Globethics Repository



El Dios sin rostro [The faceless God]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	González Faus, José Ignacio, 1933-
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-22 05:03:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221197

IGLESIA VIVA
Nª233, enero-marzo 2008
pp. 21-32
© Asociación Iglesia Viva
ISSN. 0210-1114

ESTUDIOS

El Dios sin rostro

José Ignacio González Faus
Profesor de Teología. Instituto Borja. San Cugat del Vallés (Barcelona)

"No es de extrañar que nunca hablemos bien de las cosas divinas, pues no tenemos lenguaje para ellas. Pues las palabras han sido hechas para expresar lo que tenemos en la mente. Pero de Dios sólo tenemos dentro la fe, la esperanza y la caridad. Lo restante, como dice el Apóstol, supera todo conocimiento" (John of Salisbury, *Historia Pontificalis*, Oxford 1986, pg. 36).

Este artículo quiere ser un complemento a mi reciente libro "*El rostro humano de Dios*", dedicado a la fe en la divinidad de Jesús. Aunque lo fui concibiendo ya durante la redacción de aquel libro, preferí dejarlo para después, buscando separar más nítidamente los dos enfoques. Allí, en el último capítulo, hablé de *lo que significa la fe cristiana en la divinidad de Jesús dentro del universo de las religiones*, si se confiesa esa divinidad tal como se manifestó en Jesús, y no de acuerdo con nuestra idea previa y nuestras previas expectati-

1 Cada vez me resulta más valiosa para hoy la observación de D. Bonhoeffer en sus cartas de la cárcel, de que el Dios que se revela en Jesús "pone del revés todo lo que el hombre religioso espera de Dios" (WE, 180). Más adelante, en un proyecto de libro repite: "¿Quién es Dios? En primer lugar no el de una creencia-en-Dios general, el de una creencia en la omnipotencia de Dios. *Eso no es una auténtica experiencia de Dios sino una prolongación del mundo*" (WE 191, subrayado mío).

vas sobre Dios; es decir: no más poder sino más debilidad (también más llamada a la libertad y más amor)[1]. Ahora quisiera añadir dos palabras sobre el *significado de las religiones de la tierra para el que cree en la divinidad de Jesús*.

La dualidad de todo lenguaje sobre Dios

Aceptando para el cristianismo la denominación de "religión" (que muchos teólogos consideran discutible, pero que podemos acoger ahora como base común de lenguaje, más sociológica que teológica), hay que comenzar dejando establecido que *también las otras religiones remiten a Dios y al Dios verdadero*: lo contrario sería negar la voluntad salvífica universal de Dios, y el don del Espíritu a toda carne, que se han manifestado precisamente en la encarnación de la Palabra. Esta es la intuición válida, aunque mal expresada, del llamado "pluralismo" de las religiones.

En este sentido, las otras religiones son también caminos de salvación. Y, por serlo, sirven para recordarle al cristianismo que Jesús sólo es el rostro *humano* de Dios, pero que Dios trasciende ese rostro, aunque a los hombres sólo se les puede revelar su Misterio a través de rostros humanos. Por ahí debe discurrir el camino de la pneumatología, tan poco trillado en el cristianismo occidental.

En efecto: decía san Ireneo en un texto memorable que de Dios podemos hablar según Su grandeza o según Su amor "que no es menor que Su grandeza" (AH IV, 20, 1). La Palabra hecha carne suministra a los cristianos un lenguaje de Dios "según Su amor" el cual, dicho sea entre paréntesis, debería ser *no explicación de Su esencia sino alabanza de Su Gloria*, que es la que se "ha hecho visible en la carne de la Palabra" (cf. Jn 1,14). Pero este lenguaje no invalida la infinita magnitud de Dios. Y seguirá siendo verdad (como enseñaba el Lateranense IV en un texto que me gusta recordar) que lo que hayamos dicho de Dios, por bien dicho que esté, "no contendrá tanta verdad que no tenga mayor mentira"[2].

Con otras palabras: por ser el rostro de Dios Jesús es, como dicen los evangelios, "más que profeta". El profeta transmite la Palabra pero no es él la Palabra ni la Presencia de Dios. El profeta sólo es "una voz que clama"; Jesús es ese mismo clamor de Dios. Por eso, en boca del profeta no caben frases como la de Jesús en el cuarto evangelio: "quien me ve a mí ve al Padre" (Jn 14.9).

