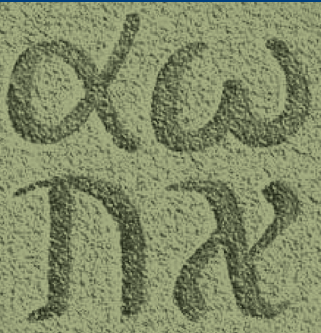


62

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
INSTITUCIÓN SAN JERÓNIMO



Carmen Bernabé (ed.)

Los rostros de Dios

Imágenes y experiencias
de lo divino en la Biblia

monografías

verbo divino

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
<i>Carmen Bernabé Ubieta</i>	
EL «DIOS CONSABIDO» Y EL «DIOS EXTRANJERO». PRÓLOGO TEOLÓGICO PARA UN CONGRESO BÍBLICO SOBRE DIOS	17
<i>Santiago Guijarro Oporto</i>	

PRIMERA PARTE APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

Capítulo 1 LAS IMÁGENES DE DIOS. APROXIMACIÓN DESDE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE ORIENTACIÓN FILOSÓFICA	25
<i>Juan de Dios Martín Velasco</i>	
1. Planteamiento de la cuestión	25
2. Rasgos característicos de la «condición divina» presentes en las configuraciones de lo divino	27
3. Existencia y naturaleza de las imágenes de Dios en la historia religiosa de la humanidad	29
4. Lugar de las imágenes de Dios en el conjunto del fenómeno religioso	33
5. Valor de las imágenes de Dios	35
6. Algunos criterios para evaluar la rectitud del proceso de producción de las imágenes de Dios y su calidad	36
7. Necesidad de «sanar» las imágenes de Dios	39

SEGUNDA PARTE
EL ROSTRO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Capítulo 2	
DIOS Y LOS DIOSES EN EL TETRATEUCO	43
<i>Ronald Hendel</i>	
1. Dios y los dioses en E	52
2. Dios y los dioses en J	52
3. Dios y los dioses en P	56
4. Conclusiones: Las historias de la religión y la memoria cultural	61
Capítulo 3	
EXPERIENCIA DE DIOS EN LAS MATRIARCAS DE ISRAEL	67
<i>Elisa Estévez López</i>	
1. Referencias implícitas sobre la experiencia orante de las mujeres ...	68
1.1. Lía y Raquel dan nombre a sus hijos	69
1.2. «Dios me ha dado de qué reír» (Gn 21,6)	74
2. Referencias explícitas sobre la oración de las mujeres	78
3. A modo de conclusión	83
Capítulo 4	
EL ROSTRO DE DIOS EN EL LIBRO DEL ÉXODO	85
<i>Enrique Sanz Giménez-Rico</i>	
1. El Dios de la vida de Ex 1: ¿un Dios sufriente?	85
2. El Dios liberador es el Dios de la alianza	88
3. El Dios misericordioso de Ex 32–34	92
Capítulo 5	
EVOLUCIÓN DE LA/S IMAGEN/ES DE LA DIVINIDAD EN LOS PERSONAJES DEL LIBRO DE RUT. APROXIMACIÓN PSICONARRATIVA	97
<i>Mercedes Navarro Puerto</i>	
Notas introductorias	97
1. El Dios funcional de Noemí	98
2. Rut y el Dios abierto de una convertida	101
3. Imagen de la divinidad en el personaje de Boaz	104
4. Conclusiones	106
Capítulo 6	
EL NUEVO LENGUAJE RELIGIOSO DEL JUDAÍSMO HELENÍSTICO	109
<i>Natalio Fernández Marcos</i>	
1. Un mundo sin fronteras	109

2. Los griegos descubren a los judíos	110
3. Los judíos se helenizan	111
4. La religión griega se transforma	114
5. Cambios en la religión judía	116
6. Yahveh y lo femenino	119
7. Conclusiones	121
 Capítulo 7	
EL DIOS FILÁNTROPO DE SABIDURÍA	123
<i>Agustín Giménez González</i>	
Introducción	123
1. El término «filántropo» en la LXX	124
2. El término «filántropo» en el libro de Sabiduría	125
2.1. El espíritu, amigo de los hombres (Sab 1,6; 7,23)	125
2.2. El justo filántropo (Sab 12,19)	126
a) <i>Medios de la pedagogía filantrópica: los castigos pueriles</i>	127
b) <i>Finalidad de la pedagogía filantrópica</i>	129
c) <i>Fundamentos del ser y actuar de Dios</i>	130
3. El dios filántropo de Sabiduría	131
Conclusión	132
Bibliografía	134
 Capítulo 8	
LA EXPRESIÓN «EL DIOS DEL CIELO» EN EL LIBRO DE JUDIT	137
<i>Nuria Calduch-Benages</i>	
1. «El Dios del cielo» en el Antiguo Testamento	138
2. «El Dios del cielo» en los papiros de Elefantina	140
3. «El Dios del cielo» en Judit	141
3.1. En boca de Ajior (Jdt 5,8)	141
3.2. En boca del pueblo (Jdt 6,19)	143
3.3. En boca de Judit (Jdt 11,17)	144
4. Conclusión	146
Bibliografía	146
 Capítulo 9	
LA TRADUCCIÓN DE 'ELOHIM: «DIOSES», «DIOS», «DIOS».	
ENTRE POLITEÍSMO Y MONOTEÍSMO, ENTRE UNA LECTURA	
HISTÓRICO-FILOSÓFICA Y UNA LECTURA TEOLÓGICA	149
<i>Julio Trebolle</i>	
1. Gn 20,13: «Cuando los dioses me hicieron salir errante de casa	
de mi padre»: (<i>way^ehî ka 'aşer hit 'û 'otî 'elohî</i>)	150

2. Gn 31,53: «El dios de Abrahán y el dios de Nahor» (<i>'elohé 'abrāhām we 'lohē nāhōr</i>)	151
3. Ex 32,4 y 1 Re 12,28: «Estos son tus 'elohim, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto» (<i>'ēlleh 'elohēkā yiśra'el 'ašer he 'elūkā mē'ereš mišrāyīm</i>)	152
4. Jue 3,20: «Tengo un mensaje del dios para ti» (<i>d'bar 'elohīm lī 'ēlēkā</i>)	153
5. Jue 7,14-15: «El dios ha puesto en manos de Gedeón a Madián y todo el campamento...» (<i>nātan hā'elohīm beyādō 'et midyān we'et kol hamāḥaneh</i>)	153
6. Jue 11,23-24: «Yahvéh, el dios/Dios de Israel... Camós, tu dios...» (<i>YHWH 'elohé yiśra'el [...] kemōs 'elohēkā...</i>)	154
7. 1 Re 20,23.28: «Sus dioses son dioses de las montañas... Yahveh es un dios de las montañas, no un dios de las llanuras...» (<i>'elohē hārīm 'elohēhem [...] 'elohē hārīm YHWH</i>)	155
8. 2 Re 1,3.6: «¿Es que no hay un dios en Israel, para que vayáis a consultar a Baal Zebub, el dios de Ecrón?» (<i>'elohīm beyiśra'el... ba'al zebūb 'elohē 'eqrōn</i>)	156
9. 1 Re 18,39: «Yahveh es Ha-'Elohim» o «Yahvé, él es el dios» (<i>YHWH hū' hā'elohīm</i>)	156
10. 2 Re 5,17: «Tu servidor no ha de ofrecer holocaustos ni sacrificio alguno a otros dioses sino a Yahveh» (<i>'elohīm 'aḥērīm... YHWH</i>) ..	157
11. Ex 18,11: «Yahveh es más grande que todos los dioses» (<i>kī gādōl YHWH mikkol hā-'elohīm</i>)	158
12. Jos 2,11: «Yahveh, vuestro dios, él es el dios en el cielo» (<i>kī YHWH 'elohēkem hū' 'elohim...</i>)	158
13. Dt 6,4: «Yahveh, nuestro Dios, Yahveh es uno» (<i>YHWH 'elohēnū YHWH 'eḥād</i>)	158
14. Gn 14,19: «“El-'Elyón, creador de cielo y tierra”» (<i>'el 'elyōn qonē šāmayim wā'āres</i>)	159
15. Dt 32,8: «“hijos de Israel”, “hijos de los dioses”, “ángeles de Dios”» (<i>b'ēnē yiśrā'el; b'ēnē 'el/'ēlīm; ἀγγέλων θεοῦ</i>) ...	160

Capítulo 10

LAS IMÁGENES DE DIOS TRAS LA ADOPCIÓN DEL MONOTEÍSMO: NINGUNA IMAGEN ICONOGRÁFICA, PERO MILES DE IMÁGENES VERBALES	167
<i>Irmtraud Fischer</i>	

1. Conceptos sobre el surgimiento del monoteísmo	167
1.1. El concepto de un «monoteísmo primitivo» en la historia de la religión bíblica	168

1.2. El monoteísmo como concepto de Dios originado en el exilio ...	168
1.3. El monoteísmo en desarrollo	169
2. El monoteísmo como rechazo de dioses y diosas	170
2.1. Acusaciones de la exégesis y la teología feministas contra un monoteísmo androcéntrico	170
2.2. Argumentos sobre «defensa» del monoteísmo bíblico	172
3. Elementos femeninos en imágenes bíblicas de Dios	172
3.1. La divinidad bíblica... sexuada	172
3.2. Metáforas femeninas	173
3.3. También metáforas de género masculino comprenden lo femenino	175
3.4. Personificaciones femeninas	176
3.5. ¿Imágenes femeninas como reacción ante el peligro de una reducción androcéntrica de la imagen de Dios?	178
4. Los rostros de Dios –uno masculino, otro femenino– ni siquiera juntos dejan de ser un mínimo fragmento	179

