

## EL LENGUAJE BIBLICO SOBRE DIOS

Questionarse sobre la evolución histórica y la dialéctica fundamental del lenguaje religioso en la tradición bíblica significa querer hallar una respuesta al problema del sentido y significado de la experiencia religiosa en la revelación bíblica, considerando la expresión lingüística en que tal experiencia se objetiva de algún modo. Tal estudio reviste numerosos motivos de interés, tanto para el historiador y filósofo, como para el exegeta y teólogo. La atención de la investigación no debe necesariamente limitarse a un estudio de la experiencia de lo sagrado en la religión bíblica<sup>1</sup>, o en la revelación cristiana<sup>2</sup>, aunque tal estudio sea indispensable para un conocimiento riguroso de la fenomenología del hecho religioso subyacente a las tradiciones teológicas hebraico-cristianas. El análisis debería prolongarse hacia un estudio diacrónico de la génesis y evolución del lenguaje del teísmo bíblico, vétero y neotestamentario, hasta descubrir semánticamente su más fundamental polaridad lingüística. Tal es la finalidad del presente estudio, que pretende analizar, en el horizonte de la religiosidad bíblica, el significado de la revelación cristiana, a través de la lógica del lenguaje religioso, en que tal experiencia se objetiva, pasando del henoteísmo arcaico al monoteísmo profético, de la meditación apocalíptico-sapiencial a la teología

---

<sup>1</sup> H. M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955; J. BONDIRVEN, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957; *La idea de Dios en la Biblia*, Madrid, 1971; J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Gembloux-Leuven 1975.

<sup>2</sup> J. DUPONT, *Gnois*, Louvain 1949; B. GÄRTNER, *The Aeropagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955; J. JEREMIAS, *Abba*, Göttingen 1966.

cristiana, en su dialéctica de kerygma e historia, intentando descubrir la *polaridad fundamental* constante del lenguaje bíblico sobre Dios<sup>3</sup>.

## I. EL HENOTEISMO ARCAICO

Analizaremos, primeramente, la más arcaica forma de teísmo bíblico, constatable a través del lenguaje religioso de las tradiciones de los Patriarcas y del éxodo, de la conquista y del reino<sup>4</sup>.

### 1. DE LOS PATRIARCAS A MOISÉS

En el lenguaje religioso de las leyendas de los Patriarcas constatamos, con relación al politeísmo ambiental, un modo cualitativamente diverso de entender la realidad numinosa. A diferencia de su hermano Nahor o de su padre Terah, Abraham piensa a Dios como referente incondicionado de una relación privilegiada y como fundamento único de la propia esperanza (Jos 24,2). El Dios de Abraham es totalmente diferente de los «dioses» del politeísmo oriental<sup>5</sup>. Además, ya en este arcaico período se detecta una tensión entre el Dios *escondido* y el Dios *revelado*. En efecto, en las tradiciones religiosas de los Patriarcas se hace referencia a un Dios misterioso, universal y benévolo (*'El*), señor del mundo y de la naturaleza, con el cual es posible establecer una relación cúltica a través del espacio sacral, ya que Jacob le erige un altar (Gén 33,20); pero se habla también de un Dios revelado a los Padres, un Dios sin vinculación territorial, señor del tiempo histórico, durante el cual protege a sus adoradores, Abraham, Isaac y Jacob, con descendencia y riquezas (cf. Gén 30,43)<sup>6</sup>. Nada impide suponer que, ya

<sup>3</sup> La cuestión trinitaria no será discutida en el presente estudio. Sobre la relación entre Kerygma bíblico y Ortodoxia trinitaria, ver F. A. PASTOR, *Semántica do Mistério*, S. Paulo 1982, 5-44.

<sup>4</sup> E. WÜRTHWEIN, *Gott in Israel*; RGG II (1958) 1705ss; M. GILBERT, *Le sacré dans L'Ancient Testament*, en *L'expression du sacré dans les grandes religions I*, Louvain-la-neuve, 205ss; H. CAZELLES, *Le Dieu du Yahviste et de l'Elohiste ou le Dieu du Patriarche et de Moïse et de David avant les Prophètes*, en *La notion biblique de Dieu*, 77ss.

<sup>5</sup> B. M. F. VAN IERSEL, *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel*, en *Im Zeugnis der Bibel I* (1965) 5ss.

<sup>6</sup> A. ALT, *Der Gott der Väter: Kleine Schriften zur Geschichte der Volkes Israel I* (1954) 1ss; O. EISSFELDT, *Jahwe, der Gott der Väter: Kleine Schriften IV* (1968) 79ss;

en este período tan remoto, la polaridad entre el Dios 'El y el Dios «de los Padres», entre el Dios del mundo y el Señor de la historia, se resolvió en una identificación, más aún, en una real equivalencia, entre el Dios del espacio y el Señor del tiempo, o sea, entre el Dios escondido y el Señor revelado<sup>7</sup>.

Si en las leyendas religiosas de los Patriarcas, Dios aparece como la presencia trascendente e incondicionada de lo sagrado, en las tradiciones del éxodo, Dios se revela como exigencia absoluta en el plano ético y como inmanencia salvífica en el plano histórico. La teología del éxodo y de la alianza, típica del yahvismo mosaico, proclama un henoteísmo de fidelidad ética y de liberación histórica. La fe religiosa del pueblo hebreo se encuentra en el origen de la experiencia histórica de liberación de la esclavitud. Esta relación profunda entre *trascendencia* religiosa e *inmanencia* salvífica, entre eternidad e historia, típica del teísmo bíblico, implica una concepción personal de lo sagrado, totalmente divergente de cualquier panteísmo naturalístico<sup>8</sup>. Tal relación implica también una teología de la esperanza: Dios no es sólo el Señor del pasado, sino que se revela sobre todo como el creador del futuro. En tanto Israel contempla su pasado histórico, en cuanto puede encontrar en su memoria religiosa la fuerza requerida para enfrentar un presente histórico hostil y superar así un adverso destino. En relación a una situación histórica de opresión y servidumbre, el éxodo constituye un ejercicio relevante de negatividad crítica. De este modo, la religión actúa como memoria legitimante de una conquista de la libertad. La conciencia de los que contemplan la miseria de la condición esclava se proyecta especularmente sobre la imagen divina, que contempla la miseria de su pueblo (Ex 3,7). Así, pues, el lenguaje religioso del éxodo expresa una relación profunda con la historia: una historia no sólo contemplada, sino sobre todo construida, como fruto de una acción de la libertad<sup>9</sup>.

La relevancia práctica del lenguaje religioso del henoteísmo yahvista se manifiesta a través de la íntima relación entre ética y religión, expresada en el acto mismo de elección del pueblo y de institución de la alianza (Ex 19,5s). Dios aparece no sólo como el legitimador de un

B. GEMSER, *Questions concerning the Religion of the Patriarchs: Adhuc loquitur*, Leiden 1968, 30ss.

<sup>7</sup> F. M. CROSS, *Yahweh and the God of the Patriarchs*: HThR 55 (1962) 225ss; F. K. MAYER, *Patriarchaliches Gottesverständnis*: ThQ 152 (1972) 224ss.

<sup>8</sup> J. COPPENS, *La notion biblique de Dieu*, 65-66.

<sup>9</sup> A. DUBARLE, *La signification du nom de Yahvé*: RScPhTh 35 (1951) 3ss; H. SCHMID, *Ich bin der ich bin*: ThGl 60 (1970) 403ss; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israel I*, Paris 1971, 329ss.

proceso histórico de liberación, sino también como quien indica al pueblo, predestinándole, la dimensión incondicionada que da sentido a su historia. Dios no se revela como Señor de una alianza exclusivamente cültica o mística, sino sobre todo como el ordenador de una relación ética de solidaridad y comunión. Las cláusulas de la alianza (Ex 20,3ss) impiden oponer falsamente religión *cültica* y religión *ética*. Al divino servicio se oponen tanto la idolatría, cuanto el homicidio. Para la religión bíblica es vinculante no sólo la prohibición de conceder a una realidad condicionada la incondicionalidad propia de lo divino, sino también todo atentado a la justicia interhumana<sup>10</sup>.

Así, pues, el sentido y significado del más antiguo lenguaje teológico en la relación bíblica no resulta distanciado de los grandes motivos de interés humano por el futuro de la historia y por una praxis de liberación. Reducir la riqueza expresiva de esta situación religiosa primordial, orientada hacia el descubrimiento de un nuevo espacio ético a mera constatación de una información teorética sobre la realidad última, no carecería de inconsecuencia teológica y de anacronismo histórico. Ciertamente, el lenguaje religioso del yahvismo mosaico comunica un mensaje y un contenido informativo, ya que en este arcaico henoteísmo está implicado el futuro monoteísmo de la religión profética y de la teología sapiencial. Pero el henoteísmo mosaico manifiesta fundamentalmente la valencia ética de la relación religiosa, que torna el acto de la afirmación de Dios un encuentro fascinante y terrible con la divina realidad revelada y misteriosa, próxima y distante, en cuanto se manifiesta simultáneamente como Dios de *confianza* y como Dios de *temor* (Ex 20,18ss)<sup>11</sup>.

## 2. DE LA CONQUISTA AL REINO

El significado del más arcaico lenguaje religioso en la revelación bíblica se mostraba lejos de manifestar una mera información teorética, expresando más bien ilimitada confianza y temor, y viviendo el sentimiento de dependencia radical, tanto en su tensión mística cuanto en su diferencia ética. Tal lenguaje religioso mantenía siempre una estrecha vinculación con la historia y su futuro, con la ética y la praxis. ¿En qué sentido evoluciona sucesivamente el lenguaje del arcaico heno-

<sup>10</sup> E. E. ETTICH, *Die monotheistische Symbolik der Bundestafeln*: VT 14 (1964) 211 ss; cf. H. H. ROWLEY, *Moses and Monotheism: From Moses to Qumran*, London 1963, 35ss.

