

La afirmación de Dios como problema teológico en la Sagrada Escritura

TEISMO Y KERYGMA

La doctrina de Dios de la Teología sistemática es objeto de numerosas críticas, en su estructura general, en su temática, en sus contenidos. Se critica la escisión de la doctrina en diversos tratados, particularmente en los dos tratados clásicos "De Deo uno" y "De Deo trino", así como el carácter formal y abstracto de ambos tratados. Se critica su insuficiente atención a la Palabra de Dios tal como resuena en el Kerygma. Y también su insuficiente atención a la Historia del Dogma y de la Teología. Se critica su insuficiente modernidad o atención a la sensibilidad cultural moderna, desinteresada de cuestiúnculas de escuela y deseosa de una visión sintética coherente y concentrada. Se critica el divorcio entre reflexión teológica y revelación salvífica, con la consecuente expresión estática e inerte del "Deus otiosus" del aristotelismo cristiano. Por otra parte, surgen numerosos problemas nuevos en relación a la cognoscibilidad de Dios: El problema del lenguaje teológico, el problema de la inverificabilidad empírica, el problema de la definición de la relación entre inmanencia y transcendencia en la imagen de Dios, el problema de la negación de Dios en el ateísmo sistemático moderno, el problema de la alergia teísta de la cultura secular. Bajo estas críticas y bajo estos problemas sobre el sentido y el contenido de nuestra fe en Dios, subyacen las cuestiones perennes relacionadas con el problema teológico de nuestra afirmación de Dios en la profesión de fe. Tal problema será el objeto de estudio del presente ensayo teológico, que analizará

sucesivamente la problematización de la afirmación de la objetividad de Dios en la revelación bíblica y en la tradición dogmática, ante la actual situación de secularidad¹.

A) SOBRE LA COGNOSCIBILIDAD DE DIOS

1. *Doctrina véterotestamentaria sobre la afirmación de Dios*

La cuestión fundamental del hombre véterotestamentario con relación a Dios no era, en realidad, su existencia, sino su identidad. Es decir, si el Dios de los Patriarcas y del Pueblo israelita era también el Dios del universo y el Dios de cada individuo. Se trataba, por tanto, de afirmar que el Dios de la nación de Israel era también el Dios de la naturaleza cósmica y de la historia humana, el Dios del mundo de los hombres y de la existencia individual. En contraste con el politeísmo ambiental, o con las henolatrías arcaicas, el pueblo de Israel profesaba un monoteísmo salvífico de carácter no sólo nacional, ni siquiera cósmico, sino también personal. La vivencia primordial de la fe de Israel de experimentar a Dios como aliado omnipotente sufre un proceso paradójico simultáneo de universalización y de individualización.

De un modo siempre más nítido, el Dios del pueblo aparece como el Dios del mundo y de cada hombre. En este proceso se pueden distinguir claramente tres fases: La fase arcaica constitutiva de la alianza o fase del éxodo y de la conquista, la fase de la reforma deuteronomica de la alianza o fase profética del reino y del exilio y, finalmente, la fase restaurativa de Esdras y Nehemías o fase postexflica del judaísmo². Durante la primera fase, la alianza de Dios destruye teológicamente la imagen pagana de la divinidad como fuerza indiferente e insensible, caótica y arbitraria. La alianza manifiesta la voluntad divina de disponibilidad histórica y fundamenta el dogma de la elección, de la

¹ TH. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966); P. BAELZ, *Christian Theology and Metaphysics* (London 1967); S. OGDEN, *The Reality of God* (London 1967); K. RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, en: *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 165-186; R. GREGOR SMITH, *The Doctrine of God* (London 1970); H. P. OWEN, *Concepts of Deity* (London and Basingstoke 1971).

² W. EICHRODT, *Theologie des AT* (Berlin 1963) 9 ss; H. G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik II* (Berlin 1967) 60 ss.

vocación y de la providencia. Esta convicción dogmática no sólo da una dirección a la historia y un sentido al quehacer humano, sino que además da al hombre el sentimiento de seguridad en su convicción de controlar la arbitrariedad caótica del destino y la angustia ante el futuro, e igualmente el coraje de hacerse disponible para Dios. Esto no significa un control mágico de lo divino. El Dios del yavismo es terrible: Alterna compasión e ira y no soporta un atentado a su majestad. Sus dardos son la lepra, la peste y las serpientes (Ex 4,1-7; Num 21,6 ss; 11,33 s). Al establecerse en Canaán se abre una crisis para la religión de Israel: ¿Deberá el individuo dirigirse a los dioses cananeos, como señores de la fertilidad, o será el Dios del pueblo israelita también Dios de la tierra prometida? Las nuevas realidades terrestres de la vida sedentaria sirvieron a Israel de tentación y de opción. En cierto modo, subsisten en la Escritura dos "teologías de las realidades terrestres" que se critican y completan mutuamente. Una vertical y ascética, que polemiza con la nostalgia de las cebollas de Egipto y otra horizontal y optimista, que exalta la leyenda de José.

La primera, rebaja la fertilidad de la naturaleza en comparación con las gestas salvíficas, como rebaja los baales en comparación de Yavé (Os 2; 11,1 s; 13,1-9). La segunda, valoriza los frutos de la naturaleza como creación de Dios (Gen 2,4-15; 9,9-17), reinterpreta las divinidades locales a la luz del yavismo y las fiestas de la naturaleza del calendario cananeo aparecen como anámnesis de la historia yavista de la salvación. El recuerdo de las gestas salvíficas (Jue 6,8 ss) y la amenaza de los peligros comunes (Jue 5-8; 1 Sam 11,5 ss) mantienen viva la intención de defender el bien común y permiten superar el riesgo de una privatización de la devoción. Se rechaza como herética una divinización de las fuerzas naturales y su instrumentalización mágica en beneficio del individuo, pero se exalta la confianza personal en la providencia de Dios, en su promesa, en su palabra, en su fidelidad, en su alianza, al considerar paradigmáticas las historias de los antiguos patriarcas de la estirpe. La reforma religiosa de Josías, expresión del profetismo y deuteronomismo, significa la purificación de la fe de Israel del peligro de una divinización de la naturaleza y de su instrumentalización mágica en una perspectiva de utilitarismo individualista. La vivencia de la alianza cristaliza en el dogma de la elección, reafirmandose la vinculación del pueblo de Israel con Dios, no sin un cierto peligro de nacio-

