



1. La paternidad divina en el monoteísmo hebreo

Divine Paternity in Hebrew Monotheism

Julio Aznar-Sala

Resumen

En el Antiguo Testamento, la revelación divina se da de forma progresiva. Dios se va mostrando, a lo largo de la historia, como un padre que ama a su pueblo. No se llega a esta idea de Dios desde teorías filosóficas, sino que es necesaria la experiencia de un pueblo que se sintió elegido y amado en su realidad concreta. Dios quiso entrar en contacto con el hombre y, para ello, eligió a un pueblo que necesitaba ser salvado y que halló en ese Dios el verdadero sentido de su historia. No se trata de un Dios que le hablaba al hombre a escondidas o a través de su imaginación, sino que le hablaba mediante los acontecimientos para que, de esa manera, el pueblo pudiera entender que Dios no es una idea humana, sino una presencia salvífica. Se trata de un Dios que es uno y único para el pueblo hebreo.

Palabras clave

Revelación – Paternidad divina – Alianza – Historia de la salvación

Abstract

In the Old Testament, divine revelation occurs progressively. God shows himself, throughout history, as a father who loves his people. This idea of God is not reached from philosophical theories, but the experience of a people who is chosen and loved in their concrete reality is necessary. God wanted to come into contact with man and, for this, he chose a people who need to be saved and who found in this God the true meaning of their history. It is not about a God who spoke to man secretly or through his imagination, but rather spoke to him through events so that, in this way, the people could understand that God is not a human idea, but a saving presence. It is about a God who is one and only for the Hebrew people.

Keywords

Revelation – Divine fatherhood – Alliance – History of salvation



La religión es un hecho humano universal, pues, en todos los pueblos y en todas las épocas, se pueden reconocer vestigios de poderes o entidades supramundanas de múltiples y diversas representaciones que han poblado el imaginario colectivo. Cuando se habla de la universalidad del fenómeno religioso, se hace alusión a la presencia de formas religiosas en todas las culturas de las que se tiene referencia: “se puede llegar a afirmar que se ha encontrado en todas las partes de la tierra, entre las familias humanas de las diferentes razas, la creencia en un ser celeste supremo”.¹ Se trata de experiencias que han intentado religar al hombre con lo numinoso, pero sin llegar a la comprensión de un solo dios.

Lo que interesa en este estudio es comprender cómo se ha ido definiendo e identificando con la historia de los hombres el Dios de la Revelación. Conviene distinguir desde un inicio entre la figura del dios de los filósofos, como un absoluto sin historia concreta y difuso en la naturaleza, del perfil que ofrece la Revelación de un Dios personal y cercano al hombre, propio de la religión semítica hebrea.² De hecho, entre el absoluto pensado y el absoluto revelado, existen notables divergencias: “una primera diferencia es que la filosofía nace de un deseo del saber universal en el hombre y la religión nace de un ansia de salvación”.³ Como señalan algunos expertos, las actuales realidades —como la *New Age*— o las religiones orientales junto con el paganismo pueden poner en discusión la realidad de un Dios uno y único.⁴

Por ello, los autores bíblicos, asentados en la revelación y la inspiración divinas, testifican que ese misterio insondable que es Dios se ha manifestado en la historia de modo concreto y que ese proceso conlleva

¹ José L. Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones* (Madrid, ES: BAC, 2015), 73.

² El Dios de la razón deja intactos los problemas existenciales del ser humano y no se sabe cuál es su proyecto sobre nosotros, si es que lo hubiera. Para Ortega y Gasset, Dios no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino que es una cuestión de perspectiva: “Para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente es es el ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica”. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (Madrid, ES: Austral, 2008), 200.

³ Esteban Escudero, *Creer es razonable* (Valencia, ES: EDIM, 1997), 21.

⁴ Gian L. Prato, *Monoteísmo cristiano e monoteismi* (Milán, IT: San Paolo, 2001), 37-65.

un plan perfectamente diseñado para toda la humanidad. Tales autores bíblicos no diseñan la imagen divina, sino que esta les viene dada desde la experiencia de la manifestación divina que ha de ser entendida a partir de la pedagogía de desvelamiento progresivo. De este modo, Dios se hace presente y conduce al pueblo de Israel hacia una historia de relaciones mutuas: “Yo estoy contigo; y esta es la señal de que yo te envío: cuando saques al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en esta montaña”.⁵ Así pues, los lugares históricos señalan la historicidad de los acontecimientos donde Dios entra en contacto con la propia historia humana. Pero, como destaca el arqueólogo y profesor italiano Gian Luigi Prato, “surge la pregunta de si el monoteísmo israelita depende sólo de la adquisición de fuentes arqueológicas”,⁶ y la respuesta es que tal relación va más allá de lugares concretos —que también son importantes—; más que de unos datos geográficos, se habla de experiencias y vivencias que se expresan en la Sagrada Escritura.

La presencia de Dios es una presencia salvífica y deja una impronta en la vida de los hombres que nada tiene que ver con la búsqueda de sentido que parte de una indagación inductiva de los distintos pueblos extrabíblicos:

el realismo de la salvación afirma que la salvación según la comprensión cristiano-católica, penetra precisamente en las esferas de los ideales, penetra y se conecta también con esta esfera que está frente a la realidad ideal y espiritual, es decir, la realidad material, cósmica, sensible e histórica.⁷

Los rasgos divinos, al mostrarse y manifestarse en la historia y no quedarse en una idea en el plano mental, son cualitativamente distintos a los que se pueda llegar a comprender por el mero discurso intelectual.

Como indica una importante pensadora contemporánea, “el concepto intelectual de Dios no puede alimentar el alma”,⁸ o como señala otro

⁵ Cf. Éxodo 3,12.

⁶ Gian L. Prato, *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico* (Milán, IT: G. Ceretti ediciones, 1986), 55.

⁷ Leo Scheffczyk, *El mundo de la fe católica* (Madrid, ES: Ediciones Cristiandad, 2015), 127.

⁸ Viky Ranff, *Edith Stein: En busca de la verdad* (Madrid, ES: Palabra, 2005), 49.

reconocido filósofo —hablando de su propia experiencia—: “nuestro intelecto, basándose en los datos de la experiencia sensible, puede inferir que Dios existe; pero no puede inferir lo que Dios es”.⁹ De este modo, podemos concluir que “[la fe] no es un asentimiento puramente racional a una verdad que se considera razonable, sino que implica a los sentimientos con un elemento de esperanza y tiene siempre consecuencias radicales para la vida”.¹⁰ La diferencia sustancial entre ambas concepciones de lo divino, razón y experiencia de fe, se resume en la siguiente cita:

la contraposición experimentada entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido.¹¹

El pueblo hebreo no hace excesiva filosofía ni se caracteriza por la figura del filósofo, con excepción del libro de la Sabiduría, pero sí que posee testigos de la intervención divina y ello ha permitido captar la presencia activa de Dios y de su Palabra. Así pues, “el hombre ha sido creado para la relación amistosa con Dios en el horizonte de un pacto salvífico de proporciones universales”.¹² Mientras que, en la filosofía, es el hombre el que camina en busca de un absoluto trascendente y se queda en el plano teórico ante la intuición de un dios impersonal, en la experiencia que nace del pueblo de Israel, es Dios el que baja a la realidad humana para ser comprendido por el hombre y hacer historia con él. Por tanto, se buscará comprender algunos de esos rasgos que Dios exhibe en su progresivo y pedagógico desvelamiento como muestra de su libérrima autorrevelación, ya que no está ligado a ninguna necesidad en su manifestación a los hombres. En el caso del Antiguo Testamento (A. T., de ahora en adelante), básicamente se hallan textos del ser de Dios en forma de narración o relato; aunque la intención de los autores bíblicos pudiera servirse en ocasiones

⁹ Manuel García Morente, *El “hecho extraordinario”* (Madrid, ES: Rialp, 2006), 63.