<sup>11</sup> E. WÜRTHWEIN, *Gott in Israel*: RGG II (1958) 1706s.

teísmo yahvista? El fin del éxodo y la conquista de Canaán, al proponer nuevos problemas a la conciencia creyente —sobre la relación entre identidad religiosa e identidad nacional, sobre la funcionalidad de la religión y sobre la relación entre individuo y comunidad— hacen aflorar una nueva tensión entre el incondicionado moral y el incondicionado religioso. En efecto, como consecuencia de la guerra religiosa o de la paz sucesiva, para la fe aparecen nuevas situaciones y tensiones. Durante la guerra, el arca de la alianza se torna sacramento de la divina presencia y anámnesis de la divina promesa, memorial del éxodo y signo proléptico de esperanza, a un tiempo escatológico e histórico (1 Sam 4,4ss)<sup>12</sup>. Durante la paz se propone a la conciencia creyente la cuestión de la funcionalidad práctica de la antigua religión del desierto en los nuevos valles de la tierra prometida. En la nueva situación sedentaria, la religión del pueblo nómada sufre la tentación del compromiso con las divinidades locales, objeto de culto mágico en relación a la fertilidad. Nace así, como dilema de fe, la tensión entre la esperanza en Yahvé y el recurso a los dioses cananeos. Tal tensión sólo se resuelve cuando son dedicados al Señor de Israel las alturas sagradas, donde primitivamente se celebraban cultos de fertilidad y cuando se reafirma polémicamente el teísmo yahvista, contra toda tentación de idolatría o de magia (Ex 20,23; cf. 23,19)<sup>13</sup>.

En el nuevo contexto sedentario y pacífico, la supervivencia nacional no depende ya de la agresividad victoriosa, como durante el éxodo y la conquista, sino del trabajo agrícola y de la fecundidad del ganado. El idealismo religioso del pueblo nómada, que exaltaba las gestas salvíficas de la historia de la liberación, debe aprender también a ver de un modo positivo la naturaleza, en cuanto obra divina (cf. Gén 1,24). Las fiestas del ciclo cósmico-natural sufren una relectura histórico-salvífica y la acción providente de Dios sobre los Patriarcas sirve de paradigma al comportamiento religioso del creyente, iluminado por la confianza en la acción salvífica divina<sup>14</sup>. De este modo se impide la privatización mágica de la religión, con pérdida del sentido de la trascendencia en la afirmación de lo sagrado. Crece la convicción en la absoluta singularidad de la divina realidad, llegándose a una identificación religiosa entre el Dios escondido, rey del panteón cananeo (*'El*), y el Dios revelado, Señor de la alianza y de la historia (*Yahweh*). El Salmista proclamará: «Dios grande es Yahweh, rey grande sobre todos los dioses» (Sal 95,3). Se propone así, ya en el período arcaico, una *identidad fun-*

<sup>12</sup> P. D. MILLER, *El the Warrior*: HThR 60 (1967) 411ss.

<sup>13</sup> O. EISSFELDT, *Jahve und Baal: Kleine Schriften I*, Tübingen 1962, 1ss.

<sup>14</sup> Cf. Os 11, 1s; 13, 7ss; Gen 2, 7ss.

*damental* entre el Dios trascendente de la religión cáltica y el Dios immanente de la religión ética, formulando simultáneamente la absoluta singularidad divina, depotenciando las restantes realidades numinosas a la categoría de hijos del Altísimo (Sal 29,1)<sup>15</sup>.

A partir, pues, de la época de la conquista, el lenguaje religioso de la revelación bíblica conserva su relevancia práctica afirmando la funcionalidad de la religión del desierto en la nueva situación sedentaria y su relevancia teórica al proclamar con exclusividad la absoluta singularidad de la divina realidad. Posteriormente, cuando la comunidad nacional de las tribus hebreas se constituye en estado monárquico, se determina una nueva situación histórica y religiosa. Históricamente, se realiza una significativa afirmación política del pueblo de la alianza. Religiosamente, con todo, surge una problemática simbiosis entre fe religiosa e ideología monocrática. La fe acepta la pompa regia; el rey es proclamado mesías del Señor (2 Sam 7,14ss; cf. 23,5). No dejan de aparecer problemas nuevos, cuando los intereses de la razón de estado o la voluntad del poder monocrático no coinciden con las exigencias igualitarias de la fe. Por otra parte, al transportar el arca de la alianza hacia Salém, el fundador de la dinastía hizo de la capital del reino el centro político-religioso de la comunidad nacional, constituida en ocasión del pacto de Siquém (Jos 24,25ss). Con ello se resuelve en una significativa identificación el encuentro del Dios del desierto (*Yahweh*) con el Rey celeste del panteón cananeo (*'El-'elyôn*). El Dios de la alianza será proclamado dominador del caos y Señor del orbe (Sal 93,1ss). El Señor del éxodo pasa a ser contemplado como el Dios que reina en Sión (Sal 146,10). El Dios *misterioso* y altísimo se identifica plenamente con el Señor *revelado* en la historia de la liberación (Sal 47,3)<sup>16</sup>.

La simbiosis entre nación y religión, entre fe yahvista y poder monocrático, se acentúa con la construcción del templo salomónico. Aun conservando, con el arca, la memoria de la liberación y la alianza, el templo constituye la consagración religiosa de la dinastía davídica, en cuanto santuario de la nación y del estado, servido por una casta sacerdotal de funcionarios del reino. En el templo, pues, se sitúa la encrucijada por donde pasan tanto la piedad religiosa del creyente, testimoniada en los salmos, cuanto la contaminación sacrílega de la religión, documentada en las crónicas de la monarquía (cf. 2 Re, 18,4). Contra el peligro de una asimilación de la revelación bíblica al denominador común de la religiosidad oriental, surgirá la reacción de la conciencia profética (cf. Jer 7,18) y otros movimientos de reforma (2 Re 23,3ss).

<sup>15</sup> R. RENDTORFF, *El, Baal und Yahwe*: ZAW 78 (1966) 272ss.

<sup>16</sup> A. VANDEN BRANDEN, *Il Dio Eljôn: Bibbia e Oriente* 64 (1974) 65ss.

Con todo, la relación entre razón política y fe religiosa se torna siempre más problemática, dada la progresiva emancipación del poder monocrático y de la oligarquía social, con relación a los ideales religiosos de la alianza y del éxodo. No raramente el poder se torna instrumento de opresión para los débiles. De aquí nacerá un movimiento de resentimiento antimonárquico, por juzgar la institución de la monarquía ocasión de decadencia religiosa y de eclipse de la fe en el Señor de la alianza (1 Sam 8,6ss)<sup>17</sup>.

## II. EL MONOTEISMO TEORETICO

Después de haber considerado el lenguaje teológico del henoteísmo arcaico, será preciso analizar la dialéctica entre experiencia y lenguaje a la luz del mensaje religioso de los profetas, antes y después del exilio, así como también a la luz de las teologías sapiencial y apocalíptica.

### 1. LA TEOLOGÍA DE LOS PROFETAS

Los profetas vivieron en un tiempo de eclipse de lo sagrado. La religión tendía a ser considerada superficialmente, como un mero hecho nacional éticamente irrelevante. Se trataba de una época de irreligiosidad e injusticia. Sólo el culto conservaba una limitada memoria de las gestas salvíficas del pasado histórico y de las exigencias éticas de la alianza en un presente problemático. La vida, en cuanto realidad cultural o social, se distanciaba siempre más de los valores éticos de la religión del éxodo. Era una época de profunda decadencia religiosa y moral. El profeta Elías fue el precursor de la reacción de la conciencia religiosa de Israel contra la degeneración del yahvismo. Después de él, todos los grandes profetas —de Amós y Oseas a Jeremías e Isaías—, con pasión religiosa e integridad moral, proclaman siempre de nuevo las exigencias de la *divina monarquía*, en su absoluta singularidad, en su santidad y en su justicia (1 Re 18,36; 19,10)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> M. HARAN, *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions: Concilium* (1969) n. 50, 251ss.

<sup>18</sup> J. LUST, *Elijah and the Theophany on Mount Horeb*, en *La notion biblique de Dieu*, 91ss; cf. E. WÜRTHWEIN, *Elijah at Horeb*, en *Proclamation and Presence*, London 1970, 152ss.

Con los profetas, el reino juzga la historia. El lenguaje teológico del profetismo subraya la incondicionalidad absoluta de la divina monarquía: en un plano teorético, como santidad; en un plano práctico, como justicia. Dios es un rey esencialmente santo, que actúa de modo radicalmente justo, juzgando entre la iniquidad y el derecho. El profeta anuncia: «*Yahweh Sēbā'ôt* será exaltado por su juicio y el Dios santo revelará su santidad por su justicia» (Is 5,16). El pueblo, con su impiedad, se ha alejado de su Dios, y Dios se ha alejado de su pueblo; mas el Señor juzgará a los impíos y humillará a los arrogantes (Is 2,11s; cf. 1,4ss). El pueblo se ha entregado a la superstición de la idolatría y la magia; pero Dios castigará toda iniquidad (Is 8,15; cf. Os 5,3ss). La teología de los grandes profetas critica una imagen de la divina realidad degradada por el conformismo de la falsa profecía. El reino de Dios exige una restauración religiosa profunda y una purificación de la realidad histórica, como sólo es posible hallarla en una alianza nueva (Jer 31,31ss)<sup>19</sup>.

La teología profética proclama la lógica de la divina monarquía, anunciando la divina soberanía sobre la historia y sobre los poderes de este mundo (Jer 27,5s). Dios predestina a sus electos y reprueba a cuantos se muestran infieles a la alianza. Por eso, la alianza, lejos de ser garantía de impunidad moral, aparece como llamada a la responsabilidad ética (Am 3,2). La teología de la divina elección sirve para proclamar el imperativo de la divina voluntad, tanto sobre la realidad histórica y política (Is 30,1ss), como sobre la vida cúlrica y religiosa (Is 1,29ss), que debe abandonar todo sincretismo idolátrico y permanecer incondicionalmente fiel al imperativo religioso (Is 27,2ss). La dialéctica del lenguaje profético reacciona contra el optimismo banal de la pseudoprofecía, que proclama una divina fidelidad abstracta, olvidando el carácter bivalente de la lógica del lenguaje religioso en cuanto lenguaje de una relación. En efecto, al cambiar la variable humana, la relación religiosa se altera profundamente, pudiendo hacer necesario el cambio profundo llamado conversión, tanto en el plano individual como en el plano social. La lógica profética indica que la relación religiosa no puede ser entendida sólo en una óptica de identidad mística, prescindiendo del principio ético de la diferencia<sup>20</sup>.

El lenguaje religioso de los profetas expresa a un tiempo conciencia creyente e imperativo moral. Los profetas tanto asumen la función de transmitir el oráculo divino (Am 1,9s), como de recordar la divina

<sup>19</sup> J. GRAY, *The biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979, 117ss.

