

EL PADRE MATERNO*

INTRODUCCION

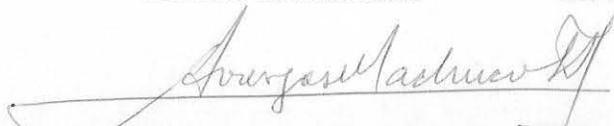
Quiero empezar adivinando lo que ha podido mover a los organizadores de este Congreso a proponerme un título tan sorprendente y sugerente, a la vez, como el de *El Padre Materno*.

Juan Pablo I, invitándonos a orar por los conflictos, aún vivos y sangrantes, del Oriente Medio, pronunció un día la frase más llamativa y, tal vez, la más importante de su breve pontificado: «Dios es Padre; más aún, es Madre»¹. Su sucesor, Juan Pablo II, ha dedicado una larga nota de su Encíclica «Dives in misericordia» a señalar el aspecto femenino de la misericordia de Dios.

Presumo que, junto a estas razones «de autoridad» para pensar a Dios como Padre materno, este título recoge los reflejos teológicos de algunas hondas inquietudes sociales de hoy. Quiero señalar, en primer lugar, las voces de aquellas (y aquellos) que, en su lucha por la dignidad de la mujer, intentan despejar el rostro de Dios de una masculinidad postiza, impuesta por quienes quieren solapar con ella los abusos

* Estas páginas reproducen, con algunas variaciones en el texto y con añadidos en las notas, el discurso pronunciado en Collevalenza (Perugia, Italia) el 24-VIII-1982 con ocasión del II Congreso Internacional sobre la Encíclica «Dives in misericordia» y publicado en italiano en *Il Mistero del Padre* (Atti del II° convegno internazionale sulla «Dives in misericordia», Collevalenza 24-27 agosto 1982), Edizioni «L'Amore Misericordioso», Collevalenza 1983, 23-49.

¹ La frase completa es: «Dios es Padre, más aún, es Madre. No quiere nuestro mal; sólo quiere hacernos bien a todos. Y los hijos, si están enfermos, tienen más motivo para que la madre los ame.» JUAN PABLO I, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, 5.



de una sociedad patriarcal². La llegada de la mujer a la igualdad de derechos y valía con el varón, ¿no conlleva la llegada de la teología a la feminidad de Dios? En segundo lugar, y desde otra perspectiva, ¿se pueden desoir las sospechas que sobre la imagen del padre (y por tanto del Dios Padre) acumula la sicología moderna?

Estos motivos están, sin duda, en mayor o menor grado, presentes. Pero yo creo percibir que el más influyente es otro: el afán por abrir, en esta hora crucial de la humanidad, lo más profundo y verdadero de Dios, su corazón de Padre, a esta sociedad tan rica en logros técnicos cuanto indigente de verdadera humanidad; proponerle desde ese corazón de Dios una *civilización del amor*. Esto es lo que el Papa pretende con su encíclica «Dives in misericordia»³. Para expresar toda la riqueza misericordiosa de Dios ¿no será útil, y quizá necesario, recurrir también, como lo hace el Papa, a términos femeninos y maternales? La misma extrañeza que el título de Padre materno ha podido producirnos, ¿no delata que la bondad de Dios era para nosotros estrictamente varonil, intraducible en clave materna?

Haciéndome eco de todas estas inquietudes, puedo orientar el discurso en una doble dirección: o bien buscando, *junto a* los rasgos paternos de Dios, presuntamente conocidos, otros maternos aún ignorados, o bien indagando, *en la misma paternidad de Dios*, aspectos insospechados que permitan calificarla de materna. En este segundo caso es el mismo Dios Padre el que estaría aún en parte por descubrir.

El título *Padre materno*, que se me ha brindado, parece avanzar en esta segunda dirección. Yo también la considero la más acertada, y la sigo por varias razones. Si damos por conocida la paternidad de Dios es posible que incluyamos en ese conocimiento los prejuicios e intere-

² Como indicios de esta teología feminista baste citar Concilium n.º 111 (1976), dedicado al tema «La mujer en la Iglesia»; H. KÜNG, *16 Tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, en *20 Tesis sobre ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 81-88; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Hacia una Teología liberada y liberadora. Teólogas y teología feminista en los Estados Unidos*: Concilium n.º 135 (1978) 181-192; C. HALKES, *Teología feminista*: Concilium n.º 154 (1980) 122-137. Todo el número está dedicado al tema «¿Mujeres en una Iglesia de hombres?»; H. PISSAREK-HUDELIST, *Feministische Theologie-eine Herausforderung?*: ZkTh 103 (1981) 289-308, 400-425 (con abundante bibliografía comentada); el número 1 de Ev.Theol. 42 (1982), dedicado por entero al tema y escrito por teólogas; J. MOLT-MANN, *Die Bibel und das Patriarchat. Offene Fragen zur Diskussion über «Feministische Theologie»*, ibid. 480-484; M. BUSSMANN, *Anliegen und Ansatz feministischer Theologie*, en *Die Frau im Urchristentum* (Quaestiones Disputatae, 95), Herder, Freiburg 1983, 339-358; P. AMIET, *Zur Forderung Frauen die Priesterweihe zu erteilen*: Int.Kirch.Zeit. 72 (1982) 233-241.

³ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 14, retomando una fórmula de PABLO VI, ibid., nota 125.

ses que la idea de padre puede arrastrar. Si, por otro lado, deslindamos rasgos supuestamente paternos de otros que consideramos típicamente maternos, entramos en un terreno movedizo (¿qué es lo característicamente masculino y femenino? ¿Se excluyen? ¿Conviven, y en qué proporción, en los dos sexos?...). Pero más que nada prefiero centrar mi atención *en el Padre* y en su posible maternidad, porque la paternidad de Dios es un dato primario para la fe cristiana, algo irrenunciable e insustituible, como espero mostrar. Ella encabeza nuestro Credo, nuestro bautismo, nuestra oración, nuestra eucaristía, nuestra señal de cristianos...

Voy a intentar, por tanto, desvelar los rasgos maternos del Padre analizando cómo es su paternidad y viendo si se abre, desde sí misma, a lo que de más noble y cálido contiene el título de madre. Por lo que acabo de indicar no considero necesario empezar precisando qué entenderemos por paterno y qué por materno. A lo largo del estudio ambos términos irán mostrando su contenido y su legitimidad cuando se aplican a Dios⁴.

I. LO MATERNO DEL DIOS PADRE EN LAS RELIGIONES Y EN LA FILOSOFÍA

Al iniciar esta investigación hay que hacer una opción no necesariamente compartida por otros teólogos. ¿Nos atenemos a la apelación cristiana de Dios como Padre, desoyendo y tal vez descalificando sus antecedentes en la historia de Israel y de las religiones, o llegamos al cristianismo escuchando primero a éstas y pasando luego por el Antiguo Testamento? La encrucijada no es sólo táctica o metodológica. Ante ella nos decidimos por vincular la fe cristiana al fenómeno religioso o por contraponerla a él. Llevada a su límite la pregunta podría sonar así: cuando Jesús llama 'Abbā' a Dios ¿preserva y consuma, purificándolo, lo que las religiones e Israel expresan cuando le invocan como padre, o dice algo totalmente nuevo y diferente?

Por esto último parecen inclinarse, aunque con matices, J. Moltmann y C. Geffré en sendos artículos recientemente aparecidos⁵. Por

⁴ En esto, entre otras cosas, difiere este estudio del mucho más amplio de L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Ediciones Paulinas, Madrid 1981. El autor analiza la categoría de lo femenino desde la perspectiva de las ciencias humanas, antes de construir sobre ella una meditación teológica, si bien se propone «leer lo femenino a partir de los principios teológicos» y reconoce que la teología supone «un corte epistemológico al establecer un discurso propio», p. 78.

⁵ J. MOLTSMANN, *El padre maternal*: Concilium n.º 163 (1981) 381-389; C. GEFFRE,

mi parte, sin negar lo legítimo e imprescindible de un cristianismo contrastado que define desde Cristo, y no desde otros, su identidad (y algo tan esencial a ella como es la apelación de Dios), y guardando para otro momento la ponderación de esa diferencia, elijo el otro método y la otra teología. En primer lugar, porque esa apelación de la que Jesús hará una interpretación peculiar es por sí misma elocuente y arraiga en experiencias humanas primigenias que el mismo Jesús hizo y hacemos todos los hombres. En segundo lugar, porque históricamente esa apelación paterna de Dios por parte de las religiones no ha podido menos de influir en Israel y, mediante él, en Jesús. Y, finalmente, porque una visión radicalmente cristocéntrica de la creación lleva a afirmar que lo que Cristo dijo y fue está implantado por su Padre Creador en el germen y entretelas de la realidad y apunta dondequiera que el hombre revela sus últimas inquietudes y sus anhelos más profundos. Dicho bíblicamente: porque ese Jesús que llama 'Abbā' a Dios es el Logos que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y, a través de su Espíritu, esboza en sus labios, siquiera sea torpe, confusa y aun desfigurada, esa misma invocación⁶.