Invisible por su Magnitud

Pero, a la vez, el cristiano debe saber que, aun después del encuentro con Dios en Jesucristo, sigue valiendo el mensaje del hinduismo: no es eso, no es eso (*neti neti*[3]) que coincide con el de san Agustín: "si lo comprendes ya no es Dios". O

2 *Non tanta similitudo quin maior dissimilitudo*, DH 806.

3 *Brhad-aranyaka-upanishad*, 4,2,4. El texto sigue: no podemos alcanzarlo, ni encerrarlo ni retenerlo.

sigue valiendo el decidido aviso musulmán contra la idolatría, que es lo que llevó al Islam a querer ir más allá de un cristianismo concreto cercano a ella (que es el que parece haber conocido Mahoma). Porque también se puede absolutizar lo *humano* del rostro de Dios: es el peligro de un cristocentrismo (o cristomonismo) que no remita más allá de Jesús.

Cuando el cristianismo recibe, y acoge, esta advertencia de las otras religiones de la tierra, se da cuenta de que todo eso también le pertenece a él. Ya rezaba el salmista que a Dios "tiniebla y nube lo rodean". El Maestro Eckhart, y el anónimo inglés, autor de *La nube del no saber* son ejemplo del valor de tales advertencias, pero lo son también de su peligro de unilateralidad que ambos trataron de corregir: Eckhart (y quizá pocos han tenido como él el sentido de la trascendencia de Dios) decía que si, cuando estoy rezando, un enfermo me pide una sopa mejor dejar a Dios e irme a dar la sopa al enfermo[4]. A su vez el autor de *La Nube*... que es un libro de oración, más que de teología, tiene como tesis fundamental que "el pensamiento no puede comprender a Dios", pero "aunque no podemos conocerle sí que podemos amarle"[5]. Por eso reconoció más tarde que quizás en esa obra no había insistido bastante en el carácter teofánico (¡no meramente ético!) del amor al hermano.

Y es que, como tantas veces recordaba K. Rahner, que se haya revelado Dios implica que, aun luego de su revelación, sigue siendo Misterio. El Misterio sigue siendo más misterio conforme te adentras en él: no se desvanece como misterio porque le conozcas más. Es como la Luz: sirve para ver lo que no es ella, pero cuando más te adentras en ella misma, más ciega y más deslumbra. "La nube" del no saber se convierte entonces en un "resplandor del no saber".

Pues bien: como acabo de decir, olvidar esto puede ser el peligro de una cristología (o cristomonismo) meramente explicativa y sin seguimiento. Una cristología que cree conocer ya a Dios antes de Jesús, y que impide así que Jesús sea rostro de Dios, al proyectar sobre él su idea preconcebida de Dios. Este modo de proceder es fundamental en toda la reacción neoconservadora que hoy se extiende entre muchos cristianos y jerarcas.

Los primeros cristianos hablaban con admiración desatada del "Eterno hecho temporal". La aparente contradicción de esta fórmula sitúa la dialéctica entre cristianismo y religiones. Desde la temporalidad no puede comprenderse nada de lo eterno: y nuestra mente percibe hasta qué punto patina y le es imposible pensar fuera del tiempo ("antes" del big-bang, preguntamos sin entender que no existe

4 "Como he explicado otras veces, si un hombre estuviera en éxtasis... y supiera que un enfermo tiene necesidad de una sopita, yo tengo por mejor que dejaras el éxtasis y sirvieras al necesitado con gran amor". Y aduce una razón que quizás olvidan algunos de los que hoy apelan a él: "aun en el caso de que el gozo sea efectivamente amor, tampoco es lo mejor" (del amor). Cf. J. QUINI, *Meister Eckhart. Deutsche Predigte und Traktate*, München 1955, p. 67.

5 Pg. 78 de la edición de Paulinas, 1973.

ese antes porque el tiempo comienza con el big ban. O la insoluble pregunta por la relación entre la ciencia de Dios y nuestro obrar: "si Dios sabe *ya de antemano* lo que voy a hacer, desaparece mi libertad", decimos sin comprender que es ese ya de antemano lo que debe desaparecer en Dios...). Desde el tiempo no es posible comprender, ni siquiera imaginar, la eternidad: ésta no tiene rostro para nosotros. Pero... ¿y si la eternidad se hiciera temporal? ¿Es eso posible? Sería el único modo de dársenos en dimensión humana, pero no perdería su misterio.