<sup>20</sup> O. KAISER, *Wort der Propheten und Wort Gottes*, en *Tradition und Situation*, Göttingen 1963, 75ss.

elección (Os 11,1). Como expresión de la conciencia moral y del sentimiento de la diferencia ética, los profetas proclaman el advenimiento del día terrible del juicio divino sobre la iniquidad (Am 5,18ss). Pero la divina punición no adquiere una valencia demoníaca, sino que está condicionada por la *divina justicia*, destructora del mal (Am 8,4ss). La dialéctica de los profetas frecuentemente contrapone el momento *ideal* de la relación religiosa como alianza —contemplada en la teología del éxodo (Os 12,10; Jer 2,6s) o en la teología de la elección de la dinastía davídica y de Sión (Is 7,13ss; 4,4s)— a un momento *real* de contradicción ética, de malicia y pecado, visto como injusticia (Am 2,6ss; Miq 2,1s), como orgullo (Is 28,1ss) o como apostasía (Os 4,2; Jer 3,1ss). Pero la diatriba profética no concluye en el momento crítico-negativo, sino que invita a la conversión, es decir, a un retorno a la dimensión de lo incondicionado, posibilitada por la paradoja de la divina misericordia (Am 5,14s; Is 12,1ss)<sup>21</sup>.

Paralela a la reacción profética corre el *movimiento monolátrico*, objetivado en la literatura deuteronomística. Para la teología monolátrica, la decadencia religiosa de Israel deriva del pluralismo de cultos y santuarios. El imperativo religioso fundamental de la incondicionada adhesión a Yahvé debe manifestarse en una singularidad absoluta del culto como espacio y como rito, excluyendo todo sincretismo idolátrico (Dt 6,4ss, 14ss). Un único Señor, un único pueblo elegido, una única alianza, un único santuario (Dt 12,2ss). El exclusivismo de la teología monolátrica podía conducir hacia una forma de nacionalismo religioso. Tal peligro sólo será superado por la teología universalista de los grandes profetas en la época del exilio<sup>22</sup>.

Dadas las repetidas deportaciones y la destrucción de la ciudad santa y del templo, la experiencia del exilio babilónico puede considerarse dramática para el pueblo de la promesa, provocándole una profunda crisis religiosa (cf. Jer 44,15ss). Si Israel no desapareció, devorado por la historia adversa, fue debido a la esperanza suscitada por la palabra profética de grandes creyentes, fieles a la herencia religiosa del pasado. Ellos interpretaron el drama del exilio como el juicio punitivo divino sobre la apostasía general; pero simultáneamente invitaron a una profunda renovación interior, hecha de conversión y obediencia, inspirada por la *divina fidelidad*. Los profetas exílicos abren el corazón de Israel

<sup>21</sup> W. ZIMMERLI, *Gott in der Verkündigung der Propheten*, en *La notion biblique de Dieu*, 127ss.

<sup>22</sup> W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77ss; N. LOHFINK, *Gott im Buch Deuteronomium*, en *La notion biblique de Dieu*, 101ss.

a la esperanza en la divina liberación, sellada por una nueva alianza y fundamento de la gloria futura de Sión. La voz del profeta recuerda que el Dios de la alianza no está lejos y puede llegar con su potencia hasta la tierra impura del exilio (Ez 1,3ss). Aun en la región de los muertos, la divina potencia realizará el milagro de la resurrección de la vida (Ez 37,1ss). El anuncio del juicio divino de reprobación sobre la iniquidad y el mal (Ez 7,5ss, 23s), se concretiza en la inobservancia de la ley divina y sobre todo en la profanación del día consagrado (Ez 20,21). No obstante, el pueblo elegido, a pesar de su humilde origen cananeo (Ez 16,2ss), continúa siendo objeto de la divina predilección (Ez 20,5ss). La santidad de la divina presencia se resuelve en la dialéctica de la divina justicia y de la divina piedad<sup>23</sup>.

En la situación exílica permanece el culto sinagoga de la divina palabra, que permite mantener un recuerdo vivo del pasado histórico de la liberación. Permanece también la liturgia penitencial como expresión de arrepentimiento y esperanza en la divina bondad. El rito de la circuncisión adquiere la función de significar al mismo tiempo identidad religiosa e identidad nacional. En este contexto desolado llegan al pueblo nuevos mensajes de esperanza: el Código sacerdotal recuerda las gestas divinas y las divinas promesas<sup>24</sup>. Un gran profeta desconocido asume la misión de proclamar la divina fidelidad a la alianza y a la elección (Is 41,8ss). El Señor es incomparable creador del universo, eterno y omnipotente en su misteriosa providencia (Is 40,21ss, 28 ss). Dios vendrá en ayuda de su pueblo, libertándolo de la servidumbre con nuevos prodigios de un nuevo éxodo (Is 40,3ss; 41,17ss). Con el segundo Isaías, el lenguaje teológico del henoteísmo arcaico y de la teología monolátrica se explicita incuestionablemente como lenguaje religioso de un *monoteísmo teorético*: «Antes de mí no fue formado dios alguno, ninguno habrá después de mí» (Is 43,10). Por ello, el profeta se enfrenta con el arma de la ironía contra toda tentación politeísta (Is 44,9ss). El Dios único y absoluto bendice a Israel y será la garantía de la reconstrucción de la ciudad santa y del reino (Is 44,2ss, 6ss, 26). El Señor único y universal es creador trascendente y Dios justo y salvador para todas las naciones (Is 45,12ss, 21 ss). El es Señor incomparable de la historia y del futuro (Is 46,8ss)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> W. ZIMMERLI, *Die Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten*, en *Tradition und Situation*, 133ss.

<sup>24</sup> Cl. WESTERMANN, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift* (ATHANT 59) Zürich 1970, 227ss.

<sup>25</sup> H. L. CREAGER, *The Grace of God in Second Isaiah*, en *Biblical Studies In Memory of H. C. Alleman*, New York 1960, 123ss.

Dos generaciones después de la gran deportación, el pueblo de Israel vivió la experiencia del nuevo éxodo. La comunidad histórica se reconstruyó en torno al libro de la alianza y al nuevo templo. El pueblo de Israel se constituye en estado confesional teocrático, donde la ley religiosa asume la función social de ordenar el derecho en la comunidad nacional (Esd 3,1ss; 6,16ss; 7,25ss). El lenguaje religioso se torna intensamente cúltilo y normativo: Dios es el señor del templo y de la ley. Desde el espacio sacral del templo reconstruido, Dios reina sobre el espacio profano del mundo y sobre el espacio cósmico de los astros. Desde la alianza renovada, Dios reina sobre la historia de su pueblo y sobre el futuro temporal de los creyentes, como Legislador de una ley perfecta y como Juez de una comunidad electa. Dios reina también sobre el tiempo transhistórico y sobre el futuro escatológico (Dan 12,2s). La imagen de la divina realidad se hace siempre *mayor* y siempre más *personal*: Dios, creador del mundo y señor de la historia, es el fundamento de la esperanza individual y de la esperanza comunitaria (Sal 121,1s)<sup>26</sup>.

## 2. LA TEOLOGÍA APOCALÍPTICO-SAPIENCIAL

Para la meditación de los Sabios de Israel, el sentimiento religioso del *divino temor* es el principio de la sabiduría, que invita a un conocimiento práctico de Dios (Prov 1,7; cf. 2,5). Tal sabiduría es camino de éxito religioso y mundano, pues el temor del Señor alarga la vida y la impiedad la abrevia (Prov 3,4; cf. 10,27). El hombre prudente debe evitar las siete abominaciones del inicuo y debe contemplar la grandeza de la divina sabiduría (Prov 6,16ss; cf. 8,22ss). El temor del Señor es la confianza del fuerte, preferible a la vana gloria y a la riqueza poseída con turbación (Prov 14,26; cf. 15,16.33). La justicia hace la vida más amable y prepara el ánimo del justo al divino juicio (Prov 15,6; cf. 16,2). El corazón del hombre busca sus caminos, pero es la divina providencia quien dirige sus pasos (Prov 16,9). El Señor prueba los corazones: los impíos no entienden el derecho; en cambio, los que buscan a Dios comprenden todo (Prov 17,3; cf. 28,5)<sup>27</sup>.

A su vez, el escriba prudente contempla la *gloria divina*, tanto en la naturaleza creada como en la historia de la salvación (Sir 42,15ss;

<sup>26</sup> P. R. ACKROYD, *God and People in the Chronicler's Presentation of Ezra*, en *La notion biblique de Dieu*, 145ss.

<sup>27</sup> A. BARUCO, *Dieu chez les Sages d'Israel*, en *La notion biblique de Dieu*, 174ss cf. 177 ss.

cf. 44,1ss). El sabio eleva a Dios oraciones frecuentes y vigila para evitar el mal (Sir 22,27). El justo alaba al Señor de la alianza, que ha dado a Israel la ley y la sabiduría, y al Dios del universo, que actúa según su misericordia (Sir 24,23ss; cf. 50,22ss). El creyente piadoso suplica por la liberación de Israel y agradece la salvación recibida (Sir 36,1ss; cf. 51,1ss). En su piedad, el sabio contempla la historia pasada a la luz de la acción salvífica divina y el mundo creado como manifestación de la divina potencia y ciencia (Sir 44,1ss; cf. 42,15ss)<sup>28</sup>.

La teología sapiencial conoce también una reflexión religiosa sobre el problema del *silencio de Dios*. La teología tradicional de la divina elección y de la divina fidelidad es confrontada con el problema del mal y del sufrimiento. La religiosidad popular afirma la divina regecencia de la historia. El Omnipotente aparece rodeado de un consejo de seres semidivinos, ante el cual el Tentador propone sus objeciones y da cuenta de la obra realizada con el divino permiso (Job 1,6.12). Los amigos de Job buscan la respuesta al problema existencial de la desgracia en la teología del mal como corrección divina de la iniquidad o en la teología del sufrimiento como instrucción (Job 5,17ss; 22,3ss; 36,15). La teodicea tradicional justifica al Creador trascendente y polemiza con el hombre presuntuoso, que ignora el sentido de la corrección divina por medio del sufrimiento (Job 36,3; cf. 33,8ss, 25ss). La sabiduría divina es sublime y su potencia misteriosa (Job 36,22; cf. 37,24). Pero la verdad tradicional no impide la desesperación humana, ni la maldición de la propia vida en la desgracia (Job 6,9; 7,15; cf. 10,19; 29,18). La certeza religiosa es motivo de esperanza, pero la divina transcendencia torna más difícil la confianza, en la incapacidad de dialogar con el Altísimo (Job 19,25; cf. 23,3). La justicia divina se eclipsa ante la injusticia humana, que domina la realidad existencial (Job 9,22; cf. 21,7). El hombre desesperado desearía al menos ver confirmada la propia inocencia (Job 7,14; cf. 31,6). Para ello querría dialogar directamente con el Omnisciente (Job 13,3; cf. 12,13). Pero la divina sabiduría confunde los pensamientos absurdos del hombre, cuyo camino en la tierra pasa por la humillación existencial (Job 38,2; cf. 42,3.6)<sup>29</sup>.