Pues bien, en el amplísimo ámbito de las religiones en general, y más en particular en las del Oriente Antiguo, que circundan a Israel, está muy extendida, y desde muy antiguo, la concepción de Dios como Padre de algunas tribus, pueblos... y de sus Reyes. Esta realidad, vasta y primitiva, merecería un estudio minucioso que nos está vedado ahora⁷. Una primera explicación residiría en la tendencia a remontar la línea de progenitores hasta un origen divino. De este modo el propio

«Padre», nombre propio de Dios, ibíd., 368-380. La importancia de estos y otros artículos del mismo número, dedicado al tema «¿Un Dios Padre?», viene subrayada por la atención que les concede CH. SCHÜTZ en el *Ergänzungsband* de la «Summa Theologica» posconciliar *Mysterium Salutis*, Benziger, Zürich 1981, 314-317.

⁶ Esta actividad del Espíritu Santo no puede verse circunscrita a los cristianos. El Concilio Vaticano II ha reconocido que «dado que Cristo murió por todos y que no hay más que una vocación para los hombres, y ésta es divina, debemos afirmar que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de asociarse, de una manera que Dios conoce, a este misterio pascual. En virtud de lo excelso de este misterio del hombre... podemos clamar en el Espíritu: Abba, Padre». *Gaudium et Spes*, 22.

⁷ Cf. G. MENSCHING, *Vatername Gottes, I Religionsgeschichtlich*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1962, VI, 1232-3; H. BARNICOL, *Pater absconditus. La paternidad a la luz de las religiones*: Concilium n.º 163 (1981) 338-352. Para ampliar esto y lo que diremos de la diosa Madre, que aquí queda inevitablemente limitado, cf. E. O. JAMES, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid 1979; F. C. GRANT y W. V. SODEN, *Muttergöttheiten*, en RGG, IV, 1227-9.

linaje se encuentra definitivamente sancionado y ennoblecido; pero esta explicación familiar y algo egoísta del principio de causalidad, presente en este proceso, se engarza en una sensación y en un anhelo más profundos: verse indefectiblemente afianzados en la existencia, percibir como positivo e invocar como favorable al misterio que dispone de la realidad, fiar los propios límites y necesidades al que es a la vez poder, bondad, señorío y compasión. J. Jeremias, al traducirlo por estas dos últimas palabras, dice que el término padre contiene, para los orientales, cuando se aplica a Dios, algo que podemos calificar de *maternal*⁸.

Nos movemos en la zona del símbolo: realidades y experiencias humanas son sobrecargadas de sentido y traspuestas a lo divino; son empleadas para nombrar lo innombrable, para describir lo invisible y poder vivir coherentemente a su sombra. Este mecanismo simbólico que permite a los humanos entrar en contacto con el Trascendente es la estructura más noble del hombre, la que le permite contactar con el radicalmente Otro. Pero, al mismo tiempo, la más expuesta a degradarse, a retornar al hombre curvándose viciada en autojustificación de él y de sus intereses: a no dejarle al Otro ser Otro en verdad, a servirse de El para erigirse, en su lugar, en Dios.

De este modo, casi insensiblemente se diviniza aquello que humanamente se considera más grande y poderoso: por ejemplo, la prepotencia física del varón, su capacidad de organizar, su rol de educador o transmisor de tradiciones...; de ello resulta un Dios patriarca que es, a su vez, llamado a sancionar el patriarcalismo social. Por un lado la idea de Dios se enriquece con los atributos humanos, pero queda, por otro, amenazada de todas las desfiguraciones socioculturales del momento. La historia y la sociología señalan no pocos períodos en que la imagen paterna de Dios comportaba rasgos masculinos e inhumanos, puramente coyunturales, y protegía intereses y alienaciones.

La psicología, por su parte, alertada por la conocida opacidad de los deseos, sospecha profundamente de esa apelación paterna que el hombre dedica a Dios. ¿No encubrirá el sueño infantil de un padre omnipotente que le garantice una seguridad inmadura, que le ahorre ser un yo desgajado, expuesto a la convivencia y contraste con los otros; el sueño de un Dios arcaico que se emplea a la vez para no crecer y, paradójicamente, para ser grande e ilimitado como El?⁹ Son tantas

⁸ J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del N. Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 19. En otro momento equipara lo materno a la magnanimidad y misericordia, p. 225. Nótese que no se trata tanto de llamarle «madre», cuanto de aplicarle características que solemos considerar maternas.

⁹ Cf. C. GEFFRE, «Padre»..., 378; CH. DUQUOC, *El Dios diferente*, Sígueme,

las sospechas que se pueden acumular sobre ese título de padre que Paul Ricoeur afirma que hay que descender en él «al grado O» para poder aplicarlo a Dios¹⁰.

No hace falta, por conocido, insistir en esto. Lo aducimos tan sólo para recordar que si oímos llamar Padre a Dios seamos conscientes del mecanismo noble y peligroso que está funcionando. Conscientes además de la condición simbólica de esa designación. No se trata de denominar algo inmediatamente percibido, en este caso el varón que tutela y educa nuestra infancia y al que llamamos propiamente padre, sino de echar mano de este término y de lo que denota para designar el poder omnipotente y benévolo que se adivina y desea por detrás de todo y al que debemos el ser.

Cuando el hombre toma conciencia de estos mecanismos se vuelve mucho más cauto respecto a esa denominación de lo divino y analiza mucho más sus intereses y deseos, y aun la legitimidad de ese salto a lo trascendente. La metafísica, que es la ciencia de esa trasposición a lo que está más allá de toda experiencia inmediata, y en particular una metafísica de raíz cristiana, le recordará dos principios fundamentales: *a*) entre el Hacedor y su obra tiene que darse una cierta semejanza que permita emplear para ambos aquellas palabras que expresan un valor positivo y no incluyen en sí mismas limitaciones (por ejemplo, la paternidad); *b*) ya que se trata del Creador, y no del primer antepasado, la diferencia entre El y su creatura es siempre mayor que la semejanza¹¹.

De ello resulta que lo paterno, para que pueda ser predicado de Dios, no sólo ha de purificarse de todo lo inhumano con que podían desfigurarlo los egoísmos antes señalados, sino que, en su misma autenticidad humana, ha de dejar atrás toda connotación limitante, por ejemplo corporal (un Dios sexuado, un Dios varón es manifiestamente

Salamanca 1978, 80ss, donde desarrolla esta temática para describir la figura trinitaria de Dios.

¹⁰ P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Seuil, Paris 1969, 476. La frase citada concluye una serie de consideraciones tituladas «La dialéctica de la paternidad divina», en las cuales, haciendo suya la reserva del A. Testamento a llamar Padre a Dios (de la que hablaremos más adelante) propone silenciar esta apelación hasta acrisolarla en los relatos de la liberación de Egipto, en el papel de la ley y en el mismo nombre de Jahwhé del que el título de Padre es sólo un epíteto, p. 472-476.

¹¹ Así lo sentencia la conocida fórmula del Concilio Lateranense IV, DS, 806. Apoyándose en ella la teología católica (E. Przywara, H. Urs v. Balthasar...), al mismo tiempo que evita la nivelación entre Dios y el hombre, ha podido mantener, frente al protestantismo, la posibilidad de una relación entre ellos y aun la legitimidad del concepto teológico de «naturaleza».

idolátrico) y, además, ha de encumbrarse tan infinitamente sobre todo lo que no es Dios que no se pueda concebir que lo humano paterno quede más próximo de El que lo materno. A fuer de trascendente puede acoger en sí no sólo la verdad del padre, sino asimismo la de la madre. Cuando se le llama padre no se le está diciendo varón (aunque la imaginación lo quiera), ni se está por ello negando su maternidad; se está afirmando que al origen y en el fundamento y meta de la realidad hay una Infinitud todopoderosa y amante. Esto por lo que respecta a Dios. Pero tampoco al hombre que proyecta en El su condición de padre es legítimo confundirlo con el varón. Las ciencias humanas advierten ya que no está tan compartimentado en masculino y femenino como los ojos dan a entender y como para poder atribuirle a Dios un componente y negarle el otro. Al contrario, cada uno de ellos incluye las características del otro, si bien en menor densidad, y cada uno de ellos se configura a sí mismo en reciprocidad con el otro¹².

La metafísica, por su parte, sin ignorar las diferencias entre los sexos, al contrario, haciéndolas extensivas a toda la persona, conoce también rasgos comunes definitorios del «hombre», que ya no es varón, sino pregunta por la realidad, anhelo de verdad, justicia y dicha universales, inquietud por el porvenir, referencia al tú, libertad, corporeidad, etc. De este hombre-persona, si bien modulado preferentemente en masculino o femenino, surgen la pregunta, el deseo y el barrunto del amor omnipotente que llamamos padre pero al que también competirán los rasgos femeninos del amor.

A este nivel en que nos movemos, la legitimidad del título paterno aplicado a Dios comporta la legitimidad del título de madre, igualmente purificado y trascendido.

Y, a este respecto, no convendría olvidar que la experiencia materna es la primera experiencia de la realidad de cada hombre. Materno es el primer rostro del ser, la primera aparición del amor, el primer impacto de la benevolencia. ¿Podrá olvidar alguna vez la dulzura de aquel seno, el calor y el albergue de aquel regazo materno, incluso cuando haya de pasar por el trance de la separación y hacer el aprendizaje de la diferencia de él y de la llegada a sí mismo?