TERCERA PARTE
EL ROSTRO DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO
Y EN ALGUNOS ESCRITOS EXTRACANÓNICOS

Capítulo 11 EL ROSTRO HUMANO DE DIOS: DIOS Y LA CRISTOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO	183
<i>James D. G. Dunn</i>	
Capítulo 12 DIOS DE PAZ, DIOS VIOLENTO. AMBIVALENCIAS TEOLÓGICAS DESDE EL NUEVO TESTAMENTO	197
<i>Moisés Mayordomo</i>	
1. Opciones teológicas: Tres ejemplos	198
1.1. Platón (427-347 a.C.)	198
1.2. Filón de Alejandría (15/10 a.C.-45/50)	199
1.3. Marción de Sinope (85-160)	201
1.4. En conclusión	202
2. El Sermón del Monte: Un Dios sin límites	202
2.1. Una primera mirada a Mt 5,45.48	203
2.2. La metáfora paternal	205
2.3. Tendencia inclusiva	206

2.4. La relación entre teología y moral	207
2.5. En resumen	207
3. El Apocalipsis: la justicia de un Dios vengador	208
3.1. Introducción	208
3.2. La situación histórica	210
3.3. El problema del lenguaje	214
3.4. Valoración teológica	215
3. Reflexiones finales: Pluralidad y conflicto	218
 Capítulo 13	
LOS ROSTROS DE JESÚS: EVANGELIO, HISTORIA Y DOGMA ...	219
<i>Alberto de Mingo Kaminouchi</i>	
1. El Jesús canónico	219
2. El Jesús del dogma	222
3. El Jesús histórico	224
Conclusión	228
 Capítulo 14	
2 CORINTIOS 4,6: VISIÓN DE PABLO DEL ROSTRO	
DE DIOS EN EL ROSTRO JESUCRISTO	231
<i>Richard Bauckham</i>	
Apéndice de textos: La bendición sacerdotal y alusiones a ella	242
La bendición sacerdotal (Nm 6,24-26)	242
La bendición sacerdotal en su paráfrasis de Qumrán (1QS 2,2-4) ...	242
La bendición sacerdotal y la restauración	243
<i>Salmo 80 (estribillo: vv. 4, 8, 20)</i>	243
<i>LXX, salmo 79 (estribillo: vv. 4, 8, 20)</i>	243
<i>Daniel 9,17</i>	243
<i>4Q393 (confesión comunitaria) 3,4-5</i>	243
<i>1 Henoc 1,8</i>	243
La bendición sacerdotal y las naciones	244
<i>Salmo 67,2-3</i>	244
<i>LXX Salmo 66,2-3</i>	244
 Capítulo 15	
LA TRANSFORMACIÓN DEL ROSTRO DE DIOS EN PABLO	245
<i>Carlos Gil Arbiol</i>	
1. La herencia, el problema y una hipótesis	245
2. La mirada apocalíptica (reveladora)	248

2.1 Jesús revela al Padre en su muerte	249
a) <i>Hijo de Dios</i>	249
b) <i>Icono de Dios</i>	250
c) <i>Forma de Dios</i>	251
2.2. Revelación de un nuevo rostro de Dios	252
3. Perspectivas teológicas a desarrollar	254
Bibliografía citada	257

Capítulo 16

EL LUGAR DE LA PRESENCIA DE DIOS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

261

Camille Focant

1. Del Bautismo a la Transfiguración	262
2. De la Transfiguración a la desfiguración	264
3. Del santuario hecho por mano de hombre a la casa de oración para las naciones, cuya piedra angular es la que rechazaron los constructores	265
Conclusión	272

Capítulo 17

JESÚS-EMMANUEL Y EL ROSTRO DE DIOS EN EL EVANGELIO DE MATEO

273

Rafael Aguirre

1. Los evangelios sinópticos: la vida y la persona de Jesús como revelación de Dios	273
2. Jesús-Emmanuel	274
3. Jesús-Emmanuel y la presencia de Dios	277
4. Jesús-Emmanuel, Hijo de David misericordioso	280
5. Jesús-Emmanuel, Hijo de Dios que confía en el Padre y hace su voluntad	280
6. La diversidad de aspectos de la presencia de Emmanuel y el lugar privilegiado de su identificación con los sufrientes	281

Capítulo 18

EL ROSTRO DE DIOS EN LAS IMÁGENES DEL RESUCITADO: EL EVANGELIO DE PEDRO

285

Andrés García

1. Una necesaria aclaración	285
2. El relato de la resurrección (vv. 35-40)	288
3. La cruz que camina y habla (vv. 39-42)	291

4. El Resucitado es verdaderamente el Hijo de Dios (v. 45)	293
5. El Resucitado va allí de donde había sido enviado (v. 56c)	297
6. A modo de conclusión	298

Capítulo 19

ROSTROS DE DIOS Y DE JESUCRISTO EN ALGUNOS AUTORES GNÓSTICOS	303
---	-----

Armand Puig i Tàrrach

1. Preliminares	303
2. El gnosticismo primitivo	307
2.1. Cerinto	307
2.2. Carpócrates	308
2.3. Saturnino	311
3. Basílides	313
4. Conclusiones	317

Capítulo 20

EL MENSAJE DE LA BIBLIA A UNA CULTURA SECULAR: FE Y PROCESO ESPIRITUAL, HOY	319
--	-----

Agustín del Agua

1. Ante una cultura secular de signo antropocéntrico	319
1.1. La experiencia de Dios no puede ya darse por supuesta	321
1.2. No basta pensar a Dios solo como Ente Absoluto entre los entes (esto es, objetivable, como parte de la cosmovisión), sino como Fundamento último de sentido de toda la realidad (y, como tal, inobjetivable)	322
2. Del lenguaje de Dios como «objeto de necesidad» a Dios como «más que necesario»	323
3. Experiencia de Dios en un mundo que vive «etsi Deus non daretur» ...	325
4. Autonomía humana y fe	327
5. Conclusión	329
Bibliografía	332

INTRODUCCIÓN

La Asociación Bíblica Española (ABE) organiza cada cierto tiempo un Congreso Internacional donde, en torno a un tema importante de interés y actualidad, especialistas y estudiosos de diferentes países exponen sus trabajos, algunos ya consolidados, otros apenas iniciados. El congreso, en sus aulas, es una magnífica oportunidad para presentar hipótesis e intuiciones, intercambiar ideas y someter a discusión los trabajos que se están realizando.

Hacia ya unos cuantos años del último congreso que la ABE celebró, allá por 2002, en Salamanca; era pues necesario organizar una nueva edición, y esta vez fue Sevilla la ciudad que se ofreció a ser la sede del Congreso que comenzó a gestarse en 2009 y tuvo lugar del 3 al 5 de septiembre de 2012, bajo el título *«Los rostros de Dios en la Biblia»*.

En la presentación del congreso se subrayó su dimensión teológica con estas palabras: «El título del congreso dirige la mirada al corazón teológico de la Biblia. Con la palabra “rostro” se quiere expresar las experiencias religiosas personales y comunitarias, así como las imágenes literarias de la realidad divina, que son referencia decisiva de los escritos bíblicos». En la Biblia, se encuentran imágenes o formas de referirse y relacionarse con Dios muy diversas según momentos y circunstancias.

La dimensión religiosa tiene su propia sustantividad y no se diluye simplemente en una serie de factores sociales; pero no se puede olvidar que la Biblia, no solo utiliza el lenguaje humano, sino que la misma experiencia de Dios que late en sus páginas está condicionada y es respuesta a influencias y factores sociales diversos. El complejo proceso de elaboración de los textos, que suele ser estudiado por los biblistas, responde, con frecuencia, a procesos de evolución, conflicto o mestizaje de tipo también religioso. La innegable dimensión teológica de los textos es inseparable de su formulación literaria, de su proceso formativo, de los acontecimientos históricos

por los que pasa el pueblo de Israel y las comunidades de seguidores de Jesús, de las funciones sociales que ejerce la fe en un momento determinado y de la misma condición humana que, a través de todos los avatares, se va expresando. La dimensión teológica de estos textos manifiesta esencialmente una búsqueda, con frecuencia a tientas y contradictoria, del «misterio de Dios». Resuenan, con fuerza, las palabras del salmista: «Dice de ti mi corazón: “Busca su rostro”. Sí, Yahvé, tu rostro busco: no me ocultes tu rostro» (Sal 27,8-9).

Después de un congreso suelen publicarse las actas del mismo con todas las ponencias y comunicaciones mantenidas en las aulas. Sin embargo, esta vez se ha optado por hacer una publicación diferente. Se ha elegido editar una monografía que, a pesar de la diversidad de trabajos, siga un hilo discursivo y mantenga una cierta unidad, la que le da el estudio del rostro de Dios en diversos libros de la Biblia y en momentos históricos diferentes, de forma que sea posible apreciar tanto la pluralidad de experiencias como su relación con las circunstancias históricas y existenciales.

Las pautas seguidas en la presentación de los trabajos que componen el libro han sido, como hemos dicho anteriormente, una combinación de criterios literarios e históricos.

Se ha comenzado con el «prólogo teológico», con el que el director de la Asociación abrió el congreso, para pasar a un capítulo inicial de carácter fenomenológico. Después, ponencias y comunicaciones se han distribuido en tres secciones: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Escritos extracanónicos, aunque no hay estudios en todos y cada uno de ellos. Cierra el libro un trabajo sobre la aportación de la Biblia a la cultura de hoy.