Visible como relato

Entonces deberíamos decir que, al hacerse "temporal", el Eterno se convierte para nosotros en un *relato* (cf. Jn 1,18: El Unigénito "*lo ha narrado*"). Un relato que aspira a configurar la sucesión de nuestra temporalidad. Y, por más teología que hagamos, nunca tendremos de Dios una "ciencia" sino sólo una narración. Una narración que –como dice el texto de John of Salisbury que encabeza este artículo– aspira a engendrar en nosotros la fe, la esperanza y la caridad, desautorizando esos afanes ortodoxos contra la caridad, que hoy han vuelto a ponerse de moda[6].

Ahí está sorprendentemente, la máxima importancia de los evangelios para un cristiano: frente a la casi totalidad de textos de otras religiones, los evangelios son textos *narrativos*, y donde la narración no es un mero revestimiento pedagógico de las ideas, sino un componente intrínseco del mensaje. Por eso cabe decir que, mientras las religiones son directamente teocéntricas, el cristianismo es, en algún sentido cristocéntrico.

Y he dicho "en algún sentido", porque se trata de un cristocentrismo que apunta a Dios[7]. Por eso, aun luego de haber "palpado y tocado" (1 Jn, 1ss) el existir de Dios, el cristiano sigue rezando el salmo del primer Testamento: "mi alma tiene sed de Dios ¿cuándo llegaré a ver Su Rostro?". Y lo reza refiriéndolo no sólo al más-allá de la historias sino a esta misma historia. Se cumple así la perfecta y concisa expresión de Jon Sobrino, hoy tan injustamente denostado: "Dios es Padre; pero el Padre es ¿Dios!". El cristianismo puede ser la única religión que "se atreve"[8] a invocar a Dios como *Abbá* (Padre), o incluso como Esposo; pero eso sería casi idólatra si se olvida que ese padre es nada menos que ¡Dios!

6 Permítaseme añadir que todas las absurdas y anticristianas reacciones contra el libro sobre Jesús de J. A. Pagola, -¡que se presenta sólo como "una aproximación histórica"!- son un claro ejemplo de esto. Como me dijo un amigo: si Pagola encuentra un Jesús sin poder, y ellos sólo conciben a Dios como poder, concluirán que Pagola niega la divinidad de Jesús... Para otras explicaciones más psicológicas de esas reacciones, remito al capítulo "Evangelización e inquisición" en *El factor cristiano*: Estella 1994, 398 ss.

7 Ver lo dicho en *La Humanidad Nueva*, al comentar la fórmula del Nuevo Testamento: Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo: "el cristocentrismo neotestamentario apunta a un teocentrismo escatológico" (p. 282)

8 Como reza con absoluta razón la introducción al rezo del Padrenuestro en la liturgia de la Misa.

Una mayéutica mutua

Esta toma de conciencia de algo que, aun estando en él, se lo recuerdan al cristianismo las demás religiones de la tierra, permitirá al cristiano comprender que lo que él cree poder aportar a las demás religiones *tampoco es totalmente ajeno a ellas*, si sabemos exponerlo suficientemente inculturado en sus universos. Después concretaré esto un poco más. Ahora baste con decir que lo que Jesús recuerda a las religiones es que Ése "sin Nombre", esa "Realidad Otra" que nadie ha visto ni puede ver nunca, se nos ha dado en un don humano. Que no le agota pero le hace presente; y que da todo aquello que de Dios podemos recibir.

Ahora bien: si ese rostro de Dios es, para el cristiano, la persona y vida de Jesús, *para el no cristiano basta con aquello que Jesús encarna*, y que le trasciende a la vez: *el Reinado de Dios*[9]. Por algo era ese el núcleo de toda la predicación de Jesús. Y por eso es unilateral, y puede resultar sencillamente herética, la frase de Orígenes tan citada últimamente: "Jesús mismo es el Reino" (*autobasileia)*. Es cierto sí; aunque, para decir más rectamente la verdad, deberíamos matizar: Jesús es el Reino pero el Reino es más que Jesús, como testifica sin género de dudas el Nuevo Testamento[10]. Y creo que este sería el sentido verdadero de la frase nacida en Oriente: "Jesús es el Cristo pero Cristo no es sólo Jesús"; recordemos que la palabra "cristo" significa "*mesiánicamente* ungido", lo que la emparienta muy estrechamente con el Reino de Dios.