La meditación sapiencial conoce también una *teología del absurdo*. La existencia religiosa está amenazada por la duda, la desilusión y el escepticismo. La vida del hombre sobre la tierra parece carecer de sentido. De modo desconcertante se constata que muchas veces el justo padece, en cuanto el impío es feliz (Qoh 7,15; 8,14). No se niega la afirmación de Dios como creador o como remunerador (Qoh 3,17; cf. 12,7).

<sup>28</sup> Cf. G. L. PRATO, *Il problema de la teodicea in Ben Sira*, Roma 1975.

<sup>29</sup> A. BARUCCO, *Dieu chez les Sages d'Israel*, 180ss.

El temor de Dios está justificado como garantía de una justa retribución, dada la certeza del divino juicio (Qoh 8,12; 11,9). Dios es trascendente y distante; los votos al Altísimo deben ser cumplidos, pero mejor es no hacerlos para evitar el incumplimiento y la divina recriminación (Qoh 5,1,3s). El hombre es incapaz de comprender los divinos designios; incluso para el sabio resultan incomprensibles e impenetrables las acciones divinas sobre la tierra (Qoh 8,17; 11,5). Dios da al hombre la felicidad en la prosperidad; pero esta felicidad está acompañada de trabajo y fatiga (Qoh 2,24s; 3,12s; 5,17s)<sup>30</sup>.

En la teología sapiencial por primera vez se pone reflejamente la cuestión teórica del *conocimiento de Dios*. Sólo el hombre fiel puede confesar que conoce a Dios; en cambio, la injusticia ofusca la mente, conduciéndola a razonamientos insensatos y llevándola al desconocimiento divino (Sab 1,2ss). Tal desconocimiento de Dios se manifiesta, primeramente, en los apóstatas, que renuevan la prevaricación del éxodo, renunciando a toda expresión práctica de la fe; por ello, su vida está llena de prevaricación e injusticia (Sab 1,10s; 2,1ss). La contemplación del justo, constantemente fiel a la ley divina y lleno de un conocimiento práctico de Dios, se hace odiosa para el impío (Sab 2,10ss). Conocer a Dios es practicar su Ley (Os 4,2; Jer 9,2); en cambio, el impío carece de fe y esperanza, ignora los divinos misterios y no espera en el premio de la justicia. Los impíos recibirán la punición, debida a su desvío, en el juicio divino escatológico (Sab 2,22; 3,10). Sólo quien confía en el Señor permanecerá en su amor, comprendiendo así la verdad de la vida y consecuentemente será salvado por Dios (Sab 3,9; cf. 4,14). Por el contrario, los impíos desconocen el camino de la justicia y la luz de la verdad (Sab 5,6; cf. Sal 119,29s). Conocer a Dios es caminar por el camino de la verdad y a la luz de la justicia, es decir, es practicar la ley divina. Para el sabio, el teísmo teórico coincide con el teísmo práctico<sup>31</sup>.

Paradigma del sabio es Salomón, que obtiene el divino conocimiento como fruto precioso de una oración insistente; gracias a la sabiduría, el sabio conoce cuanto agrada al Señor, al ser conforme a los preceptos de la divina voluntad, manifestada en la ley (Sab 9,1,9). La divina sabiduría, al interiorizar en el justo el conocimiento de las exigencias de la ley, le enseña en el Espíritu Santo la verdadera ortopraxis; así, la sabiduría revela al justo la vía divina, guiando su vida por el sendero

<sup>30</sup> L. GORSEN, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Éclésiaste*: EThL 46 (1970) 282ss.

<sup>31</sup> M. GILBERT, *La connaissance de Dieu selon le Livre de la Sagesse*, en *La notion biblique de Dieu*, 191ss.

de la justicia (Sab 9,17; 10,10). Tampoco los paganos tuvieron un conocimiento del verdadero Dios, pues vivieron adorando idolátricamente elementos del cosmos e incluso animales (Sab 13ss). En su meditación, el sabio contempla las suertes antitéticas de Egipto e Israel: el pueblo judío vivió los portentos del éxodo como liberación; el pueblo egipcio contempló los prodigios sin llegar a un verdadero reconocimiento divino (Sab 11,5ss). Dios ilumina al hombre, allí donde ha pecado; por medio de una pedagogía punitiva, Dios lleva a los hombres hacia la luz de la fe y del conocimiento religioso (Sab 11,15ss). Pero la potencia punitiva divina está llena de moderación y misericordia (Sab 12,2,18). Desgraciadamente, a veces, un primer momento de conocimiento religioso no lleva hacia la firme adhesión de la fe; por ello, Dios debe seguir usando su pedagogía punitiva (Sab 16,16)<sup>32</sup>.

La cuestión teórica del conocimiento de Dios se presenta como reflexión religiosa sobre el problema filosófico de la proporción entre la potencia y belleza del universo y la inteligencia y omnipotencia de su divino Artífice. La filosofía griega reconocía y demostraba la existencia de un divino Autor del mundo, aunque no llegase nítidamente a la conclusión de su trascendencia y personalidad. La grandeza y hermosura de las creaturas no llevó a los pensadores antiguos a un reconocimiento pleno del divino Hacedor, a cuya afirmación hubieran podido llegar por un raciocinio de *analogía y proporcionalidad* (Sab 13,1-9). Si no llegaron a una clara afirmación religiosa fue debido al pecado y a la injusticia, que oscurecieron su reflexión; pues el falso conocimiento de Dios deriva de la idolatría y la inmoralidad (Sab 14,12ss. 22ss). En contraste con judíos apóstatas o paganos infieles, Israel profesa un verdadero conocimiento de Dios, en el acto mismo de reconocer la alianza, como fuente de inmortalidad, mientras pecado y prevaricación son fuentes de muerte (Sab 15,1ss). Dios se reveló en los acontecimientos de la historia salvífica: reveló su potencia castigando a los egipcios y reveló su bondad ayudando a los hebreos (Sab 16,18ss). Pero sólo espíritus instruidos por la divina sabiduría pueden reconocer los divinos juicios sublimes e impenetrables. Por esto, no todos cuantos conocen a través de los elementos del mundo al Dios escondido, llegan al Dios revelado en la historia de la liberación y la alianza (Sab 17,1s)<sup>33</sup>.

La teología sapiencial se interesaba fundamentalmente por la relación entre Dios y el mundo. Dios es el creador y conservador del mundo, al que gobierna con su sabia providencia. En cambio, el profetismo apocalíptico se interesa sobre todo por la relación entre *Dios y la his-*

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 197ss.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 205ss.

toria. El Altísimo guía el curso de la humana historia y juzga escatológicamente los pueblos y los individuos. La meditación apocalíptica sobre el fin de los tiempos parte de una referencia histórica concreta: se alude al reinado de Ciro, a la Persia de Darío y al dominio de Alejandro, a las luchas sucesivas entre Ptolomeos y Seléucidas, hasta llegar a los reinados de Antioco III y de Antioco IV (Dan 10,1; 12,2ss. 10ss). Acontecerá entonces el tiempo final y la consumación de la historia, el juicio de la impiedad y la retribución de la justicia (Dan 11,40; 12,1ss). Para la apocalíptica, la historia está predefinida y predeterminada, según el orden y sucesión de los acontecimientos, escritos en el libro de la vida (Dan 10,21). El vidente, al contemplar las tablas del libro de la verdad, comprende el esquema de la historia. La historia, pues, está ya determinada; el hombre no puede cambiarla, puede sólo comprenderla, situando el momento temporal en el proceso de realización del divino designio<sup>34</sup>.

Del designio divino habían hablado ya los grandes profetas (Is 14,24ss); pero los apocalípticos suponen un inmutable decreto divino, que predetermina infrustrablemente la historia. Dado que el Señor es el Dios de la historia y de sus diversos momentos, el vidente puede calcular los diversos períodos, describir los sucesivos imperios y saber anticipadamente los tiempos del destino (Dan 2,21; 9,2; cf. 7,2ss). La historia se torna una unidad significativa, derivada de la misma divina unidad: porque Dios es uno, la historia es una. La teología apocalíptica de la historia sería impensable sin el monoteísmo teórico de los grandes profetas<sup>35</sup>.

La *absoluta singularidad* divina es confesada bajo el título de «Dios de dioses», que pudiera significar Señor de los ángeles (Dan 2,47; 3,90; 11,36). La divina trascendencia se expresa bajo el símbolo de la morada de fuego y la luz inaccesible, donde Dios reina, presidiendo su consejo de ángeles (Job 1,6; Sal 82,1). Por medio de sus ángeles, Dios puede acoger las súplicas de los mortales (Zac 1,11ss; Job 33,23) o guiar el destino de las naciones (Dan 10,13; 12,1). Dios distribuyó el gobierno de las naciones entre sus ángeles (Dt 4,19; Sir 17,17). Pero naciones e individuos serán todos juzgados por el Dios justo, que hará justicia a sus santos; pues en la era escatológica, Dios restablecerá el derecho contra toda opresión y la santidad contra toda impureza (Dan 7,22; cf. 8,13s). Han sido ya prefijadas setenta semanas de años para que llegue la hora de cancelar la iniquidad y la prevaricación, de la ciudad

<sup>34</sup> M. DELCOR, *Le Dieu des Apocalypticiens*, en *La notion biblique de Dieu*, 211ss.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 217.

santa y de la historia del pueblo, instaurando finalmente la eterna justicia del tiempo mesiánico (Dan 9,24s) <sup>36</sup>.