nalismo y de colectivismo. Por eso, los profetas, particularmente Isaías y Jeremías, deben reaccionar contra el "chauvinismo" militarista, acentuando que Dios es Señor de todos los pueblos. También en favor de ellos ha hecho cosas admirables (cf. Am 9,7) y detrás de su historia se encuentra Dios (Jer 25,9; 27,6; Is 45,1). Ningún pueblo es demonizado. Se eclipsa toda filosofía politeísta de la historia, como abandonada a la arbitrariedad de los dioses y desvinculada de normas objetivas (Am 2,1). Se acentúa el universalismo religioso, como se acentúa también el legítimo individualismo carismático, exaltando la vocación profética individual, frente a la concepción colectivista del cuerpo sacerdotal, insistiendo en la justicia social (Miq 2,2), en la protección de los pobres, en el primado del bien común, antes de pensar en los propios intereses (Jer 29,1 ss), en el primado crítico de la conciencia profética aún en la apostasía colectiva (Jer 20,7-18).

Finalmente, durante la fase postexílica, la obra de Esdras y Nehemías puede considerarse una restauración religiosa. La idea de alianza se renueva, el templo se reconstruye, el aspecto transcendente y distante de la religión se acentúa. Daniel y los salmos ven a Dios como "altísimo", Señor de los ejércitos de estrellas, en la pirámide del cosmos de la filosofía astral. La esperanza se dilata del presente histórico al futuro escatológico, del actualismo salvífico a la resurrección futura (Ez 37; Dan 12,2). Dios es confesado no sólo como Señor del éxodo y de la conquista, ni apenas como Señor de Canaán o del Oriente fértil, sino simplemente como Señor del universo. A este proceso de universalización corresponde también un movimiento de personalización religiosa, que acentúa la proximidad divina con relación a cada individuo, como se puede constatar en la literatura sapiencial. Entre estas dos tendencias, que se afirman simultáneamente, no se ve contradicción. Por eso el salmista canta su confianza en Dios con estas palabras que expresan ambas realidades del dogma fundamental de la religión véterotestamentaria: "Alzo mis ojos a los montes, de donde ha de venir mi ayuda. Mi protección vendrá de Dios, hacedor de cielos y tierra" (Sal 121,1 s). Dentro de este contexto religioso fundamental se colocan algunos aspectos particulares en relación con la naturaleza teológica de la afirmación de Dios.

a) Sobre el ateísmo

El hombre creyente de Israel es consciente de esta realidad fundamental de la identidad entre el Dios de la historia y el Dios del mundo. El Señor de la historia es el Creador del universo y por eso puede ser contemplado a través de la creación (Sal 33,6-8; 19,2; 96,11-12; 97,1; Is 40,28). Por este motivo teológico, el hagiógrafo puede juzgar inexcusable la idolatría, que es la forma epocal del ateísmo. En Sab 13-15 se analiza bajo este prisma la situación religiosa de los egipcios y se concluye su culpabilidad. Los egipcios no han reconocido el verdadero Dios. Sustituyeron la aceptación de Dios por la adoración idolátrica de los elementos naturales, seducidos por la belleza del cosmos y por su potencia y esplendor, sin remontarse al Creador y Autor de tal belleza y poder. No se ha dado en ellos aquel juicio comparativo o analogía, que concluye de la belleza y grandeza de las cosas, aquella propia de su fundamento último. Y aunque se procure atenuar su culpabilidad por el hecho de ser seducidos por la belleza de la creación, se acaba reconociendo su inexcusabilidad por no llegar a la afirmación de Dios (Sab 13,1-9). Equivalentemente, pues, tenemos una explícita condenación del ateísmo y una afirmación de la cognoscibilidad "natural" de Dios, dado que los egipcios se hallaban fuera del ámbito del Antiguo Testamento y de su revelación y, no obstante, se habla de su culpabilidad por no llegar a la afirmación y reconocimiento de Dios. Además, la teología véterotestamentaria conoce una condenación de la no aceptación de Dios en el plano de la praxis, es decir, del ateísmo práctico (cf. Sal 10,4; 14,1; 53,2), que es rechazado no sólo como un error inculpable, sino como expresión concreta de culpa y pecado (cf. Os 4,6; 11,3 ss; Jer 4,22; 5,12; 8,7)³.

b) Sobre la cognoscibilidad de Dios

El fundamento último de nuestro conocimiento de Dios es que, primeramente, nosotros hemos sido conocidos por Dios, como lo manifiesta la elección y la revelación, como se puede

³ H. KRAEMER, *La Foi chrétienne et les religions non chrétiens* (Paris 1956); J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *L'ateismo nella Bibbia*, en: *L'ateismo contemporaneo IV* (Roma 1970) 5 ss.

afirmar de todo el pueblo y ver paradigmáticamente en las grandes figuras carismáticas que lo guían (Ex 33,12.17; Dt 34,10; Jer 1,5). Quién es realmente Dios, sólo se puede saber en una experiencia extraordinaria (Gen 32,29 s; Num 12,6 s) o en la experiencia salvífica comunitaria de la historia de Israel (Dt 4,32-40; Ez 12,19 s; 13,14.23; Sal 83,18 s), especialmente cuando tal experiencia es interiorizada en la fe y en la piedad (Os 6,1-6; Prov 2,5). Tal será el conocimiento propio de la comunidad escatológica (Is 11,9; Hab 2,14; Jer 31,33 s). Pero siempre permanecerá la imperscrutabilidad de Dios. Su nombre es "admirable" (Jue 13,18). Dios se revela como una presencia salvífica irresistible, como una disponibilidad para la solidaridad ante el incierto futuro. La famosa teofanía mosaica del nombre no es ni una declaración metafísica sobre la aseidad divina, ni una manifestación de incomunicabilidad personal, sino la expresión de la disposición para la alianza y la ayuda (Ex 3,14).