¹⁰ Agustín Udías Vallina, *Ciencia y religión* (Santander, ES: Sal Terrae, 2009), 72.

¹¹ Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid, ES: Encuentro, 2006), 10.

¹² Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander, ES: Sal Terrae, 2011), 51.

de imágenes profanas en sus metáforas, reviste, en todo momento, un marcado carácter religioso y teológico: “los *libros históricos* y las secciones narrativas del *Pentateuco* responden a ese tipo de género literario”.¹³

El progresivo desvelamiento de la paternidad divina

El monoteísmo del Dios bíblico es el contenido fundamental del credo de Israel plasmado en el A. T. Allí, Dios se presenta como un *uno y único*: “El Señor es solo uno”.¹⁴ Se trata de un concepto que llama la atención en un enclave de religiones tribales politeístas, donde sorprende sobremedida que Israel profese una concepción religiosa monoteísta de lo divino. Este hecho es realmente llamativo y es un dato que reclama la atención de cualquier experto en fenomenología de la religión. Algo a lo que no suele prestársele demasiada atención es la fe de Israel de carácter monoteísta y a que tuvo un desarrollo histórico que ha ido desde un monoteísmo relativo a uno absoluto, de una religión del culto a una religiosidad estricta.

En la etapa patriarcal (siglos XX-XIV a. C.) se veneraba a un solo Dios, pero no se excluía que los demás pueblos tuvieran sus propios dioses frente a ellos. No obstante, el Dios de Israel se presenta como único y no admite otros dioses dentro del clan, aun cuando los otros pueblos tuvieran sus respectivas deidades.¹⁵ En la etapa mosaica (siglo XIII a. C.), el Dios de los patriarcas adquirió un carácter de exclusividad, de modo que reveló su propio nombre¹⁶ y pidió ser amado de forma exclusiva como se desprende del decálogo: “Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud”.¹⁷ Es cierto que en este periodo todavía no se daban fórmulas sobre la universalidad salvífica ni preveía ser el dios del clan o la tribu, pero todo apunta a una realidad de relación distinta con un Dios que no se deja individualizar.

¹³ Juan M. Díaz-Rodelas, *Introducción a la Sagrada Escritura* (Valencia, ES: Siquem, 2004), 48.

¹⁴ Cf. Deuteronomio 6,4-9.

¹⁵ Cf. Génesis 35,2-4; Jueces 11,24; 2 Reyes 3,27.

¹⁶ Cf. Éxodo 3,1-17.

¹⁷ Cf. Éxodo 20,3-5.

Se presenta ante el pueblo como un “Dios Santo”, respecto del cual su trascendencia y majestad son incuestionables, como ocurre en la teofanía del monte Sinaí. Así pues, “la santidad es una propiedad primariamente religiosa, no ética”.¹⁸ Esta época de religiosidad tribal no ha de ser considerada como un estadio previo al yahvismo, sino más bien “como un susstrato del mismo, una forma de religión familiar más antigua que el *yahvismo* y que permanecerá en la base del mismo a lo largo de su despliegue histórico”.¹⁹ El yahvismo se caracteriza por ser una de las cuatro fuentes desde las cuales se escribieron los libros del A. T. (siglo X a. C.). En tales escritos, el nombre de Dios aparece como Yhavé (J) y se muestra familiar y con actitudes cercanas al ser humano.

Rudolf Otto (1869-1937), un teólogo protestante de origen alemán, supo plasmar esta vivencia y sentido reverencial que el hombre sentía ante la manifestación de la divinidad. En su obra *Lo santo* (1917), expresa esta experiencia religiosa de lo sagrado como “*mysterium tremendum et fascinans*”.²⁰ Esta experiencia humana de lo sagrado sobrecoge al hombre y, a la vez, aparece el temor reverencial o la atracción por lo sagrado. Cabe destacar que “la religión no se funda sólo en la tendencia al infinito, pues el hombre puede llegar también al conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento es indudablemente espiritual, porque Dios no es una magnitud empíricamente verificable”.²¹ El Dios bíblico no queda circunscrito a un territorio como un dios al estilo de la cosmología babilónica, egipcia o griega, sino que se trata de un Dios libre e itinerante que interviene y acompaña al hombre en su historia concreta y cotidiana. Es un Dios que impulsa siempre hacia el futuro, por lo que la religión bíblica es dinámica frente al típico estatismo de las religiones cosmológicas: “La revelación tiene una dimensión histórica. Dimensión que no es lineal,

¹⁸ Geo Widengren, *Fenomenología de la religión* (Madrid, ES: Ediciones Cristiandad, 1976), 35.

¹⁹ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones*, 189.

²⁰ Rudolf Otto, *Lo santo* (Madrid, ES: Alianza Editorial, 1980).

²¹ José A. Sayés, *Razones para creer* (Madrid, ES: Ediciones Paulinas, 1992), 42.

de progreso indefinido, sino que posee un centro, en relación con el cual se mide un antes y un después”.²²

La alianza divina conlleva una promesa de futuro que quedará referida a una plenitud ulterior. Los profetas Jeremías, el segundo Isaías y Ezequiel entienden la alianza con Dios como un pacto roto por la infidelidad del pueblo y, por lo tanto, esta alianza ha de renovarse hasta que sea eterna y estable. Es la realidad del reino de Dios “ya pero todavía no”,²³ de modo que estos rasgos perduran en la historia de la salvación y Dios mismo se presenta como un “Dios celoso” que no tolera la idolatría,²⁴ con una clara idea de purificar el corazón de un pueblo acostumbrado a fabricarse nuevos ídolos: “No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso”.²⁵ Se trata de un antropopatismo bíblico aplicado a Yahvé con la intención de que el pueblo entendiera que ese Dios no era un dios más entre los otros dioses de la tierra.

Junto con el culto al Dios vivo y verdadero, la historia de la salvación está repleta de supersticiones que conllevan el riesgo de caer en el paganismo. Como advierte San Juan al final de su primera carta: “Hijos míos, guardaos de los ídolos”.²⁶ La superstición en forma de idolatría se presenta como el mayor obstáculo para adorar a Dios, por lo que Santo Tomás define la religión como “la virtud que da a Dios el culto debido”.²⁷ No en vano, “Dios se define como un objeto adecuado de adoración. Puesto que la adoración implica una total sumisión y una total obediencia a su objeto, al llamar a algo o a alguien Dios me comprometo a obedecer sus mandamientos”.²⁸ Esto es significativo porque, en las religiones cosmológicas, vida y ética no iban precisamente de la mano; una cosa es la adoración y el culto y otra muy distinta la respuesta ética o moral.

²² Francisco Varo, “Dios entra en la historia: La Revelación”, en *Historia de los hombres y acciones de Dios*, ed. de Juan Chapa Prado (Madrid, ES: Rialp, 2006), 17-32.

²³ Cf. Mateo 6,9; 10,7; 12,28; Juan 18,36; Romanos 7,15-17; 1 Corintios 15,24-28.

²⁴ Cf. Éxodo 20,4.

²⁵ Cf. Éxodo 20,5.

²⁶ 1 Juan 5,21.

²⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, cuestión 81, artículo 5.

²⁸ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética* (Barcelona, ES: Paidós, 1988), 114.

Para los hagiógrafos del A. T., la cuestión del monoteísmo divino va más allá de lo meramente doctrinal o de la simple ortodoxia, pues posee consecuencias prácticas que son las que con mayor énfasis reclaman los profetas, ya que entender a Dios como *uno y único* implica relativizar todo lo demás: “los Profetas anuncian para el futuro un culto más perfecto y universal, en el que participarán todas las naciones (Is 58,8-12; Ez 37,26-28)”.²⁹ Para el pueblo, únicamente el Dios de Israel merece una confianza filial y absoluta, por lo que la purificación de los corazones es fundamental para realizar el culto adecuado. Asimismo, el libro de Deuteronomio presenta el mandamiento principal con gran nitidez: “Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”.³⁰ Se recita el “Shemá Israel” con la intención de que Dios sea el único mercedor del culto de latría y de que esta enseñanza quede grabada en la tipología religiosa judía de generación en generación.

