más bien al contrario, una expectación en un dinamismo que nos abre horizontalmente hacia el futuro (horizontal). Este momento

---

<sup>58</sup> En este sentido J. Y. LACOSTE, *Experiencia y absoluto* (Sígueme, Salamanca 2010) 67 ha subrayado que el lugar de la (no) experiencia de Dios es la liturgia, pues aquí el hombre está a la vez ante Dios y ante su no presencia: «Una espera o deseo de la parusía en la certidumbre de la presencia no parusíaca de Dios».

de la anagogía tiene mucho que ver con lo que se produce en toda experiencia de Dios verdadera.

Aquí no se trata de una confusión de la imagen por la realidad, sino de un ocultamiento u oscurecimiento del rostro o de la imagen de Dios, de la experiencia de la ausencia de su presencia. Dios nos oculta su rostro, e incluso éste se nos revela como una realidad amenazadora e incomprensible bajo un doble aspecto que a nosotros nos es imposible de reconocer: fuente de vida y poder destructor, pacífico y guerrero, fascinante y tremendo, sí y no, amigo y enemigo, un Dios extraño y entrañable. ¿Tiene Dios un doble rostro? ¿Podemos confiar en él aun cuando no lo veamos? Cuando la imagen desaparece, cuando su imagen nos aparece incluso amenazante, es el momento de poner en práctica el momento anagógico que nos conduce a una confianza y fidelidad en Dios contra toda esperanza. Este abandono en la confianza de la fidelidad de Dios y la conservación de esta confianza en situaciones de ocultamiento de su rostro, es lo que en el lenguaje teológico denominamos esperanza. La tentación de la experiencia religiosa que no aplica este momento anagógico está en el politeísmo, pues aplica a diferentes dioses aspectos que en su experiencia religiosa o experiencia de Dios le resultan irreconciliables. Hay que ejercer la virtud de la paciencia y de la esperanza para llegar a unificar aspectos que si los interpretamos de forma prematura nos pueden parecer contradictorios.

c) *Sentido tropológico: sensus caritatis vs. magia*

El tercer momento se refiere al sentido tropológico entendido como ese momento en el que la experiencia religiosa se convierte en medida y fuente de la vida moral. Toda experiencia de Dios nos ha de conducir a una

determinada forma de vida. De alguna forma, desde el punto de vista externo, es ésta la que se convierte en criterio de discernimiento para su autenticidad. *Tropos* significa traslación, y en este sentido aplicado al hombre podemos decir que también conversión. Este momento activa en nosotros el *sensus caritatis* y remite a la experiencia religiosa, y a la capacidad productiva de representación de Dios que nace de ésta, reconduciéndola hacia el hombre, verdadera imagen de Dios en el mundo y lugar por excelencia de la experiencia de Dios. La primera Carta de Juan nos da una pista al respecto. Nadie puede decir que ama a Dios a quien no ve ni puede ver, si no ama a su hermano, a quien ve. El hombre es así lugar y sacramento de la experiencia de Dios. El reverso de este sentido tropológico es la magia, poniendo a la divinidad y su poder bajo el servicio de intereses personales.

d) *Sentido histórico: sensus historicus vs. gnosis*

Por último, tenemos que mencionar el sentido histórico, fundamento de la aplicación de los sentidos espirituales que hemos mencionado anteriormente. Por último, tenemos que mencionar el sentido histórico (*sensus historicus*). Todas las anteriores características o criterios de la experiencia religiosa tienen su fundamento en esta última. La experiencia religiosa y dentro de ella la experiencia de Dios sólo puede tener como punto de partida la singularidad de un acontecimiento histórico que tiene una incidencia real en el espacio y en el tiempo y que deja tras de sí un lugar visible para la memoria que remite de forma constante a este acontecimiento y experiencia original. Toda interpretación de este hecho original en su verdad siempre mayor y en su necesidad de abrirse a su realidad que está siempre más allá del sujeto que experimenta no puede realizarse de espaldas a