Pero la revelación de Dios no anula su incomprendibilidad. Dios permanece imperscrutable, no sólo porque "nadie puede ver su faz" (Ex 33,20), sino sobre todo porque permanece indescifrable su comportamiento en el misterio de la historia: Las catástrofes nacionales y las apostasías colectivas (Is 5,1 ss; 8,17; Jer 8,14; Ez 16,4 ss), la persecución de sus siervos (Is 53) y el martirio de sus justos (Sal 21). Dios, paradójicamente, puede ser proclamado un salvador escondido (Is 45,15). En el misterio del existir histórico, permanece como correctivo a la debilidad, la revelación de la palabra divina, terrible como un "rugido" (Am 3,8) o como una fiebre íntima, como "fuego" (Jer 20,7 s), como fuerza irresistible (Jer 28,11; 42,1-7), como "martillo" que machaca la roca (Jer 23,39), como "incendio" que devora la leña (Jer 5,14), para juicio y norma de la acción. Sus siervos la reciben en el misterio del símbolo y de la imagen, en el "sueño" (Gen 20,3; 28,12 ss; 31,11 ss; 37,5 ss), en la "teofanía" (Ex 3,14 s; 19,16 s; 24,10; 33,20), en la "visión" profética (Am 7-9; Is 6; Jer 1; Ez 1; Zac 1-6). Y los siervos de Dios transmiten luego la palabra al pueblo, sirviendo a Dios de "boca" (Ex 4,16; 7,1-2; cf. Is 6,8; Jer 1,9; Ez 3,14). Hasta que tal experiencia privilegiada se objetiva en la Escritura, donde se conservan los oráculos proféticos, las leyes codificadas por los sacerdotes, la reflexión piadosa de los "sabios". El núcleo de cristalización de este lento proceso de objetivización bíblica de la revelación se encuentra en el arcaico documento de la alianza mosaica (Ex 24,7). A él

volvió siempre los ojos la fe de Israel, para proclamarlo, para recordarlo, para explicarlo, para vivirlo⁴.

2. *Doctrina neotestamentaria del conocimiento escatológico de Dios*

Las grandes teologías del Nuevo Testamento tematizan la convicción comunitaria de haber recibido la plenitud de la revelación y de haber llegado a la fase escatológica objeto de las promesas divinas, bajo la antigua alianza. Esta convicción no impide una atención temática al problema de la no aceptación de Dios. Así, Pablo se ocupa de la ἀγνωσία τοῦ θεοῦ (1 Cor 15,34) y estigmatiza la culpa de quienes no reconocen a Dios, a pesar de las obras de la creación, que manifiestan el poder y la divinidad de su Autor; mas, en vez de florificarlo y agradecerle, se han pervertido en la idolatría (Rom 1,18-23), realizando una verdadera opresión inexcusable, de la verdad (Rom 1,24-28; Ef 2,12)⁵. También Juan polemiza con el "pecado del mundo" y proclama al Espíritu "acusador" de su culpa (Jn 16,7 ss), como denuncia también un ateísmo existencial de quien, viviendo en el odio fraterno, es incapaz de conocer a Dios, resaltando el vínculo existente entre afirmación de Dios y praxis cristiana (1 Jn 2,9)⁶.

Ya Jesús en su ministerio había encontrado frecuentemente la incredulidad como expresión de ruptura con Dios y pecado, y había llamado la atención simbólicamente a la diferente suerte reservada a la palabra sembrada conforme la diversa disposición

⁴ W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (Zürich 1954); H. W. WOLF, "Wissen um Gott" bei Joseas als Urform von Theologie, en: *Gesammelte Aufsätze zum AT* (München 1964) 182-205; G. E. WRIGHT, *God Who Acts* (London⁷ 1964); J. JEREMIAS, *Theophanie* (Neukirchen-Vluyn 1965); F. GABORIAU, *La connaissance de Dieu dans l'Ancient Testament*: *Angelicum* 45 (1968) 145-183; J. KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Yahvé a la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques* (Ex 3,13-15 et 6,2-8) (Bonn 1970).

⁵ ST. LYONNET, "De naturali Dei cognitione" (Rom 1,18-23), en: *Quaestiones in ep. ad Rom. I* (Romae² 1962) 57-88; H. SCHLIER, *Die Erkenntnis Gottes nach dem Briefen des Apostels Paulus*, en: *Besinnung auf das NH* (Freiburg 1964) 319-339; G. BORNKAMM, Glaube und Vernunft bei Paulus, en *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze II* (München² 1963) 119-137.

⁶ H. SCHLIER, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, en: *Besinnung auf das NT* (Freiburg 1964) 279-293; F. A. PASTOR, *La Ecclesiologia Juanea según E. Schweizer* (Roma 1968) 137 ss.

de los corazones (Mc 4,1 ss; 3,29). Pero también es verdad que había exaltado el "cristianismo anónimo" de quienes vivían la praxis de la fraternidad cristiana, aun apareciendo como "categorialmente ateos", como es el caso de las parábolas del buen samaritano y del juicio final, de los que practicaron la caridad "cristiana" aun sin haber reconocido a Cristo en el prójimo (Lc 10,30-37; Mt 25,31-40)⁷. Pero la comunidad cristiana neotestamentaria es consciente de haber llegado a la plenitud de conocimiento de Dios conciliable con la situación de fe. El kerygma es el gran instrumento de mediación de conocimiento de Dios, porque la palabra de la cruz es sabiduría y potencia (1 Cor 1,17 ss), hace surgir en nosotros la luz del caos como en una nueva creación, dándonos un nuevo conocimiento de Dios (2 Cor 4,4 ss).

Subordinadamente a este kerygma apostólico, se da en la comunidad un desigual conocimiento de Dios y una desigual palabra de sabiduría, por la cual se conoce el misterio de Dios, actuado en Cristo e interiorizado por el Espíritu, aunque no en el mismo grado en todos los creyentes, unos permanecen "carnales", mientras otros son "espirituales" (1 Cor 2,6-16). Este conocimiento cristiano de Dios, que permanece todavía imperfecto e inferior a la visión definitiva (1 Cor 13,12; 2 Cor 5,7), está en una relación profundamente íntima con la praxis cristiana, por tanto, con la esperanza, con la caridad y con la fe (Gal 4,8 s; 1 Cor 8,2-4.12; 13,2.12; 2 Cor 4,13 s; Flp 1,9; 3,12 ss; Ef 1,17 s; 4,13; Col 2,2). El objeto de este conocimiento escatológico es la revelación del amor de Dios manifestado en la salvación obrada en Cristo (Ef 3,14-19)⁸.