La unicidad de Dios implica un determinado estilo de vida, pues Dios es el único que merece una entrega total de la persona. La idolatría de los pueblos primitivos no es algo del pasado, ya que también hoy se dan comportamientos idolátricos, por lo que “la superstición en el culto ha de ser vencida con la ilustración de la fe”.³¹ La alianza que Dios establece con su pueblo se entiende en términos de matrimonio y de ahí que la infidelidad del pueblo sea comprendida en los términos de prostitución: “la pasión de la prostitución los ha extraviado”.³² Así, por ejemplo, el libro de los Jueces es un llamado a mantener la fidelidad a la alianza:

El pecado es una grave ruptura de esa fidelidad. Sin embargo, frente a la fragilidad del pueblo se resalta la paciencia y lealtad de Dios, que siempre vuelve a manifestar con su protección el amor que tiene a sus elegidos. Para el lector, el libro es una llamada a reconocer los propios pecados e infidelidades y a tener confianza en el

²⁹ Aurelio Fernández, *Teología moral II* (Burgos, ES: Facultad de Teología del Norte de España, 2001), 78.

³⁰ Cf. Deuteronomio 6,4-7.

³¹ Fernández, *Teología moral II*, 86.

³² Cf. Oseas 4,12.

Señor, que siempre es fiel y está dispuesto a traer la salvación cuando se le invoca con un corazón sincero.³³

Los términos bíblicos referidos a la “prostitución” o “fornicación” necesitan ser aclarados. En la Biblia, el concepto “prostitución” posee la raíz *znh* y la sociedad israelita siempre valoró esta práctica como negativa. Ciertamente, se encuentran episodios donde pareciera tolerarse, aunque iba unida al desprecio. Pronto empezó a existir el convencimiento de que Israel estaba destinada a ser una nación santa, por lo que se hace explícita la norma de que “no habrá prostitutas sagradas entre las hijas de Israel”.³⁴ En cambio, estas costumbres eran mucho más laxas entre las culturas vecinas de Mesopotamia y Asiria. En Israel, se va fraguando la certidumbre de que el pueblo está llamado a ser “pueblo santo” y comienza a emerger un elevado código de santidad en sus conductas.³⁵ Así pues, la ética sexual que se presenta en la Biblia es mucho más exigente que la de otras culturas y el Dios de los hebreos solo justifica las relaciones sexuales dentro de unos límites muy precisos y tipificados.

De este modo, se puede entender mejor que el concepto de prostitución —aplicado a la idolatría como metáfora del alejamiento de Dios— significa para un israelita más que una infidelidad a la alianza, pues implica salirse del marco sagrado de relaciones al que está llamado y empezar a vivir su vida como los pueblos paganos circundantes a modo de apostasía. Algunas ciudades fueron tachadas de prostitutas o ramera. Tal es el caso de Tiro, Nínive o, incluso, la misma ciudad hebrea de Jerusalén: “¡Cómo se ha prostituido la villa fiel: estaba llena de rectitud; la justicia moraba en ella, y ahora moran los asesinos!”³⁶ El profeta Ezequiel concibe y sanciona los pactos con naciones extranjeras paganas como una especie de prostitución en términos de abandono del Dios de Israel y de su promesa, y de la búsqueda de otros dioses fuera de Él:

³³ Juan Chapa Prado, “Israel como Nación”, en Chapa Prado, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, 73-90.

³⁴ Cf. Deuteronomio 23,18.

³⁵ Cf. Levítico 17-26.

³⁶ Cf. Isaías 1,21.

Te prostituiste con los egipcios, tus vecinos de cuerpo fuerte, multiplicando las prostituciones para irritarme. Entonces te castigué reduciendo tu ración, y te entregué a la avidez de tus enemigas, las filisteas, que se avergonzaban de tu conducta impúdica. Te prostituiste también con los asirios, porque no te habías saciado; te prostituiste con ellos, pero no te saciaste. Multipicaste tus prostituciones en Caldea, una tierra de comerciantes, y aun así no te saciaste.³⁷

En cambio, en el Nuevo Testamento (N. T., de ahora en adelante), los conceptos utilizados para los términos de inmoralidad carnal son otros, como es el caso de *porneia* y *moicheia*, que se apartan de la raíz hebrea *znh*. Algunos intérpretes ven una solución al conflicto lingüístico en el significado dado al término “fornicación” (*porneia*). No significaría “adulterio”, término que en el versículo del N. T. referido al pasaje de Mateo y en otros lugares³⁸ es designado con el vocablo *moicheia*. El término *moicheia* admite varios significados, todos ellos referidos a transgresiones de la sexualidad. Para estos autores, la palabra fornicación designaría las uniones ilegales, concubinatos o uniones no matrimoniales y uniones incestuosas en aquellos matrimonios contraídos entre parientes dentro de los grados prohibidos por la ley que aparece en el libro de Levítico.³⁹

Así pues, el concepto de prostitución que se utiliza en el A. T. se refiere más bien al irse con otros dioses y, para ello, se emplea una concepción propia del ámbito matrimonial, pero queda claramente referido para la infidelidad del pueblo y no en relación con las desviaciones en las relaciones sexuales, como sí señalan los términos *moicheia* o *porneia*. Es clave recalcar que el concepto de prostitución en el A. T. pretende enfatizar que, “sobre el trasfondo de la fidelidad de Dios, destaca más la infidelidad de los hombres, que no cumplen lo pactado”.⁴⁰ Por tanto, la fornicación tiene un sentido más profundo que la infidelidad a Dios, aludiendo de este modo a la pérdida de la elección por parte de Israel.

³⁷ Cf. Ezequiel 16,26-29.

³⁸ Cf. Mateo 19,9.

³⁹ Cf. Levítico 18.

⁴⁰ Juan L. Lorda, *Antropología teológica* (Navarra, ES: Eunsa, 2013), 30.

La relación personal de Dios con su pueblo

El Dios del A. T. se muestra como un *Dios personal*. Se puede llegar, como han hecho las religiones telúricas y en palabras de Emile Durkheim (1858-1917), al principio de un “dios impersonal, sin historia, inmanente y difuso en la multitud de las cosas”⁴¹ como algo neutro que todo lo rige, pero difícilmente se puede llegar, desde posiciones naturalistas o filosóficas, a una concepción personal de Dios.⁴² De este modo —y desde posiciones filosóficas más actuales—, “ni el idealismo de Hegel, ni el existencialismo teológico conocen, por lo tanto, la categoría del encuentro personal con Dios”.⁴³ Ese Dios que se autorrevela y se despliega en la historia se presenta como un “misterio insondable” que dispone plenamente de sí mismo con conciencia y libertad completas. El Dios de la revelación irrumpe completamente en la historia y provoca en aquellos que le son fieles la convicción de que se encuentran ante un Dios personal que los emplaza a un diálogo amoroso. Todo ello se da en virtud de una decisión soberana y libre, como gesto supremo de su autonomía, que abarca el tiempo y el espacio de los hombres. Según su voluntad y porque así le ha parecido bien,

se toma tiempo en su manifestación, incluso necesita el tiempo para hacer su obra contando con la naturaleza y la historia humana. Cuando nosotros corremos pidiendo milagros, cuando la angustia no nos permite esperar, Dios nos pide tiempo, Dios necesita del tiempo [como herramienta pedagógica].⁴⁴

El hombre debe responder a Dios o hacerle preguntas, como ocurre en los salmos, porque se trata de un Dios personal que puede ser invocado: “El conocimiento humano es, pues, en primer lugar y en su fundamento último apertura o sensibilidad al misterio [y por ello es posible el diálogo con Dios]”.⁴⁵ Todas estas connotaciones de la Palabra de Dios apuntan al

⁴¹ Escudero, *Creer es razonable*, 48.

⁴² El idealismo alemán no llegó a la idea de un Dios personal, pero la razón humana puede captar ese fundamento de Todo a modo de misterio insondable y personal.