### III. EL TEISMO CRISTIANO

Después de haber considerado el horizonte religioso de la esperanza bíblica en el Dios de los Padres y de la alianza, del mundo y de la historia, a través del testimonio creyente del henoteísmo arcaico y del monoteísmo explícito, deberá ser considerada la experiencia religiosa del cristianismo primitivo, analizando el mensaje de Jesús y el de la comunidad primitiva y sus diversas formas de explicitación literaria y de proclamación teológica.

#### 1. DEL EVANGELIO AL KERYGMA

Los grandes profetas habían prometido una nueva alianza de gracia y misericordia (Jer 31,31). Al anunciar Jesús el reino de Dios como presente, significaba que había comenzado el tiempo del cumplimiento de la esperanza escatológica, prometida en las tradiciones proféticas. Jesús apareció, pues, como profeta del reino y como maestro de justicia. A su vez, fue anunciado como siervo del Señor y como rey mesiánico (cf. Lc 1,30ss). En la teología neotestamentaria, la proclamación del evangelio del reino por Jesús poseía una incisividad superior a la meditación religiosa de un sabio escriba o a la visión histórica de un profeta apocalíptico. La salvación definitiva era anunciada como inminente. Pero el intérprete auténtico de la revelación escatológica era a un tiempo mediador de la misma salvación anunciada y de la nueva alianza prometida (Heb 7,20). Jesús era al mismo tiempo mensajero y mensaje, rey y reino, salvador y salvación. Esto explica la íntima vinculación en las tradiciones neotestamentarias entre teocentrismo y cristocentrismo o entre el *evangelio* que Jesús anuncia y el *kerygma* en que es anunciado como Cristo <sup>37</sup>.

El Dios del reino próximo, anunciado por Jesús, es *el mismo Dios* de los Padres y de la alianza (Mc 12,26; cf. 29). Es, pues, el mismo Dios de la esperanza del teísmo veterotestamentario. El israelita creyente,

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 224ss.

<sup>37</sup> Cf. J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus Christ*, Paris 1946.

según Jesús, deberá confesar su esperanza exclusiva en el único Dios, profesar la solidaridad fraterna y así no estará distante del reino que se aproxima (Mc 12,34; cf. Dt 6,4; Lev 19,18). De este reino, Jesús mismo es palabra y presencia, comunicación y realidad (Mc 1,27). En la palabra profética y taumatúrgica de Jesús se hace presente la potencia salvífica del reino (Lc 24,19). En Jesús, a través de su mediación de revelación y salvación, es posible encontrar al Dios de la vida (cf. Jn 10,41; 14,6)<sup>38</sup>.

Desde un punto de vista teórico, el mensaje religioso de Jesús, al anunciar a *Dios como Padre*, manifiesta simultáneamente una singular conciencia de su relación filial, hecha de confianza ilimitada en la bondad y potencia salvífica divina, hallando su expresión privilegiada en el aramaismo 'abbā', propio del lenguaje coloquial del hijo pequeño con relación a su padre. La relación íntimamente filial de Jesús se expresa particularmente en su oración de súplica (Mc 14,34.36). Obra del Espíritu Santo, que sobre Jesús reposaba (Mc 3,16ss), tal comportamiento de súplica filial será paradigmático para el creyente. En realidad, sólo Dios es Padre. Debe considerarse abusivo el uso de tal designación con relación al propio maestro espiritual (Mt 11,25ss; 23,8s). A Dios como Padre se dirige la súplica de Jesús en la cruz (Lc 23,34) y su oración sacerdotal (Jn 17,5). La reverencia al nombre divino se dirige a la suprema realidad trascendente, sin necesidad de servirse de artificios lingüísticos para designar a Dios (Mt 5,34s; cf. 23,22). Aun siendo la potencia creadora y conservadora del universo (Mt 6,25ss), la realidad divina se manifiesta como próxima, llena de bondad y misericordia (Lc 15,11ss). En la potencia salvífica divina debe confiar todo creyente (Rom 4,20s). Tal potencia se manifestó singularmente en Jesús (Jn 10,29s). Sobre todo en la experiencia religiosa de la oración debe manifestarse la misma conciencia filial enseñada por Jesús (Mt 6,6.9). En ella se interioriza la experiencia de la salvación y se expresa la esperanza cristiana. El Espíritu Santo continúa sugiriéndola al creyente (Rom 8,15)<sup>39</sup>.

Desde un punto de vista práctico, el mensaje religioso de Jesús anuncia a *Dios como Señor* único y exclusivo: no es posible servir a dos señores; el discípulo deberá decidirse (Mt 6,24). El lenguaje cristiano manifiesta también la relevancia del empeño personal del discípulo en el seguimiento de Jesús (Mc 8,34ss). El discípulo debe resistir

<sup>38</sup> K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*: Bijdragen 11 (1950) 212-236; 12 (1951) 24-52; J. GIBLET, *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, en *La notion biblique de Dieu*, 235ss.

<sup>39</sup> J. JEREMIAS, *Abba*, 15ss cf. 33ss.

tanto a los impulsos del egoísmo como a la tentación mundana de dispersión y ambigüedad, buscando sólo la realización de la divina voluntad (Mt 6,10). Como profeta o como exorcista, como maestro o como traumaturgo, la acción de Jesús se orienta a luchar contra el reino del mal, combatiendo el dominio satánico sobre el mundo alejado de Dios (Mc 1,14ss; cf. Lc 10,18s; 11,20). Sobre todo en la hora de la tentación debe mostrarse el empeño de buscar incondicionadamente el reino de Dios (Lc 4,1ss). La fe del discípulo, en cuanto opción fundamental, provoca la escisión y oposición de los no creyentes (Mt 10,17ss). Particularmente importante es la actitud del discípulo ante la riqueza: deberá superar la tención de avaricia, confiando en la divina providencia (Lc 12,13ss; cf. 22ss). Donde el empeño del creyente deberá manifestarse más nítidamente es en el seguimiento de Jesús: un seguimiento incondicionado y de absoluta renuncia (Lc 9,57ss; cf. 14,25ss). Por ello, no todos los discípulos consiguen entrar a formar parte del rebaño de Cristo, sino sólo aquellos a quienes el Padre se complació en dar el reino (Lc 12,31s)<sup>40</sup>.

La comunidad primitiva fundamentaba concretamente su esperanza en una teología de la resurrección, legitimación de la misión y ministerio de Jesús, de su palabra y de su pasión (Hch 2,22ss). La comunidad tiene la garantía de la propia misión en la potencia del Señor Jesús resucitado (Mt 28,18ss): la comunidad cree en el Dios de la resurrección (Mc 12,26s). La comunidad está llena de confianza en el Dios omnipotente, Padre de Jesús (2 Cor 1,3; cf. Ef 1,3), sintiéndose agraciada con la nueva justicia de la fe (Rom 3,21ss). Tal es el gozoso *kerygma* de la comunidad (Hch 2,32s), al cual responde la profesión de una fe sentida íntimamente y manifestada firmemente (Rom 10,9s)<sup>41</sup>.

Igualmente, la potencia salvífica divina vencerá escatológicamente todos los enemigos del reino, hasta ser sometida toda realidad al principio del Hijo y, a través de su dominio, a la monarquía del Padre, que así será todo en todas las cosas (1 Cor 15,28). Pero este *panenteísmo escatológico* no anula la divina trascendencia, ni la divina personalidad, aunque subraya la presencia de la divina actividad, en el orden de la creación y de la providencia, y aunque acentúa la inmanencia histórica de la gracia, en el orden de la salvación y predestinación (cf. 1 Cor 12,6; Rom 11,36). El Dios escondido, creador bondadoso del

<sup>40</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Jesus*, Berlin 1960, 52ss cf. 85ss; R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen 1964, 114ss cf. 52ss; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1963, 58ss cf. 88ss.

<sup>41</sup> E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis der Neuen Testaments*, München & Hamburg 1968, 55ss cf. 93ss.

mundo y señor providente de la vida humana, se manifiesta como el Dios revelado en los prodigios de la historia de la salvación y como el juez escatológico de la historia universal (Hch 17,22ss)<sup>42</sup>.

La comunidad primitiva gozaba de una singular conciencia de la *divina elección*, como resto fiel y verdadero Israel. Tanto más que Jesús nunca se refirió a la nación hebrea con la designación de pueblo de Dios. El verdadero Israel de la fe está constituido por el rebaño escatológico de los creyentes (Jn 10,4s). La verdadera vid de Dios es Jesús y los creyentes unidos a El (Jn 15,1ss). Fuera del rebaño de Cristo existe sólo apostasía e infidelidad, mentira y odio (Jn 8,31ss). La comunidad tiene conciencia de su obediencia a Cristo, como mediador definitivo de la revelación y salvación (Jn 14,6), y de su absoluta disponibilidad con respecto al Padre (1 Jn 3,1ss). En Jesús, su hijo unigénito, el Padre ha revelado y comunicado el don de su amor ilimitado (Jn 3,16)<sup>43</sup>.

## 2. KERYGMA E HISTORIA

El problema del recto conocimiento de Dios, en la *teología paulina*, evoca numerosos motivos de la meditación sapiencial, como el tema del desconocimiento divino entre gentiles y apóstatas, constatable en las prácticas idolátricas o en el comportamiento injusto (Sab 13,1ss. 10ss). Pablo proclama el evangelio como potencia salvífica divina sobre los que creen, y como revelación de la divina justicia, tanto sobre los gentiles como sobre los hebreos (Rom 1,18ss; 2,1ss). El evangelio es, a un tiempo, potencia de salvación y revelación de la ira divina. La divina palabra juzga a la gentilidad por sus vicios y particularmente por su idolatría, objeto de la divina reprobación. En efecto, la injusticia humana aprisiona la divina verdad: cuanto de Dios puede ser conocido, a través de las creaturas se revela a los hombres, pero éstos no quieren reconocerlo. La divina potencia no es reconocida, ni adorada. El hombre creado se torna inexcusable ante su Creador (Rom 1,16-20). De nuevo los hombres se manifestaron como necios: en vez de agradecer y glorificar a Dios, dejaron que las tinieblas penetrasen en su íntimo y siguieron sus pensamientos tortuosos. De nuevo la necedad humana se manifestó en la idolatría y en la impiedad (Rom 1,21ss). Tampoco los

<sup>42</sup> E. SCHWEIZER, *Pour que Dieu soit tout en tous* (1 Cor XV. 28), en *La notion biblique de Dieu*, 275ss.