El orden de los trabajos y los libros de los que trataban responde principalmente al criterio de evolución histórica y teológica. En el Nuevo Testamento, se han colocado primero los textos de Pablo y después los evangelios para poder apreciar mejor cómo fue variando el rostro de Dios y la experiencia de encuentro con él. Se han combinado artículos más genéricos que hacen de marco o sirven de síntesis, con estudios más puntuales sobre el rostro de Dios en un libro concreto.

Quien lea el libro podrá apreciar también una pluralidad de métodos y acercamientos al texto bíblico, a su análisis y a su hermenéutica, que se han utilizado para acercarse a las diversas experiencias del rostro de Dios que la Biblia nos propone. Esperamos que esta obra sea un acicate para seguir trabajando y profundizando en un tema tan apasionante.

Carmen Bernabé Ubieta

EL «DIOS CONSABIDO» Y EL «DIOS EXTRANJERO». PRÓLOGO TEOLÓGICO PARA UN CONGRESO BÍBLICO SOBRE DIOS

Santiago Guijarro Oporto
Universidad Pontificia de Salamanca
Director de la Asociación Bíblica Española (ABE)

Un prólogo, es una «palabra previa», una palabra que se antepone como paratexto o texto segundo a un texto primero. En este caso, el texto primero son las ponencias y comunicaciones que fueron presentadas en el III Congreso Bíblico Internacional organizado por la Asociación Bíblica Española el pasado mes de septiembre en la ciudad de Sevilla bajo el título «Los rostros de Dios en la Biblia».

Al utilizar en el título las expresiones «Dios consabido» y «Dios extranjero», que tomo del teólogo alemán Peter Hünemann¹, quiero llamar la atención sobre dos representaciones de la imagen de Dios que se han ido construyendo y formulando en Occidente. La primera de ellas, la del «Dios consabido» es la representación que poco a poco se ha ido imponiendo hasta convertirse en la imagen predominante, aquella que de forma espontánea se evoca en nuestra cultura cuando se habla de Dios. La segunda representación, la del «Dios extranjero» se halla también presente, pero no como quien está en su casa, sino como quien, viniendo de fuera, no tiene aquí su lugar. Es obvio que ambas imágenes representan al Dios cristiano, pero lo hacen de formas muy distintas.

La imagen del «Dios consabido» se ha configurado al amparo de la filosofía. Tiene su raíz en la pretensión de verdad del cristianismo, esa pretensión que impulsó ya a Justino de Neápolis a hablar como filósofo del Dios cristiano; la misma pretensión de verdad que articuló el discurso sobre Dios desde un sistema racional construido sobre la base del pensamiento griego para elaborar el tratado *De Deo*; la misma pretensión que

¹Peter Hünemann, «Der fremde Gott. Verheissung für das europäische Haus», en Peter Hünemann (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1996) 203-222.

inspiró las reflexiones de san Anselmo o la magna obra teológica de Tomás de Aquino².

La imagen del «Dios consabido» es la del Dios del cosmos que explica la existencia del mundo y su orden. Este es el Dios que aparece en las pruebas (cosmológicas) acerca de su existencia. Es un Dios omnipotente e inmutable, un Dios vuelto sobre sí mismo que no necesita al hombre³. Con una feliz expresión, Paul Ricoeur lo ha definido como un Dios «más eminente que vigilante»⁴. El cristianismo ha identificado a este Dios con la realidad que lo determina todo, haciendo de él un Dios universalmente reconocible, el Dios de la «religión» cristiana, la representación de Dios con la que ha llegado a ser la religión dominante⁵. Este es el Dios frente al que se han definido los ateísmos modernos, un Dios frente al cual –como dice Adolphe Gesché– «se comprende perfectamente que uno se convierta en ateo»⁶.

El «Dios extranjero», sin embargo, se identifica con el Dios de la revelación. Es el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo⁷. Esta representación de Dios no tiene como horizonte el cosmos ni los problemas que plantea su existencia, sino al hombre. Es el Dios de la alianza, que sale al encuentro del hombre de forma imprevisible en los avatares de la historia para conversar con él y ofrecerle su salvación.

Así pues, como afirma Thomas Ruster: «Hay que distinguir entre... aquel Dios consabido de la tradición cristiana, que asumió los predicados de la realidad que lo determina todo... [el Dios] con el que el cristianismo llegó a ser la religión predominante, y el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios de Jesucristo, el Dios bíblico que hoy se está redescubriendo»⁸.

El redescubrimiento del «Dios extranjero», o mejor el paso del «Dios consabido» al «Dios extranjero» es, para algunos hoy, no solo una tarea

² Adolphe Gesché, *Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2002) 31; Th. Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Sígueme, 2011) 34-35.

³ Rasgos característicos del Dios de la teodicea: R. Swinburne, *¿Hay un Dios?* (Salamanca: Sígueme, 2012).

⁴ Paul Ricoeur, *Lectures III: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) 180.

⁵ Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Salamanca: Sígueme, 2011) 15-22.

⁶ Gesché, *Jesucristo...*, 33.

⁷ Hünermann, *Der fremde Gott...*, 212-215.

⁸ Ruster, *El Dios falsificado...*, 28. Esta contraposición no es nueva, pues retoma el tema tradicional de la contraposición entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación; véase Paul Gesché, «Le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie»: *Revue Théologique de Louvain* 13 (1972) 249-283.

urgente de la teología, sino un signo de la época moderna⁹. Aquí encontramos ya, en cierto modo, un marco para nuestras reflexiones, por cuanto recuperar las «imágenes de Dios en la Biblia» puede contribuir al descubrimiento del «Dios extranjero» y propiciar una redefinición de la representación dominante de Dios en el cristianismo y en nuestra cultura.

No se trata de un intento nuevo, pues junto al desarrollo hegemónico de la imagen del «Dios consabido», en la historia del pensamiento occidental no han dejado de oírse voces que reclamaban un lugar para este «Dios extranjero» que se ha revelado en la historia acercándose al hombre hasta el punto de asumir su propia condición y destino¹⁰. Por eso, antes de abordar la lectura de los textos reunidos en este volumen, propongo que escuchemos, aunque sea muy brevemente, algunos ecos de aquellas voces.

Del período formativo del cristianismo nos llega con nitidez la voz de Marción, uno de los líderes religiosos más brillantes de la Iglesia antigua y uno de sus teólogos más incisivos. Marción no era filósofo como Justino, pero conocía muy bien los textos sagrados de Israel y los del naciente movimiento cristiano¹¹. Fue estudiando esos textos como descubrió la enorme distancia que existía entre el Dios revelado en unos y en otros. Llegó así a la conclusión de que no podía tratarse del mismo Dios y estableció una distinción entre un «Dios malo», que había creado el mundo y promulgado la ley, y un «Dios bueno», que se había revelado en Jesucristo y había sido predicado por Pablo¹².

Marción no establece un contraste entre el Dios de los filósofos y Dios de la revelación, sino entre el «Dios consabido» de la revelación veterotestamentaria, y el «Dios extranjero» manifestado en Jesús. Es un «Dios extranjero» porque es diferente de cualquier otro. Un Dios bondadoso que ha venido a salvar a todos; que actúa movido por la gracia, no por la ley; que realiza su redención sin

⁹Hünemann, *Der fremde Gott...*, 204-212; Gesché, *Jesucristo...*, 31-35, quien asigna esta tarea a la cristología, por cuanto la principal misión de Jesús ha sido hablarnos de Dios; y sobre todo Ruster, *El Dios falsificado...*, pássim, que centra su reflexión en este paso.

¹⁰La teología, sobre todo la católica y la protestante, centradas en la cristología, han tratado de comprender el significado que el hecho de la encarnación tiene para comprender quién es Jesús, pero han reflexionado menos sobre lo que este hecho y toda la vida y obra de Jesús significan como revelación de Dios. Por eso, Gesché, *Jesucristo...*, 31-43, aboga por una «cristología como teo-logía», es decir, por una cristología centrada en lo que Jesús nos ha dicho sobre Dios.

¹¹Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries* (Mineápolis: Fortress, 2003) 252-256.

¹²La visión tradicional, basada en el influyente estudio de Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God* (Eugene: Wipf & Stock Pub, 2007 [original alemán 1921]), distinguía entre el Dios creador, el Dios justo y el Dios bueno. Sin embargo, a partir de un estudio más riguroso de las fuentes Sebastian Moll, *The Arch-Heretic Marcion* (WUNT 250; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010) 46-76, ha mostrado que su sistema era dualista.

recurrir a la violencia; y que en el día del juicio no castigará, pero expulsará de su presencia a los pecadores que caerán bajo el poder del Dios malvado¹³. Más allá de cualquier otra consideración sobre la doctrina de Marción y sus efectos, hay que retener la intuición profunda que está detrás de ella. Y esta intuición tiene que ver con la novedad del Dios revelado en Jesús, una novedad que se manifiesta en su carácter de «extranjero» y remite a un misterio inasible.

Un siglo después de Marción escuchamos la voz de Orígenes, el primer gran exégeta, que realizó una tarea ingente como editor y comentarista de los textos bíblicos. Educado, como la mayoría de sus contemporáneos, en la cultura griega, supo, sin embargo, descubrir la novedad de la revelación de Jesucristo para la comprensión de Dios. Impactado por un versículo de Ezequiel: «para que yo pudiera sufrir algo compadecido de ti», Orígenes descubrió a un Dios capaz de padecer, y cayó en la cuenta de que este Dios, anunciado por Ezequiel, se había manifestado en Jesucristo¹⁴. El Salvador, afirma, «descendió sobre la tierra apiadándose del género humano, experimentó pacientemente nuestras pasiones, y todo ello mucho antes de someterse al suplicio de la cruz y de dignarse tomar nuestra carne»¹⁵.