Y ésta es, tal vez, una razón por la que en muchas otras religiones ha hecho su aparición la figura de la diosa madre. Nos alejaría demasiado de nuestro propósito indicar las razones de esa divinización de lo materno, no poco diversas y no poco dependientes de la correspondiente estructura social. Contentémonos con aventurar que con la madre es elevada a divina la vida misma del hombre y de la naturaleza

¹² L. BOFF, *El rostro...*, 74-5.

en su unidad y en su fecundidad, la experiencia fascinante de lo femenino en todas sus formas, la pujanza del eros... Todo ello, y mucho más, en una religiosidad de tipo panteísta en que se borran las diferencias entre la vida y su fuente y quedan en penumbra el señorío y la libertad de ese origen del ser.

II. LO MATERNO DEL DIOS PADRE DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Un antecedente más próximo a nosotros lo constituye la conciencia filial que el pueblo del Antiguo Testamento tuvo respecto a su Dios. Claro que también en este punto se replantea, aunque atenuada, la opción anterior por un Dios cristiano ligado al judío y precedido por El, o por un Dios diferente revelado por Jesús. Me inclino por la unión que el mismo corazón de Jesús estableció entre su herencia judía y su novedad de hijo del 'Abbā'. Novedad decisiva, como luego señalaré.

Vengamos, pues, al Antiguo Testamento. En el vocabulario religioso de Israel llama la atención su negativa persistente a llamar Madre a Dios. Hay que añadir, a renglón seguido de este dato, incómodo para nosotros, que tampoco es propenso a llamarle Padre. Lo hace solamente en quince ocasiones¹³, si descontamos otras en que se le compara con un padre terreno, y otras más en que la mención de Dios como Padre apunta en algunos nombres propios con raíz 'ab.

En estas dos reticencias, una total y otra parcial, alienta probablemente el mismo reparo teológico: el respeto a la trascendencia de Yahweh, a su radical diversidad, que impide entroncarlo por generación o unión física con el mundo. Curiosamente ese reparo cesa cuando, al final del exilio, el deuterocanónico Isaiás introduce el título de Creador. Esto significa que es Padre en cuanto Creador o, al menos, que no se puede separar su condición de Padre de su condición de Creador. Toda la proximidad que aquélla indica está contrapesada por la diferencia que ésta establece¹⁴.

Es bien sabido que de los varios esquemas de acción creadora que circulaban por el Oriente Antiguo y que han dejado huella en los relatos bíblicos, el de creación por generación, proveniente de las cos-

¹³ J. JEREMIAS, *Abba...*, 19, nota 4.

¹⁴ Dt 32,6; Is 64,7. Cf. H. J. KRAUS, *Vatename Gottes, II im A. T.*, en RGG, VI, 1234; G. MENSCHING, *Vatename...*, 1223, observa que la invocación paterna tiende a desaparecer en la literatura de los místicos precisamente porque éstos resaltan la inmanencia de Dios a costa de su diferencia con la creatura.

mogonías sumerias, acádicas y egipcias, casi ha desaparecido en la Biblia mientras subsisten el de la lucha victoriosa con el caos, el de modelar y el de producir con una simple palabra, signo este último de una eminente soberanía, y cauce de la interpelación que funda y mantiene la alteridad.

La primera consecuencia de esa trascendencia de Yahweh es su desexualización radical (el rechazo de los Baal con los ritos sexuales que acompañaban su culto tiene no poco que ver con ello). Vaciado de esta connotación genética el título de Padre denota en primer lugar, como dijimos, la condición soberana de Creador.

Pero contiene otro ingrediente. Yahweh es particularmente *Padre de Israel* porque lo ha elegido entre todos los pueblos. Esta filiación adoptiva, producto de la libertad, y que caracteriza tanto al pueblo todo como al Rey en particular¹⁵, resalta más el carácter no físico de la paternidad de Dios. La relación paterno-filial no depende de un acto mítico de concepción, sino de una elección histórica¹⁶.

Pero tampoco esto es suficiente para llamarle Padre. Sólo si su soberanía está llena de benevolencia, sólo si exige a una sumisión y confianza la apelación es sincera y no un halago¹⁷. Se le llama Padre por los sentimientos de misericordia y ternura en que se traduce su elección.

Cuando en Ex 33-34 se describe la gran revelación de la gloria de Yahweh, Este aparece como radicalmente libre («Yo me compadezco de quien quiero y favorezco a quien quiero»), como absolutamente trascendente («mi rostro nadie puede verlo y seguir con vida») y, al mismo tiempo, como «compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel, que conserva su misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados»¹⁸; y también exigente, pues «no

¹⁵ Dt 14,2; 32,6.10.18; Is 45,10ss; 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27...; G. GNILKA, *Vater, Vaterschaft Gottes. I Biblisch*, en *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, X, Herder, Freiburg 1966, 619; X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris 1962, 802-3, señala que la progresiva espiritualización de la idea de paternidad en Israel permite luego remontar la línea de generaciones hasta Dios (Gn 1,27 en relación con 5,1ss; Lc 3,23-8); F. K. MAYR, *Patriarchalisches Gottesverständnis?*: ThQ 152 (1972) 224-255, piensa que la nueva comprensión de la paternidad como electiva y producida por la palabra creadora, que caracteriza a Israel, integra, sin embargo, sin eliminarlos, los símbolos del culto matriarcal propio de las religiones naturalistas y politeístas.

¹⁶ La fórmula es de H. J. KRAUS, *Vatername...*, 1234.

¹⁷ G. MENSCHING, *Vatername...*, 1223, vuelve a observar que, a una con lo señalado en la nota 14, el apelativo divino de padre también desaparece si, a la inversa, como sucede en el Islam, el señorío de Dios se convierte en arbitrariedad.

¹⁸ Ex 33,19ss; 34,6ss.

deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y biznietos»¹⁹. Estas son las credenciales de Yahweh en este pasaje capital del A. T.: el señorío y la libertad entreverados de misericordia. Y hay un detalle significativo: el adjetivo hebreo que describe al Dios compasivo es *rahûm*, palabra que introduce un toque inconfundible de feminidad en Dios, ya que el sustantivo *rehem*, del que deriva, denota el seno materno (y la mujer en general)²⁰. Con razón apoya el Papa su descripción *de algún modo femenina* de la misericordia divina en esas *rahâmîm* (entrañas maternas) de misericordia con que el A.T. habla del amor de Dios, y que ulteriormente describe como el amor de una madre con el niño, del que brota una relación peculiar; un amor totalmente gratuito, no fruto del mérito; una necesidad interior, una exigencia del corazón. Es una variante casi femenina, concluye la nota 52 de la *Dives in Misericordia*, de la fidelidad masculina a sí mismo expresada en el término *hesed*.

Señorío omnímodo de Creador trascendente, libertad y predilección que le adoptan como hijo, y entrañable enternecimiento maternal son los rasgos que configuran la imagen del Padre que Israel aplicó a su Dios.

La liberación de Egipto, hito en la historia de Israel, es interpretado por éste al mismo tiempo como un gesto de fidelidad paterna²¹ de Yahweh consigo mismo y con el que era ya su pueblo, y como un arrebato de compasión por él²² que podríamos calificar de materno.

Estos momentos estelares y toda la historia de Dios con su pueblo van dándonos la exégesis cabal de lo que es su paternidad. A la vez que corrige, abandona y castiga a su pueblo, se estremece de compasión, no puede menos de perdonarle y tiene con él delicadezas típicamente maternas: «¡Si es mi hijo Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión»²³. ¿Qué más materno que el poema de Dios en Oseas?: «Cuando Israel era un niño lo amé... Yo enseñé a andar a Efraín, lo llevé en mis brazos, con correas de amor los atraía, con lazos de cariño... ¿Cómo podré dejarte, Efraín, entregarte, Israel?... Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas»²⁴. ¿Qué más femeninamente enternecedor que la promesa de Dios en

¹⁹ Ex 34,7.

²⁰ Cf. H. J. STOEBE, en JENNI/WESTERMANN (Ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum A. Testament II*, Ch. Kaiser, München 1976, 762.

²¹ Gen 17,8; Dt 4,37; 7,8; Ez 16.

²² Ex 3,7.

²³ Jer 31,20.

²⁴ Os 11,1.4.8.

Isaías?: «Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo»²⁵. ¿Cabe describir mejor la índole materna del corazón de Dios que con aquella réplica suya a la sospecha de Israel de haber sido abandonado por El?: «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré»²⁶. Y, de nuevo, la palabra *rah^amîm*, como indica el Papa, subrayando de calor materno esta invencible misericordia.

Por eso no es de extrañar que cuando Israel quiere conmover a su Dios le recuerde que su ternura y su lealtad son eternas²⁷. La paternidad de Dios sólo excluye el puro rigor y la neutralidad, pero en modo alguno su maternidad, es decir, el apego casi instintivo, la apasionada defensa de lo suyo, la debilidad por el pequeño... *hesed* y *rah^amîm*: fidelidad a su promesa de amor y ternura con los suyos, paternidad y maternidad, se reflejan unidas en el rostro de Dios.