<sup>43</sup> M. SINOIR, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique: Esprit et Vie* 82 (1972) 465ss.

judíos están en camino de salvación, ya que no cumplen los preceptos de la ley divina. Ni puede pensarse que los gentiles estén en situación inferior a los israelitas por carecer de la ley mosaica, ya que poseen una ley divina inscrita en el corazón y testimoniada por la conciencia moral (Rom 2,1ss; cf. 14s). Así, pues, el Dios desconocido puede ser reconocido a través de una *revelación natural*, a partir de la objetividad del mundo exterior, entendido como creación, y a partir de la subjetividad del mundo interior, entendido como conciencia ética<sup>44</sup>.

Pero la teología paulina acentúa también la función mediadora del camino de Jesús, para el conocimiento divino. El evangelio de la gracia y la palabra de la cruz nos dan el verdadero conocimiento divino, que los judíos juzgan blasfemia y los gentiles locura (1 Cor 1,17ss). La recepción fiel del *kerygma* de la cruz y resurrección de Cristo, en quien resplandece la gloria de la divina imagen, da al creyente la verdadera *gnosis* (2 Cor 4,1ss). Subordinada al evangelio, aparece en la comunidad eclesial una sabiduría desigual, superior a la lógica mundana: una sabiduría divina misteriosa, que sólo los espirituales conocen. Tal sabiduría es obra del Espíritu divino y lleva al reconocimiento del Cristo crucificado como *Kyrios* glorioso (1 Cor 2,14s; cf. 6ss). El verdadero conocimiento divino está en relación con la fe y la caridad, no con la observancia de la vieja ley (Gal 4,8s). En la nueva alianza, el conocimiento divino coincide con el amor de Dios; toda sabiduría sin caridad es falsa (1 Cor 8,3; cf. 13,2). La caridad debe constantemente crecer en el conocimiento discreto de la vía divina revelada en Cristo (Flp 1,9ss). Toda palabra de predicación debe tener su principio en la fe (2 Cor 4,13). Con todo, el conocimiento del creyente en esta vida es parcial y enigmático (1 Cor 13,12), fundado en la fe y no en la visión (2 Cor 5,7). Sólo la iluminación de la divina sabiduría puede guiar al justo a la plena revelación del misterio de la salvación en Cristo (Ef 1,17ss). En la comunidad eclesial se da este conocimiento de amor de Dios revelado en Cristo, que supera toda humana sabiduría (Ef 3,18s)<sup>45</sup>.

Según la teología paulina, el anuncio de Jesucristo, muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra salvación, revela la vía paradójica de la *divina justicia*, que justifica al pecador haciéndole vivir por la fe (Rom 3,21ss). El Señor se revela así como Dios justo y justificante de todos aquéllos, que antes eran objeto de la ira divina, judíos y gentiles (Rom 3,26; cf. 1,16s). A un estado de injusticia y reprobación sigue un nuevo estado de reconciliación y justificación (Rom 3,30;

<sup>44</sup> H. SCHLIER, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 319ss.

<sup>45</sup> R. PENNA, *La dunamis theou*: RBIt 15 (1967) 281ss.

cf. 4,25). El evangelio es fundamentalmente la proclamación del amor de Dios revelado en la cruz de Cristo, locura y escándalo para la lógica de los sabios de este mundo (Rom 5,8; cf. 1 Cor 1,26ss). Los electos, en cambio, son amados por Dios y reciben como don precioso el Espíritu Santo, que los hace realmente hijos adoptivos de Dios (Rom 1,7; cf. 8,14ss). Tal es el plano divino sobre los electos; aunque el divino comportamiento se revela como incomprensible, en su juicio de reprobación sobre Israel y en su preferencia por la gentilidad (Rom 8,31ss; cf. 9,30ss). Dios salva por la fe, pero la clave de inteligencia del misterio salvífico es la afirmación de la realidad e incomprensibilidad de la divina misericordia (Rom 10,11ss; cf. 11,25ss, 33ss)<sup>46</sup>.

Que la comunidad primitiva sentía la necesidad de permanecer ligada a la realidad histórica puede constatarse tanto al nivel del contenido del mensaje, como al nivel de la forma literaria del mismo. En efecto, la comunidad no proclama un anuncio abstracto de un Cristo celeste o de un Dios exclusivamente trascendente, sino un evento concreto de salvación divina en la historia de Jesús, de significado universal. Literariamente, la teología del anuncio siente el imperativo del retorno a lo histórico, pasando del *kerygma* paulino al *evangelio* marquiano, es decir, de la palabra en que Jesús es anunciado, como Cristo y Salvador, a la palabra que Jesús proclamó, en las vicisitudes de su ministerio, y al evento que se realizó en la parábola divina de su humillación y de su exaltación<sup>47</sup>.

Entre las palabras de Jesús, posee una especial relevancia el *logion* de revelación, común a las tradiciones mateana y lucana (Mt 11,25ss; cf. Lc 10,21s). Este arcaico himno de júbilo y acción de gracias, puesto en la boca de Jesús, subraya singularmente su relación con el Padre y la reciprocidad perfecta existente entre ambos, manifestando la singular dignidad del mediador. Este himno, que bien pudiera remontarse hasta el mismo Jesús, es particularmente significativo para el tema del *conocimiento de Dios*, en la teología de los sinópticos. En su primera estrofa, el himno recoge la alabanza de Jesús, en su acción de gracias al Padre, por la revelación del divino misterio a los humildes, es decir, a los discípulos. No son los sabios, ni los doctores de la ley, los que conocen realmente a Dios. El recto conocimiento de Dios depende del divino beneplácito y de la acción reveladora de Jesús y del Padre. Los destinatarios de la divina revelación son los discípulos, por eso conocen

---

<sup>46</sup> J. COPPENS, *Dieu le Père dans la théologie paulinienne*, en *La notion biblique de Dieu*, 331ss; cf. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Roma 21974.

<sup>47</sup> E. SCHWEIZER, *Jesus Christus*, 68ss cf. 128ss.

los misterios del reino (Mt 11,25s; cf. 10,42; 13,11). En su segunda estrofa, el himno exalta la potestad mesiánica de Jesús y su mediación de revelación de la divina voluntad, dada su profunda intimidad con el Padre: el Padre revela el Hijo al creyente y el Hijo revela al Padre, en un círculo inmanente de comunión y comunicación entre ambos (Mt 11,27). En su tercera estrofa, el himno exalta el seguimiento humilde del discípulo, que toma sobre sí el yugo de Cristo, mucho más ligero que el yugo de la ley, en la interpretación de escribas y fariseos (Mt 11,28ss). Así, pues, la praxis del seguimiento ayuda a la teoría del verdadero conocimiento divino<sup>48</sup>.

La idea del conocimiento divino, en Jesús, según la tradición sinóptica, no tiene nada de teoría abstracta, como si la afirmación de la divina realidad pudiera dejar indiferente a quien la proclama. También en esta perspectiva, la posición de Jesús coincide con toda la tradición bíblica precedente. Una afirmación teórica de Dios es impensable sin su aceptación práctica. La relevancia cristiana de la *praxis*, con relación al conocimiento divino, es subrayada en la tradición sinóptica. La parábola mateana del juicio final subraya el significado de la praxis de una fraternidad consecuente, para obtener la absolución ante el tribunal escatológico (Mt 25,31ss). La parábola lucana del buen samaritano acentúa la significación de la praxis de una caridad consecuente con el prójimo necesitado (Lc 10,30ss). El reino divino, anunciado por Jesús, es Dios mismo, en su santidad y presencia, en su justicia y misericordia. Sobre el mundo condicionado por la finitud y la alienación, dominado por el mal y la iniquidad, se anuncia el reinado de la divina soberanía, hecha presente en el ministerio escatológico de Jesús, profeta del divino beneplácito y maestro de la nueva ley, taumaturgo de la vida y exorcista del mal (Mt 12,28; cf. Mc 1,14ss). Jesús enseña la perfección de la nueva observancia y los misterios del divino designio (Mt 5,17; cf. 13,11). La nueva praxis debe imitar la divina perfección, particularmente la divina misericordia, que deberá traducirse en bondad fraterna, incluso en relación a los propios enemigos (Mt 5,44ss; cf. Lc 6,27ss, 35s). Dios se revela, en la palabra de Jesús, como rey majestuoso y severo, que compadece el vasallo insolvente y perdona deudas enormes, pero exige a sus siervos una praxis semejante en las relaciones interhumanas (Mt 18,23ss; cf. 21s)<sup>49</sup>.

La praxis de Jesús con relación a los despreciados pecadores asume el carácter sacramental de gesto simbólico de la misericordia divina

<sup>48</sup> S. LÉGASSE, *Le logion sur le Fils révélateur*, en *La notion biblique de Dieu*, 331ss.

<sup>49</sup> P. SCHRUERS, *La Paternité divine dans Mt 5, 45 et 6, 26-32*: *ETHL* 36 (1960) 593ss.

por la realidad perdida. Jesús confirma su gesto de absolución del pecador con las parábolas de la dracma, de la oveja perdida y del padre misericordioso (Lc 15,1ss. 11ss). Este *lenguaje de misericordia* encontrará su traducción en la praxis fraterna de la comunidad primitiva (Hch 2,42). La contrapartida de esta fraternidad se encuentra en la ambición de riquezas injustas, fuente de división y egoísmo (Lc 6,24s). La palabra de Jesús sobre la gracia divina se confirma con su ministerio de taumaturgo y exorcista, manifestación del poder victorioso del reino y anticipación simbólica de la misma salvación escatológica (Lc 7,22; cf. 11,20). La salvación anunciada debe ser comprendida como invitación escatológica al banquete definitivo del reino mesiánico (Lc 14,15ss)<sup>50</sup>.

La mediación reveladora de la palabra de Jesús es subrayada en la *teología joanea*. Para el verdadero conocimiento divino es fundamental la acción reveladora de Jesús, hijo predilecto del Padre y pastor del rebaño de los creyentes. Quien escucha su voz, encuentra al Padre. Jesús es camino, verdad, vida (Jn 10,14s; cf. 14,6s). La presencia del Cristo en la comunidad de los discípulos está garantizada por el Espíritu consolador, doctor de la Iglesia y acusador de la Sinagoga (Jn 14,16ss; cf. 16,7ss). El Espíritu enseñará a profundizar en la verdad del mensaje de Jesús, interiorizándolo y conduciendo los discípulos hasta la verdad completa (Jn 16,13.25). Pero el divino conocimiento no es objeto de pura reflexión teórica o de mera luz intelectual, se requiere también la praxis de la caridad fraterna (Jn 13,34s). En efecto, conocer a Dios es guardar sus mandamientos, particularmente el mandato del amor fraterno. Quien no practica la caridad fraterna, no puede decir que ama a Dios, ni que le conoce (1 Jn 2,4s; 4,7s). Tal amor debe ser nuestra respuesta al amor primordial manifestado por el Padre, al darnos su Hijo predilecto como redención. En efecto, el don del unigénito revela el amor divino y su voluntad salvífica (1 Jn 4,9s; cf. Jn 3,16s)<sup>51</sup>.