No se trata solo de la pasibilidad de Jesús como hombre, sino de la pasibilidad del Verbo que afecta también al Padre, lo cual implica que Dios «asumió un modo de ser incompatible con su naturaleza». De este modo, Orígenes pone de manifiesto que al tomar en serio la revelación de Dios en las escrituras y en Jesucristo «tenemos que vérnoslas con una epistemología completamente distinta y con una ontología de Dios que nada tienen que ver con la que se repite en los discursos referentes a la impasibilidad»¹⁶. Reflexionando sobre la pasibilidad de Dios, Orígenes descubre al «Dios extranjero», un Dios diferente al «Dios consabido» que se proclama eterno, inmutable e impasible¹⁷.

Por último, escuchemos la voz de Blaise Pascal, el genial matemático y pensador, que en pleno siglo de las luces cultivó una intensa vida espiritual alimentada por el estudio y la meditación de la Biblia. El pequeño pedazo de papel que se encontró prendido a su ropa en el momento de su muerte es uno de los testimonios más estremecedores de una experiencia religiosa en la que se pasa del «Dios consabido» al «Dios extranjero». Comienza así:

¹³Th. Ruster, *El Dios falsificado...*, 105-107.

¹⁴A. Gesché, *Jesucristo...*, 37.

¹⁵Esta cita y las siguientes están tomadas de *Hom. Ez. 6,6*; texto en M. Baret (ed.), *Origene: Homelies sur Ezechiel* (Sources Chretiennes 352; París: Éditions du Cerf, 1989) 228-231.

¹⁶A. Gesché, *Jesucristo...*, 39.

¹⁷El tema de la impasibilidad de Dios será central en las discusiones cristológicas de los siglos posteriores; véase, en este sentido el matizado e innovador estudio de P. Gavriilyuk, *El sufrimiento del Dios impasible* (Salamanca: Sígueme, 2012).

«Desde las diez y media aproximadamente de la noche, hasta cerca de las doce y media: FUEGO. “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob” (Ex 3,6). No de los filósofos y los doctos. Certeza, certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz. Dios de Jesucristo. *Deum meum et Deum vestrum* (Jn 20,7). Tu Dios será mi Dios (Rut 1,16). Olvido del mundo y de todo, menos de Dios. No se encuentra mas que por las vías señaladas en el Evangelio...»¹⁸.

Hay que escuchar este Memorial en el marco de una cultura dominada por la razón, en la que el «Dios de los filósofos y de los doctos» era el «Dios consabido». Pascal era uno de estos doctos, como lo era su adversario intelectual, René Descartes, que pensó a Dios como filósofo en los términos de la tradición dominante. Pero el descubrimiento de Pascal tiene lugar en otro ámbito, y este ámbito no es otro que el testimonio de la Escritura. Las siete citas o alusiones a textos bíblicos que se encuentran en el breve Memorial constituyen, de hecho, su esqueleto, y son la clave para entender el tránsito que describen desde «el Dios de los filósofos y los sabios» al «Dios de Abrahán» que es también el «Dios de Jesucristo». A este Dios, en efecto, solo se le encuentra «por los caminos indicados por el Evangelio». Al escribir esto, el Dios de los filósofos queda ya olvidado y Pascal piensa en sintonía con la Escritura¹⁹.

Estos tres pensadores y creyentes testimonian la búsqueda del «Dios extranjero». Los tres lo buscaron en las Escrituras. Los tres descubrieron la novedad del Dios que se ha revelado en Jesucristo y fueron conscientes de la distancia que existe entre este Dios y el «Dios consabido». Pues bien, es en esta trayectoria, a la que habría que añadir muchos otros nombres y muchas otras voces, donde habría que inscribir las aportaciones que la exégesis ha hecho en los últimos años sobre la imagen de Dios. Son estas aportaciones las que hemos querido colocar en primer plano al elegir los temas de las ponencias que se pueden leer a continuación.

La primera ponencia y la última se centran en dos momentos decisivos para la formulación de la imagen judía y cristiana de Dios. El Prof. Ronald Hendel indaga en la suya sobre el descubrimiento del Dios único que con-

¹⁸El texto continúa así: «Grandeza del alma humana. “Padre justo, no te conocí el mundo, pero yo te conozco” (Jn 17,25). Alegría, alegría, llanto de alegría. Yo me separé de él. *Dereliquerunt me fontem aquae vivae* (Jr 2,13). “Dios mío, tú me abandonarás. Que no me vea separado de él eternamente. Esta es la vida eterna, que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17,3). Jesucristo. Jesucristo. Me separé de él. Huí, renegué de él y lo crucifiqué. Que no me vea apartado de él eternamente. Solo se puede retener por las vías que enseña el Evangelio. Renuncia total y dulce, etc. Sometimiento pleno a Jesucristo y a mi director espiritual. Alegría eterna por un día de pena en la tierra. *Non obliviscar sermones tuos* (Sal 118,16). Amén» (Th. Ruster, *El Dios falsificado...*, 86-87).

¹⁹Th. Ruster, *El Dios falsificado...*, 86-92.

figuró la fe de Israel. Por su parte, el Prof. James Dunn aborda el tema de la imagen de Dios revelada en Jesús, que define la visión cristiana de Dios. La discusión sobre estos dos temas ha sido amplia y fecunda en los últimos años. Ambos profesores han participado activamente en ella y por eso nos sentimos muy honrados de poder leer sus reflexiones.

Las otras dos ponencias principales no abordarán temas de menor importancia. El Prof. Moisés Mayordomo aborda un tema que ya le preocupó a Marción, y que ha seguido siendo un problema para construir una imagen de Dios que integre toda la revelación: ¿Cómo conciliar el Dios violento que a veces aparece en la Biblia con el Dios de la paz? Por su parte, el Prof. Natalio Fernández Marcos ilustra en su trabajo un tránsito fundamental que se pone de manifiesto en el lenguaje, pero va mucho más allá: ¿Cómo se configuró la imagen de Dios al pasar a la cultura y el pensamiento helenísticos?

En el marco que he descrito al comienzo, todas estas preguntas, así como las que se plantean en las comunicaciones que acompañan a estas cuatro ponencias, se inscriben en la búsqueda del «Dios extranjero». Los resultados de esta búsqueda deberían llevarnos a «desaprender» al «Dios consabido»; deberían prevenirnos contra la forma más sutil de idolatría que consiste en controlar a Dios, encerrándolo en nuestras categorías para hacerlo así previsible y controlable. El «Dios extranjero», sin embargo, nunca se manifiesta del todo; huye de nuestro control para refugiarse en el misterio.

La reflexión que se plantea en todos estos trabajos tiene consecuencias para la teología, para la Iglesia y para la cultura. Las implicaciones teológicas y eclesiales son quizás más fáciles de percibir, por cuanto la reflexión sobre Dios es determinante para la fe cristiana y para la reflexión teológica. Sin embargo, no es menor ni menos importante el papel que la imagen de Dios desempeña en nuestra sociedad, pues como dice Douglas Meeks, «sea lo que sea lo que consideremos divino o último, determinará nuestros intereses vitales, la configuración de nuestra vida y las instituciones de nuestra sociedad»²⁰. El hecho de que la nuestra pueda definirse ya como una sociedad postcristiana, no significa que Dios se haya marchado de ella²¹. La idea de Dios sigue presente y activa, y determina de diversas formas la vida personal y social. Si esta reflexión contribuye a desvelar los rostros del «Dios extranjero», ese Dios que se define por su relación con el hombre y por su preocupación por él, creo que habremos hecho también un servicio a la sociedad.

²⁰M. D. Meeks, *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy* (Minneapolis: Fortress, 1989) 26.

²¹L. González Carvajal, *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Santander: Sal Terrae, 1993) 13-39.

Capítulo 1

LAS IMÁGENES DE DIOS. APROXIMACIÓN DESDE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE ORIENTACIÓN FILOSÓFICA

Juan de Dios Martín Velasco
Universidad Pontificia de Salamanca

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Para nosotros, occidentales, secularizados, herederos de una larga tradición filosófica, más precisamente ontoteológica, que ha hecho de Dios un objeto del pensamiento, parte integrante de la visión global de la realidad, «Dios» es una palabra más del lenguaje: del sistema de signos con que nos hacemos cargo de la realidad para nombrarla, manejarla y disponer de ella. Cuando reflexionamos sobre Dios, cuando nos detenemos a tematizar el significado de la palabra, lo hacemos, como por inercia, mediante la combinación de la idea filosófica de Dios: el ser supremo, el supremo bien, la causa primera, con la concepción cristiana de Dios, como lo han hecho la metafísica occidental y una determinada teología contaminada por ella. No caemos en la cuenta de que hoy día, la profunda crisis religiosa que ha terminado en crisis de Dios, por una parte, la crisis de la metafísica, por otra, y la «cultura de la ausencia de Dios» han hecho que la palabra «Dios» haya pasado a ser para muchos un «fósil en la gramática», testigo sin vida de algo que la tuvo en tiempos remotos (Nietzsche); una «reliquia del pasado», vacía de sentido, a propósito de la cual no cabe preguntarse por la existencia de la realidad significada, porque para muchos no significa nada.

En una situación así, cualquier discurso sobre Dios requiere comenzar por detenerse en la palabra misma, requiere una previa «meditación sobre la palabra Dios». Es, ciertamente, una palabra que, con formas tan variadas como las lenguas y las culturas, ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia. Con una presencia, además, extraordinariamente significativa. Con ella se han referido los humanos a lo mejor, a lo más hermoso, a lo más valioso para ellos y para sus vidas. Todavía utilizamos «divino» como sinónimo de sublime. Los humanos la han puesto debajo de las obras de arte más excelsas: Juan Sebastián Bach escribía en sus cantatas: «*Soli*

Deo gloria». Ha estado en la raíz de las más puras obras de caridad y de servicio; con ella se han opuesto los humanos a los peligros de degradación que siempre los han amenazado. A ella han recurrido en sus situaciones de peligro y de sufrimiento. Son incontables las personas que han muerto con ella en sus labios, evitando así la caída en la desesperación a la hora de la verdad para sus vidas.