En la comunidad juanea se pone de relieve la insustituible función reveladora de Cristo, pastor de la comunidad (Jn 10) y "verdad" definitiva (Jn 14,7), que revela el nombre del Padre (Jn 17). Esta función de Cristo es completada por el Espíritu, que no sólo es el fiscal acusador de la Sinagoga, sino además es también el doctor de la Iglesia, a la que introduce en la plenitud de la revelación y conocimiento de Dios, al interiorizar el mensaje de Jesús y profundizar su sentido más íntimo (Jn 14,17-20.26; 16,13; 1 Jn 2,20.27). Finalmente, se acentúa también la función reveladora de la praxis cristiana. Sólo el que hace la verdad, co-

⁷ K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, en: *Schriften zur Theologie* VI Einsiedeln 1965) 545-554.

⁸ J. DUPONT, *Gnosis. La Connaissance religieuse dan les épîtres de Saint Paul* (Louvain 1949).

noce la verdad. Sólo el que practica los mandamientos de Dios, conoce a Dios (Jn 13,34; 1 Jn 2,3)⁹.

La cognoscibilidad escatológica de Dios y la función reveladora de Cristo son resaltadas en el famoso himno de júbilo conservado por Mateo y Lucas, cuyo origen se remonta a Jesús mismo (Mt 11,25-30; Lc 10,21-24). También el tema de la praxis está presente, bajo la forma de la simplicidad y piedad humilde, única capaz de recibir la revelación de la salvación divina en Cristo (Mt 11,25 s; cf. 10,42; 13,11)¹⁰. En Cristo recibe el creyente la revelación definitiva. En él Dios se revela como en su imagen epifánica (Col 1,15; 1 Tim 1,17; Jn 1,18), pero Dios también se esconde en su humillación (Flp 2,5 ss), en su cruz escandalosa (1 Cor 1,23) y en su carne "de pecado" (Rom 8,3). El conocimiento escatológico de Dios está, pues, en íntima relación con la revelación del evangelio y con la praxis cristiana. Se parece más a una meditación carismática sobre la palabra de Dios manifestada en Cristo y proclamada siempre de nuevo en la Iglesia, que a una introducción esotérica en el misterio tremendo del Absoluto¹¹.

B) ANÁLISIS SISTEMÁTICO DEL TEÍSMO BÍBLICO

1. *Inmanencia salvífica del Transcendente*

La religión de Israel se caracteriza por la convicción de su comunión con el Dios transcendente, vivida en la inmanencia de la historia. El paradigma de tal tipo de relación es la institución de la alianza. Esta categoría religiosa fundamental domina toda la historia y modifica todas las tradiciones de Israel: Creación y vocación, revelación y liberación, reino y gracia.

a) Creación y vocación

Numerosos motivos inspirados en la teología de la alianza se encuentran ya presentes en la refundición de las más arcaicas tradiciones religiosas de Israel. En Gen 1 tenemos, en realidad,

⁹ I. DE LA POTTERIE, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*: Nouvelle Revue Theologique 98 (1966) 907-942.

¹⁰ H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957).

¹¹ R. SCHNACKENBURG, *Erkennen*: LThK² III, 996-1000.

un prólogo a la historia de una alianza, con la nota didáctica característica de la teología sacerdotal: La alianza primordial de Dios con el hombre. Este es proclamado "teomorfo", imagen y "visir" de Dios en el mundo (Gen 1,26 ss; Sal 8). En Gen 2-3, el yavista considera etiológicamente la relación entre Dios y el hombre primordial, a la luz de la relación de alianza entre Yavé e Israel. Delante del hombre aparece el árbol de la vida como símbolo de un futuro de comunión con Dios, y una imagen de Dios transcendente dispuesto a una alianza en la inmanencia de la historia. Y se halla también el árbol de la sabiduría como objeto de una cláusula prohibitiva en un contrato de alianza. La infidelidad del hombre no empaña la disposición de Dios a la gracia. La cabeza del mal será aplastada con el favor de Dios (Gen 3,15). Su providencia benévola se extiende no sólo sobre Abel, a quien venga como un familiar suyo (Gen 4,10 s), sino también sobre Caín, concebido con el favor de Dios (Gen 4,1) y protegido por Dios aún después de su crimen (Gen 4,15). Así sucederá siempre a lo largo del tiempo, la gracia será victoriosa. Después de la punición viene la paz, después de la ira viene la fidelidad. Al diluvio sigue la alianza con Noé como símbolo de que toda la humanidad está envuelta por la gracia (Gen 9,1-17)¹².

La disposición divina a la alianza se manifiesta en la elección de los Patriarcas, verdadero tiempo de la promesa, y en las vocaciones de Moisés y Josué, tiempo del cumplimiento y de la manifestación de la fidelidad divina hacia la descendencia de Abraham. Tanto en la narración yavista (Gen 15,7-18) como en la sacerdotal (Gen 17,1-14), la relación de Abraham con Dios aparece como una alianza, sellada con el rito de la descuartización y del fuego (Gen 15,10.17; cf. Jer 34,17 ss) y en la que Dios mismo toma la iniciativa (Gen 17,4.8). El Dios transcendente, que domina la tierra y el fuego, el pasado y el futuro, viene al encuentro del hombre en la inmanencia de su propia historia¹³.

b) Revelación y liberación

Aunque la tradición yavista parece suponer un conocimiento del hombre de Yahvé ya en los primordios (Gen 4,26), las tradi-

¹² L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3: Biblica* 43 (1962) 295-316; A. DESSLER, *Gottes Selbstoffenbarung im AT*, en: *Mysterium salutis II* (Eisiedeln 1967) 248 ss.

¹³ I. CADIER, *Les Alliances de Dieu: Etud. théol. et rel.* 31 (1956) 10-30.

ciones elohísta (Ex 3,14) y sacerdotal (Ex 6,3) remontan a Moisés el acontecimiento de la revelación del nombre divino, que constituye al mismo tiempo una manifestación de su gracia. En el nombre mismo y en el acto manifestativo divino aparece nítidamente la disposición positiva divina a la alianza, expresión de la inmanencia del Transcendente en la historia. La respuesta divina no significa una manifestación intelectual y estática de la aseidad metafísica, aunque ópticamente la incluya, ni es un juego de palabras para permanecer en la penumbra, aunque suponga permanentemente el misterio de la incomprendibilidad divina. La respuesta divina, como lo manifiesta un pormenorizado análisis del contexto y de los textos paralelos, es la expresión de la disponibilidad divina para ayudar al pueblo de Israel y para establecer una alianza en la inmanencia de la historia. El Dios de los Padres es el aliado omnipotente para la liberación de la nación (Ex 3,13-15; cf. 20,2; Dt 5,6; Os 1,9)¹⁴.