El centro de la contemplación joanea se encuentra en la visión del *amor de Dios*, revelado en la cruz y exaltación del Hijo (Jn 4,14s). Tal realidad debe traducirse en una total superación del odio y en una incondicionada adhesión al amor práctico dentro de la comunidad (1 Jn 3,14s). La opción de fe provoca una decisión existencial y con-

<sup>50</sup> H. W. MONTEFIORE, *God as Father in the Synoptic Gospels*: NTS 3 (1956/57) 31ss.

<sup>51</sup> J. GIBLET, *Jésus et le 'Père' dans le 4<sup>e</sup> évangile*, en *L'Evangile de Jean*, Brugeles 1958, 111ss; cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Evangile de Jean*, Roma 1967.

secuentemente una distinción fundamental entre el creyente y el apóstata o infiel. El creyente ya ha sido juzgado; la crisis divina se anticipa en la fe. Por la fe, el creyente pasa del odio al amor, de la mentira a la verdad, de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz (Jn 3,18s; cf. 5,24). Así, pues, también en la teología joanea, la afirmación teórica de Dios tiene una fuerte componente práctica: el conocimiento de Dios se identifica con el comportamiento cristiano, que debe estar inspirado en la verdad, porque Dios es luz, y en la caridad, porque Dios es amor (1 Jn 1,5; cf. 4,8). El creyente debe dejarse guiar por el Espíritu divino, porque Dios es Espíritu (Jn 4,24). El fruto máximo del conocimiento divino y de la revelación de Jesús lo constituye la recepción del amor divino, cuyo origen se encuentra en la mutua unidad y comunión del Padre con el Hijo (Jn 17,25s; cf. 20ss). Por la fe, se realiza la comunión del discípulo con el Padre y con el Hijo (1 Jn 1,3). De este amor divino deberá proceder el testimonio de fe, que la comunidad de los discípulos está llamada a dar, asistida por el magisterio interior del Espíritu de verdad (Jn 15,26s; cf. 16,13ss)<sup>52</sup>.

Para la *apocalíptica cristiana*, la acción divina en el mundo y en la historia revelará su sentido sobre todo en la consumación escatológica del tiempo, con la parusía del Cristo y el juicio final (Apoc 20,12; cf. 22,20). Será entonces el advenio divino del Señor eterno: la historia concluirá con una renovación poderosa (Apoc 1,7s; cf. 21,5). Dios, santo y eterno, reina majestuosamente desde su trono de gloria, como regente último y juez definitivo de la historia (Apoc 4,3.8.11). Dios posee una visión omnisciente de la vida humana y un día realizará el juicio definitivo sobre la iniquidad (Apoc 5,1; cf. 6,10). El poder divino omnipotente no vacila ante las oscilaciones de la historia, conduciéndola hacia la donación de la verdadera vida (Apoc 21,3-6)<sup>53</sup>.

#### IV. DIALECTICA DE LA REVELACION

Después de haber considerado la evolución diacrónica del lenguaje sobre Dios en la revelación vétero y neotestamentaria, deberá ser considerada su estructura dialéctica fundamental, descubriendo su más

<sup>52</sup> H. SCHLIER, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, 279ss; S. CIPRIANI, *Dio é amore*: SC 94 (1966) 214ss.

<sup>53</sup> A. VÖGTLE, *Der Gott der Apokalypse*, en *La notion biblique de Dieu*, 377ss.

característica polaridad semántica, en orden a explicitar la lógica subyacente al teísmo bíblico.

### 1. EL DIOS REVELADO

El Dios revelado, en el henoteísmo arcaico o en el monoteísmo profético, en la meditación sapiencial o en la visión apocalíptica, en la parábola de Jesús o en el *kerygma* de la comunidad, se manifiesta a través del mundo como creación o a través de la historia como alianza. Pero al revelarse permanece escondido y al ser conocido es afirmado como incomprendible. El lenguaje religioso del teísmo bíblico pretende expresar una situación religiosa fundamentalmente inefable. Lo sublime de la experiencia numinosa, a la luz de la revelación bíblica, adquiere cuatro formas fundamentales. Primeramente, se afirma indiscutiblemente la posibilidad de una reflexión óptico-cósmica, como discusión del problema del fundamento del ser del mundo, tomando como punto de partida el cosmos creado en su belleza y potencia, para deducir la realidad de su Autor, proporcionado a su obra. La no realización lógica de tal inferencia óptica, entre realidad y fundamento, se atribuye a necesidad culpable del hombre (Sab 13,1ss; cf. Sal 14,1ss). En segundo lugar, se afirma un momento ético-subjetivo en la experiencia religiosa, precisamente en la experiencia del sentimiento de culpa o en la conciencia interior de la transgresión moral ante la divina santidad (Sal 51,3ss). En tercer lugar, nunca se realizará bastante la experiencia religiosa básica del éxodo y de la alianza, precedida e iluminada de la teofanía del nombre (Ex 3,11ss; cf. 7s). En ella, Dios se revela no sólo como realidad última, sino sobre todo como presencia dinámica y salvífica en la historia de la comunidad. Dios aparece así como salvador, libertador y aliado. En cuarto lugar, debe resaltarse el momento paradójico de esta experiencia religiosa. Dado que la historia trae consigo ambigüedad en el presente y oscuridad ante el futuro, la fe no dejará de conocer el momento dramático del eclipse de lo divino y del silencio de la voz de la trascendencia. En el momento del ocultamiento religioso de lo divino, la fe deberá profesar su esperanza paradójica en la salvación del Dios único y misterioso, revelado y escondido (Is 45,14s; cf. 18ss)<sup>54</sup>.

También la experiencia religiosa del cristianismo primitivo manifiesta momentos análogos en la experiencia de lo divino, si bien ilu-

---

<sup>54</sup> F. SCHNUTENHAUS, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*: ZAW 21 (1965) 1ss; F. GABORIAU, *La connaissance de Dieu dans l'Ancient Testament*: Angelicum 45 (1968) 145ss.

minada por el esplendor misterioso de la cruz del humillado y de la gloria del resucitado. Así, primeramente, de modo semejante a la reflexión sapiencial, se polemiza con la necedad del impío y se afirma nuevamente la posibilidad y necesidad de una interrogación religiosa sobre la realidad última, como fundante de toda realidad creada. Se trata nuevamente del momento óntico-cósmico en la experiencia religiosa de lo divino, vivida como afirmación del Creador en su potencia incondicionada (Rom 1,18ss). En segundo lugar, se afirma también el momento ético-subjetivo de la experiencia religiosa, vivida como conciencia de la norma y sentimiento de la culpa, pero también como exigencia de conversión e imperativo moral incondicionado (Rom 2,12ss). En tercer lugar, el momento histórico-salvífico de la experiencia religiosa bíblica parece resolverse concentrándose en el momento cristológico, como acontecimiento y palabra, como cruz y exaltación. En efecto, la historia de la revelación culmina en el ministerio profético de Jesús (Hebr 1,1ss). El es el revelador definitivo, en cuanto palabra eterna del Padre (Jn 1,14.18). Por el ministerio de Jesús se revela a los humildes el misterio salvífico de Dios Padre (Mt 11,25ss). Pero el anuncio salvífico debe ser interiorizado en la fe, superando el escándalo y paradoja de la cruz, donde la sabiduría divina se esconde y se revela (1 Cor 1,17ss). En cuarto lugar, el momento cristológico lleva consigo una tensión fuertemente paradójica, ya que, por una parte, Dios se revela en el Hijo, en cuanto imagen y unigénito (Col 1,15), esperanza nuestra de salvación (1 Tim 1,1.15), heredero divino universal (Hebr 1,2), palabra eterna preexistente (Jn 1,1s). Pero, por otra parte, puede decirse también que Dios se esconde y oculta en la humillación del crucificado (Flp 2,7s). La humildad de la muerte ignominiosa resulta escándalo y locura (1 Cor 1,23). Sólo el Espíritu divino puede venir en ayuda a la fragilidad de nuestra carne (Rom 8,26s)<sup>55</sup>.

## 2. EL DIOS ESCONDIDO

El hombre religioso puede, pues, encontrar a Dios, a través de su revelación en el espacio cósmico o en el tiempo histórico, como creador o como salvador. El hombre puede vivir la experiencia religiosa

<sup>55</sup> H. P. OWEN, *The Scope of Natural Revelation in Rom I and Acts XVII*: NTS 5 (1958/59) 133ss; L. CERFAUX, *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la révélation*, en *Receuil III*, Gembloux 1962, 351ss; G. BORNKAMM, *Glaube und Vernunft bei Paulus*, en *Studien zur Antike und Christentum*, München 1963, 119ss cf. 124ss.

a través de la exterioridad del mundo o en la interioridad de la conciencia moral, así como en la vivencia histórica comunitaria de la liberación y solidaridad. Pero este encuentro religioso no revela totalmente el último misterio divino, ni en el plano ontológico, ni en el plano dinámico. El Dios revelado, que se afirma en la profesión de fe, permanece un Dios escondido, incomprensible e inefable, en su ser y en su acción salvífica, providente y predestinante. Esta tensión dialéctica fundamental, entre revelación y misterio, determina el carácter fascinante y tremendo de la experiencia numinosa. La experiencia teofánica se resuelve en una epifanía velada del misterio, como puede constatare en la historia de los Patriarcas (Gén 18,1ss; cf. 28,12s), de Moisés (Ex 33,9s; cf. 34,5ss) o de los Profetas (Is 6,3; cf. 1 Re 22,19). Tal tensión entre conocimiento e incomprensibilidad explica también la dificultad de la fe, y la constante tentación de la apostasía o de la infidelidad (Sal 53,2)<sup>56</sup>.