Es verdad que también, a lo largo de toda la historia, los hombres se han servido de ella como coartada para verdaderas atrocidades: «Dios lo quiere» movió a los cruzados a una empresa de la que hoy nos avergonzamos. «Allah es el más grande» mueve todavía a fundamentalistas musulmanes a perpetrar terribles atentados. Por eso son muchos los que hoy se resisten a utilizar esa palabra para referirse a lo mejor, a lo más elevado; por eso está tan degradada, envilecida y profanada para unos, y tan desgastada para otros, que se ha vaciado de todo significado¹.

Algunos han propuesto una moratoria de silencio en relación con esta palabra a la espera de que recobre su brillo de otros tiempos. Yo pienso, más bien, que ese silencio supondría una pérdida irreparable para nuestro lenguaje y nos privaría de la palabra más eficaz para poner barreras al proceso de pérdida de lo espiritual y a la deshumanización que esa pérdida comporta, y que recuperar su significado es uno de los mejores servicios que pueden hacerse para la salvaguarda y la promoción de lo mejor de los seres humanos. «Tan solo con que aprendiéramos a decir de qué hablamos cuando hablamos de Dios, experimentaríamos realmente lo que se pierde cuando se deja de hablar de él» (E. Jünger).

Pero ¿dónde acudir para lograr la deseada recuperación del significado de la palabra? No, desde luego, al menos en un primer momento, a las páginas de los filósofos que se han ocupado de Dios a lo largo de toda la historia del pensamiento. Baste recordar el *Memorial* de Pascal o las conocidas páginas de Martin Heidegger en *Identidad y Diferencia* como expresiones elocuentes de la diferencia fenomenológica entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de la religión». «Dios de la religión» se refiere a Dios en el interior de ese mundo humano específico que constituye el «fenómeno religioso». Este está constituido por un conjunto de hechos que tienen en común estar inscritos en el ámbito de realidad, en el mundo humano específico, que describe la categoría de lo sagrado. Con ella la ciencia de las religiones remite a un mundo distinto del mundo de la vida ordinaria, profana; separado de él por una frontera, por un umbral invisible, pero real, cuyo paso exige al sujeto «descalzarse», es decir, operar «una ruptura de nivel existencial»

¹Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1970) 9-14.

(M. Eliade) que le pone en contacto con una realidad de otro orden y que introduce la vida humana en el orden de lo supremamente valioso, lo definitivo, lo último, lo único necesario, confiriendo así a esa vida un valor y sentido enteramente nuevos. R. Caillois describió con gran precisión lo peculiar del mundo designado con la categoría de lo sagrado en estos términos: «Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano; opone el mundo en el que el fiel se dedica libremente a sus ocupaciones y hace una actividad sin consecuencias para su salvación a otro ámbito en el que el temor y la esperanza lo paralizan sucesivamente y en el que, como al borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremediablemente». La ruptura de nivel existencial que introduce en el mundo de lo sagrado realiza el paso de una situación de *Unheil*, de «des-gracia» radical, de falta de plenitud, a otra de «gracia», de posibilidad de salvación.

Pues bien, la palabra «Dios» tiene su patria en el mundo de lo sagrado que se hace presente en las diferentes religiones, y ha sido pronunciada originariamente en el lenguaje de la oración, verdadera «puesta en ejercicio» del núcleo de toda religión y de la actitud religiosa fundamental que constituye su centro. Con ella el orante responde a una Presencia que lo antecede, lo llama y suscita en él la necesidad de responder a ella. La palabra «Dios» es palabra «a ti debida», debida al Otro por el que el ser humano se ha sentido desde siempre originado, acompañado y hacia el que ha sentido orientado el curso de su vida.

Por eso, «Dios» en las religiones no es un nombre común. Es el nombre propio con el que los sujetos religiosos viven y expresan su reconocimiento de esa Presencia que los está permanentemente originando. Por eso los sujetos religiosos, los creyentes, cuando oran no dicen: «Dios», sin más; no pronuncian una serie de enunciados referidos a él, sino que dicen, cada uno en su lengua: «Dios mío». Frente al «Dios de los filósofos y de los sabios»: el absoluto, la causa primera, el ser supremo, el Dios de los sujetos religiosos es siempre el «Dios de alguien»; el «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob»; el «Dios de Jesucristo» (Pascal); el Dios que se deja invocar por cada creyente como ¡Dios mío!

2. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA «CONDICIÓN DIVINA» PRESENTES EN LAS CONFIGURACIONES DE LO DIVINO

Desde los rasgos que comparten las diferentes representaciones para Dios en las distintas religiones, una cuidadosa fenomenología de la religión concluye que todas ellas coinciden en unos pocos rasgos fundamentales que

permiten configurar la categoría de «Misterio» para referirse a la realidad última, al *Prius* y al *Supra* al que remite la palabra «Dios» en todas las lenguas. Su contenido significativo puede ser resumido en estos términos: «Presencia de la más absoluta trascendencia en el fondo de todo lo real y en el corazón mismo de las personas»². «Presencia», palabra clave en la expresión, no se refiere a un ente concreto, añadido al ser del mundo o del hombre. Es Presencia originante, Presencia no dada al hombre sino «dante» y por eso, también presencia inobjetiva, que no se deja captar por ninguna facultad ni acto humanos. Por eso no designa un ser más, sino una modalidad de ser, que consiste en ser en acto de mutuo influjo para con el hombre, en acto permanente de darse a conocer, a amar, y provocar así sujetos que puedan responderlo. San Agustín resumía hermosamente los dos rasgos característicos de esa Presencia, su absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia cuando decía de Dios que es «más íntimo a mí que mi propia intimidad; más elevado que lo más alto de mí mismo». Una Presencia así, la Presencia de Dios en el interior del ser humano es el origen de toda relación que el hombre pueda entablar con Él. Sin ella no podría el sujeto ni preguntarse por Él, ni buscarlo —«No me buscaríais si no me hubieseis encontrado» (Pascal)—, ni echarlo de menos, ni sufrir su ausencia, ni siquiera negarlo. *Deus praesentissimus est animae et eo ipso cognoscibilis*: Dios está presentísimo al alma y por eso es cognoscible para ella (san Buenaventura).

De ahí que la palabra «Dios», en el interior de la religión, no remita a una realidad de la que el sujeto pueda hacerse cargo con su razón, de la que pueda ofrecer una definición que le diga en qué consiste: *Si comprehendisti non est Deus*: si lo has comprendido no es Dios (san Agustín). «Dios» remite al horizonte de inteligibilidad que le permite conocer todo lo que conoce; al horizonte de Bien y de bondad en el que se inscriben todas las cosas que estima y ama y la capacidad misma de estimar y de amar; es la luz que origina el milagro de su conocimiento, y el bien que atrae el «deseo abisal» (san Juan de la Cruz), el «vaciado de infinito» que es el corazón humano; la fuente de generosidad de la que surge y el mar al que se encamina su persona y el curso de su vida.

Naturalmente, de la existencia de esa Presencia que le precede el sujeto religioso no puede establecer ningún tipo de demostración como las que ofrece la ciencia de sus objetos, ni siquiera como las que la filosofía utiliza para demostrar sus proposiciones. Pero eso no significa que tenga que creer en él a ciegas. Su presencia ha dejado en el ser humano incontables indicios de sí misma. En el mundo, cuando se lo considera en el horizonte de inteli-

²Para la justificación de esta afirmación, remito a mi *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006), especialmente, 122-159.

gibilidad que esa Presencia abre; y sobre todo en el hombre mismo. El más claro de esos indicios es el deseo humano, *sinus animi* (san Agustín), esencia misma del hombre (Spinoza), que por ser deseo de lo mejor, deseo por tanto indefinido, no es un deseo que tenga en Dios su objeto, sino un deseo que tiene en Él su raíz. Aquí puede decir el creyente que «para encontrar la fuente / solo la sed nos alumbra» (Luis Rosales). San Agustín interpretaba ese deseo en clave de inquietud cuando escribía: «Nos hiciste, Señor, para tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti».

3. EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LAS IMÁGENES DE DIOS EN LA HISTORIA RELIGIOSA DE LA HUMANIDAD

La historia de la humanidad muestra al ser humano dotado de una curiosidad irreprimible, un deseo sin fondo, una pregunta permanente que le convierte en «enigma para sí mismo». Es la manifestación más clara de ese más allá de sí mismo con el que está agraciado y que forma el núcleo esencial de su propia condición. El ser humano, podríamos decir, se ha sentido visitado desde siempre por la Presencia de la trascendencia, y las religiones son la expresión del deseo de saber por quién se ha sido visitado, el intento por identificar esa Presencia inobjetiva. El hombre la ha percibido en su interior; en su condición espacial, en su condición temporal, en el mundo que le rodea, en los acontecimientos de la historia y de su propia vida, y le ha dado los nombres más variados. Se la ha representado con las más diversas figuras: el cielo, la madre tierra, la vegetación, el mundo animal, su propia figura humana en su doble condición masculina y femenina. De ahí las representaciones uránicas, telúricas, dendromórficas, zoomórficas, teriomórficas, antropomórficas para la divinidad.