Una muestra más de que lo paterno, en cuanto exclusivo, no acapara el comportamiento y el ser del Dios de Israel, lo proporciona el dato de que, junto al simbolismo del Padre, aparezca, a veces sin solución de continuidad, la metáfora sponsal: Dios es Padre y es esposo de su pueblo; su alianza con éste es una unión conyugal y las vicisitudes de ese amor entre esposos traducen la historia de Israel, como antes vimos suceder con las relaciones paterno-filiales²⁸. Pero eso no hace sino suscitar la pregunta. ¿Por qué no se llama a Dios madre por lo menos con la misma frecuencia que padre y esposo? ¿Será por influjo de aquella cultura patriarcal, ya mencionada, que reservaba al padre todas las prerrogativas del poder y las funciones preeminentes de guerrero, educador, juez, sacerdote? ¿O será que Israel creía en la desigualdad de los sexos y en la superioridad teológica del varón? No pocos han leído esta creencia en el relato genesiaco del paraíso. Dios no crea inmediatamente a la mujer, como al varón, sino que la extrae de éste y la ordena a él; la mujer, más débil ante la tentación, parece convertirse ella misma en tentación; tras el pecado es castigada con la sujeción al varón²⁹. No todos los exegetas respal-

²⁵ Is 66,13.

²⁶ Is 49,15.

²⁷ Sal 116,15.

²⁸ Os 1-3; Jer 2,2.20; Is 54,4-8; 61,10; 62,4ss; Ez 16,1-43.59-63.

²⁹ Esta lectura de los capítulos 2 y 3 del Génesis, que implica inferioridad y subordinación de la mujer respecto al varón, en consonancia con los hábitos sociales, no sólo se difundió por amplias zonas y épocas de la cristiandad, sino que venía ya medio oficializada por la sinagoga, cf. H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Wandenhoock-Ruprecht, Göttingen 1968, 90-95; L. BOFF, *El rostro* 80ss; de hecho esta situación de inferioridad femenina aparece en textos anteriores a los del Génesis (Ex 20,17; 21,2-6; Dt 24,1-4...) y se reproducirá posteriormente

dan esta interpretación tan difundida. Algunos dicen, por el contrario, que el relato pretende destacar la reciprocidad y comunidad de vida entre varón y mujer, tanto en el gozo del existir a una como en el fallo del pecar. En todo el Oriente Próximo no habría relato más excepcionalmente favorable que éste, a la dignidad de la mujer³⁰. Más tarde el relato del capítulo 1 los igualaría también en su condición de imágenes de Dios³¹. Pero es muy posible que estos impulsos renovadores de la revelación no lograsen imponerse a la corriente sociológica que privilegiaba al varón y vetaba la atribución del título materno a Dios.

Iría, creemos, más al fondo de la cuestión el que en la negativa a llamar madre a Dios en el A. T. percibiese lo que tal designación podría significar, dado el entorno religioso de Israel. El culto a una *diosa madre*, progenitora de los dioses y de los hombres, a una *madre tierra* que nivela toda vida y le impone sus leyes, su ritmo cíclico, su ciego poder vital, habría cerrado el horizonte para la experiencia, característica de Israel, de una Palabra libre, gratuita, señorial, interpellante; de una promesa insospechada.

Es la trascendencia de Yahweh la que en ese contexto parece repugnar la denominación de El como madre. No se puede olvidar que el judío que no menciona, por respeto, el nombre de Yahweh, lo sustituye por su equivalente *'ādōnāy*, mi señor, Señor. Este señorío, aquella trascendencia y la diferencia insobornable entre Yahweh y su pueblo inclinaban del lado paterno la descripción de su divinidad.

Pero el término Padre no expresaba sólo esa diferencia, sino también el amor en mitad de ella. Y no sólo un amor paternal. Conforme se iba liberando, como en el caso de Abraham, de su connotación corpóreo-racial y designaba herencias personales de fe y de esperanza, se iba capacitando para aplicarse al Dios de Israel y concentrar en sí todos los rasgos personales, también los maternos, del amor.

En favor de esto último se podría aducir la figura veterotestamentaria de la Sabiduría, que acompaña a Dios en sus obras de Creador

en la literatura sapiencial (Eclo 25,4; 42,12-14; Ecle 7,26-28). Cf. J. ALONSO, *Anti-feminismo y feminismo en la Biblia*, en *Fascículos Bíblicos*, PPC, Salamanca 1978, 6-11.

³⁰ Así lo entiende C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchener Verlag 1970, 316, 340. En ambos relatos, creación y caída, sólo percibe el lado positivo de la común y mutua plenificación de varón y mujer o el negativo de su igualmente común complicidad, respectivamente. Reconoce, sin embargo, la sumisión de la mujer al varón, pero sólo como fruto del pecado, p. 356-8.

³¹ Gn 1,26. No convendría olvidar que este capítulo primero del Génesis es posterior en su composición al segundo y tercero, y tal vez un complemento de ellos.

y Salvador. *ḥokmāh*, como todos los abstractos, es en hebreo femenino y, en tal sentido, no indicaría demasiado. Pero esa Sabiduría va adquiriendo rasgos personales, se va hipostasiando en una figura femenina que hace los encantos del Creador³², que es el reflejo de su luz eterna, la imagen de su bondad³³, la confidente del Saber divino y la educadora de los hombres³⁴. Un rostro femenino acompañaría así al Creador en su trono y endulzaría aún más sus rasgos paternos.

III. EL PADRE MATERNO DE JESÚS Y DE LOS CRISTIANOS

La paternidad de Dios, anunciada por los profetas, la infiltraron en el alma de Jesús María, José y la sinagoga. También el encuentro con el mundo, al eco de los salmos, se la fue dando a entender. Pero sobre estas dos experiencias, a través de ellas, acogéndolas y transformándolas, tuvo lugar su encuentro personalísimo con Dios. De él resultó no sólo que Este tiene gestos paternos, sino que ha de ser designado sencillamente como *el Padre*.

En el Nuevo Testamento no hay reticencias sobre esta apelación. Las más de 170 veces que aparece en labios de Jesús no son sólo algo notable; son simplemente el Nuevo Testamento. No es que todas ellas sean atribuibles al mismo Jesús. Estudios como el de J. Jeremias³⁵

³² Prov 8,30.

³³ Sab 7,26.

³⁴ Sab 8,4; 9,9ss; Eclo 14,22ss; 15,2ss, la describe como una figura claramente femenina: es buscada y rondada, y se presenta expresamente como una madre y una esposa. Es de notar, por otro lado, que si la figura de la Sabiduría es referida por el N. Testamento al Hijo, cf. E. WURZ, *Das mütterliche in Gott: Una Sancta* 32 (1977) 261-272, el A. Testamento la relaciona más bien con el Espíritu, cf. Sab 9,17, y muchos Padres de la Iglesia anteriores al Niceno siguieron este mismo camino, cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 37-40 y 591, nota 10.

También de la *šēkīnāh*, nombre no estrictamente bíblico, pero con el que el Targum y los escritos rabínicos denotaban la presencia, el habitar de Dios entre los hombres, de que habla frecuentemente el A. T. (cf. A. R. HULST, en JENNI/WESTERMANN, *Theologisches...*, II, 904-909; D. MOODY, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Pr., New York 1962, IV, 317-319), suele considerarse como un posible soporte de la feminidad de Dios en el A. Testamento. En cuanto ambas figuras, *ḥokmāh* y *šēkīnāh* aparecen como «hipostasiadas» desplazarían de algún modo hacia sí los rasgos femeninos de Dios, dando pie a lo que en el N. Testamento podría ser una teología trinitaria que sitúa en el Hijo y, sobre todo, en el Espíritu esa feminidad. Pero de esto hablaremos más adelante (notas 59 y 63).

³⁵ J. JEREMIAS, *Abba...*, 37ss. No cabe silenciar a los otros autores del N. T., y en particular a Pablo, que también designan a Dios como Padre.

nos hacen conocer los pasos de un proceso que empieza sobriamente en Marcos y Lucas y acaba invadiendo los evangelios de Mateo y Juan. Nos informan también de que fueron la plegaria y la liturgia los focos de esa divulgación. Pero nos certifican que fue Jesús mismo el que inició esa designación de Dios como Padre que es la quintaesencia del cristianismo. Jesús, en efecto, no duda en comparar ventajosamente a Dios con un padre que no sabe negar a su hijo lo que le pide³⁶. Jesús deja transparentar a Dios en el padre que aguarda y acoge estremecido al hijo que vuelve a casa con su indignidad, su hambre y su nostalgia³⁷. La experiencia personal de Jesús refrenda así el universal presentimiento de las religiones y de Israel: Dios es Padre.

Sin embargo, en el círculo más reducido de los suyos, Jesús avanza en esta paternidad de Dios y habla de *vuestro Padre*, en un sentido que ya no es el general que vale para todos los hombres. Se trata de una paternidad especial, gratuita, que le hace elegir como hijos suyos a los que siguen a Jesús. Y consiste en conocer sus necesidades antes de que se las expongan³⁸, perdonarles³⁹, cuidarse de ellos⁴⁰... Preocupación, cercanía, perdón... ¿Defenderíamos de otra manera un amor de madre? Con razón dice J. Jeremias que esa paternidad tiene rasgos de la que encarecían los profetas con trazos de feminidad.

Pero, en ocasiones, la palabra padre adquiere en labios de Jesús una significación tan peculiar que no es unívoca ni siquiera para sus discípulos. Vale sólo para él. Es cuando Jesús dice *mi Padre*. «Mi Padre me lo ha comunicado todo, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, como tampoco nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»⁴¹. Este texto, y otros semejantes⁴², descubren una relación absolutamente única, descrita como paterno-filial, y que consiste en una patencia mutua absoluta en la que ambos se automanifiestan y se autodonan.