La descendencia de Abraham ha sido esclavizada (Ex 1), por ello "el Dios de Abraham" baja "para librarle de las manos de los egipcios" y envía a su pueblo la lideranza carismática de Moisés (Ex 3,1-10). La acción de liberación dará a Dios el título de "redentor", derivado del derecho familiar como designación del pariente que liberta a su familiar de la esclavitud o que lo vengá (Ex 6,6; 15,13; Sal 74,2; 77,16; 78,35).

El pueblo será considerado "adquisición" de Dios, en categoría derivada del derecho comercial (Ex 19,5). En esta acción libertadora aparece la intervención divina como inmanente a la historia. Unida a las tradiciones de la teofanía del nombre y de la liberación del éxodo está la tradición sinaítica de la alianza (Ex 19-24). Formúlase, primeramente, la propuesta de alianza de parte de Dios. A un preámbulo histórico ("oráculo del águila"), sigue la declaración fundamental de lealtad en la alianza (Ex 19,4-6). La fórmula del documento de alianza sigue el modelo de los contratos diplomáticos de soberanía imperial. Después de la autopresentación divina (Ex 20,1-3) vienen las cláusulas particulares del contrato de alianza (o "decálogo": Ex 20,4-17). Dios se presenta como libertador comprometido en la salvación histórica del pueblo israelita. A este kerygma salvífico debe responder en el hombre no sólo una fundamental lealtad, sino también determinados compromisos con relación a Dios y con relación a la

¹⁴ H. H. SCHMID, *Ich bin, der ich bin: Theologie und Glaube* 60 (1970) 403 ss.

comunidad nacional. De este modo, Dios ejerce una particular providencia personal, a través de la acción providente de la solidaridad humana y de la vigilante defensa de los bienes humanos: familia, riqueza, honor. Esta vinculación de religión y ética es característica de la revelación véterotestamentaria, a ella permanecieron fieles los profetas (Am 5,21-27; Os 6,6; Is 1,14 ss; Miq 6,8) y la liturgia (Sal 15; 24; Is 33,4 ss).

Toda renovación religiosa de la alianza exige también una renovación de los compromisos éticos de la solidaridad comunitaria. "Verticalismo" y "horizontalismo" van juntos. La Transcendencia se hace inmanente en la historia a través de la fe personal, de la fidelidad en el tiempo, de la comunión en la solidaridad. La seriedad vinculante de esta relación religiosa paradigmática se expresa no sólo en el documento de alianza (Ex 19-20), sino también en el código particularizado que lo acompaña (Ex 21-23) y, sobre todo, en el rito de estipulación del contrato: En la liturgia de la Palabra o proclamación y aceptación de la alianza (cf. Ex 24,7), en la liturgia del holocausto o signo de una alianza "de sangre" y en la liturgia del banquete sacral o comunión religiosa¹⁵ (Ex 24).

c) Reino y gracia

La inmanencia de Dios trascendente se expresa nítidamente en el kerygma del reino, caro a los grandes profetas. Dios es rey porque domina la historia y la somete a su juicio. Isaías es el primero a proclamarlo, ya en la famosa visión inaugural de su ministerio (Is 6,5). Los profetas del exilio retoman el anuncio del reino con nueva intensidad. El trono de Dios descansa sobre un carro divino y no está ligado a un espacio (Ez 1,1 ss; 3,12 ss). Su reino se manifestará en la restauración de la nación librándola de la dispersión y del exilio (Ez 20,33 s). El deuteroisías anuncia el evangelio de la liberación y del reino: "¡Tu Dios reina!" (Is 52,27). El reinado divino se manifestará en el juicio de condenación sobre las potencias que esclavizaron Israel (Is 52,10).

El reinado de Dios es exaltado también en los salmos, por su esplendor (Sal 47), por su potencia victoriosa del caos histórico (Sal 93), por su juicio escatológico sobre las naciones (Sal 96; 98).

¹⁵ G. E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (Zollikon 1960); D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* (Roma 1963); K. BALTZER, *Das Bundesformular* (Neukirchen² 1964).

Lo mismo harán los profetas postexflicos (Is 24,23; Jer 10,10; Sof 3,15; Abd 21; Zac 14,9; Mal 1,14). También la apocalíptica retomará el tema del reino acentuando su imperturbabilidad y eternidad (Dan 2,44; 4,22; 7, 27)¹⁶.

En este contexto de creación y vocación, alianza y reino se coloca el kerygma véterotestamentario de la gracia y misericordia, de la compasión y fidelidad, de justicia o de ira en el modo de comportamiento divino, en su juicio, en su disposición. Del comportamiento divino se predica y se exalta fundamentalmente su "misericordia", demostrada hasta "mil generaciones" (Ex 20,6) y manifestada en la conservación de la alianza, a pesar de las infidelidades del pueblo (Dt 7,9.12; 1 Re 8,23; 2 Esdr 1,15; 9,32; 2 Cron 6,14; Dan 9,4). Dios es "rico" en misericordia y perdón (Ex 34,6-7; cf. Num 14,9 ss). Esta misericordia se manifiesta aun en medio de la infidelidad (Is 54,7 s) y por ello constituye un motivo perenne para la conversión (Jer 3,12). El primer gran teólogo del amor de Dios ha sido, sin duda, el profeta Oseas, cuando lo proclama en las categorías de un amor matrimonial restaurado, después de una crisis de infidelidad (Os 1-3), o en las categorías de un amor paterno que se compadece y perdona (Os 11,1.3 s. 8 s). El influjo de esta teología se hizo sentir sobre Jeremías y el segundo Isaías, sobre el Deuteronomista, sobre los Salmos y sobre el Cantar de los cantares. El amor de Dios es exaltado en su bondad, en su inextinguibilidad, en su ternura (cf. Jer 2,2; 3,1.12.14.22; 4,1; 31,5; Is 49,15; 54; Dt 4,37; 7,8.13; 10,15; 23,6; Sal 47,5; 87,2)¹⁷.