Sobre esta base que subyace a todos los sistemas religiosos se construyen después las diferentes representaciones de lo divino propias de cada familia de religiones y de cada religión en concreto. No es fácil enumerar todas sus formas y seguir en detalle las etapas del proceso de su aparición. Pero sí es posible, en cambio, sin caer en simplificaciones evolucionistas, señalar algunos hechos sobresalientes y algunos momentos cruciales de esa historia.

Las religiones tradicionales de los pueblos sin escritura han representado lo superior al hombre como potencia, fuente de vida, a través de nociones tales como *mana* y otras afines, que, más que representaciones del Misterio, constituyen una especie de condensación o materialización de lo sagrado concebido como energía sobrehumana que puede residir en dioses, hombres, animales, plantas e incluso en objetos inanimados. Se trata de una re-

presentación que remite a una especie de irradiación de la energía sobrehumana en los hombres y las cosas, sin que tal irradiación sea definida de forma precisa.

El segundo momento importante en la evolución de la configuración del Misterio está representado por las religiones politeístas. Los variados politeísmos son la forma de religión propia de sociedades diferenciadas, organizadas en torno a ciudades y dotadas de una cultura ya notablemente desarrollada. Los politeísmos contienen una verdadera proliferación de las más variadas figuras divinas, teriomórficas y antropomórficas, sobre todo, encarnadas en objetos de culto y descritas en relatos míticos, que dan una forma precisa al *Prius* y el *Supra* (Ugo Bianchi) del hombre al que remiten todas las religiones. Gracias a esa configuración y a sus representaciones, lo divino, entendido casi siempre como la parte más elevada del cosmos, pero no su creador, se convierte en sujeto de acciones precisas sobre el mundo humano y en término de relaciones asimétricas del hombre con él. Las múltiples personificaciones de lo divino aparecen generalmente reunidas en un panteón, con un número diferente de miembros, y con diferentes sistemas de organización entre sus figuras. Los dioses mantienen una relación estable con las figuras o las estatuas que lo representan, con el lugar en el que residen, con la nación y la población que los adoran. Numerosos mitos narran el origen, las atribuciones de cada Dios y las relaciones que mantienen entre sí y con los humanos, con rasgos que no pocas veces reflejan las relaciones vigentes en la sociedad de quienes los veneran.

Los dioses del politeísmo conforman el orden más elevado del cosmos, pero están en su interior. Son inmortales, pero no eternos, y por eso variadas teogonías relatan el origen de todos ellos. De ahí que se haya señalado la «falta de rigor» el «carácter borroso» de su idea de divinidad. Sin embargo, se ha observado también que las manifestaciones y los textos relativos al sentimiento religioso y a la religiosidad personal vivida en relación con un Dios determinado del panteón politeísta por los fieles que se dirigen a él en sus oraciones pueden llegar a presentar formas de elevación y pureza religiosa comparable a las que manifiestan hechos paralelos en las religiones monoteístas³.

³No creo necesario observar que las etapas aquí aludidas no están netamente separadas entre sí y que en casi todos los politeísmos se observan tendencias hacia el monoteísmo y que los monoteísmos presentan con frecuencia elementos politeístas. B. Gladigow, «Gottesvorstellungen», en H. Cancik, B. Gladigow y K.-H. Kohl (Hrsg.), *Handbuchreligionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III (Stuttgart-Berlín-Colonia: Kohhammer, 1993) 32-49. B. Gladigow, «Polytheismus», ob. cit., IV, 33-45. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996) 32-58. E. des Places, *La religion grèque. Dieux, cultes, et sentiment religieux dans la Grèce antique* (París: Éditions A. et J. Picard, 1969).

La mutación cultural del «tiempo-eje» provoca como es sabido una mutación religiosa que tiene su epicentro en la aparición de religiones universales y salvíficas en las que, frente a la condición de nacionales de las religiones politeístas, la persona singular pasa a ser el sujeto de la relación religiosa. Tal cambio cultural y religioso se va a ver reflejado en el terreno particularmente sensible de las configuraciones del Misterio.

Así, en las religiones de orientación mística: brahmanismo, taoísmo, budismo, que subrayan la absoluta trascendencia del Misterio –Brahmán, por ejemplo, es declarado en las *Upanishads* «primero sin segundo»; «distinto de lo conocido y también de lo desconocido», y lo mismo puede decirse del *Tao*– se evita cualquier representación, imagen o figura para referirse a él. El Misterio aparece en ellas como la ley, el camino (*Tao*), el principio (*Brahmán*) que mantiene la totalidad de lo que existe, confiriéndole realidad, orden y consistencia y con el que el sujeto interior y profundo (*Atman*) aspira a identificarse. La conciencia de la trascendencia llega en el budismo al extremo de no disponer de una idea, ni de un nombre para el Misterio, contentándose con describir el camino que desemboca en el nirvana que conduce a él. De esa forma el budismo presenta la figura paradójica de un sistema religioso «a-teo», en el que la presencia del Misterio, sugerida sobre todo por el nirvana que conduce a él, se revela brillando literalmente por su ausencia, por el vacío de toda palabra y de toda representación⁴.

Los monoteísmos religiosos, propios de las religiones de orientación profética, que tienen su precedente en el mazdeísmo de Zaratustra y su tronco común en la tradición abrahámica, constituyen una forma original de representación del Misterio y abren una nueva etapa en la larga historia en que todas ellas se inscriben. Por «monoteísmo», un término creado en la época moderna⁵, se designa las religiones que se representan al Misterio como Dios, y como Dios único. «Dios» aquí reviste la configuración del Misterio como realidad dotada de rasgos personales, que mantiene con todo lo que existe la relación enteramente original de la creación, y que entabla con los hombres una relación expresable en términos personales. El monoteísmo tiene su raíz en la aceptación del Dios así configurado como Dios único. Tal aceptación por el monoteísmo religioso va más allá de

J. García Recio, «Ojos contemplativos. Apuntes de mística en Mesopotamia», en J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* (Madrid: Trotta, 2004) 53-97.

⁴Para las diferentes configuraciones de lo divino me permito remitir de nuevo a mi *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006) 248-319.

⁵Cf. B. Lang, «*Monotheismus*», en H. Cancik, B. Gladigow y K.-H. Kohl, ob. cit., IV, 148-165.

la negación de la pluralidad de sus figuras; constituye una «afirmación apasionada de su extrema potencia», una «fe ardiente en la soberanía absoluta de Dios» que, cuando se revela al hombre, lo hace ver que todas las realidades son nada en su presencia y que ninguna lo puede salvar. En ese sentido, confesar que solo Yahvé es Dios es cantar con el salmista: «¿A quién tengo yo en el cielo? ¡A nadie sino a ti deseo en la tierra!» (G. van der Leeuw). La raíz de la configuración monoteísta del Misterio es, pues, la confesión de que Dios merece un reconocimiento absoluto y solo él merece ese reconocimiento.

El tipo de relación religiosa propia de los monoteísmos se expresa en las explícitas confesiones sobre las que descansa la fe en los tres monoteísmos: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6,4); «Nosotros sabemos... que no hay más que un Dios» (1 Cor 8,4); «Confieso que no hay más Dios que Allah...». Característica fundamental de los tres monoteísmos es el reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios, de su proximidad en lo más íntimo del sujeto, y de la posibilidad en que este se encuentra de dirigirse personalmente a él a partir de su iniciativa de revelársele.

La concepción de lo divino que supone el monoteísmo confiere notables peculiaridades a la representación que el creyente puede hacerse de Dios. Así, todos los monoteísmos tienden a un cierto «aniconismo», a la ausencia de imágenes o representaciones visibles, e incluso de nociones o conceptos con los que el hombre pueda hacerse una idea de Dios. Es verdad que las tres tradiciones monoteístas han desarrollado sus respectivas teologías. Pero en ellas la teología es concebida no como un intento de explicación o comprensión de lo divino, sino como el esfuerzo del creyente por asimilar racionalmente su fe: *fides quaerens intellectum*. Por otra parte, las teologías monoteístas consecuentes privilegian el momento negativo, apofático, en el conocimiento humano de Dios y necesitan llevar sus conceptos hasta el límite de sus posibilidades de representación –paso por la «eminencia» en el camino de su conocimiento– para que puedan seguir refiriéndose, apuntando más allá de lo que humanamente significan, hacia el misterio de Dios. De Dios, dirán incansablemente los teólogos en las tradiciones monoteístas, sabemos lo que no es; no lo que positivamente es.

Por eso en las tradiciones monoteístas las imágenes y las representaciones para Dios se concentran y prácticamente se reducen al nombre con el que los fieles lo invocan. A ellas se aplica con todo rigor lo que escribió É. Benveniste: «Se blasfema –nosotros añadiríamos: o se santifica o se bendice– el nombre de Dios, porque todo lo que poseemos de Dios es su nombre». Y un nombre enteramente especial que se aproxima más al nombre propio que al común o a los apelativos. Un nombre propio que no puede ser

tomado por resumen de una descripción de la realidad nombrada, ni como el indicador hacia un referente accesible por otros medios⁶. El nombre para Dios es, ha escrito K. Rahner, como «un rostro ciego» que no dice nada sobre la realidad a la que se refiere, pero que condensa la Presencia que irrumpe en la vida del sujeto y el «heme aquí» del sujeto que la reconoce y la invoca. Kierkegaard expresó con radicalidad lo fundamental del hecho que intentamos formular: «Si se quiere hablar de Dios, que se diga: ¡Dios!». Lo cual significa que el nombre de Dios es, frente a toda especulación ontoteológica, un «significante por el que no se significa más que como si se tratase de un nombre propio»⁷.