⁴³ Scheffczyk, *El mundo de la fe católica*, 127.

⁴⁴ José Vidal Talens, *Encarnación y cruz* (Valencia, ES: EDICER, 2003), 231.

⁴⁵ Joseph Gevaert, *El problema del hombre* (Salamanca, ES: Sígueme, 2008), 164.

único objetivo de elevar al hombre a una relación de amistad y de filiación, desde donde Emmanuel Levinas (1906-1995), autor de origen judío, toma la idea de la “antropología del rostro”: “la relación interpersonal es para Levinas el lugar donde se manifiesta Dios, el totalmente Otro”.⁴⁶

Algunas veces, la palabra divina consolará al hombre; otras veces, le amenazará; en ocasiones, le hará promesas o será profética. Dios se dirige al hombre de múltiples maneras, pero en todo momento se trata de una palabra que busca ser creadora. De hecho, Dios ha creado el mundo con el poder de su palabra y se vale de sus mensajeros o profetas para que sea conocida: “Si el hombre se realiza como tal en la filial apertura a Dios, entonces ha de dar a su existencia una estructura dialogal. Que el ser humano es ante todo un ‘oyente de la palabra’ nos lo había notificado ya el Antiguo Testamento”.⁴⁷

La finalidad de la palabra divina es la de conducir al hombre a una relación de amistad con Dios y que, de esta forma, pueda compartir su vida con el creador. Incluso el nombre con el que Dios se revela a sí mismo (Yahveh) describe una condición personal que implica la posibilidad de relación (Yo-Soy).⁴⁸ Ese “Yo” forma parte del nombre de Dios y manifiesta la condición personal del Dios bíblico: “se les revela el nombre Yahveh en la experiencia de liberación histórica y política del Éxodo junto con el mandamiento fundamental de la adoración a Yahveh como único Dios”.⁴⁹ Se trata de un Dios que quiere dialogar con su criatura más excelsa, pues lo ha creado a su “imagen y semejanza”, de modo que, “en cuanto imagen de Dios, el hombre ostenta una función representativa: es el visir de Dios en la creación, su *alter ego*; como tal le compete una potestad regia sobre el resto de los seres creados a los que preside y gobierna”.⁵⁰

La afirmación de su condición personal conlleva una serie de consecuencias prácticas para el hombre que debe adoptar una actitud de

⁴⁶ Ibid., 43.

⁴⁷ Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 63.

⁴⁸ Cf. Éxodo 3,14.

⁴⁹ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones*, 375.

⁵⁰ Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 42.

relación personal con Dios. Esto lo aleja de cualquier ritual de carácter mágico, propio de quienes se dirigen a un dios impersonal o a una energía de representación mecánico-naturalista. Todo ello no resulta válido para el Dios de la revelación bíblica, con quien las cosas no se obtienen por medio de automatismos, sino de forma dialogal, en un “Yo-tú” y en un clima de confianza filial. Aquel a quien se dirige el orante es “Alguien”, por lo que se supone una dádiva divina de libertad y desarrollo de la confianza humana. Dios no es una realidad que se pueda manipular:

“Dios existe” significa que el poder absoluto y lo bueno por excelencia son, en su causa y origen, una y la misma cosa; que están en máxima armonía desde el punto de vista de la experiencia cotidiana; en definitiva, un exceso de esperanza [y completa ausencia de automatismos].⁵¹

El concepto de “persona”, aplicado al ser humano, se forjó en la relación del hombre con Dios. Se trata de una relación personal que confiere al hombre la condición de persona. Así pues, “afirmar que el hombre tiene ‘alma’ equivale a decir que es alguien ante Dios creador”.⁵² En cambio, ante una deidad anónima o neutra, el hombre no se descubre como sujeto responsable y libre. Este concepto de “persona” nada tiene que ver con el *πρόσωπον* griego o romano asumido por un personaje de la comedia.⁵³ El hombre bíblico es el único ser sobre la tierra que dispone de naturaleza humana y, a su vez, es un sujeto “único e irrepitable” que no supo descubrir todavía una cultura griega que tendía a lo universal.⁵⁴ Así pues, cabe reseñar que

⁵¹ Robert Spaemann, *Rumor inmortal* (Madrid, ES: Rialp, 2010), 22.

⁵² Gevaert, *El problema del hombre*, 87.

⁵³ Prósopon (griego antiguo: *πρόσωπον*; romanización: *prósopon*; literalmente: “delante de la cara, máscara”) es un término asumido por la teología patristica griega, traducido comúnmente como “persona”. Los seres humanos, gracias a la religión judeocristiana, no son unidades de una especie como sí ocurre con los animales, precisamente ahí radica su dignidad, pues cada ser humano es *único e irrepitable*.

⁵⁴ Mauricio Beuchot, *Interpretación del ser humano* (Barcelona, ES: Herder, 2019). Para este autor, el ser humano es un cono del universo, un microcosmos que es tanto natural como cultural, es biológico y simbólico, con una parte orgánica y con un sentido de existencia que trasciende. Beuchot defiende la metafísica, como no podía ser de otra forma teniendo en cuenta sus raíces, y lo hace con perspicacia y lucidez frente a Nietzsche y, sobre todo, Heidegger, y con la paradójica ayuda del último Foucault.

la idea de que el hombre es imagen de Dios indica que, ante el mundo y los demás hombres, refleja algo de Dios. Lleva en su ser una huella de las características divinas. Y eso le da una dignidad especial, que deben respetar los demás hombres y las demás criaturas.⁵⁵

Dios se presenta bajo el rasgo de la santidad augusta y los autores bíblicos entienden esa santidad no en el plano moral, sino adscrita al propio “ser de Dios” en el plano ontológico. La sublimidad inenarrable y la majestad indescriptible de Dios lo hacen el “totalmente Otro” y distinto de las demás cosas creadas. Dios es trascendente, completa y radicalmente distinto del mundo creado y del hombre, como abismo insondable de grandeza y vida:

Las cosas vienen al ser por la voz potente de Dios, que es capaz de hacer ser a lo que no es; es, pues, omnipotente y santidad augusta. Entre Dios y las cosas no hay ninguna continuidad, es decir, es trascendente; solo su voz salva el abismo existente entre ambos. Pero sobre todo, el relato de la creación intenta conectar la historia del pueblo de Israel con el origen del mundo y de la humanidad.⁵⁶

El profeta Isaías habla de Dios mediante el símbolo del fuego devorador y la llama perpetua: “¿Quién de nosotros habitará un fuego devorador, quién de nosotros habitará una hoguera perpetua?”⁵⁷ Esta imagen indica la majestad infinita de Dios y la experiencia del pecado que siente el profeta frente a la grandeza y omnipotencia divinas y la pequeñez humana. En este pasaje, se conjugan dos aspectos que parecen incompatibles a modo de *coincidentia oppositorum*; es decir, el poder llamar a Dios “Padre”, con labios impuros que se alejan constantemente de la santidad divina, donde cualquier hombre no podría habitar ni hallar refugio.

Este concepto de trascendencia divina ha sido subrayado por el magisterio de la Iglesia en el Concilio IV de Letrán (1215), cuando señala que “entre el creador y la criatura no puede establecerse una semejanza, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza”.⁵⁸ Reconocer la santidad

⁵⁵ Lorda, *Antropología teológica*, 33.

⁵⁶ Escudero, *Crear es razonable*, 65.

⁵⁷ Cf. Isaías 33,14.

⁵⁸ Cf. Concilio IV de Letrán, cap. 2: “Del error del abad Joaquín”.

divina comporta consecuencias prácticas, pues, además de ser una verdad en sí, es una verdad para el creyente que le debe adoración a Dios. De hecho, en el A. T., Dios, al revelar su “gloria”, demandaba que esta fuese reconocida y venerada por el hombre.⁵⁹

El Dios del A. T. es el *Dios de la alianza*, un Dios que ha salido al encuentro del hombre y que busca tener una relación personal con él. La revelación de Dios expresa un compromiso de fidelidad y de presencia continua en la historia.