Ahora bien, según Pablo, el Reino de Dios es "justicia, paz y gozo profundo"[11]: es decir, liberación exterior más liberación interior en plenitud divina. Y lo es en forma de promesa *universal*: lo que diferencia al cristianismo del judaísmo no es que "ya ha llegado" el Mesías (puesto que también los cristianos siguen esperándolo y rezando: "ven Señor Jesús"), sino que la promesa del Mesías se ha hecho *universal* y ha desbordado a un pueblo concreto.

Pero el Reino es justicia paz y profundidad en oposición a un "antirreino" que es injusticia, violencia y banalidad, y que en los evangelios es designado como reino del Maligno o como "mundo". A la promesa cristiana del Reino se contrapone la absoluta falta de futuro de un mundo así definido. Y se comprende entonces la tantas veces comentada ambigüedad de la palabra "mundo" en muchos escritos neotestamentarios: el mundo es a la vez la creación objeto del amor de Dios (y llena de semillas del Reino), y la sede del pecado cometido y estructurado por los hombres.

9 En algunas reflexiones recientes sobre el punto de encuentro del cristianismo con las religiones de la tierra (para superar la insuficiente división de exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) se ha hablado por eso de "reinocentrismo". Dada la dificultad de intelección de esta palabra tan propia del cristianismo, prefiero la de antropocentrismo teologal, como diré ahora mismo.

10 ver 1 Cor 15, 25-50

11 Ro, 14, 17; traduzco con este último término el "gozo en el Espíritu" que puede sonar demasiado indeterminado.

Puede ser bueno aclarar entonces que la lucha "carne-espíritu" reside, no en la materia contrapuesta a un espíritu inmaterial, sino en esta lucha antirreino-Reino o mundo-Reino de Dios. Conviene aclararlo porque la traducción de ambas palabras a nuestros lenguajes occidentales las desfigura casi siempre.

Otro ejemplo de la fecundidad de estas aportaciones mutuas lo constituye para mí la expresión de origen hindú, "sat-cit-ananda" para designar a la Trinidad. La utilizó Brahmabamndhab Upadyaya (1861-1907) quien se llamaba a sí mismo hindú cristiano: "hindú con respecto a su cultura y cristiano con respecto a su religión"[12]. Personalmente, es una de las expresiones trinitarias que más me gustan. Más que la habitual de Occidente –Padre, Hijo y Espíritu– si bien hay que aclarar que ésta última designa más bien lo que en teología se llama "misiones" de las personas de la Trinidad, y la expresión de Upadyaya alude más bien a las llamadas "procesiones" trinitarias. Pero recoge la intuición elemental de que el existir y la vida (Dios es la Vida Plena) implican necesariamente la conciencia del vivir ("Palabra" en términos cristianos) y el gozo de la vida: el Espíritu que "procede del Padre por el Hijo" Y que esas determinaciones no pueden ser en el ser infinito meros accidentes, sino que constituyen la esencia misma de la Vida Infinita con la máxima calidad de ser ("personas"). A su vez, Ibn Arabí simpatiza mucho más que el resto del Islam con la idea trinitaria, a partir de la concepción del amor que implica siempre alteridad y fecundidad, como se puede entrever en el amor humano[13].

Encuentro de las religiones

Estas reflexiones permiten comprender porque, en *El rostro humano de Dios*, citado al principio, hablé de un "antropocentrismo teologal" para definir lo que, en mi opinión, une a todas las religiones y en lo que éstas deberían encontrarse. Estas no se encuentran en Dios (como presupone acríticamente un pluralismo precipitado), sino "en la religación de los hombres con Dios"[14]. Para un cristiano, la expresión "antropocentrismo teologal" tiene mucho que ver con la Pneumatología. En el encuentro de las religiones el cristianismo podrá proponer a todas esa terna de Reino de Dios (como "justicia, paz y profundidad humana"), Cruz (como destino de la lucha por el Reino en este mundo) y Pascua (como promesa de que la lucha por el Reino sigue teniendo un sentido y un nuevo futuro a pesar de los posibles fracasos intrahistóricos). Eso es lo que el Espíritu de Jesús intenta llevar adelante en la historia y en medio de las libertades humanas. Lo que

12 ver M. Amalladoss, Jesús asiático, Bilbao 2007, p. 39.

13 Cf. *Entretien avec Abdelwahab Meddeb*, En « Esprit », juin 1999, Paris, page 86-100. Michel Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959.