A eso se refieren, por ejemplo, los relatos bíblicos de la entrega por Dios a Moisés de su nombre. En ellos, subrayan los mejores intérpretes dos hechos fundamentales. Primero, una «voluntad de comunicación, de presencia», por parte de Dios. Comunicar el nombre es tanto como comunicarse a sí mismo. «En el nombre de Yahvé Dios era confiado a las manos creyentes de Israel». Por ese nombre «Israel tenía la certeza de gozar en todo tiempo de acceso al corazón de Dios» (G. von Rad). Pero los relatos sobre la entrega del nombre contienen, además, la negativa por parte de Dios a prestarse al dominio y a la manipulación del hombre. La sustitución de las imágenes y las representaciones de Dios por un nombre con el que invocarlo elimina la posibilidad de disponer de una definición de su esencia y ofrece la posibilidad de entablar una relación efectiva con él por medio de la invocación.

4. LUGAR DE LAS IMÁGENES DE DIOS EN EL CONJUNTO DEL FENÓMENO RELIGIOSO

La fenomenología de la religión inscribe las representaciones de lo divino en el marco más amplio de las mediaciones religiosas, es decir, el conjunto de realidades mundanas en las que se le manifiesta al hombre religioso la Presencia, invisible en sí misma, del Misterio; y el conjunto de acciones, ideas, sentimientos, instituciones en las que el sujeto expresa la actitud, profunda como ninguna otra, por la que la reconoce. Mircea Eliade resumía el mundo de las mediaciones bajo la categoría de «hierofanía». Las hierofanías en su conjunto –que por mi parte prefiero designar como misteriofanías– y las imágenes de Dios son expresiones, con recursos to-

⁶Cf. T. N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Córdoba: El Almendro, 1994).

⁷Cf. D. Bourg, *Transcendence et discours* (París: Éditions du Cerf, 1985) 144-155.

mados de su mundo, su cultura y su propia vida, de la experiencia por el hombre de su relación con el Misterio.

Las diferentes representaciones para Dios y el conjunto de las mediaciones o hierofanías se corresponden con las situaciones históricas y las culturas de las diferentes poblaciones religiosas. Está claro, por ejemplo, que las poblaciones de recolectores, cazadores, agricultores, y las de las diferentes sociedades diferenciadas agrupadas en ciudades producen sistemas de mediaciones que se corresponden con sus respectivas culturas. Esto, constatado desde muy antiguo –recuérdense los fragmentos 11 a 16 de Jenófanes relativos a los dioses de los etíopes y los tracios– llevará en la época moderna a la conclusión de que los dioses son creación de los humanos, fruto de la proyección de su propia esencia sobre un absoluto hipostasiado, reconocido como ajeno a ellos mismos⁸. Dios según el Génesis, dirá gran parte de la filosofía moderna, y sistematizará Feuerbach, habría creado al hombre a su imagen y semejanza, y el hombre religioso le habría correspondido pensándolo e imaginándolo a imagen y semejanza suya.

Pero no es difícil mostrar la insuficiencia de tales conclusiones. Porque es verdad que cada persona se representa a Dios con los recursos mentales, imaginativos, simbólicos propios de la tradición religiosa en que nace o se inscribe, y que cada grupo humano lo hace recurriendo a los hechos o aspectos más relevantes de su propia cultura. Pero no podemos dejar de preguntarnos por qué los humanos han sentido esa necesidad de proyectar fuera de sí ese más allá de sí mismos por el que se sienten habitados. De hecho, todos los intentos de la primera época de la historia de las religiones por explicar, desde su «obsesión por los orígenes», la aparición de la religión desde un estadio no religioso de la humanidad: animismo, fetichismo, totemismo, etc., han sido abandonados. Hoy se tiene por un hecho probado que desde que hay indicios de la presencia de un ser verdaderamente humano se dan en él indicios de conductas mágico-religiosas.

En otro plano, parece claro –recuérdese la *Tercera Meditación Metafísica* de Descartes– que la presencia en el hombre de una idea como la de infinito –que no puede proceder de ningún ser mundano ni del hombre mismo, todos ellos finitos–, solo se explica desde la existencia del infinito mismo y la connatural relación del hombre con él.

De ahí que podamos concluir que las representaciones para Dios, como el conjunto de las mediaciones religiosas, son ciertamente obra del hombre, y por eso reflejan las circunstancias por las que el ser humano ha pasado,

⁸Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* [trad. castellana: *La esencia del cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 1975)].

pero que no son el producto exclusivo de la imaginación o la razón humana, ni han surgido de ellas, sino de la relación previa, la experiencia o el encuentro con el ser, con la Presencia de la que la palabra «Dios» y sus incontables imágenes y representaciones son eco humano. Las religiones aparecen así como «catedrales semióticas» (G. Theissen) levantadas por las comunidades religiosas, pero gracias al impulso que pone en los humanos la Presencia originante y la fuerza gravitatoria hacia lo alto –el *pondus in altum*– que genera en ellos.

5. VALOR DE LAS IMÁGENES DE DIOS

Las «imágenes de Dios» son ciertamente necesarias, dado el carácter inobjetivo de la Presencia y de la naturaleza constitutivamente corporal y mundana del ser humano. De ellas está llena la historia religiosa de la humanidad. Hasta los místicos más conscientes de que el silencio es la mejor palabra para Dios se sirven de imágenes de Dios para decirlo. Sin imágenes de Dios el hombre no podría acoger la Presencia de la que vive. Pero conviene no olvidar que las imágenes de Dios no son Dios mismo. Todas las que instauramos, hasta las más elevadas, son solo símbolos y «lenguaje insuficiente» para la realidad a la que se refieren. Son símbolos que surgen del «símbolo originario» que es ese ser finito abierto al infinito que es el hombre. El creyente, y no solo el místico, siente siempre la necesidad de decir como el Maestro Eckhart: «Dios mío, líbrame de mi Dios».

Las mejores ideas, los nombres más elevados, las imágenes y representaciones más afortunadas para Dios son como las olas para quien nada en el mar; intentar hacer pie en ellas es condenarse a hundirse. Nos conducen hacia Dios en la medida en que, llevados por ellas, vamos, más allá de lo que ellas nos dicen, hacia el Misterio, que solo puede ser conocido en la medida en que es reconocido como Misterio; en la medida en que el sujeto cree en él. Quedarse en ellas, darles el valor de representaciones «especulares» del Misterio, es hacer de ellas ídolos que en lugar de conducir a Dios lo sustituyen y lo ocultan⁹.

La necesidad de las imágenes de Dios para la existencia de una verdadera vida religiosa y los peligros de distorsión que comporta el recurso a ellas requieren del sujeto religioso y del estudioso de las religiones una atención permanente al proceso que lleva a la indispensable «producción» de imágenes para Dios y a la calidad de las imágenes que ese proceso instaura.

⁹Cf. H. de Lubac, *Por los caminos de Dios* (Madrid: Encuentro, 1993) 93-109.

6. ALGUNOS CRITERIOS PARA EVALUAR LA RECTITUD DEL PROCESO DE PRODUCCIÓN DE LAS IMÁGENES DE DIOS Y SU CALIDAD

Es tentación permanente entre los miembros de las diferentes religiones traspasar a las propias representaciones de la divinidad la condición absoluta que se atribuye al Dios al que esas representaciones remiten y descalificar como idolátricas las de las religiones diferentes de la propia. Los datos de la historia de las religiones no autorizan esos juicios sumarios de las teologías de las diferentes religiones.

La idolatría, es decir, la confusión de la imagen de Dios con Dios mismo, es el mayor peligro que amenaza al proceso de producción de imágenes y representaciones para Dios. Pero se trata de un peligro que acecha a todos los sujetos religiosos y que puede hacerse realidad en todas las religiones. Por otra parte, el criterio para discernir las representaciones auténticamente religiosas de lo divino de las afectadas por la distorsión que conduce a la idolatría no está en la mayor o menor depuración de la materialidad de esas imágenes. La más sencilla imagen para Dios —«Dios es mi roca»; «Dios es mi refugio»— puede ser medio y apoyo para una relación religiosa de extraordinaria pureza, así como conceptos muy depurados para pensar a Dios, como los contenidos en la tradición de la ontoteología, pueden constituir un ídolo, cuando son la expresión de la pretensión humana de hacerse cargo de lo divino. De ahí, el tópico tan frecuente y tan justo de la alabanza de los sencillos, los niños, las viejecitas incultas, como modelos de la vida religiosa más auténtica.

Con las cautelas que imponen estas reflexiones iniciales me atrevo a proponer algunos principios y criterios para identificar la calidad de las imágenes de lo divino.

Me referiré en primer lugar a una deformación de las imágenes e ideas sobre Dios presente en muy diferentes religiones y denunciada con todo vigor en relación con el cristianismo. Es lo que K. Rahner llamaba el teísmo vulgar¹⁰, y Søren Kierkegaard, un cristianismo infantilizado¹¹. Consiste en pensar a Dios como *una* realidad, *un* ser, otro en relación con las realidades del mundo, con su totalidad, y *otro*, relativamente otro, sobre todo, frente al sujeto humano, aunque muy superior, incluso infinitamente superior a él en todas las perfecciones imaginables. Ese teísmo consiste en pensar a Dios como «tercera sustancia» frente al hombre y al mundo, como un ser que operaría a través de intervenciones puntuales sobre el mundo y los hombres,

¹⁰K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1979) 84-88.

¹¹S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Guadarrama, 1961) 129-130.

y se haría presente como un ente particular junto a otros, aunque mucho mayor que todos ellos, incluido en la «casa mayor» de la realidad entera, pensada y definida por el hombre. La raíz de tal deformación consiste en pensar a Dios sin respetar su absoluta trascendencia, su condición de «totalmente otro» –*aliud valde; totus alius* (san Agustín)– en relación con todo lo creado, y precisamente por ello *non aliud*, «no otro» (Nicolás de Cusa), no connumerable en relación con ello. Desde ahí se entiende que no pocos místicos hayan dicho de Dios que es «nada»; no en el sentido de que no exista, sino para indicar que es nada de lo existente en nuestro mundo.