Moisés es considerado, de forma unánime, el primer patriarca de la revelación de Dios a los hombres.⁶⁰ En un inicio, los “LXX” sabios que tradujeron la Biblia judía al griego interpretaron el pasaje bíblico en clave metafísica: “Yo Soy la plenitud del Ser”. El verbo *ser* fue interpretado desde esta perspectiva, aunque la mentalidad judía no fuera para nada metafísica. Esto sucedió por la influencia del helenismo, aunque, en el plano filosófico, “todo lo griego y todo lo romano, constituía una cultura contradictoria al judaísmo”.⁶¹ El nombre de Dios incluye una *promesa divina* de acompañar y estar presente en medio del pueblo. Se trata de una presencia activa de Dios que se perfila hacia el futuro en forma de salvación y de un actuar en la historia de los hombres.⁶²

La alianza de Dios con su pueblo

El concepto de alianza es decisivo y fundamental en la historia de la salvación y articula toda la teología de Israel. La historia anterior al nacimiento del pueblo elegido que se diera con el patriarca Abraham y la historia universal de la humanidad deben ser leídas desde el prisma y bajo el signo del *Dios de la alianza*. En el monoteísmo hebreo, Dios asume el compromiso de acompañar al pueblo hacia una patria de libertad. El Dios

⁵⁹ Fernández, *Teología moral II*, 77.

⁶⁰ Jan Assmann, *Moisés el egipcio* (Madrid, ES: Anaya, 2003).

⁶¹ Mario Saban, *Las raíces judías del cristianismo* (Buenos Aires, AR: Ediciones Futurum, 2001), 297.

⁶² En la Biblia, “presente, pasado y futuro” son inseparables respecto a la relación con Dios. Algo así como el Dios del pasado que se hace presente y nos espera en el futuro. El pueblo hebreo lo entiende como un Dios cercano y presente en su historia, lo que no desdice su eternidad.

bíblico entra en la historia de la humanidad y busca al hombre en su pobreza e indigencia. El llamado al primer hombre “¿dónde estás, Adán?”⁶³ resulta ser la expresión más perfecta de Dios en la búsqueda de su criatura amada y revela que comprende su situación de pecado.

En el A. T., Dios actúa en la historia *desde afuera*, pero, en el N. T., se hace historia y actúa *desde adentro* por medio de la encarnación de Jesucristo. A través del concepto de alianza, el pueblo interpreta su realidad más íntima, pero no sabe ser fiel a este pacto y Dios debe renovarlo con mayor vigor. De este modo, proyecta la alianza hacia el futuro y hacia un horizonte de nuevas promesas:

La Alianza será permanentemente renovada en la liturgia de Israel y recordada en la enseñanza profética; cuando el pueblo la quebranta con sus delitos Dios mismo volverá a establecerla (cf. Jr 31,31-34). Finalmente, en la plenitud de los tiempos, Jesucristo sellará definitivamente con su sangre la Alianza nueva y eterna (cf. Hb 8,6-13).⁶⁴

Podemos encontrar tres rasgos que son propios de la alianza ofrecida por Dios a su pueblo:

1. **Elección:** es Dios quien elige y otorga el don de la alianza. No se trata de una alianza simétrica entre iguales, sino que se trata de un pacto asimétrico que nace de la voluntad y del amor de Dios, que mira al hombre compasivamente.
2. **Cláusulas de la alianza:** en ellas, se plasman el compromiso de Dios y lo que le exige al pueblo de Israel. De este modo, el decálogo es una síntesis perfecta y clara de lo que Dios demanda de Israel, una respuesta basada en la fidelidad y confianza mutuas.
3. **Ratificación:** se dio primeramente con la elección de Abraham y después en el monte Sinaí, a través del sacrificio de animales y el rociamiento del altar y del pueblo por medio de una liturgia (símbolo de Yahvé). Se trata de una alianza sellada con sangre, lo que la hacía más fuerte en unidad y compromiso. Cristo, en referencia a este pacto del

⁶³ Cf. Génesis 3,9.

⁶⁴ Santiago Ausín, “El origen de Israel”, en Chapa Prado, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, 54-73.

Sinaí, expresa la alianza definitiva. En Cristo, Dios ofrece la promesa definitiva hecha a los hombres.⁶⁵ Como se indica, se trata de “palabras misteriosas que los discípulos conservarán como uno de los mayores legados de la fe y transmitirán enseguida a las primeras generaciones de cristianos en la primitiva Iglesia”.⁶⁶

De este modo, las principales alianzas que podemos hallar en la Biblia —aunque es siempre la misma, pero renovada por Dios debido a la infidelidad del pueblo— son las que se describirán seguidamente.

1. **Alianza paradisiaca.** Se encuentra narrada en los primeros tres capítulos del libro de Génesis. En ellos, no aparece con claridad el término alianza, pero sí queda expresado el contenido que se concreta en el relato de la creación de Dios. El mismo sábado expresa la renovación del pacto que concluye el relato de la creación: “La que ha sido signo perenne de identidad del pueblo judío es la celebración del *Sabbat*. Como tal fiesta ordena el descanso semanal... se trata de una innovación para el mundo de la antigüedad (Ex 23,12 y 34,21)”.⁶⁷

En Génesis 2 y 3, el paraíso es un símbolo teológico que indica que Dios, por medio de su elección, sitúa al hombre ante él en una cercanía y presencia divinas inimaginables, con la salvedad para el hombre de respetar la ley divina y de no comer del árbol de la vida.⁶⁸ Pero el primer hombre no fue fiel al mandato divino. Aun así, Dios no rompe su promesa y sigue buscándole, a pesar de que este se oculta porque queda manifiesta su desobediencia y ruptura con el proyecto divino.⁶⁹ Es entonces cuando aparece la promesa de recuperar al hombre de su caída:

⁶⁵ Cf. Marcos 14,12-16;22-26.

⁶⁶ Fernando Fernández-Carvajal, *Vida de Jesús* (Madrid, ES: Palabra, 2015), 527.

⁶⁷ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones*, 398.

⁶⁸ Cf. Génesis 2,8-9.

⁶⁹ Cf. Génesis 3,11.

Que “la muerte es el precio del pecado” también significa que ella es la condición de que el hombre pueda ser salvado. La inmortalidad —comer del árbol de la vida— separada de Dios, sería la definitiva perdición del hombre. La muerte devuelve a la realidad [verdad].⁷⁰

2. **La imagen de Noé.** Se trata de una imagen anterior a la de Abraham. Una vez destruida la humanidad a causa de los pecados de los hombres, Noé, hombre justo sobre la Tierra, se convierte en el nuevo principio y germen de toda la humanidad.⁷¹ En este momento, Dios otorga una nueva alianza a Noé, esta vez de carácter cosmológico, pero es la misma que la anterior, renovada ahora en Noé y su descendencia: “La relación del mundo y del hombre con Dios, la Alianza y el pecado, aparecen ya con nitidez como elementos fundamentales para comprender la historia de la salvación”.⁷²

Detrás del proyecto de Dios y su alianza con el género humano, se expresa un *amor divino incondicional* hacia los hombres. El Dios revelado en la historia crea libremente y por amor. De este modo, invita al hombre a compartir su vida divina, todo ello plasmado por medio de un pacto o alianza que ha quedado sellado por su propia sangre. Ese amor ha sido expresado por los autores bíblicos del A. T. con diversas imágenes tomadas de la misma experiencia humana. Los autores bíblicos han captado las formas más profundas e intensas del amor humano para, analógicamente, aplicárselas a Dios en su relación con la humanidad. Este amor en favor del hombre es tan sobresaliente e inmerecido que un pensador francés de gran renombre no dudó en calificarlo de “salto vertical infinito”.⁷³ Se trata de una experiencia que el hombre no puede tener si no es por la dádiva divina y porque Dios lo hace partícipe de ella de forma gratuita: “Se trata siempre de salvar humanamente al ser humano. Dios, al confiar su suerte a los testigos, nos reclama como a sus voluntarios, porque sigue contando

⁷⁰ Spaemann, *Rumor inmortal*, 2010.