este acontecimiento, bien sea por olvido inconsciente o por ruptura explícita con él. La unicidad del acontecimiento histórico concreto en la el Misterio santo se da al hombre y provoca a la respuesta siempre tiene que estar en la base del camino de progreso y diálogo que el hombre realiza con esa realidad que le desborda y sobrepasa. Si se desvincula de este origen histórico-concreto la experiencia degenera fácilmente en lo que en la historia conocemos como gnosticismo. En este sentido el *sentido o momento histórico* de la experiencia religiosa es la fuente y el fundamento del resto. Si aplicamos ya en concreto este criterio a la tradición cristiana esto significa que toda experiencia de Dios e imagen producida por ésta, tiene su criterio de verificación y autenticidad en Cristo, experiencia arquetípica de Dios, imagen de Dios invisible y primogénito de toda criatura. Dentro de la tradición cristiana esto significa que toda experiencia de Dios y de la imagen por ésta producida, tiene su criterio de verificación y autenticidad en Cristo, experiencia arquetípica de Dios, imagen de Dios invisible y primogénito de toda criatura. Él es la verdadera imagen de Dios y la imagen del hombre perfecto. Toda imagen de Dios ha de ir unida a un Dios personal, que a su vez nos remite al Dios encarnado. La experiencia de Dios para el cristiano es ya siempre *memoria passionis*, y en este sentido está unida a la experiencia de las víctimas de la historia, pues solo desde esa historia y desde esa memoria podemos hablar bien y dignamente de Dios. Toda experiencia de Dios que no tenga en cuenta este sentido histórico, que tiene que ver con la pasión y el sufrimiento de los hombres, asumido y transfigurado desde la pasión gloriosa de Cristo, termina siendo irrelevante y, en el fondo, blasfemo. El cristiano vive su experiencia de Dios entre Moisés y Pablo. Viendo a Dios por la espalda (siempre más allá de nosotros) y llamados a verlo cara a cara con el rostro descubierto (2Cor 3, 18ss). La

perversión de la imagen que no tiene en cuenta el sentido histórico es la gnosis, o mejor dicho, el gnosticismo, pues la experiencia de la fe siempre es origen de una auténtica gnosis.

## 2. *La triple forma de la experiencia de Dios*

La experiencia de Dios en el mundo se caracteriza por tres rasgos fundamentales que se encuentran en toda auténtica experiencia religiosa, pero que halla su máxima expresión en la doctrina trinitaria. Éstas son la trascendencia, la historicidad y la inmanencia, si la experiencia es comprendida desde la naturaleza del “objeto”; y la alteridad, la relación y la comunión si la miramos desde la perspectiva del hombre ante la divinidad<sup>59</sup>.

### a) *Originario fundamento trascendente*

La primera forma de la experiencia de Dios se refiere a su percepción como *originario fundamento trascendente* de toda la realidad. Ya hemos hecho referencia a esta perspectiva más arriba al hablar de la experiencia trascendental para evitar que Dios sea comprendido como un objeto sin más de nuestro mundo. La primera experiencia que el hombre hace de Dios es una experiencia de trascendencia, es decir, que él está ante una realidad que le excede y le trasciende absolutamente. En esta primera forma Dios se manifiesta al hombre ante todo como fundamento trascendente del mundo, como lo Incondicionado y lo Incomprensible.

---

<sup>59</sup> Cfr. H. KESSLER, «Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an der dreieinen Gott», en: ID., *Den verborgenen Gott suchen* (Schöningh, Paderborn 2006) 28-51.

Desde este punto de vista no puede parecer extraño que las diferentes religiones hayan hablado de Dios con imágenes y metáforas del mundo natural como el horizonte ilimitado, el cielo, el océano, el abismo, la fuente, la noche. También esta característica ha encontrado su lugar en la tradición judeo-cristiana. En el AT ésta es quizá la forma más significativa cuando el hombre se encuentra con Yahvé. Él es esa presencia elusiva que el hombre percibe como misterio sobrecogedor y fuego purificador, al que nadie puede ver y permanecer con vida (cfr. Ex 33,18-20). Aunque el NT reconfigurará radicalmente esta forma de experiencia a través de la revelación encarnada de Cristo y la donación interna del Espíritu, sin embargo, no han faltado testimonios en la gran tradición cristiana que han recordado que esta forma de experiencia de Dios no puede ser totalmente desterrada. No sólo la compleja mística del Maestro Eckhart y sus seguidores, sino un autor tan pegado al testimonio bíblico y al “pensamiento místico-personalista” como Juan de la Cruz ha sido muy sensible a esta perspectiva. En la *Subida al Monte Carmelo* hay que pasar por la noche purificadora de los sentidos, por la noche del espíritu, para finalmente alcanzar la cima del monte donde Dios es experimentado a la vez como Todo y como Nada.

La respuesta fundamental del hombre ante esta experiencia de Dios es el silencio y la adoración, como formas privilegiadas de lo que conocemos como teología apofática y negativa. No obstante, hay que advertir que esta forma de la experiencia de Dios contiene en sí un potencial que puede llevarla a la contradicción pues en la trascendencia, incomprendibilidad e indeterminación concreta en la permanece el rostro y poder de lo divino, es posible que este pueda ser comprendido de forma ambivalente como amor y odio, como realidad fascinante y tremenda, como poder

sanador y destructor. El silencio y la adoración pueden convertirse en temor y miedo. Por eso es absolutamente necesario completarla con la siguiente forma de la experiencia de Dios.