2. *Monoteísmo transcendente personal*

La afirmación de la realidad de Dios, en la revelación bíblica, incluye la explicitación de una serie de notas que expresan su transcendentalidad.

a) *Monoteísmo*

En contraste con una henolatría primitiva que admitía incluso un politeísmo ambiental deontenciado (Jue 11,24; 1 Sam 26,19;

¹⁶ M. BUBER, *Das Königtum Gottes* (Heidelberg³ 1956); V. MAAG, *Malkût IHWH: VT Suppl. 7* (1959) 128-153; M. HORKINS, *God's Kingdom in the OT* (Winona 1963); R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich* (Freiburg⁴ 1965).

¹⁷ N. GLUECK, *Das Wort "hesed" im alt. Sprachgebrauch* (Berlin³ 1961).

2 Re 3,27), la convicción de la unicidad, veracidad y exclusividad del Dios de Israel fue afirmándose progresivamente. La cláusula fundamental de lealtad de la alianza y de exclusividad en la soberanía de Dios (Ex 20,3) crece hasta la afirmación de la nulidad de los baales y hasta la verificación empírica de la divinidad de Dios (1 Re 18,39). Los grandes dogmáticos del monoteísmo han sido los profetas y su mensaje cristalizó en el Deuteronomio. Elías, en polémica con el baalismo, es el gran iniciador de este proceso irreversible. "Que se sepa hoy que tú eres Dios" (1 Re 18,36). Amós proclama la soberanía de Yahvé también sobre otros pueblos (Am 1,2; 9,7). La crítica más enérgica del politeísmo la realizan Isaías y Jeremías. Para el primero, los dioses son "ídolos" (Is 2,8.18; 10,10; 19,3), "nada" en comparación con Dios, delante del cual aún los seres semidivinos deben velarse por no soportar su esplendor (Is 6). Para el segundo, los dioses carecen de realidad, son como un "soplo de aire" (Jer 2,5.11; 5,7; 10,8.15; 14,22; 16,19). Con el segundo Isaías, el monoteísmo se afirma en fórmulas precisas y lapidares. "Yo soy Dios y no hay otro" (Is 45,22). La fe monoyahvista se repetía cotidianamente: "Oye, Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único" (Dt 6,4). Con ella cristaliza el dogma del monoteísmo¹⁸.

b) Transcendentalidad

La transcendentalidad divina, implícita en su unicidad exclusiva, se expresa nítidamente en su superioridad eminente sobre tiempo y espacio, naturaleza e historia. La omnipresencia salvífica de Dios domina la tierra y llena el cielo. Las potestades terrestres le están sujetas. Los dioses del Nilo son impotentes ante él y los baales de Canaan no pueden impedir que dé la tierra a su pueblo. El esplendor de su gloria llena la tierra (Is 6). Sus santuarios Betel, Hebrón, Bersabé —son lugares de su presencia de gracia o de su manifestación teofánica. El templo —signo de su reinado— no puede contenerlo, porque nada, ni los mismos cielos pueden limitarlo (1 Re 8,27). Desde el Hades hasta el Carmelo, desde el fondo de los mares hasta el alto de los cie-

¹⁸ B. BALSCHKEIT, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israel. Religion* (Berlin 1938); M. BUBER, *Der Glaube der Propheten* (Zürich 1950); V. HAMP, *Der Monotheismus im AT*, en: *Sacra Pagina I* (1956) 516-521; R. MAYER, *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras*: BZ NF 1 (1957) 23-58 H. H. ROWLEY, *Moses und der Monotheismus*: ZAW 69 (1957) 1-21.

los, desde el oriente hasta el occidente, se extiende su presencia salvífica, según cantan los salmos y los profetas proclaman (Sal 139,7 ss; Am 9,2 s).

Como el espacio no lo limita, tampoco el tiempo lo amenaza. Su plenitud de vida no puede ser descrita en una "teogonía". Es sin principio y sin fin. Desde "siempre" existe (Sal 90,2) y no puede "morir" (Habac 1,12). Por ello puede ser llamado "primero" y "último" (Is 44,6; 48,12). Y puede ser proclamado, por los profetas y en los salmos, Dios verdadero, vivo y eterno (Jer 10,10; cf. Is 26,4; 33,14; 40,28; Dan 12,7; Sal 9,8; 10,16; 29,10; 92,9; 93,2). Su dominio se extiende al universo. Las potencias celestes son destronadas y desacralizadas. Los astros y las estrellas son siervos de Dios (Is 40,26; 45,12). "Luminares" apenas, y no seres semidivinos (Gen 1). Obras que proceden de la potencia creadora divina (Sal 33,6.9; 148,5; Is 42,5; 45,18). La potencia divina se extiende también a la historia. Los estados y las naciones son ante su transcendencia como el grano de polvo en una balanza, completamente irrelevantes (Is 40,15 ss)¹⁹.

c) Personalidad

Dios no es sólo la realidad suprema y absoluta, metaespacial y metatemporal, metacósmica y metahistórica. El carácter fuertemente antipanteísta y personal del teísmo bíblico se manifiesta firmemente de diversos modos. La transcendencia de Dios no es una diversidad abstracta, sino una diversidad enérgicamente personal. El es el "santo" de Israel (cf. 1 Sam 6,20; Am 2,7; 4,2). Su diversidad sacral y transcendente se expresa en el fuego y en la llama (Is 10,17; cf. Ex 3,5; 19,18; Miq 1,4; Sal 29,7; 50,3), en el esplendor de su gloria (Is 6,3), en la manifestación de su presencia (Ex 16,10; 29,43; 40,34 s; Lev 9,6.23 s). El es el alfarero del cosmos, con su palabra lo ha creado (Gen 1). Llama los astros al ser y vienen (Is 40,26; 48,13). El "soplo de su boca" hace el mundo (Sal 33,6.9). Nieve y viento, hielo y agua le obedecen (Sal 147,15 ss). Su potencia salvífica ordena el cosmos y la historia (Is 46,10). Su señorío no tiene nada del fatalismo trágico del destino. Es más bien la presencia de una fidelidad compasiva.