Es frecuente que no pocos creyentes vivan instalados en ese «teísmo vulgar», por temor a que el respeto de la trascendencia divina haga imposible la relación «personal» con Dios que atribuyen a la relación religiosa, vivida en términos de relación amorosa, de encuentro, de obediencia o adoración. No caen en la cuenta de que esa relación solo es religiosa si se mantiene dentro del reconocimiento y el respeto de la absoluta trascendencia de Dios. Porque el hombre puede con toda razón referirse a Dios como «mi roca», «mi refugio», «mi pastor», «padre mío», «mi amado», es decir, con las expresiones más sencillas y familiares, pero esas expresiones solo serán religiosas si se producen en el interior de una relación que se refiera a Dios como el Misterio santo. «El hombre debe aprender otra vez a andar confiadamente de la mano de Dios, en paz, por los caminos del mundo; pero esta es una paz que solo está del otro lado de la tempestad que inicialmente tiene que traer lo que representa el nombre de Dios, salvo que lo tomemos en vano» (Franz Rosenzweig).

Henry Dúméry, en otro contexto y desde otros presupuestos, escribió con la misma claridad: «Cuando se ha comprendido que Dios no puede aparecer, que no puede hablar, que no puede ofrecerse a la sensibilidad, no se ve ningún peligro en hacerle aparecer, hablar, en comprometerlo en lo sensible. Es la única manera de traducir en el nivel del discurso lo que supera todo discurso. Y nadie puede ahorrarse tal ejercicio. El hombre es incapaz de hacer la experiencia de nada sin expresarlo en el lenguaje. Cada una de sus experiencias, incluida la de lo sagrado, requiere el paso a la expresión. De ahí esta rigurosa paradoja: la experiencia religiosa es la experiencia de lo invisible; por eso se dan representaciones de ello. Es experiencia de lo inexpresable, por eso se dan expresiones de ello»¹².

Es decir, que el respeto de la absoluta trascendencia del Misterio no hace imposible la más estrecha relación con Él, pero sí la cambia de sentido. Aceptar a Dios, creer en Él no es recibir una realidad dada que venga a

¹²H. Dúméry, *Phénoménologie et religion* (París: PUF, 1962) 11-12.

añadirse a la propia; es acoger un «donante». No es, por tanto, con expresiones inspiradas en Jean Lacroix¹³, recibir la solución a un problema, sino recibir una luz que permite trabajar en una solución que es posible y necesario inventar; no es recibir la verdad y el bien como algo enteramente hecho, sino creer, aceptar, que la verdad y el bien pueden ser realizados y que se debe hacerlo. E. Levinas lo decía de otra forma: el Bien no llena de bienes, sino que hace bueno y remite a la práctica de la bondad¹⁴, «fuerza» a hacer el bien¹⁵. En esta lógica del más absoluto respeto de la trascendencia del Dios que instaura con el hombre la más estrecha relación ha de inscribirse el proceso indispensable de la «producción» por este de imágenes para que esa relación sea efectiva.

A esta necesidad responden las propuestas actuales de pensar la naturaleza de las imágenes de Dios desde las categorías del icono y el rostro. La primera ha sido elaborada por J. L. Marion como alternativa al ídolo. «El ídolo, queriendo subvenir a la ausencia de lo divino, lo pone a disposición del sujeto» y, de esa forma, lo desnaturaliza. «El ídolo elimina la distancia (la trascendencia) que identifica y autentifica lo divino como tal, como aquello que no nos pertenece, sino que nos adviene». El icono, entendido en el sentido en que los escritos paulinos atribuyen este término a Cristo «icono del Dios invisible» (Col 1,15), remite a la figura, «no de un Dios que en ella perdería su invisibilidad», sino «de un Padre que tanto más irradia una definitiva e irreductible trascendencia cuanto más “la da a ver” sin reserva en la figura de su Hijo»¹⁶. «El término “icono” así entendido remite al nombre y al rostro como prototipos de imágenes y representaciones de Dios que permiten evitar el peligro de convertirse en ídolos». El nombre entrega al impensable como impensable que *se da*. «La profundidad del rostro visible del Hijo, escribe el mismo autor en referencia a Cristo, entrega a la mirada la invisibilidad del Padre sin eliminarla».

La originalidad del rostro como significante tiene su primera manifestación en el hecho de que la relación con él no consiste en hacerlo objeto de visión o de observación. El rostro no se identifica con una figura visible. Es más bien una presencia viva; es pura expresión. Es epifanía, manifestación de una alteridad que se anuncia, no bajo la forma de una imagen expuesta a la mirada, sino como visita, presencia que acontece, no dejándose captar, sino interpelando a quien se enfrenta con él en el cara a cara. Guarda el rostro una relación tan estrecha con la palabra que se ha podido decir de él que «en la aproximación al rostro la carne se hace Palabra» (E. Levinas).

¹³J. Lacroix, *Le sens de l'athéismemoderne* (Paris-Tournai: Casterman, 1958) 63.

¹⁴E. Levinas, *De Dieu quivient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982) 114.

¹⁵E. Levinas, *Verité du christianisme* (Paris: Desclée, 1990) 194-195.

¹⁶J. L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977).

En este sentido puede decirse que el rostro no es visto; es lo que no se deja contener por la mirada ni por el pensamiento. El rostro saca así al sujeto más allá del mundo de lo poseíble, lo captable, lo abarcable. El rostro introduce en el mundo del sujeto lo otro, la trascendencia, en el sentido literal de algo a lo que no se tiene acceso más que saliendo de sí mismo y del círculo que define el yo como sujeto frente a objetos.

Por eso la irrupción del rostro provoca el surgimiento de un nuevo sujeto. Enfrentarse con el rostro del otro es exponerse a ser sujeto de una forma nueva, superando el yo como «para-sí» y como conciencia que capta; el yo que se reduce al conato por mantenerse en el ser; el yo posesivo que pone su realización en la captación de lo otro para reducirlo a lo propio. Como voz y palabra, el rostro desaloja de las propias certezas e impone la novedad única e irreductible de lo que uno no puede prever ni anticipar, la novedad del otro. Como decíamos antes del icono, el rostro hace presente al otro preservando su diferencia y su «distancia» imposibles de eliminar. De ahí, la precedencia de que hace gala el rostro en la relación que instaura. La presencia que en él se anuncia es palabra que habla, interpela, juzga, prohíbe y exige; es resistencia insuperable al afán imperialista y egocéntrico del yo. Su presencia exigente impone a este la respuesta del «heme aquí» por el que me expongo a su requerimiento, y el respeto incondicional que me impone su alteridad insuperable. «Los ojos que ves no son / ojos porque tú los veas / son ojos porque te ven» (A. Machado).

El valor de la categoría del rostro como paradigma de toda imagen o representación de Dios que quiera evitar el peligro de idolatría que acecha al procedimiento mismo de la representación de Dios está en expresar la originalidad de la relación religiosa en la que la conciencia humana pasa de ser conciencia activa, intencional, a la condición de conciencia interpelada, conciencia convocada (J.-Y. Lacoste).

7. NECESIDAD DE «SANAR» LAS IMÁGENES DE DIOS

La vida religiosa de la humanidad en todas las religiones y en todas sus épocas muestra una extraña tendencia a producir las perversiones más burdas en las imágenes de Dios, que con frecuencia han llevado a numerosas personas al rechazo del Dios representado en ellas.

Todos nos sentimos particularmente chocados por imágenes de Dios como «déspota todopoderoso que aplasta la libertad de los humanos»; como el «Dios con nosotros» que se han apropiado regímenes totalitarios; el «tapaagujeros» que remedia las insuficiencias del saber o del poder del hombre y está en definitiva a su servicio; el vigilante escrupuloso de sus acciones;

el Dios «supermán» o el Dios «omnitodo» que realiza esa forma de ser que el hombre limitado en su saber y en su poder desearía ser; o el «vengador justiciero que ha aterrorizado con el infierno a los niños de tantas generaciones», o «el padre sádico que exige la sangre de su hijo para expiar los pecados de los hombres y aplacar su justicia ofendida». Todas estas perversiones de la imagen de Dios tienen un origen común: pensar a Dios desde una forma de ser y entenderse el ser humano infiel a su paradójica condición de «síntesis activa de finitud e infinitud», de ser finito abierto al infinito, de ser creado a imagen de su creador. Esa infidelidad responde a una doble tentación: la de «querer desesperadamente ser sí mismo» (S. Kierkegaard), cediendo a la tentación de los orígenes: «Seréis como Dioses» e ignorando su consustancial finitud; o la de «no querer desesperadamente ser sí mismo», encerrándose en su finitud e ignorando y rechazando el poder que lo hace ser y su condición de imagen del Dios que lo ha creado. La doble tentación que encarnan Prometeo y Sísifo en la mitología griega y que conduce al doble pecado contra la fe que consiste en querer salvarse por sí mismo o desesperar de que exista la salvación. De ahí que la sanación de las imágenes pervertidas de Dios solo sea efectiva cuando el hombre renuncia a pensar a Dios y querer ser Dios *more humano*, a imagen del hombre; y acepta pensarse y se acepta a sí mismo *more divino*, según el ideal de ser que constituye la imagen de Dios en él.

En definitiva, el valor de las imágenes de Dios radica en la calidad creyente de la relación con Dios, de la que surgen.