b) *Encuentro dialógico y personal*

Por el conocimiento que tenemos de la historia de las religiones expresada en sus textos y monumentos, ni Dios ni el hombre se conforman con este tipo de relación que acabamos de mencionar más arriba. Toda narración de orden religioso que nos habla de la relación entre ambos da razón de alguna u otra manera de un encuentro personal mediado por la palabra, sea del hombre o de Dios, y referido a la libertad y voluntad de ambos. Dios es experimentado por el hombre en su dimensión personal como alguien con quien es posible entrar en relación y suscitar un verdadero encuentro en alteridad. Desde esta perspectiva, Dios es conocido y se hace presente mediante acontecimientos históricos, se revela a través de sueños y voces interiores, y manifiesta su voluntad mediante mediadores personales. Desde esta experiencia dialógica Él es representado con imágenes provenientes del mundo personal tales como pastor, guerrero, señor, padre, madre, amado, voz, etc. y el hombre sabe que puede relacionarse con él mediante la oración, el sacrificio, la alabanza y la plegaria. Aquí la tradición judeocristiana es muy prolija, pues ésta es la forma preferida de expresar la relación de Dios y la criatura, tanto en el AT desde la realidad de la Alianza y especialmente en el NT desde la revelación histórica y concreta de Jesucristo. El hombre no se ha encontrado sólo con el Dios incomprensible y trascendente, sino con el Dios humilde y encarnado, hecho historia, rostro y fragmento.

La respuesta fundamental del hombre ante esta forma de la experiencia de Dios es la escucha y la palabra, en terminología paulina, la obediencia de la fe. La cercanía de Dios, su revelación en la historia, hace que la ambigüedad anterior se disipe, pues aquí Dios se revela como aquel que se ha puesto decididamente a favor del hombre.

c) *Experiencia de inmediatez y comunión*

Ni la experiencia de trascendencia ni el encuentro personal en alteridad agotan las posibilidades de la experiencia de Dios. Ambas están orientadas hacia una relación y encuentro íntimo que podemos denominar *experiencia inmanente*. Ésta es la experiencia que tiene el hombre de una presencia de Dios en lo más íntimo de su ser y en todas las criaturas (panenteísmo). La inmediatez con Dios y la comunión de Dios con todas las criaturas son el destino último de la experiencia religiosa. Ésta, de hecho, se da en todas las tradiciones religiosas, aunque no en todas con el mismo peso y significación. Los signos para expresar esta experiencia de lo divino también son universales. Entre otros se utilizan las imágenes o expresiones como alma, espíritu, aliento, fuerza vital, energía, inhabitación, brahman, etc. También encontramos esta perspectiva mística en la Escritura, en aquellos textos de la teología joánica y paulina que ponen de relieve la presencia del Espíritu en la vida del creyente (Jn 14-16 y Rm 8, 1-30) y cuando dice explícitamente que fin último de toda la realidad es que Dios sea todo en todos (1Cor 15,28). Esta forma de la experiencia de Dios ha sido desarrollada de una forma muy considerable en la tradición cristiana en lo que comúnmente conocemos como tradición mística.

Esta tercera característica también tiene sus peligros. Si en la primera perspectiva es patente el riesgo del dualismo y en la segunda el de idolatría, en esta tenemos el riesgo de subjetivación de la experiencia religiosa y finalmente de panteísmo. Para evitarlos es necesario articular correctamente estas tres perspectivas así como poner el énfasis en la revelación de un Dios personal. Precisamente estas dos cuestiones se ponen muy bien de relieve en la doctrina trinitaria pues ésta afirma de forma incuestionable la revelación de un Dios personal en la triple dimensión de trascendencia (Padre) de historia (Hijo) y de inmanencia (Espíritu).

### *Conclusión*

Hemos hecho un recorrido que nos ha llevado por las diferentes características de la imagen de Dios en la cultura actual. Entre todas ellas forman una imagen y figura determinada que a todos nos afecta. Las imágenes concretas pueden ser diferentes e incluso divergentes, pero todas esas características repercuten en todo ser humano. Es una cuestión cultural y atmosférica. Es evidente que tenemos un trabajo de purificación y discernimiento. Pero como toda situación cultural tiene sus posibilidades y sus límites. No podemos rechazarlas de plano, ni asumirlas sin más. Como dije al inicio, éstas se agudizan cuando la situación cultural está en crisis y la sociedad se encuentra en la encrucijada. Debemos acoger el *espíritu de la época*, nunca el Cristianismo ha podido avanzar en contra de él; pero no podemos asumirlo sin discernimiento. Tampoco ha sobrevivido el Cristianismo que se ha identificado en exceso con la cultura que lo envuelve y lo permea.

La cuestión central es abrirnos a la realidad de Dios, que está siempre más allá de nuestra cultura y nuestra experiencia personal, pero que a la vez ha querido revelarse y darse a nosotros en la carne de su Hijo y comunicarse en el don del Espíritu. Toda época se relaciona inmediatamente con Dios, es decir, está tan cerca y tan lejos de la verdadera imagen y experiencia de Dios. Lo decisivo es la conversión que implica la decisión personal de dejar que Dios entre en el horizonte de la vida humana y sea reconocido como presente en el corazón del mundo, más aún, reconociendo que él es ese centro.

Ángel Cordovilla