¹⁹ M. REHM, *Das Bild Gottes im AT* (Würzburg 1951); T. BLATTER, *Macht und Herrschaft Gottes* (Freiburg 1962); A. DEISSLER, a.c., 235 ss

Dentro del horizonte de la alianza, como expresión de la solidaridad y de la inmanencia salvífica de Dios, su comportamiento está caracterizado por la estabilidad y firmeza de su fidelidad, en la cual el hombre puede confiar y creer. Dios es estable en su amor (Gen 24,27; 32,11; Ex 34,6; Is 16,5; Os 2,22; Sal 25,10; 40,11 s; 88,12; 89,3.5). Es "rico" en fidelidad (Sal 86,15), por ello mantiene fielmente su alianza (Dt 7,9; cf. Gen 32,11; Ex 18,9; 2 Esdr 9,33). Sus promesas pueden ser atendidas (1 Re 8, 26; 2 Cron 1,9). Es lealmente fiel (Dt 32,4; Sal 31,6; 2 Cron 15,3). Retarda la ira, por su misericordia compasiva y por la fidelidad en su amor (Ex 34,6; cf. Nah 1,3; Joel 2,13; Jon 4,2; Sab 15,1; Sal 86,15; 103,8; 145,8). La compasividad divina es proclamada en las tradiciones de los Patriarcas (Gen 33,1 s; 43,29), y en las del Exodo y del Sinaí (Ex 20,6; 22,26; 33,19). Los Salmos cantan esta compasión divina (Sal 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 51,3). Los Profetas no se cansan de recordar el kerygma siempre nuevo de la divina compasión (Os 2,21.25; 11,8; Miq 7,19; Jer 12,5; 33,26; Is 14,1; 30,19; 49,13; 54,8 ss; 60,10; Ez 39,25; Zac 1,16). Justamente son ellos los que demitizan el tema de la "ira" divina. La ira es una expresión de la solidaridad, del interés por el bien.

Nunca asume la expresión demoníaca de la destructividad del bien, sino de la oposición al mal. En este sentido, se puede hablar de un celo punitivo (Ex 20,5), que en realidad es un celo defensivo del bien (Eclo 51,18), como quien defiende su esposa (Is 26,11). Este celo del bien cubre a Dios como un manto (Is 59,17) y como una armadura (Sab 5,17). Dios puede ser llamado un Dios "celoso" (Ex 34,4; Dt 4,24). También puede hablarse de un Dios "airado", ante el mal, ante la duda del hombre, ante su orgullo y prepotencia satánica (cf. Num 11,1; 17,11; Dt 1,34; Is 30,27 s). Pero su ira está templada por su compasión, los Profetas nos lo recuerdan (Os 11,9; Jer 3,12; Is 54,8). En este mismo contexto de lealtad divina a la alianza, se coloca también el tema de su justicia, que es fundamentalmente la expresión de la firme garantía divina a la sobrevivencia histórica del pueblo, a su salvación nacional (Jud 5,11; 11,27; Is 12,4 ss; Miq 6,3 ss; Sal 66,11; 103,17).

Dios es "justo" porque salva. Manifiesta en sus acciones salvíficas que cumple la alianza (Is 45,8.25; 46,13; 48,18 s; 51,6 ss). La justicia divina, al garantizar la sobrevivencia ante la opresión, fundamenta también la justicia humana como imperativo ético

(Os 2,21; Is 33; Jer 9,23; Sal 10,18; 26,1; 43,1). Naturalmente, un dogma tan nítido no puede resistir sin crisis el problema del mal y la angustiada cuestión de la retribución. La prosperidad del injusto resulta escandalosa (Jer 12,1). El comportamiento divino permanece transcendentemente misterioso (Job 38 ss). El sufrimiento es una probación (Prov 3,11; Job 5,17 ss), incluso una expiación "vicaria" (Is 53). La felicidad del injusto es aparente (Sal 73).

El futuro metahistórico permanece como tiempo de la retribución individual (Sal 49,16; 73,26) y de la resurrección (Ez 37, 1-14; Is 26,19; Dan 12,2 s). Y, sobre todo, el futuro es el tiempo de una gracia universal (Is 51,5 s) y eterna (Is 51,8; Dan 9,24; Sal 111; 119; 142). De este modo, el kerygma véterotestamentario proclama enérgicamente la presencia viviente de Dios, incluso con expresiones fuertemente antropopáticas, que denuncian la realidad divina como personal. De Dios se predica dolor y odio, arrepentimiento e ira (Gen 6,6; Ex 32,12 ss; 1 Sam 15,11; Jer 4,28; 26,3.19). Sobre todo, se proclama su fidelidad compasiva y su presencia salvífica como personal. Se anuncia por la palabra, a diferencia de las divinidades mudas del Oriente. Sus imperativos derivan de una interioridad personal, de un "yo" (Is 43,11.25; 48,15; 51,12), de una intimidad "visceral" (Jer 3,15; 6,8; 15,1; 31,20; Os 11,8; Sal 33,11; Job 36,5)²⁰.

3. *Determinación neotestamentaria del teísmo bíblico*

El Nuevo Testamento representa la radicalización de la tensión entre Transcendencia e Historia. La inmanencia salvífica se radicaliza: El Dios uno y único (1 Cor 8,6) se hace presente en Jesús (Jn 14,8 s; 15,15). Debe hablarse de una inmanencia mística en la interioridad del hombre creyente. Piénsese en las fórmulas juaneas de "inmanencia" y de inhabitación del Padre, del Hijo y del Espíritu (Jn 14,16.23), o en las fórmulas paulinas de "inmanencia" de Cristo en el creyente (Col 1,27) o del Espíritu (1 Cor 3,16; Gal 4,6; Rom 8,9.11.15). La "santidad" de Dios se hace presente en Cristo (2 Cor 5,17) y nos reviste (Rom 13,14). Su "gloria", anunciada en el evangelio, brilla en el rostro de

²⁰ H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'AT*: RB 58 (1951) 169-188; J. ALONSO DÍAZ, *Jacob lucha con Elohim*. El alma judía ante el enigma de la justicia retributiva divina y el misterio de la vida ultraterrena (Santander 1964); A. DEISSLER, a.c., 260 ss.

Cristo (2 Cor 4,4 ss), "Señor de la gloria" (2 Cor 2,8). Kyrios glorioso de una definitiva epifanía, Jesús difunde sobre los que lo "contemplan" su misma gloria (2 Cor 3,18). El creyente debe, a su vez, difundirla y proclamarla en el mundo, glorificando a Dios (1 Cor 6,20; Ef 1,12.14; Flp 1,11). Su diaconía es de gloria, pero también de cruz; de exaltación y de humillación (2 Cor 3,7 ss; 4,10; Flp 2,11). Porque en la cruz de Jesús se revela "gloriosamente" el amor de Dios (Jn 3,16²¹).