14 *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander 2007, pg. 199.

no puede exigir el cristiano a las demás religiones es la aceptación de que eso se sepa sólo por Jesús, y se vea realizado sólo en la vida pasión y resurrección del Nazareno. En Gandhi, por ejemplo, aunque nunca dejó su hinduismo, hubo una vida por el Reino, que se encontró con la cruz de una muerte violenta.

El cristianismo, por tanto, no ha de llevar la cristología al foro de las religiones Pero sí ha de llevar lo que "de Dios" se revela en Jesús, a saber:

- Que Dios es un Dios del Reino (o un Dios de los pobres que son los más excluidos en el antirreino, y los propietarios del Reino). En este sentido, he propuesto algunas veces traducir la predicación de Jesús: "el Reino llega, convertíos y creed esa buena noticia", por esta otra frase laica y predicable a todos los seres humanos: "otro mundo es posible; convertíos y creed esa buena noticia".
- Que *por eso* Dios es un "Dios crucificado" históricamente (o expuesto a la crucifixión porque se ha entregado a la libertad de los hombres), y que la lucha por ese Reino de Dios puede llevar al ser humano hasta "entregarse a sí mismo por la fuerza del Espíritu" (Heb 9,14), como acabamos de ver en Gandhi.
- Pero que esa cruz está metahistóricamente superada: desprovista de su fuerza, de su sinsentido, y convertida en camino para una consumación final.

Pues bien: si, a la vez, tomamos en serio la voluntad salvífica universal de Dios, manifestada en Jesucristo, y miramos la realidad de este mundo, ese Dios que lleva el cristianismo al foro de las religiones *no puede estar en contradicción* con estas otras religiones: pues –en el fondo y a través de las limitaciones y pecado humanos– ¡se trata del mismo Dios! Puede, en cambio, completarlas y ser completado por ellas.

"O altitudo"...

No creo que se pueda ni se deba intentar más. Al llegar aquí, el cristiano debe enmudecer un momento y exclamar con el mismo asombro que Pablo: oh profundidad y altura de la riqueza de Dios... ¿quién puede pretender ser consejero del Altísimo? (Rom, 11,35). Esta debería ser la primera exclamación del cristiano ante el hecho de las otras religiones de la tierra, como fue la gran exclamación de Pablo ante la realidad de judaísmo y cristianismo. Creo que eso no será difícil de exclamar si, por ejemplo, el cristiano ha tenido ocasión de palpar en algún momento la oración y la fe de personas de otras religiones, y se ha sentido movido a gritar con Jesús: "la verdad es que ni en 'Israel' he visto fe tan grande"[15], o a clamar como los primeros judeocristianos: que también ha sido dado el Espíritu de Dios a los de fuera (Hchs 10,45) porque Dios no hace acepción de personas (Hchs 10, 34).

15 Y, dicho sea entre paréntesis, esto es algo de lo que faltaba en la *Dominus Iesus,* cuyos redactores parecían sentirse "consejeros del Altísimo" y propietarios más que seguidores de Jesús.

De ahí se seguiría una actitud semejante a la de Pablo en Rom 9-11, pasaje que, en mi opinión, ha sido poco atendido a la hora de tratar el tema de las religiones de la tierra: *esa misma actitud formal, aunque con otros contenidos*, puesto que ahora no se trata del judaísmo. En esa actitud cabe incluso llegar, como Pablo, hasta el deseo de "ser anatema por mis hermanos"[16], y mantener que "los dones de Dios no tienen vuelta atrás", y que, en Jesucristo, se ha revelado precisamente que esos dones son universales y para todos lo hombres, y que esta decisión es irreversible.

En la teología de estos últimos años (o a veces en torno a ella, porque no siempre se ha tratado de teólogos cristianos) y para salir al encuentro a la moda de la seducción del Oriente, se ha producido un redescubrimiento del Dios *sin rostro*, pero que se ha hecho muchas veces al precio de llevar a un Dios *sin Reino*. El peligro de este precio unilateral es que, a la larga, se le busque un sustituto al rostro de Dios, que acaba siendo –si se me permite decirlo de la forma más gráfica posible– "el propio ombligo". La mártir judía Etty Hilleusm también descubrió ese Dios de la propia interioridad; pero lo puso en juego *en Auschwitz*, y esto se lo completó decisivamente. Los cristianos tendrán siempre una pregunta para todos los que creen haber descubierto al Dios sin rostro de la propia intimidad aislada. Y esta pregunta es: si están dispuestos a esa misma *puesta en juego de su Dios "en Auschwitz"*, o si ese Dios sin rostro sólo se encuentra al margen de los holocaustos...