⁷¹ Cf. Génesis 9.

⁷² Chapa Prado, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, 12.

⁷³ Jean Guitton, *Lo que yo creo* (Barcelona, ES: Belacqva, 2004), 45.

con el ser humano y aún confía en nosotros [para el proyecto del amor]”.⁷⁴ Las tres formas humanas de amor más intensas que se conocen son las del amor paterno, el amor materno y el amor conyugal. El amor de Dios, desde la semejanza analógica, engloba los tres. El amor divino es tan generoso que se despliega en su riqueza como padre, madre y esposo a la vez.⁷⁵ El vocablo padre, aplicado a Dios, no debe entenderse en términos exclusivamente masculinos, ya que los autores bíblicos así lo han entendido al presentar el amor de Dios de las tres formas posibles.⁷⁶

Según un importante autor, la Biblia resume el amor que Dios tiene por la humanidad en cuatro grandes ejes:

Dios es nuestro padre. Dios nos ordena que le obedezcamos. Debemos obedecer a Dios porque Él conoce lo que nos conviene, y lo que nos conviene es obedecerlo. No cumplimos con esta obediencia y nos apartamos de Él. Por lo tanto, debemos aprender a reconciliarnos con Dios con el fin de que podamos vivir una vez más en una relación familiar.⁷⁷

Como a su vez señala Hannah Arendt (1906-1975), nuestra vida es una elección y “no solo tiene significado porque es terrenal, sino también porque en ella decidimos estar cerca o lejos de Dios, nos decantamos por el pecado o la redención”.⁷⁸

La imagen materna de Dios que presenta el profeta Isaías se presenta en un momento de crisis nacional de Israel como pueblo en el destierro de Babilonia. Israel se cree abandonado por Dios y, desde ese momento de dificultad, brota esta respuesta divina maternal: “¿Puede una madre olvidar al niño que amamanta, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré”.⁷⁹ Dios, en este pasaje, muestra un amor maternal, pero trasciende incluso este tipo de amor para ir a

⁷⁴ Vidal Talens, *Encarnación y cruz*, 193.

⁷⁵ Cf. Salmos 139,13; Isaías 49,15; 54,5.

⁷⁶ Las sociedades patriarcales se han fundado sobre la base de la fuerza física del varón y la posibilidad que este hecho ejerce en el sometimiento de los demás. Por lo tanto, el machismo debe atribuirse por motivos de fuerza y no por motivos religiosos como en ocasiones se juzga.

⁷⁷ MacIntyre, *Historia de la ética*, 113.

⁷⁸ Hanna Arendt, *Existencialismo y compromiso* (Barcelona, ES: RBA, 2013), 17.

⁷⁹ Cf. Isaías 49,15.

un amor más completo. Por ejemplo, en el tercer Isaías, se presenta como un amor materno-familiar en medio de una imagen analógica del amor de Dios: “como un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo, y en Jerusalén seréis consolados”.⁸⁰ La situación del pueblo judío en el destierro es dramática y ostenta un claro sentido de orfandad. Se muestra como un pueblo

sin tierra, sin Templo y, al menos de hecho, prácticamente sin rey, que se mantuvieron sin embargo fieles a su Dios, a su religión y a sus tradiciones, constituyen un fenómeno social y religioso único entre los pueblos del antiguo oriente que sufrieron circunstancias parecidas de conquista y deportación por parte de Babilonia y otros pueblos.⁸¹

Los autores bíblicos no dudaron en aplicar a Dios imágenes femeninas que representaran la hondura del amor que Dios siente por el hombre.

En el siglo VIII a. C., el profeta Oseas destacó otra forma de manifestarse el amor de Dios en analogía con una de las peculiaridades del amor humano, tal como es el amor conyugal. Oseas interpreta la alianza en términos matrimoniales para superar lo jurídico y lo formal. Se trata de un contrato de amor conyugal donde Dios es el esposo e Israel la esposa. En estos términos, la infidelidad de Israel es calificada de adulterio, pues abandona a su esposo y se dedica a dar culto a dioses cananeos.

En este clima, se escribió el libro de Deuteronomio y la famosa cita del “Shemá Israel”: “Escucha Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo. Amarás, pues, al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”.⁸² Lo que se le pide a Israel es una respuesta de amor y no un simple ritualismo frío y distante. El profeta Oseas transformó su vida personal en una parábola de lo que le pasa a Dios con Israel, la esposa que le abandona y que él desea recuperar una y otra vez, sin descanso, pese a tantas ignominias y traiciones.

⁸⁰ Cf. Isaías 66,13.

⁸¹ Gonzalo Aranda, “Configuración del judaísmo: Destierro y retorno”, en Chapa Prado, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, 90-107.

⁸² Cf. Deuteronomio 6,4-5.

En la Biblia, se presentan un conjunto de antropomorfismos en el plano del amor humano que desean plasmar analógicamente cómo es el amor de Dios.⁸³ En este sentido, Dios se sirve de la experiencia humana para dejar traslucir la experiencia que él anhela tener con el pueblo a quien ama:

Por eso, yo la persuado, la llevo al desierto, le hablo al corazón, le entrego allí mismo sus viñedos, y hago del valle de Acor una puerta de esperanza. Allí responderá como en los días de su juventud, como el día de su salida de Egipto. Aquel día —oráculo del Señor— me llamarás “esposo mío”, y ya no me llamarás “mi amo”. Apartaré de su boca los nombres de los baales, y no serán ya recordados por su nombre. Aquel día haré una alianza en su favor. [...] Me desposaré contigo para siempre, me desposaré contigo en justicia y en derecho, en misericordia y ternura, me desposaré contigo en fidelidad y conocerás al Señor.⁸⁴

El amor de padre, referido a Dios, es utilizado en un primer momento también por el profeta Oseas. Se trata de un amor paternal-filial en clave de alianza. Los autores bíblicos muestran por qué Dios ha querido salir de sí mismo al encuentro del hombre para establecer un pacto de amor que se refiere teleológicamente a una meta definitiva. Ese amor paterno es definido a su vez con tres categorías hebreas que quedan asociadas a una enorme carga vinculada a la idea de amor divino: *hesed*, *emet*, *rahamim*, y que se desglosarán un poco más adelante. La denominación de Dios como padre en el A. T. no es nada frecuente comparada con el N. T. Aunque es cierto que la idea de Dios como padre también aparece en algunas religiones extrabíblicas, no es del mismo modo con que se presenta en la religión judaica: “el concepto de Dios que subyace en el núcleo de la fe de Israel es completamente nuevo en el desarrollo de la historia de las religiones”.⁸⁵ Algunas religiones extrabíblicas presentaban a dioses uniéndose maritalmente a diosas y mujeres humanas que podían engendrar hijos de estos. La paternidad de estos dioses revestía un carácter incluso sexual y esto sí que resulta incomparable con la imagen amorosa del Dios bíblico:

⁸³ La ira de Dios tiene en la Biblia un carácter medicinal. Lo que realmente define a Dios es el amor y no la ira; la ira se manifiesta en momentos particulares y concretos que no lo definen. Lo que sí define a Dios es el amor.

⁸⁴ Cf. Oseas 2,16-22.

⁸⁵ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones*, 374.