En este caso no se trata, como en la denominación religiosa universal de Dios como padre, de describir con un término humano claro, aunque desbordado, la experiencia confusa, vagamente barruntada, de

³⁶ Lc 11,13.

³⁷ Lc 11,15.

³⁸ Mt 6,8.32.

³⁹ Mc 11,25.

⁴⁰ Lc 12,30.

⁴¹ Mt 11,27. Juan en particular va a limitar el título de Padre a la relación de Jesús a Dios y hacerlo así un elemento característico de su cristología al emplearlo en un sentido absoluto. Cf. G. GNILKA, *Vater...*, 620.

⁴² Mt 11,25; 16,17; Mc 4,11; 13,22; Lc 10,23; 22,29; etc.

Dios. Aquí, por el contrario, es una experiencia inmediata, inigualable, la que busca su nomenclatura humana y se acoge a una palabra, la de Padre, que necesita al punto explicar. Estas explicaciones de esa palabra Padre que dará Jesús con sus palabras y con su vida son la exégesis fiel de la experiencia filial de Jesús y de la auténtica paternidad de Dios.

Si antes habíamos resistido repetidamente la tentación de contrastar esta paternidad del Dios cristiano con la proclamada por las religiones y por Israel, hora es de ponderar su peculiaridad, lo que la constituye, para los cristianos, en la única versión autorizada de la paternidad divina. Todas las otras existen desde ésta y hacia ésta, como presagios de ella que ahora revelan su legitimidad y sus límites.

Y por eso esta forma única y definitiva de paternidad hace saltar los moldes habituales del lenguaje religioso y se expresa en un término nuevo: el de 'Abbā'. Nuevo no en el vocabulario familiar, que es donde tiene su cuna, pero sí en su aplicación invocativa a Dios. Esta denominación que precisamente por su familiaridad, por la confianza infantil, ilimitada, que comporta no la habían empleado nunca los judíos para dirigirse a Dios es la que Jesús empleará siempre en su oración⁴³. La inaccesible excelsitud de Dios es puesta al alcance de la primera palabra del niño, la más balbuciente y confiada: 'abbā'.

Desde el principio señalé que ese rasgo de compasión y ternura con que los hombres compensaban la soberanía divina cuando le llamaban padre, era como el lado femenino de Dios. Jesús llegó al límite en esta increíble conjugación de señorío y blandura cuando al Creador lo llamó padre querido, padrecito mío, 'abbā'.

J. Jeremias sugiere que la fórmula 'ābî del vocativo y la forma enfática aramea 'ābā' (con una b), fueron suplantadas por la expresión 'abbā' (con dos b) porque en el balbuceo infantil que reproduce, el niño copiaba la reduplicación también balbuciente, e incluso más primitiva, con que se dirigía a su madre llamándole 'immā'⁴⁴. Si así fuera, añadimos nosotros, la figura de la madre habría configurado la imagen del padre en una especie de superposición de rostros materno y paterno.

Lo que en cualquier hipótesis parece incuestionable es que la ternura que Jesús proclamó de Dios cuando le llamó 'Abbā' la conoció primeramente en María. Ella fue, como dijimos de cada hombre, el primer ámbito amoroso que le acogió, el primer manantial de vida

⁴³ A excepción, tal vez, del trance de la cruz. Pero en este caso era el Salmo 22, que recitaba, el que le hacía llamar a su Abba, Dios mío.

⁴⁴ J. JEREMIAS, *Abba...*, 66.

que le sació, el primer rostro sonriente, dialogante, que vio inclinarse sobre sí. María fue la primera experiencia de la solicitud y del cariño, de la vinculación indisoluble; fue la primera forma de ese Amor que Jesús llamó *'Abbā'*.

¿Por qué *'Abbā'* y no *'Immā'*? No pretendemos profanar ese último recinto del corazón de Jesús, pero quizás podemos aventurar alguna sugerencia. Asegura J. Jeremias, corrigiendo convicciones suyas anteriores⁴⁵, que el término *'abbā'*, que empezó siendo una expresión infantil, pasó luego a ser lenguaje familiar también de los hijos mayores, dedicado incluso a la gente venerable⁴⁶. Expresaba, por tanto, no sólo confianza infantil, sino también respeto y obediencia⁴⁷. Jesús aclara además su contenido al explicar con él aquella autorrevelación mutua absoluta que hace de Jesús el único revelador auténtico de Dios. Todo esto habría podido inclinar a Jesús a llamar *'Abbā'*, Padre mío, a Aquel a quien ya los profetas de Israel veneraron como Señor y como Padre, y el judío llamaba *'dōnāy*: Señor, mi Señor. El *'Abbā'* al que se pide (como un hijo a sus padres) el pan, el perdón, la liberación del mal, es el mismo cuyo nombre ha de ser santificado, cuyo señorío ha de esperarse con ansia, cuya voluntad se ha de cumplir en la tierra como en el cielo. Es todo el infinito respeto al Creador el que Jesús ha llenado de confianza e intimidad. La Iglesia lo ha captado muy bien cuando antes de decir Padre nuestro se reviste de audacia («nos atrevemos a decir...»).

Nos queda aún por analizar un trance de la relación entre Jesús y el Padre que va a redefinir de una manera inesperada y decisiva la paternidad de Dios. Curiosamente, el único momento en que los evangelistas ponen expresamente en labios de Jesús el término *'Abbā'*, que era su invocación habitual a Dios, es el pasaje de la oración del huerto: «*'Abbā'*, Padre, todo te es posible, aparta de mí este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que Tú»⁴⁸.

El *'Abbā'* brota en este instante de un corazón totalmente sumiso, pero también profundamente angustiado y espantado. Ya no es expresión espontánea de aquella seguridad y confianza infantiles, de aquel pasmo ante la predilección del Padre por los pequeños, de aquella

⁴⁵ Ib., 70.

⁴⁶ Ib., 50ss. Y esta utilización del título como fórmula de cortesía explicaría quizá la prohibición de Jesús (Mt 23,9) de llamar a alguien *'Abbā'*. No se trataría del padre carnal, sino de otras personas distinguidas o bienhechoras. Aplicado también a ellas quedaría desvirtuado un título cuya atribución a Dios le acababa de conferir calidades únicas.

⁴⁷ Mt 11,25-26; Mc 14,36.

⁴⁸ Mc 11,36. Así lo estima J. JEREMIAS, *Abba...*, 63.

total clarividencia de su corazón y de la total concordia con El. Es el momento de la soledad y el abandono. El anuncio de la paternidad de Dios y de la posibilidad de un hombre nuevo, hijo de ese Padre, ha chocado con la mezquindad de los intereses personales, políticos y religiosos de los hombres. Estos han abandonado a Jesús, y el Padre no quiere imponerles su Reino ni salvar del fracaso a su Mesías. Por el contrario, quiere que el que es reflejo de su ser e impronta de su sustancia sea también el siervo doliente, conozca los gritos, las lágrimas y la angustia y aprenda, sufriendo, formas nuevas de aquella misma obediencia que había sido un rasgo de su filiación. Quiere que el hijo se consume como pionero de la salvación haciéndose en todo igual a sus hermanos⁴⁹.

En esta ardua escuela de obediencia aprendió Jesús dos verdades fundamentales de su propia filiación y, por tanto, de la paternidad de Dios. Primera: que Este quiere un hijo adulto, capaz de soportar el desamparo, capaz de reconocer en el Padre no el sí ilimitado a los propios deseos ni la tutela que evita los riesgos e impide al yo crecer, sino al Otro, al que libera desde la alteridad radical, al que es Padre permaneciendo Dios. Y segunda: que es un Padre que quiere que su Unigénito sea primogénito, que lo quiere solidario con todos los hombres, que no lo quiere para sí sólo, para aquel sublime embeleso cara a cara, sino también para ellos. Jesús aprendió en el trance crucial de su vida que el amor del Padre que él había proclamado como nadie, amor a todos y, en particular, a los más necesitados, llegaba hasta el punto de entregarles su Hijo. Esta entrega era la Pasión de Jesús y en ella terminó por conocer al Padre y por conocerse a sí mismo como hijo.

Nos habíamos preguntado por qué Jesús llamó 'Abbā' y no 'Immā' a Dios. Quizá el aprendizaje de esta nueva forma total de obediencia, la sensación de esta alteridad e inasequibilidad de Dios ayuden a vislumbrarlo. Pero esto no seca el inagotable torrente materno de la misericordia y la ternura. Misteriosa pero elocuentemente, como todo en la pasión del Hijo, ese mismo distanciamiento del Padre, que él padeció, era el acercamiento definitivo, irreversible, a los hambrientos, los sin pastor, los pecadores. Era la debilidad de Dios con los débiles, la blandura materna de Dios. Jesús había sido el portavoz de ese Dios compasivo con los que menos tenían de los demás y de sí mismos, y el estremecimiento emocional que le producían lo sitúan los evangelistas en las entrañas de Jesús, en sus *splághna*, que es la traducción griega de los *rah^amîm*, con su connotación femenina ya señalada. La emoción visceral de Jesús ante el hombre necesitado es el Nuevo Tes-

⁴⁹ Heb 2,10-18; 5,5-10.

tamento de la compasión de Dios, la revelación definitiva de la entrañable misericordia, de las entrañas maternas del Dios de Israel⁵⁰. Lo que Jesús aprendió en su pasión es que esa compasión iba a llegar a dar al mundo el fruto mismo de esas entrañas; que, como canta la Iglesia, por salvar al siervo entregaba al Hijo.