También para la teología neotestamentaria Dios continúa siendo revelado y escondido. El cristianismo camina a la luz de la fe, no de la visión (2 Cor 5,7). Dios es objeto de la afirmación fundamental de la creatura (Rom 1,18ss); aunque muchos lo desconocen en la práctica, al no cumplir su ley (2 Tes 1,8). Nadie puede comprender a Dios, que habita en luz inaccesible (1 Tim 6,16). La diferencia fundamental del cristiano y del gentil consiste en el paso del desconocimiento divino a la sincera afirmación de Dios, convirtiéndose de los ídolos al Dios vivo y verdadero, sirviéndolo en el cumplimiento de su voluntad (Gal 4,8s; cf. 1 Tes 1,9). La predicación del mensaje salvífico cristiano está precedida del recuerdo de la afirmación teológica del teísmo bíblico, trascendente y personal, proclamando la divina realidad de Dios omnipotente (Hch 14,15ss). En todos los hombres existe el problema religioso. Por ello, todos buscan al Dios desconocido, que coincide con el creador del mundo y de los hombres (Hch 17,23ss). El imperativo religioso universal, que lleva al hombre a buscar incondicionadamente a Dios, lo prepara para escuchar el escandaloso anuncio de la salvación escatológica (Hch 17,27.31). También para el cristiano subsiste la dificultad del conocimiento divino. En esta vida, el conocimiento de Dios sólo es parcial y oscuro; en cambio, el conocimiento escatológico de la visión será pleno y claro (1 Cor 13,8ss). Pero el cristiano deberá procurar unir a la afirmación teórica de la divina realidad, la afirmación práctica de la divina voluntad, cumpliendo los divinos preceptos de la

<sup>56</sup>R. DE VAUX, *Présence et absence de Dieu dans l'histoire d'après l'Ancient Testament*: Concilium (1969) n. 50, 13ss; L. PERLITT, *Die Verborgenheit Gottes, ein Problem biblischer Theologie* (1971) 367ss.

ley (2 Cor 5,6ss). Por tal pureza de corazón, el justo verá a Dios (Mt 5,8). En la consumación escatológica, la divina visión será intuitiva y plena (1 Jn 3,2); reservada a sus siervos fieles (Apoc 22,4). Tal visión intuitiva supera la potencia de la creatura, para quien Dios es inaccesible e invisible (Rom 1,20; 1 Tim 6,16; Jn 1,18). Sólo el Hijo lo conoce verdaderamente (Lc 10,22). Sólo el Espíritu divino penetra verdaderamente la divina realidad (1 Cor 2,10s). La potencia salvífica divina es admirable y su voluntad salvífica es insondable (Rom 11,33; cf. Is 40,13; Jer 32,18s)<sup>57</sup>.

## CONCLUSION

Llegados al final del presente estudio sobre la evolución diacrónica del lenguaje del teísmo bíblico y su polaridad dialéctica fundamental, séanos permitido recapitular el itinerario recorrido, formulando algunas consideraciones conclusivas sobre el problema en cuestión:

1. Durante el período *henoteísta* se constata la polaridad dialéctica fundamental entre un Dios misterioso, universal y benévolo, señor de la naturaleza y del mundo, y un Dios revelado a los Patriarcas, señor del tiempo histórico, que protege a sus adoradores, Abraham, Isaac y Jacob. Tal polaridad se resolvió en una identidad entre el Dios escondido del mundo y el Señor revelado en la historia. Sucesivamente, la teología del éxodo y de la alianza, propia del yahvismo mosaico, proclama una *monolatría* de fidelidad ética y de liberación histórica. En el origen de la experiencia histórica de liberación de la esclavitud se encuentra la fe religiosa del yahvismo. Esta vinculación íntima entre trascendencia religiosa e inmanencia salvífica, típica del teísmo bíblico, implica una concepción personal de lo sagrado e implica también una teología de la esperanza y del futuro, es decir, una filosofía teónoma de la historia. La teología de la alianza del yahvismo mosaico impide oponer falsamente religión cültica y religión ética. El yahvismo expresa la valencia religiosa de la cuestión moral y subraya el momento personal del encuentro con Dios, revelado como Dios de confianza y misterioso como Dios de temor.

<sup>57</sup> N. B. STONEHOUSE, *The Areopagus Address*, en *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies*, London 1957, 1ss; L. LEGRAND, *The Areopagous Speech: Its theological Kerygma and its missionary Significance*, en *La notion biblique de Dieu*, 347-348, n. 30; V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Brescia 1982, 169ss.

2. Los profetas transmiten el divino oráculo y recuerdan la divina norma. Como expresión de la conciencia ética y del sentimiento de la diferencia, los profetas proclaman el advenimiento del divino juicio sobre la iniquidad humana. Pero la eventual punición divina no adquiere nunca una valencia demoníaca, sino que está condicionada por la voluntad de la divina santidad y de la divina justicia de destruir el mal. La dialéctica de los profetas tiende a contraponer el momento ideal de la relación religiosa, vista como «alianza», a un momento real de contradicción moral, vista como «apostasía». Pero la polémica profética no concluye en este momento negativo, sino que invita a una conversión o retorno a la dimensión de lo incondicionado, posibilitado por la paradoja de la divina «fidelidad». Con los profetas, el lenguaje religioso se explicita como *monoteísmo* teorético. El profeta usa el arma de la ironía contra toda tentación politeísta. El Dios de Israel se identifica con el Señor único y universal, creador trascendente y señor incomparable del futuro, Dios justo y salvador de todas las naciones.

3. El monoteísmo profético es corroborado por la teología apocalíptico-sapiencial. Para los sabios de Israel, el principio de la sabiduría es el divino temor, identificado con un conocimiento práctico de Dios, en su realidad y en su voluntad. La reflexión sapiencial no olvida la dimensión contemplativa de la experiencia religiosa, en cuanto admiración de la divina gloria y majestad, revelada en la naturaleza creada y en la historia salvífica. La teología sapiencial medita también sobre el problema del silencio de Dios, confrontándose con la cuestión del mal y del sufrimiento del justo. En un momento dado, el sabio se interroga radicalmente sobre el problema del sentido de la vida y sobre la cuestión del absurdo existencial. La vida aparece amenazada por la duda, la desilusión y el escepticismo. Finalmente, en la meditación sapiencial emerge el problema teorético del *conocimiento de Dios*, como reflexión religiosa sobre el problema filosófico de la posibilidad de constatar la proporción entre la belleza y potencia del mundo, como efecto creado, y la inteligencia y omnipotencia de su divino Artífice, como principio creador. A su vez, el profetismo apocalíptico mantiene vivo el interés por la relación entre Dios y la historia. El Altísimo guía infrustrablemente el curso de la historia y juzga escatológicamente individuos y naciones. Un decreto divino inmutable predetermina la historia, que es una, como Dios es único. La teología apocalíptica de la historia es un corolario escatológico-antropológico del monoteísmo.

4. El Dios del reino próximo, anunciado por Jesús, es el mismo Dios «de los Padres» y de la «alianza». El mensaje religioso de Jesús anuncia a Dios como *Padre*, manifestando una singular conciencia de su relación filial, hecha de confianza ilimitada en la divina bondad y en la divina potencia, fundamento último de la esperanza de todo creyente. El evangelio de Jesús proclama también el reino de Dios, como *Señor* único y exclusivo. El discípulo deberá decidir: no podrá servir a dos señores. El discípulo deberá buscar exclusivamente el cumplimiento de la divina voluntad y la obediencia a los designios de la divina providencia y predestinación. Según tradición sinóptica, sobre el mundo condicionado por la finitud y alienación, dominado por la iniquidad y el mal, se anuncia el advenimiento de la divina monarquía como potencia salvífica, hecha presente en el ministerio humilde de Jesús, profeta del divino beneplácito y maestro de la nueva ley, exorcista del mal y taumaturgo de la vida, justo injustamente perseguido y siervo de la divina reconciliación. Jesús enseña la perfección de la divina observancia y los misterios del divino designio. La nueva praxis del discípulo deberá imitar la divina perfección, particularmente la divina misericordia, que deberá traducirse en bondad fraterna, incluso con relación a los propios enemigos.

5. La comunidad de los discípulos fundamenta su esperanza en una teología de la resurrección. Confiando en el Dios de la resurrección y de la vida, Padre omnipotente de Jesús, la comunidad se siente agradada con la nueva justicia de la fe y espera en su propia resurrección futura. La comunidad profesa un panenteísmo escatológico: la divina potencia someterá todas las fuerzas adversas, a través del dominio mesiánico del Hijo, a la *monarquía* del Padre. Según la teología paulina, el Dios desconocido podría ser reconocido, a través de la creación o de la conciencia moral. Pero los hombres, inexcusablemente, no reconocen ni adoran a su Creador. Adquiere un significado revelatorio la palabra de la cruz: Dios Padre se revela como justo y justificante de cuantos, judíos o gentiles, antes vivían en la impiedad. El evangelio es la proclamación del amor paterno de Dios, revelado en la cruz de Jesús, escándalo y locura para la lógica de los sabios de este mundo. Según la teología joanea, el verdadero conocimiento de Dios es mediado por la acción reveladora de Jesús, palabra eterna del Padre, y por la acción iluminante del Espíritu, doctor de la comunidad y acusador del mundo. Pero el conocimiento de Dios no es fruto de pura reflexión teórica, sino que también requiere la praxis de la caridad fraterna. Conocer a Dios es guardar sus mandamientos, particularmente el mandato nuevo del amor. Tal debe ser la respuesta básica del creyente al *amor* del Padre.

6. En el teísmo bíblico, la dialéctica de revelación y misterio determina el carácter fascinante y tremendo de la experiencia religiosa: toda experiencia teofánica se resuelve en una velada *epifanía del misterio*. A esta tensión religiosa fundamental corresponde la polaridad básica del lenguaje del teísmo bíblico, como dialéctica de un Dios que se revela y esconde. El Dios revelado, en el henoteísmo arcaico o en la monolatría yahvista, en el monoteísmo profético o en la meditación sapiencial, en el evangelio de Jesús o en la teología de la comunidad, se manifiesta a través del mundo como creación o a través de la historia como salvación. Pero al revelarse, Dios permanece escondido, y al ser conocido y afirmado, Dios permanece incomprensible e inefable. El Rey de los siglos habita en una luz inaccesible. El lenguaje bíblico sobre Dios expresa una situación religiosa básicamente inefable.

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR, S.I.

Universidad Gregoriana  
Roma