La creencia en el dios supremo está universalmente extendida en las diversas religiones tradicionales de la humanidad. Aparece como un ser espiritual e invisible, el solo uno, creador de todas las cosas, omnipotente, bueno, gran espíritu, rey increado, el cielo, el sol, la luna, el otro, el gran amo, el gran jefe. También como un gran progenitor de la tribu, fuente de fecundidad, dueño, amo del cosmos, especialmente del destino de los hombres. Padre y madre, trascendente e inmanente, está en todos sitios y ninguno. Otros acentúan el carácter de ser real de la divinidad (conocido y vivido), amigo (padre) que camina con el hombre, dirige el universo.⁸⁶

El concepto de Dios-padre en el judaísmo tardío entra de manera paulatina y deja de lado el peligro de cualquier interpretación pagana de esa paternidad, por lo que se trata únicamente de un concepto histórico-salvífico. Dios es padre de Israel en virtud de la economía de la salvación que se da de forma única en la historia hebrea y que lo constituye como padre de tal pueblo. Dios se muestra como padre en la alianza del Sinaí y, concretamente, en el episodio del Éxodo. Allí es donde Dios intervino con “mano fuerte y brazo extendido”⁸⁷ y constituyó al pueblo hebreo como un pueblo que camine a su lado y que sea heredero de todas sus promesas. De este modo, empezaron a aparecer expresiones nada frecuentes como: “Israel es mi hijo primogénito”,⁸⁸ de modo que los otros pueblos también son hijos, pero no primogénitos como Israel. La paternidad hacia Israel ha de ser entendida aún de forma conjunta a todo el pueblo y no en aspectos individuales o particulares como se daría más adelante.

Así pues, en otro pasaje, el autor bíblico reprocha a Israel que se aparte de su Dios, que es a la vez su padre, el que fundó y creó a ese pueblo que ahora es infiel a su amor: “¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato? ¿No es él tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó?”⁸⁹ La misma sanción aparecerá con igual intención en otros profetas como Oseas, Isaías y Amós. El profeta que con mayor ternura ha penetrado en esta imagen de Dios-padre es el profeta Oseas. Con una descripción de

⁸⁶ *Ibid.*, 75-76.

⁸⁷ *Cf.* Deuteronomio 26,8.

⁸⁸ *Cf.* Éxodo 4,22-23.

⁸⁹ *Cf.* Deuteronomio 32,6.

enorme belleza, destaca este atributo, tomado del ámbito familiar, al describir la relación de un padre con su hijo pequeño:

Cuando Israel era joven lo amé y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más lo llamaba, más se alejaban de mí. Sacrificaban a los baales, ofrecían incienso a los ídolos. Pero era yo quien había criado a Efraín, tomándolo en mis brazos; y no reconocieron que yo los cuidaba. Con lazos humanos los atraje, con vínculos de amor. Fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas. Me incliné hacia él para darle de comer. [...] ¿Cómo podría abandonarte, Efraín, entregarte, Israel? [...] Mi corazón está perturbado, se conmueven mis entrañas.⁹⁰

En un determinado momento de la revelación divina, más bien tardía, la paternidad de Dios empieza a entenderse como dirigida a individuos concretos y ya no solo a un colectivo. Se trata de una paternidad que mira a los más pobres y menesterosos de la sociedad: huérfanos, viudas y extranjeros, aquellos que no tienen ningún tipo de amparo humano y que quedan a la intemperie de cualquier tipo de protección.⁹¹ De este modo, Dios asume personalmente la paternidad de estos necesitados y se compromete con ellos de forma especial. Esto justifica que, progresivamente, apareciera la invocación a Dios como padre en el A. T. y dentro de un contexto de oración particular: “Señor, padre y Dios de mi vida, no dejes que sea altiva mi mirada.”⁹²

No es algo común en el A. T., pero se dan una serie de manifestaciones en orden a invocar a Dios de forma individual y en un contexto de relación paternal-filial: “Oh Señor, padre y dueño de mi vida.”⁹³ Son oraciones muy escasas y poco usuales entre los judíos, ya que el sentido de majestad y trascendencia divinas era para ellos muy elevado y se evitaba caer en la irreverencia al dirigirse a Dios o utilizar su nombre en vano, como así estaba prescrito. Aunque la analogía les haya servido a los autores bíblicos para acercarse y comprender a su creador, se evitaba el trato familiar hacia Dios, dejando incluso de mencionarse el nombre de Yahvé. Se encuentran

⁹⁰ Cf. Oseas 11,1-11.

⁹¹ Cf. Éxodo 22,22-23; Números 10,32; Deuteronomio 27,19; 2 Crónicas 19,7; Salmos 68,5; Salmos 146,9.

⁹² Cf. Eclesiastés 23,4.

⁹³ *Ibíd.*

manifestaciones como la siguiente en torno a la comprensión de esa realidad, aunque fuera comparativa:

El Concilio IV Lateranense de 1215 acuñó una frase que es un clásico en la Dicción: “*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”, es decir: “Entre creador y criatura no se puede constatar ninguna semejanza sin que se haya constatado una diferencia todavía mayor” (DH 806). Esta frase delinea el pensamiento de la analogía, típico del catolicismo, en su correcta formulación y nitidez. Dios se reconoce como aquello que sobrepasa a la criatura también en la “polaridad”⁹⁴

Como se señaló algunas líneas más arriba, asociar el amor de Dios con los tres conceptos hebreos de *hesed*, *emet* y *rahamim* es una forma de acercarse metafóricamente a la realidad divina para poder entrever cómo es el amor de Dios, aunque la distancia entre la analogía y el misterio que envuelve a Dios será siempre insalvable.

Hesed es el amor misericordioso que representa la bondad de Dios. Hace referencia a un amor compasivo, dirigido a quien está en situación de pobreza o indignidad en el plano físico, espiritual o moral (en una realidad de pecado que lo rebaja y lo postra). Se trata de un amor que desciende hacia el necesitado por sentir misericordia de él ante la situación en que se encuentra. Un ejemplo claro de este amor aparece en el salmo 50, donde la situación del salmista es la de un penitente que, con gran angustia e insistencia, reclama y espera recibir la misericordia y el perdón de Dios:

Misericordia, Dios mío, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa; lava del todo mi delito, limpia mi pecado. Pues yo reconozco mi culpa, tengo siempre presente mi pecado. Contra ti, contra ti solo pequé, cometí la maldad en tu presencia. En la sentencia tendrás razón, en el juicio resultarás inocente. Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre. Te gusta un corazón sincero, en mi interior me inculcas sabiduría. Rocíame con el hisopo: quedaré limpio; lávame: quedaré más blanco que la nieve.⁹⁵

Por su parte, el concepto *emet* denota aquello que está firme y seguro como una roca. Es aplicado en el terreno de la moral. Indica una actitud fiel y segura que en nada es voluble, sino que se mantiene con solidez ante

⁹⁴ Scheffczyk, *El mundo de la fe católica*, 93.

⁹⁵ Cf. Salmos 50,1-10.

la dificultad. Todo ello aplicado a Dios expresa que su amor no es pasajero, sino seguro y fiel hasta el final. Incluso si la criatura falla, Dios permanece fiel: “Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, es Dios; él es el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que lo aman y observan sus preceptos por mil generaciones”.⁹⁶

Rahamim es el tercer concepto que se aplica a Dios de forma comparativa por parte de la literatura rabínica judía. Indica un rasgo de amor que se acerca mucho a la ternura y al afecto. Es un tipo de amor cuasi maternal e instintivo, lleno de dulzura. Este tipo de amor se aplica a Dios como si él necesitara instintivamente al hombre en una especie de antropomorfismo.⁹⁷

De este modo, los autores bíblicos multiplican las imágenes con la intención de introducirnos en el misterio insondable de un Dios que es amor y a la vez misterio. Los tres conceptos se hallan todos en el salmo 50 como manifestación de un amor que traspasa toda frontera y prueba.

La razón abierta y universal debe contar no solo el amor y la verdad, sino también con la belleza. Entonces la teología se acomodará de modo perfecto a su objeto: a Dios que es amor, verdad y la suma belleza. La teología aquí propuesta encuentra sus precedentes en gran parte de la tradición cristiana y en la teología de todos los tiempos, pero a la vez propone interesantes sugerencias y puntos de vista para la sensibilidad y pensamiento actuales.⁹⁸

Los escritos haggádicos como explicación de la manifestación divina

Las experiencias del Éxodo, del monte Sinaí y lo que significó el exilio para el pueblo hebreo conllevan en el tiempo una imagen de Dios que se irá desvelando en toda la literatura rabínica. La visión monoteísta se va afianzando en el plano teológico. Existe la certeza de que la realidad divina sobrepasa con mucho lo que el hombre podría llegar a entender de Dios, pero, aun así, se va asentando la convicción desde la experiencia de que es el único Dios: “La absoluta trascendencia de Dios en el judaísmo

⁹⁶ Cf. Deuteronomio 7,9.