El Islam por su parte se verá siempre en tensión ante esa síntesis tan difícil (pero que debería brotar de él, a mi entender (entre el Dios sin rostro –sin encarnación– y el Dios que empapa toda la vida. Por un lado, según el Corán, « todo es perecedero salvo Su Rostro (XXVIII, 88). Pero por otro lado: "tu no me verás" (VII, 142); porque "... el resplandor de su Rostro quemaría todas las miradas que se dirijan a Él", como escribía Ibn Arabí[17]. Su gran peligro es que, entonces, el rostro de Dios sea el Islam: una islamolatría parecida a la eclesiolatría que también se ha dado en el catolicismo, conforme éste fue olvidando el rostro concreto de Jesús[18]. Para evitar eso bastaría que el Islam tome en serio la espléndida mística sufí (que molesta tanto al Islam oficial, porque allí no cabe una islamolatría), y lo que el Corán dice de Jesús como profeta. No hay que pedirle más.

Frente a esa difícil tensión, el hinduismo, parece limitarse a sólo al primero de esos dos cabos con los que tiene que lidiar el Islam: el Dios sin rostro[19]. Su peligro será entonces absolutizar la mentira de lo real (donde por hipótesis Dios no

16 Como ha ocurrido, nominalmente al menos, a Dupuis y otros precursores de este tema.

17 *Cf.* Ibn Mâja, *Sunan*, *muqaddima* 13, *hadîth* n° 196.

18 Parecida pero con una génesis diversa. Vengo insistiendo desde hace tiempo en el peligro de una lenguaje abstracto sobre "Cristo" sin Jesús, que lleva a un olvido de Jesús, para salvar mejor su divinidad. Pero que convierte al cristianismo en un eclesiocentrismo (ver ya en *El factor cristiano* -1994-, p.175 ss, 239).

19 O con esa voz que no es un nombre -"Om"- y que según los Upanishad "es el brahman inmortal y el más allá eterno".

está ni puede estar) y, por tanto, el *dejar la realidad en su crueldad* (castas, reencarnación como castigo que justifica las castas etc.). Para un cristiano no hay inconveniente insuperable en aceptar que la realidad es "maya" o engaño y mentira: en fin de cuentas la palabra semita "carne" no tiene menores resonancias negativas, aunque éstas sean de carácter más práxico que epistemológico. Pero lo que el cristiano debe anunciar como buena noticia sorprendente es que la posibilidad de comunicación de Dios –la Palabra– "se hizo maya y samsara".

Hablar de Dios hablando del hombre

Establecidos así unos campos en que se encuentran tanto el cristianismo como las otras religiones de la tierra, quedaría precisar un poco más algo que antes he dejado pendiente, al hablar de eso que llamé "mayéutica mutua": cómo ha de hacer el cristianismo su aportación al encuentro de las religiones, de tal manera que sea asumible por ellas y no invada ese respeto al Dios sin rostro que las caracteriza. Para ello, esa oferta habrá de hacerse no tocando el lenguaje sobre Dios, sino volcando la experiencia cristiana de Dios *en un lenguaje humano*. Si Bultmann ya intuyó que "toda teología es antropología", esto, bien entendido, ha de valer mucho más en un mundo religiosamente globalizado.

Voy a sugerir, pues, una rápida sistematización de lo que insinué antes sobre el Reino de Dios pero, esta vez, haciéndolo girar, más cristológicamente, en torno a la palabra amor que es la que, para los cristianos, mejor refleja ese "rostro humano" a Dios. Dicho rápidamente, vamos a poner un poco de atención en lo que enseña sobre el amor todo el Nuevo Testamento (que fue condensando la experiencia teologal del acontecimiento de Cristo):

Según los escritos joánicos, "Dios es Amor": no se dice que es amante o que tiene capacidad de amor, sino que el amor *le define*. Por tanto, los demás atributos de Dios actúan desde el amor y han de ser concebidos a partir de él: *Dios es creador desde el amor, es juez desde el amor, es todopoderoso desde el amor...*

Pero además, ese Amor se nos ha entregado. Y de ahí se siguen tres cosas: que nosotros estamos llamados al amor, que el que ama conoce a Dios y que el que no ama a su hermano es un embustero si dice amar a Dios.