Esta cita del pregón pascual nos recuerda que hemos dejado a medio decir una gran verdad: Jesús es el Hijo por antonomasia y Dios es propiamente Padre *de Jesús*. Este nunca se asocia a nosotros para invocar a una y en el mismo sentido '*Abbā*'. Esto que la exégesis comprueba, el reciente documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional lo llama trascendencia cristológica infinita⁵¹. Y, sin embargo, Jesús, en el ápice de la solidaridad, transmitió a los suyos el derecho a invocar a Dios con el mismo título que él le daba, el de '*Abbā*'. Mejor dicho, les transmitió algo más que un derecho. De su corazón rasgado por la lanza, definitivamente abierto al amor insondable del Padre y a la indigencia de sus hermanos, hizo Dios brotar el agua viva del Espíritu que, derramada en sus corazones, les hace exclamar desde el fondo, como la última verdad de su nuevo ser filial: '*Abbā*', Padre⁵². Ese Espíritu, el mismo del Padre y de Jesús, que brota de las entrañas de éste, es el nuevo don del Padre al mundo, ganado por la doliente fraternidad del Hijo.

Notan los exegetas que espíritu, *rûah* es femenino en hebreo. En realidad sus símbolos más frecuentes: agua, fuego, aire..., evocan la pujanza e inmediatez del misterio de la naturaleza y de la vida. Y esa actuación suya en nosotros por la que nos hace hijos de Dios y hace fecundas en nosotros las palabras de Jesús y lo mantiene vivo en nosotros y es nuestro consolador... tienen todos los rasgos de la mejor feminidad⁵³.

⁵⁰ Cf. H. KÖSTER, *σπλάγχνον*, en *Theologisches Wörterbuch z. N. Testament*, VII, Kohlhammer, Stuttgart 1964, 552. Este análisis justificaría además lo rotundo de nuestra frase: «La emoción visceral de Jesús ante el hombre necesitado es el N. Testamento de la misericordia de Dios.» El autor citado afirma que la palabra *splagknon*, fuera del uso que hace Jesús de ella en sus parábolas, sólo es utilizada por el N. Testamento en referencia a Jesús mismo, como característica de la divinidad de su actuación, viniendo de este modo a designar un atributo del obrar divino.

⁵¹ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones selectae de Christologia* II, B, 5: Gregorianum 61 (1980) 609-632, p. 618.

⁵² Gál 4,6; Rom 8,15.

⁵³ En la economía salvífica, reveladora de la Trinidad inmanente, el Hijo es concebido en María y en nosotros por obra del Espíritu. Esta maternidad-feminidad del Espíritu de Dios, y también su proveniencia no por generación paterna, como el Hijo, sino a la manera como Eva procede de Adán (parecido entre el Espíritu y

Esta experiencia pascual del Espíritu va acompañada de la sensación de que, al ser hijo, el hombre ha llegado a su más profunda verdad, la que estaba cubierta por todas las diferencias culturales y naturales. Ante ese dato de la filiación común del mismo Padre se derrumban las grandes barreras sociales que enfrentaban a los hombres en libres y esclavos, la gran diferencia religiosa que los dividía en judíos y griegos, e incluso la que parecía imborrable diversidad entre varón y mujer⁵⁴. Todo eso es ya *últimamente* insignificante.

Otra cuestión, no poco debatida, es si Pablo mantuvo hasta sus últimas consecuencias esta verdad o se dejó influenciar en algún momento por los hábitos sociales y religiosos de su época⁵⁵.

Pero si paternidad en Dios no significa virilidad, sino plenitud originaria de vida que se comunica con ilimitada generosidad, filiación de Dios es acogida (femenina y masculina) de ese amor autocomunicativo, y respuesta (masculina y femenina) a él. El «hombre nuevo» no es varón, sino fe, esperanza y caridad.

Eva acentuado por su relación con la Iglesia que brota, como el Espíritu, del costado de Cristo en cruz) ha provocado de antiguo una teología sobre la maternidad de Dios derivada de la femineidad de su Espíritu, cuyos pasos pueden verse en Y. CONGAR, *El Espíritu...*, 588-598. Esta teología ha asimilado en ocasiones las funciones trinitarias del Padre, Hijo y Espíritu a las humanas de padre, hijo y madre, respectivamente. Véanse nuestras notas 59 y 63. Si esa atribución de funciones se tradujese en distribución, el Espíritu Santo acapararía la femineidad de Dios y dejaría sin fundamento (en la hipótesis de una teología trinitaria en la que Padre no es el nombre genérico de Dios, sino el nombre propio de la primera persona) nuestras consideraciones sobre la maternidad *del Padre*. ¿Es así? Sólo lo afirmaríá un triteísmo que olvidase la unidad de la esencia divina y la diferencia siempre mayor entre ella y la humana, que impide trasladar unívocamente al Dios Trinidad la triplicidad paterno-filial-materno tal como se da en lo humano. Toda la realidad del Espíritu procede del Padre (y del Hijo). Por ello, como dice el Jesús de Juan, no hablará en nombre propio, ya que tomará del Hijo lo que Este recibió del Padre (todo), Jn 16,13-15. No se puede, por tanto, ni siquiera en una teología estrictamente trinitaria, retirar al Padre los rasgos maternos que veníamos descubriendo en El. Otra cosa es que el modo peculiar como esa vida divina procede del Padre y del Hijo, su mutua donación desbordante e interiorizada, que constituye al Espíritu, funde formas típicamente «espirituales» de maternidad-femineidad en Dios. Véase, p. ej., cómo concluye Y. CONGAR las páginas arriba citadas: «El Espíritu, que es el sujeto trascendente de la Iglesia, completa la aportación del Verbo interiorizándola y actualizándola en el decurso de los días, mediante una acción íntima de educación y una especie de impregnación: función maternal y femineina que pone el sello de la consumación a la función del Padre y del Verbo-Hijo», *ib.*, 598.

⁵⁴ Gál 3,28; cf. Mc 3,31.

⁵⁵ Cf. 1 Cor 11,3.7-9; 14,33-36; 1 Tim 2,11-15. A la vista de estos textos, muchos comentaristas estiman que Pablo no llegó en ese momento a cuestionar con la novedad cristiana los hábitos judíos y su ideologización, al contrario de lo que

IV. EL PADRE MATERNO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

Aunque parecería que ya no cabe más que decir, la Iglesia recuerda un aspecto aún más profundo en la paternidad de Dios. Ahondando en la relación de Jesús al Padre y en la experiencia del Espíritu que nos incorpora a ella, ha percibido la condición trinitaria de Dios. Resulta que el Padre es *esencialmente* Padre, que no hay nada en Él que no sea paterno. Y esto no porque en un segundo momento de total benevolencia se comuniqué al Hijo. ¡No! La paternidad es su modo esencial, primero, total, de ser. Es Dios siendo Padre. Es pura relación viviente, salida absoluta de sí mismo; y el Hijo es el resultado de ella. Este es el significado último de la paternidad de Dios. Es Padre por autodonación esencial y originaria.

Pues bien, esta paternidad de Dios produce su fruto esencial, el Hijo, sin intervención de otro. Ello quiere decir, como ha recordado recientemente J. Moltmann⁵⁶, que Dios es, a una, Padre y Madre de su Hijo: lo procrea (engendra) y lo alumbra. Es padre paterno del Hijo engendrado (el unigénito) y padre materno del Hijo nacido (el uninato: ex Patre natum). El año 675 el XI Concilio de Toledo lo expresó así: «El Hijo fue engendrado o nacido (genitus vel natus) no de la nada ni de otra sustancia distinta, sino del seno materno del Padre (de Patris utero)»⁵⁷.

hizo en Gál 3,28, si bien en 1 Cor 11,11 apuntó a ese nuevo modo de ser, indiscriminado, que se da «en el Señor». Cf. H. D. WENDLAND, *Die Briefe...*, 90-95; J. KÜRZINGER, *Briefe des Apostels Paulus*, Echter Verlag, Würzburg 1968, 38-40; CH. SENFT, *La première épître de S. Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1979, 140-5; L. BOFF, *El rostro...*, 80-93.

Pero si se atiende no sólo a estos textos, sino al papel de la mujer en las comunidades paulinas, el juicio sobre el antifeminismo de Pablo necesita de un fuerte contrabalanceo. Cf. G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, en *Die Frau im Urchristentum*, 182-224 (con abundante bibliografía); A. M. DUBARLE, *Paul et l'antifeminisme*: RSPTh 60 (1976) 261-276; G. LOHFINK, *Weibliche Diakone im N. Testament*: *Diakonia* 11 (1980) 385-400; J. ALONSO, *Antifeminismo...*, 18-32, apoya la idea de que los textos paulinos citados, desfavorables a la mujer, son interpolaciones posteriores, del tiempo de la controversia montanista.