Igualmente se intensifica el acento personal del Teísmo transcendente. Una definitiva e inesperada revelación divina acontece en el Hijo, "esplendor de su gloria" (Hebr 1,1 s). El es la "palabra" del Padre (Jn 1,1-18) y no sólo una palabra sobre el Padre. Es la palabra definitiva y transparente (Jn 14,8 s). La diversidad y unicidad de Dios, su transcendente metaespacialidad y metatemporalidad, es proclamada enérgicamente (1 Cor 8,6; cf. 1 Cor 10,20 s; Gal 4,8 s). Pero se desvela también su plano total de crear el mundo para salvarlo en Cristo (1 Cor 2,7; Ef 1,4; 3,9 s; Col 1,26)²².

La solidaridad divina se proclama con una firmeza definitiva. Se trata de una fidelidad salvífica presente en Cristo. El comportamiento salvífico de Dios aparece como una "justicia" que justifica y salva a aquellos que primero estaban bajo la "ira" (Rom 1,16-3,20). Pero esta "ira" no es la expresión demoníaca de un comportamiento divino destructivo, sino la expresión del mal en el comportamiento humano. Dios, en cambio, se manifiesta como quien salva y justifica gratuitamente, por amor, no por mérito del hombre (Rom 3,21-4,25). Ciertamente, resulta incomprensible el "comportamiento" de Dios, cuando se considera la inaceptación del pueblo de la promesa (Rom 9-11) y, sobre todo, cuando se considera que la salvación acontece por medio del "escándalo" y "locura" de la cruz (1 Cor 1,18)²³.

Si para Pablo el comportamiento divino aparece como una justicia justificante en Cristo, para Juan aparece como un amor salvífico (Jn 3,16; 1 Jn 4,9 s). La muerte de Jesús es la expresión del amor del Padre, que no exime a su propio hijo, como Abraham no había eximido a Isaac del sacrificio. Por ello, la

²¹ W. THÜSING, *Per Christum in Deum* (Münster 1965); J. PFAMMATTER, *Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im NT*, en: *Mysterium salutis* II (Einsiedeln 1967) 271-290.

²² K. RAHNER, *Theos im NT: Schriften zur Theologie* I⁸, 91-167.

²³ G. H. C. MCGREGOR, *The Wrath of God in the NT*: NTS 7 (1960-61) 101-109.

cruz hace al hombre tomar conciencia de su situación ante Dios y lo obliga a pronunciarse y decidirse. Su decisión es juicio, crisis, separación. Entre aceptación e inaceptación, la decisión es también escisión. Por eso, el amor de Dios, que es "vida" del creyente al invitarle a la "koinonia" divina, es también su "krisis" existencial. Aceptar el amor de Dios en su Hijo es pasar de la condenación al perdón, de la ira al amor, de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, del odio al amor, de la carne al espíritu, de la mentira a la verdad (Jn 3,18 s; 5,24; 1 Jn 3,14 ss). Y Dios es "espíritu" (Jn 4,24), "luz" (1 Jn 1,5), "amor" (1 Jn 4,8.16). En este amor recibido en Cristo es posible amar a los hermanos (1 Jn 3,14) y a Dios mismo (1 Jn 4,7)²⁴.

Para los Sinópticos, a su vez, a través de Jesús el "reino" de Dios se hace presente en el mundo (Mt 12,28). Como "Profeta" del reino, Jesús proclama todas sus exigencias éticas. Basta pensar en el sermón del monte (Mt 5-7) o en las parábolas del reino (Mt 13). Dios es "perfecto" en su misericordia, o sea, en su fidelidad compasiva, en su amor. Hace salir el sol sobre buenos y malos (Mt 5,45) y como un benévolo sátrapa omnipotente perdona deudas enormes (Mt 18,23 ss). Este kerygma no proclama una fuga del mundo, para regresar al nostálgico sentimiento filial, sino la conversión personal para vencer el resentimiento y superar el odio. El mismo evangelista que proclama con el máximo vigor la misericordia (Lc 15) defiende el radicalismo social de la "koinonia" de bienes (Act 2,42) y realiza la crítica política de las riquezas "injustas" (Lc 6,24 s). Como "rabbi" y como "profeta", Jesús proclama la proximidad de la gracia y explica las consecuencias existenciales del reino: La esperanza y la confianza, el amor y la compasión. Como "exorcista" (Mt 12,28; Lc 11,20; Mc 1,21-28) y como "taumaturgo" (Mc 1,29-35; Mt 11,5; Lc 7,22), Jesús es el signo de la potencia victoriosa de Dios, que vence el mal en todas sus formas de destrucción y se manifiesta epifánicamente (Mc 3,7-12), ofreciendo escatológicamente la salvación definitiva, como un banquete preparado por un excelso tirano, que anhela ver repleto su castillo (Lc 14,16-24)²⁵.

Finalmente, también para el Profeta del Apocalipsis la tensión entre transcendencia e historia se tematiza bajo el concepto de "reinado" divino. Dios es el "pantocrator" (Apoc 1,8.19; 4,8; 11,17), descansa majestuosamente en su "trono" (Apoc 4,2 s. 9 s;

²⁴ F. A. PASTOR, *La Eclesiología juanea*, 138-145, 195-226.

²⁵ J. PFAMMATTER, a.c., 277 ss.

5,1). Como un "déspota" celeste (Apoc 6,10) rige la historia con su voz potente (Apoc 6,6; 10,4.8; 11,12; 21,3 ss). Pronunciando la primera y la última palabra. Era y viene, es primero y último, principio y fin de la historia (Apoc 1,8; 21,6). Demitiza la rebeldía secular (Apoc 20,11 ss), renueva el mundo (Apoc 21,5) y dirige la historia hacia su meta (Apoc 22,20²⁶).

Así pues, un análisis sistemático del Teísmo bíblico constata como notas fundamentales la inmanencia salvífica de Dios en la historia, acentuando también la unicidad, transcendencia y personalidad como notas de la "imagen" bíblica de Dios. La omnipresencia salvífica divina domina el tiempo y el espacio, la naturaleza y la historia, manifestándose como fidelidad compasiva. La comunidad neotestamentaria proclama una radicalización de la inmanencia salvífica de Dios transcendente, presente como salvación en Cristo y como fuerza divinizante en el Espíritu, documentando de este modo la firmeza definitiva de la fidelidad salvífica de Dios.

Universidad Gregoriana. Roma.

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR

²⁶ Ibid., 287 ss.