Por eso, según los escritos paulinos, el amor sustituye a la moral porque es la única meta y plenitud que tiene ésta: el que ama "ha guardado toda la Ley". Pero ese amor no es la pasión habitual de los seres humanos sino la "caritas" (agapê) de 1 Cor 13. El amor descrito en ese famoso pasaje, está llamado a transfigurar la pasión amorosa del hombre. Y los humanos no deberemos cometer el error de apelar al amor para justificar cualquier conducta, cuando ese amor al que apela-

19 O con esa voz que no es un nombre -"Om"- y que según los Upanishad "es el brahman inmortal y el más allá eterno".

mos todavía no es más la simple pasión amorosa de nuestra persona, pero no es todavía el amor descrito allí por Pablo.

Finalmente los evangelios (recogiendo a Jesús) sacan de ahí una última consecuencia: si las cosas son así (es decir: si Dios es ese amor y si nosotros estamos llamados a parecernos a Él, aunque sea pálidamente y poco a poco), entonces todas las víctimas de la falta de amor, todos los sufrientes, los condenados de la tierra, los últimos, los excluidos, los oprimidos, todos esos son los preferidos de Dios y tienen un privilegio no sólo a la hora de conocer a Dios sino a la hora de servirle.

Pues bien: esta pequeña síntesis del amor es lo que el cristiano debe llevar al encuentro de las religiones, junto con la observación de que por ahí se puede terminar echado "fuera de la ciudad" y camino del calvario. No debe llevar discusiones sobre el Dios "del cielo" (o el Dios sin rostro) porque, a lo mejor, las otras religiones saben de éste tanto o más que él, sino propuestas sobre la luz de ese sin rostro en esta tierra. Que luego esa aportación la fundamente el cristiano en la encarnación de Dios en Jesús y en la constitución trinitaria de Dios, no son temas para el encuentro de las religiones: el cristiano debe vivirlas "ad intra", tranquila y confiadamente. Pero no necesita esgrimirlas "ad extra".

"La sinfonía inacabada"

Termino subrayando una vez más que olvidar esto tan fundamental, es el peligro de la expresión "diálogo de las religiones": que reduce la relación entre éstas al campo de las ideas y de la teoría, donde no es necesario el encuentro de las personas y de las vidas, ni el encuentro de los interlocutores con los de fuera. El único diálogo válido es el diálogo de las vidas: el encuentro de las religiones en el modo de vivir sirviendo al ser humano. De ahí el término diapraxis que me permití acuñar hace ya tiempo[20].

Me parece importante destacar que sólo después de haberse encontrado con el rostro de Dios tiene sentido recuperar el lenguaje del Dios sin rostro. En este sentido el problema de las religiones es también una gracia para el cristianismo. Ocurre algo similar a lo que pasa con el silencio: hay un silencio vacío, anterior a la palabra. Pero puede haber un silencio muy lleno, que sigue a la mejor palabra.

Antes de haber encontrado el rostro de Dios, la vuelta al Dios sin rostro tiene el peligro de acabar poniendo a Dios diversos rostros anónimos, si se le quiere dar el relieve que tiene en las religiones históricas y no relegar a Dios a un inaccesible y casi deísta más-allá. Rostros anónimos que acabarán siendo el del propio pueblo, la propia institución religiosa, y demás particularidades absolutizadas...

20 Cf. "Del diálogo a la Diapraxis", en el libro de Cristianismo y Justicia: *Universalidad de Cristo; universalidad del pobre*, Santander 1995, pgs. 103-143.

Por poner un ejemplo reciente. Hace poco la prensa nos sorprendió con la noticia de que el papa había vuelto a celebrar una misa "de espaldas al pueblo". La noticia tendría mucho menos relieve si no hubiese servido para retomar, y pretender imponer, el argumento dado muchas veces por los defensores de la misa tridentina: que durante la misa hay que mirar a Dios y no a los hombres. Perfecto: pero para poner eso en práctica miran a una pared o a una figura de piedra o mármol y llaman a eso mirar a Dios. Le dan así sin querer un rostro falso y caen, sin darse cuenta, en idolatría. Si la eucaristía se celebra mirando a los hombres, es evidente que puede haber sobre ellos una mirada falsa (distractiva, colérica, posesiva o como se quiera). Pero es verdad de fe que, desde Jesucristo, sólo a través de los seres humanos se puede venerar imágenes auténticas de Dios. Y eso, tan esencialmente cristiano, es lo que ignoran todos los defensores de la misa de espaldas al pueblo. ¿Se imaginarán un Jesús celebrando la última cena de espaldas a los apóstoles, para así volverse al Padre?...