Por lo que respecta al comportamiento de Jesús mismo con las mujeres, equiparadas por él al varón a partir del amor incondicional del Padre a todos, e incluso privilegiadas desde la predilección del Padre por los postergados, véase el largo estudio de J. BLANK, *Frauen in den Jesusüberlieferungen*, en *Die Frau im Urchristentum*, 9-91.

⁵⁶ *El Padre...*, 386.

⁵⁷ DS 526. Ya TERTULIANO, *Adv. Prax.* c. 7,1. CCL, 2, 1165, había empleado la

¿Cabe expresión más audaz, y al mismo tiempo más legítima y densa, de la maternidad del Dios Padre? Con ella, y en general con la concepción trinitaria de Dios, no necesitamos los cristianos ni retener nerviosamente un monoteísmo de corte patriarcal que por debajo del Dios Padre supone un Dios varón, sancionador del patriarcalismo social, ni pasarnos apresuradamente a entronizar una diosa madre (madre tierra, madre vida) de tipo panteísta, ni inventar una divina fraternidad alérgica a toda autoridad⁵⁸. Tenemos un Dios que siendo origen y señor de la vida es vida participada. Y si traducimos en economía de salvación esta teología trinitaria diremos que tenemos un Dios que pone su gloria en que sus hijos tengan vida y la tengan en plenitud⁵⁹.

Tal vez porque nos sigue costando a los hombres conjugar en un solo sujeto la grandeza y la ternura, nos ha tentado a los cristianos más de una vez distribuir las entre el Padre y el Hijo y ver en Aquél

fórmula: «Et unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius»; la traducción latina Vulgata decía por su parte: «Ex utero ante luciferum genui te», Salmo 110. TOMÁS DE AQUINO afirma: «Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire», *Contra Centiles* 1, IV, c. 11, in fine. Nótese, sin embargo, que esa frase es la conclusión (unde) de una premisa hoy inaceptable, a saber, que el concebir y dar a luz de la madre es un acto puramente pasivo y receptivo; así entendida no cabe la maternidad en el generar divino que es pura positividad.

⁵⁸ D. SÖLLE, *Padre, poder y barbarie*: Concilium n.º 163 (1981) 404-411, se pregunta, p. 410, si la independencia «es una palabra liberadora, un valor central que las mujeres descubren por sí mismas o hay dependencias irrenunciables... ¿Es la dependencia simple herencia represiva o forma parte de nuestra condición de creaturas?» Acaba afirmando esto último.

⁵⁹ Jn 10,10. F. J. MAYR, *Patriarchalisches...*, estima que lo materno en Dios es algo más que unos rasgos maternos del Padre. En forma de esbozo y pregunta, p. 255, lanza la idea de que lo materno está personalizado en Dios al igual que lo paterno y lo filial. El Espíritu Santo sería esta hipóstasis divina de lo femenino-materno, p. 250-255. De este modo la familia humana (padre, madre, hijo) constituiría la *imago Trinitatis*. Así se superaría, dice, la estrechez psicológica e individualista que introdujo Agustín en la teología con el modelo de las potencias del alma como *analogon* de la Trinidad. Agustín habría padecido el influjo del modelo *patriarcal* griego que identifica a Dios con el padre y al hombre con el varón. Cf. F. J. MAYR, *Trinität und Familie in Augustinus, De Trinitate XII*: REAug 18 (1972) 51-86; K. R. BØRRESEN, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin*: RSR 69 (1981) 393-407; L. BOFF, *El rostro...*, habla también de la necesaria despatriarcalización de las mismas Escrituras, p. 80; J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios, Sígueme*, Salamanca 1983, 145ss, analiza la relación entre monoteísmo y monarquía.

La línea extrema de la maternidad divina del Espíritu Santo la expresaría la fórmula de P. EVDOKIMOV: el Hijo procede a *Patre Spirituque*. Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu...*, 594, nota 25. Véase nuestra nota 53.

al señor y al juez, y en Este al compasivo y al solidario. Si esta división anidase en nuestra conciencia o en nuestra subconsciencia nos incapacitaríamos radicalmente para creer en la maternidad del Padre. Pero basta con abrir la Escritura para comprobar cómo ella mantiene inseparables en el Padre esos dos atributos de su condición paterna que son señorío y ternura; y cómo Jesús, lejos de estar de nuestro lado frente al Padre, es la muestra suprema de ese amor paterno al mundo, la encarnación misma de él. La vida y muerte de Jesús se inscriben bajo la fórmula: «Tanto amó el Padre al mundo que le entregó su hijo único»⁶⁰.

Desde fuera de la Iglesia se nos hace otra acusación. El catolicismo con su piedad mariana habría traspuesto a María los rasgos maternos de Dios y le habría dejado tan sólo los de una adusta paternidad. ¿Será verdad? ¿Se habrá impuesto solapadamente en María la necesidad de una diosa Madre?⁶¹. Acabamos de indicar lo injustificado del reparto del poder y de la misericordia entre las figuras del Padre y del Hijo. Es preciso volver a afirmar que si la piedad poco ilustrada de algunos cristianos, y por motivos que ahora no podemos estudiar, ha concentrado y divinizado en María la maternidad de Dios, ella, por su parte, se ha visto a sí misma como la humilde y gozosa esclava del Dios *salvador* y como la pregonera de su misericordia que va de generación en generación⁶². María está al servicio de la misericordia del Padre, no disputándosela. María forma parte del gran acontecimiento que es la revelación de la benevolencia y la ternura de Dios Padre que culmina en Jesús y que es Jesús mismo. Por eso no empaña, sino manifiesta esa «maternidad» del Padre y le presta sus rasgos femeninos⁶³.

⁶⁰ Jn 3,16. Es conocido que *ho Theós* designa al Padre en el N.T.

⁶¹ W. PHILLIP, *Muttergottheiten*, en *Evangelisches Kirchenlexikon II*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1958, 1469-1471, quiere ver en invocaciones y rasgos del culto mariano tendencias de los dedicados a la diosa madre. Cf. E. FROMM, *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981, 140-2; A. M. GREELY, *The Mary Myth. On the Feminity of God*, 1977.

⁶² Lc 1,46ss.

⁶³ L. BOFF, *El rostro...*, 108. En ese «Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas» (subtítulo del libro), que desemboca en una mariología, sostiene Boff como hipótesis (teologumenon) que «la Virgen María, Madre de Dios y de los hombres, realiza de forma absoluta y escatológica lo femenino porque el Espíritu Santo ha hecho de ella su templo, su santuario y su tabernáculo; de manera tan real y verdadera que debe ser considerada como unida hipostáticamente a la tercera persona de la Santísima Trinidad», p. 115. Añade que esta hipótesis, aun evitando las expresiones directas de *encarnación* y *unión hipostática*, aparece con frecuencia creciente en la teología actual, si bien encuentra cierta reserva en la mayor parte de los teólogos. El, por su parte, prefiere el término de *espiritualización*, p. 120, pero entendida en el sentido estricto de que María acoge a la

Dios ha querido servirse de «su esclava» no sólo para que Jesús descubriera por primera vez en ella lo que son el lazo y el estremecimiento del amor. También ha querido, pensando en nosotros, que el rostro de María ambientase maternalmente la salvación. Mientras Jesús y María estén juntos en la cuna y en la cruz, el gran suceso del amor de Dios al mundo, que éstas enmarcan, flotará siempre en un aire materno. Dios quiso solicitar el sí de María, representativo de toda la humanidad, para que en sus entrañas se hiciese carne la propia entraña del Padre; y quiso que, al pie de la cruz, María mantuviera ese sí. La compasión del Padre por el mundo se acompañó de la compasión de María, y la entrega del Hijo fue a una la entrega del Padre y de la madre. Se matizó así maternalmente el gran gesto paterno de amor al mundo.

V. EL PADRE MATERNO EN EL MOMENTO TEOLÓGICO ACTUAL

Tras este brevísimo sumario de teología eclesial vengamos a esta hora del mundo que nos ha tocado vivir, en el umbral del tercer milenio. Si la misericordia consiste en llevar al corazón la miseria de otros, hay que reconocer que nuestra época provoca, a una, admiración y compasión. Una pequeña minoría de privilegiados en bienes materiales y culturales pero pobres en humanidad y misericordia decide la suerte de una gran mayoría de necesitados. Ante tamaña iniquidad, nuestro mundo ha buscado regenerarse promoviendo la justicia. Y ésta es una tarea noble e ineludible que no ha hecho sino empezar. Pero el Papa nos previene de que sólo con la justicia el hombre no llegará ni a lo mejor del otro, que es su dignidad, ni a lo mejor de sí mismo, que es ese arranque compasivo que hace justicia pero va más allá. Por eso es necesario crear una civilización nueva, la del amor, y un

tercera persona de la Trinidad y queda así «hipostáticamente asumida por ella», p. 124. Los testimonios y razones aducidos en favor de esta hipótesis no resultan convincentes ni bastan a contradecir otras fórmulas de la fe y de la teología que hablan del único mediador Jesús y de la absoluta autorrevelación de Dios que en él se da. Porque lo que de alguna manera parece implicar esta teoría es una reducción de la realidad reveladora de Cristo. Sólo habría reflejado directa y explícitamente el lado masculino de Dios, p. 97, 113. La equiparación y yuxtaposición de Jesús y María que de ahí parece resultar tampoco haría justicia a la integración de María en el misterio de Cristo. Cf. el comentario crítico de C. MOLTENI: *Sapientia* 35 (1982) 449-460.