⁹⁷ Cf. Isaías 49,15-15.

⁹⁸ Pablo Blanco, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo* (Madrid, ES: Rialp, 2005).

no le impide, más bien implica, ser el Dios que caminó sobre, delante y junto a su pueblo”.⁹⁹ Las imágenes de Dios van surgiendo de los relatos *haggádicos* o narrativos como producto de la experiencia religiosa de los rabinos y del pueblo judío. De todos estos relatos rabínicos, surgen básicamente dos imágenes de Dios que se presentarán a continuación.

Dios es amor y ama a su pueblo

Se trata de un amor universal que trasciende las fronteras de Canaán. A Dios se lo comprende como “misericordioso, bueno, custodio y paz del mundo, señor de la misericordia, señor del consuelo, padre de todo el mundo, padre de la misericordia, padre en los cielos, corazón de Israel”.¹⁰⁰ Todo el acontecimiento histórico de la travesía en el desierto implicaba que el pueblo tuviera una imagen de Dios que se acercara a esa realidad divina protectora y benevolente. Como se puede comprobar, los rabinos no se limitaron a los atributos de carácter antropomórfico aplicados a Dios, aunque siempre dejaban claro que era una forma de expresar esta experiencia. De modo que,

para hacernos una idea del origen del pueblo de Israel tal como está narrado en el libro del Éxodo, debemos detenernos en tres elementos fundamentales: la figura de Moisés, la salida de Egipto y el alcance de la Alianza del Sinaí.¹⁰¹

El Dios que padece junto a su pueblo

A lo largo de los siglos, los rabinos han visto cómo Dios ha estado al lado del pueblo en sus padecimientos y ello se ha hecho carne en su historia. La experiencia de cercanía divina estaba afianzada en el pueblo hebreo. En la dura prueba que supuso Auschwitz, el judío Elie Wiesel (1928-2016) se preguntaba dónde estaba Dios en una situación tan dramática. La respuesta desde la fe judía afianzada en la Biblia es que Dios padece junto a los hombres: “Entonces, ¿dónde está Dios? Y yo sentía

⁹⁹ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones*, 330.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 331.

¹⁰¹ Santiago Ausín, “El origen de Israel”, en Chapa Prado, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, 54-73.

dentro de mí una voz que respondía: ¿Dónde? Ahí está: está justamente en esa horca”.¹⁰² Toda esta experiencia nace en algunos profetas —como es el caso de Jeremías—, donde se pone de manifiesto que Dios padece junto al pueblo y el pueblo siente su cercanía.

El Dios que se presenta en la Biblia no deja de llamar a los hombres a una relación personal de amor. Aunque busca la referencia comunitaria, no olvida al hombre en su menesterosidad para que dialogue con él: “solamente ante un Dios personal y absoluto se pueden usar los gestos primordiales de la plegaria: la adoración de su santidad, la alabanza por su existencia, la gratitud por su potencia y por su gracia al mundo”.¹⁰³ Será Jesucristo el que conduzca hacia la revelación plena del amor del Padre, pues “expresa que es toda la realidad de Cristo la que se convierte en epifanía de Dios, en revelación. Cristo entero es el gran Signo del Padre”.¹⁰⁴

Conclusiones

1. Los diferentes estudios que propone la fenomenología religiosa vienen a concluir que, en todo tiempo y lugar, se ha dado el hecho religioso en sus distintas formas. Es verdad que la relación con lo numinoso ha revestido un carácter impersonal en la mayoría de las religiones telúricas y, también, desde el acercamiento o comprensión filosófica. Desde la razón humana, se puede llegar a comprender que Dios es, pero no qué es Dios. El absoluto al que se llega por medio de la razón brota de un deseo de saber universal, pero se queda en el plano de la reflexión teórica y no mueve al hombre a la reverencia.
2. El Dios de la revelación judeocristiana se ha ido mostrando al hombre de forma progresiva, utilizando la pedagogía divina para ser comprendido y aceptado. Su marcado carácter universal y exclusivista es único en la fenomenología religiosa y necesita de una purificación del corazón humano, acostumbrado a numerosos dioses e ídolos de todo tipo. El Dios bíblico, por pura iniciativa propia, se manifiesta en la historia

¹⁰² Eli Wiesel, *La noche, el alba, el día* (Barcelona, ES: Muchnik, 1983), 70-72.

¹⁰³ Scheffczyk, *El mundo de la fe católica*, 324.

¹⁰⁴ Rino Fisichella, *La rivelazione: Evento e credibilità* (Bologna, IT: Dehoniane, 1985), 171-177.

- y no en la teoría o la imaginación. Para que sea posible el encuentro entre Dios y los hombres, este se ha dado de forma concreta en un pueblo y cultura específicos, aunque esta propuesta de encuentro está destinada a todas las culturas que pueblan la tierra.
3. El pueblo elegido no se caracteriza por hacer filosofía o especulaciones teóricas, sino que está acostumbrado a ser el pueblo de la historia y de los testigos de esta realidad dialogal de Dios con Israel. El mismo credo del pueblo semita se forja en la idea de que su Dios es *uno y único*, abandonando así el culto idolátrico propio de las religiones paganas. Aunque en la etapa patriarcal no se excluía que los otros pueblos circundantes pudieran tener sus propios dioses frente a Israel, fue una concesión en aras a ser revisada y purificada, pues la realidad de Dios es que es único y con pretensión universal de ser reconocido también por los pueblos extranjeros, como se desprende de la etapa mosaica.
 4. El Dios del A. T. va desvelándose progresivamente. El primer atributo divino que se puede reconocer es el de su santidad augusta. Solo él es santo y el hombre, en comparación con esta santidad, siente su pobreza, miseria y lejanía. Solo Dios merece culto y reverencia y para ello es necesario purificar el corazón de un pueblo acostumbrado a adorar falsos dioses. Dios ama al hombre de forma exclusiva y, para que el pueblo pudiera entender cómo es el amor de Dios hacia ellos, los profetas y los autores bíblicos utilizaron imágenes tomadas del mundo para que, analógicamente, el pueblo pudiera ahondar en ese tipo de amor.
 5. El amor de Dios hacia los hombres se manifestó de tres formas posibles: el amor que un padre siente por su hijo, el amor de madre y el amor entre los esposos. En el lenguaje hebreo, este amor se expresa desde los conceptos *hesed*, *emet* y *rahamim*. En cambio, el amor del hombre hacia ese Dios que ama gratuitamente es infiel y cabe removerlo en cada ocasión que se produce esa infidelidad. Para ello, es importante comprender el término de alianza que Dios establece con su pueblo a modo de pacto de amor que el hombre rompe unilateralmente y la realidad de un Dios que no se cansa de amar al género humano.

6. Dios se presenta como un Dios personal que ha formado al hombre y a la mujer a su *imagen y semejanza*, por eso, el ser humano posee una estructura dialógica capaz de relacionarse con su hacedor. Dios ha creado todo de la nada, por lo que es el “totalmente Otro” y no se confunde con la realidad creada. Dios es “Alguien” y posee el nombre de Yahvé: “Yo-Soy” que indica que puede contactar con un “tú”, y ambos pueden entrar en un posible diálogo de amor. Este amor quedará definitivamente encarnado en la figura de Jesucristo, Hijo de Dios y plenitud de la revelación de Dios hecha a los hombres como definitiva oferta salvífica.

Javier Aznar-Sala
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”
Valencia, España
javier.aznar@ucv.es

Recibido: 26/05/2020
Aceptado: 27/07/2020