Pero, dicho todo esto, el cristiano deberá aprender de las demás religiones que Dios es aquel en quien "vivimos, nos movemos y existimos" (Hchs, 17,28): podrá reconocer esto como no ajeno a él, pero como algo que se nos debe recordar a todos los que adoramos a Jesucristo. El Dios sin rostro es "como el aire". Lo respiramos sin darnos cuenta y gracias a esos vivimos. También en la vida de fe nos mantenemos porque respiramos a Dios (o al Espíritu de Dios) sin darnos cuenta. Y, tal como se recomienda hacer a veces con la respiración del aire, conviene concienciar en momentos de oración esa "respiración de Dios". En este sentido creo que tiene un valor importante lo que se ha dado en los últimos años, cuando las otras religiones han sido más conocidas: la busca de esa forma de oración que arranca de la conciencia de la propia respiración, como símbolo activo de cómo aspiramos a Dios, y como petición de que, a la entrada de su Aire en nosotros le siga un ir espirando todo nuestro ego. No es, por supuesto, la única forma de oración para el cristiano. Pero le puede ser muy necesaria. Y podría ayudar a una recuperación de la pneumatología, tan ausente de la iglesia latina: de ese "viento" de Dios, que sopla donde él quiere y no donde quieren algunos jerarcas.

Por "mucho mayor que sea la desemejanza", como ya citamos, estas aproximaciones no dejan de ser, para nosotros, una pedagogía útil. Pero, en cualquier caso, el encuentro de las religiones tiene lugar en *un compromiso en la tierra y una "modestia escatológica"*: lo que Duquoc llama "la sinfonía diferida"[21]. Precisamente porque Dios sigue siendo Misterio (sin Rostro) aun después de Su revelación, *ninguna religión debe pretender anticipar al más acá la respuesta a una pregunta que sólo puede ser respondida en el más allá.*

21 Cf. *El único Cristo. La sinfonía diferida.* Santander 1995.

Conclusión: encanto y desencantamiento del mundo

Hay un pequeño detalle que, en mi opinión, puede actuar como verificación práctica de cuanto he intentado decir. Hace pocos años, el filósofo francés M. Gauchet publicó un libro cuya tesis venía a ser la siguiente: el cristianismo supuso frente a las demás religiones, el desencantamiento del mundo. Con ello el cristianismo liberó a la humanidad de las religiones. Pero luego, una vez desencantado el mundo, él mismo resultó superfluo[22].

La obra contiene un gran elogio, no sé incluso si desmesurado, del papel histórico del cristianismo. Pero cabría decir que acaba considerándolo como al pelícano, del que se llegó a creer que se inmolaba a sí mismo para dar de comer a sus crías (como es sabido, hasta se comparó a Jesucristo con el pelícano, por la Eucaristía).

Pero las creencias antiguas sobre el pelícano no eran exactas. Y el libro de Gauchet está escrito desde un presupuesto cultural previo, e inconsciente para su autor, a saber: que el cristianismo vuelve *innecesarias* las religiones, por su superioridad frente a ellas. Lo que intenta decir este artículo es precisamente lo contrario: el cristianismo, en efecto, desencantó el mundo al dar a Dios un rostro humano. Pero luego de eso, el mundo sigue siendo misterio y su desencantamiento no elimina ese misterio sino que puede incluso acrecentarlo. La situación actual postmoderna parece reflejar cierta conciencia de ello: una especie de cansancio frente a un mundo chato y sin encanto, de la cual brota una nueva búsqueda de encanto, supersticiosa muchas veces pero no por eso menos sintomática.

La misión histórica del cristianismo no sería por eso eliminar a las demás religiones desde su gran aportación a la historia humana, sino algo mucho más modesto: haber puesto el mundo en manos de los hombres y de las religiones, al dar a Dios un rostro humano; pero, sin dejar de aprender de ellas algo que también le es propio: que ese mundo, por más que estén en manos de los humanos, sigue remitiendo a un Misterio sin Nombre.

22 Cf. M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid 2005 (la edición francesa es de 1985).