En una obrita posterior, *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander 1982, repite las mismas ideas: «Una autocomunicación realmente única del Espíritu a María, tan concreta y real como la autocomunicación del Hijo eterno a Jesús de Nazaret. El Espíritu se habría pneumatizado en María», p. 106.

humanismo nuevo, el de la blandura del corazón, que no es debilidad, sino vigor y ternura unidos.

Para esto nuestra época necesita encontrarse con un Dios rico en misericordia, con un *Padre materno*. ¿Lo encuentra en la teología? Me atrevo a sugerir que la figura paterna del Creador e incluso la del Salvador se resienten en nuestras teologías de un excesivo rigor, necesitado de un complemento materno. Quiero explicarme.

El mandato del Creador al hombre de señorear la tierra ¿no ha dado lugar, en esta época activa, con los ojos en el porvenir, a la idea de un Dios que promueve el mundo pero sin mimarlo, sacrificándolo casi al futuro, un Dios demasiado a imagen y semejanza del hombre moderno? Tal Dios ¿tiene algo de materno o la maternidad ha sido sacrificada en aras de una dinámica y viril paternidad? ¿No haría falta dulcificar esa imagen del Padre Creador recordando con la Biblia que la creación está impulsada por el deseo divino de comunicar y de comunicarse⁶⁴ y que en el mismo acto de crear está incluido algo tan materno como el sí al mundo, la complacencia en él, la imposibilidad de odiar nada de lo creado?⁶⁵.

⁶⁴ La visión salvífico-cristológica de la creación, propia de la Biblia, y que el Vaticano II ha vuelto a eclesializar, patentiza que la autodonación gratuita de Dios en Cristo no fue una ocurrencia divina posterior al pecado y determinada por él, sino el propósito inicial de Dios, lo que le movió a crear. Cf. *Lumen Gentium*, 2; *Gaudium et Spes*, 11, 22, 38...

⁶⁵ Sab 11,25. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *Salmanticensis* 29 (1982) 387-8, entre las tareas urgentes de la teología española encarece la de pensar la feminidad de Dios que describe como «maternidad constituyente y no sólo receptiva, como fecundidad originaria, como ternura que funda el amor y le hace brotar no desde la violencia del imperativo, sino desde el gozo de la invitación, como esperanza que no cesa ni se agota, como belleza enhiesta en su majestad y frágil en su transparencia, que se deja quebrar aun cuando nunca aniquilar por el poder violento de los hombres y no les responde con la ira, sino con el amor que en el perdón hace nacer la vida de nuevo y con él la aparición de un arrepentimiento que no humilla, sino que limpia y acerca al que nos eleva desde nuestra degradación a una nueva posibilidad de existencia», p. 388.

Esta descripción admirable provoca de inmediato el asentimiento que se torna indeciso ante otras caracterizaciones de la feminidad, p. ej., la de R. HAUGHTON, *¿Un Dios con caracteres masculinos?: Concilium* n.º 154 (1980) 73-84: «El Dios de Isaías, de Oseas y de Jacob es muy distinto del Dios "histórico" de Moisés. Un Dios a la vez más imprevisible, misterioso, extraño y compasivo, pero también aparentemente arbitrario y contradictorio, como puede serlo cualquier mujer», p. 76.

Por nuestra parte no olvidaremos la persuasiva insistencia con que una oyente de este discurso nos decía en Collevalenza que lo más característico de la mujer es el conocimiento profundo del varón que ella posee y que a Dios le compete en sumo grado. Todo esto replantea la riqueza, pero también la elasticidad, no exenta de subjetivismo, de un punto de partida fenomenológico no contrastado de inmediato

Cuando en la misma lógica de la creación se pondera hoy que el Creador, lejos de oprimir y achicar, alienta y capacita al hombre para que sea creador y autónomo, a su imagen y semejanza, ¿no se están considerando estas relaciones casi exclusivamente desde el modelo del Padre, que emancipa al hijo y se eclipsa para que éste pueda ser mayor de edad? ¿No se llega así a la idea de una excesiva separación entre el Creador y el hombre, a un esquema paterno que desatiende la permanente vinculación ontológica y afectiva entre ambos?

También desde la perspectiva de la salvación se insiste hoy mucho en que el Dios Padre no es el Dios inmutable e impassible de la tradición teológica, que resultaría ser un Dios apático, sino un Dios sensible al dolor del mundo, un Dios patético. Y no hace falta seguir a J. Moltmann hasta sus últimas fórmulas para convenir, de acuerdo con lo ya indicado antes, en que Dios tiene su «lado débil», sus *rah'mim*, que hacen temblar por los más pequeños al «Deus semper maior».

Sin embargo, algunas teologías del dolor de Dios necesitan un complemento para no resultar desproporcionadamente viriles. En efecto: al describir el dolor del Padre cuando entrega a su Hijo en favor de los hombres, de tal manera exaltan la soledad y hasta la desesperación del Hijo que, en el abandono *del* Padre, que padece, no parece haber lugar para su abandono *al* Padre. ¿En qué quedaría en este caso el temblor entrañable del Padre por él si no se hace presente en modo alguno? No habría que reconocer que, en mitad del desamparo subsiste una última conciencia de filiación y de obediencia y un talante, aunque dolorosísimo, de solidaridad con los hombres? ¿Cómo, sin esa doble presencia del amor, sería la pasión un acontecimiento salvífico?⁶⁶ Y la resurrección ¿no habría impregnado toda la realidad del mundo de ese amor que es el secreto de la pasión y no habría anticipado ese futuro?⁶⁷

También los creyentes parecemos condenados hoy por algunas corrientes teológicas a una situación de total oscuridad, de silencio de Dios, y obligados a un cristianismo desnudo y heroico o simplemente remitido a la esperanza de un futuro positivo. Mencionemos, por ejemplo, una teología secular que nos exige vivir como si Dios no existiese;

con los datos de la revelación y con la interpretación que ella hace de lo paterno (y lo materno).

⁶⁶ Es la consideración que se hace la COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones...*, IV, B, 2.

⁶⁷ La misma ley, invocada por los escatólogos, y según la cual el presente está abierto al futuro y grávido de él e inquieto hacia él, obliga a concluir que el futuro germina y se hace sentir ya en el presente. Esta dialéctica entre protología y escatología traduce la otra, más profunda, entre fe y esperanza.

una cristología que casi sólo menciona la crítica de Jesús a las imágenes habituales de Dios y del hombre; una escatología que de tal manera prima la dimensión de futuro que sospecha de «ya sí» de la salvación y de la creación. Pero, más que nada, es la situación en que nos encontramos de un mundo o agnóstico o ateo o materialista la que parece apagar del todo la voz de Dios. Tenemos la impresión de que hemos de realizar a solas, abandonados de Dios, la gran tarea cristiana del amor y de la misericordia; la impresión de que el rostro paterno de Dios se ha entenebrecido o sólo nos muestra su misterioso lado oculto, su exigente paternidad.

¿No necesitamos perentoriamente que alguien nos recuerde, como hace el Papa, que tenemos el derecho de recurrir a la misericordia, implorándola frente a todos los males físicos y morales?⁶⁸ ¿No necesitamos contrapesar todo lo que de verdad contienen esas teologías con la otra vertiente de la paternidad de Dios, la materna, y percibir y experimentar con fuerza su amor y su ternura, con la que nos persuade, como a Jesús, de que ya ahora hace más dichoso dar que recibir⁶⁹, la vida vale la pena, el amor lleva las de ganar, la misericordia es la forma más plena de humanidad... y vislumbrar ya ahora, en la naturaleza y en los rostros de los hombres, los contornos de aquel futuro, en que el regazo de Dios lo abrazará todo y Dios mismo será todo en todo...?

Es verdad que esa percepción de sentido exige que nosotros seamos buscadores y hacedores de sentido, que lo desvelemos y lo impulsemos; que agucemos los ojos y reblandezcamos las entrañas para que se dejen impresionar por el mal que aguarda nuestra compasión y nuestra ayuda. Es menester que hagamos misericordia para que sintamos nosotros y hagamos sentir al mundo que Dios es misericordia⁷⁰. El que en su hijo Jesús se ha mostrado definitivamente como tal, espera de todos sus hijos dispersos por el mundo que abran sus vidas a esa verdad de Dios y a la verdad doliente del mundo, para revelarse a éste como aquel indudable amor, aquella entrañable sensibilidad que ya hoy, aun en mitad de su silencio y su abandono, se pueden percibir. Este «ya sí» del amor paterno que nos impele a llamarle 'Abbā', como lo hizo Jesús, incluso en la soledad y en el dolor del mundo, en el «todavía no» de su Reino, bien podemos considerarlo como un rasgo modernamente significativo de lo materno del Padre Dios.

⁶⁸ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 12.

⁶⁹ Hech 20,35.

⁷⁰ Mt 5,7.

Quizá nada mejor para concluir estas consideraciones que volver los ojos a una imagen que grabaron en piedra la piedad, la teología y el arte: en tres momentos estelares (pórtico de la gloria de Santiago de Compostela; pórtico de Santo Domingo, de Soria; y claustro de Santo Domingo de Silos) el románico español esculpió a Jesús niño no en el regazo de María, sino en el regazo *materno* del Padre.

LUIS M.^a ARMENDÁRIZ, S. J.