

El ateísmo, en sus diversas manifestaciones, es una característica de nuestro tiempo y se presenta no sólo como un fenómeno individual sino también como colectivo. El hombre moderno, por un proceso que todos conocemos, consciente cada vez más de la autonomía temporal y del dominio que él viene ejerciendo sobre la naturaleza, ha buscado una liberación de lo religioso porque lo ha visto, a menudo, como alienación. Dios ha llegado a tomar la figura de rival del hombre, de obstáculo a su libertad, de cómplice de un mundo injusto.

América Latina no es excepción. En ella, con sus peculiares formas, el fenómeno existe, aunque a veces se diga, con una ingenuidad que raya en conformismo, que el continente es católico.

En esta imagen de Dios del hombre moderno tiene mucho que ver la forma como se le ha presentado a través de la enseñanza y de la predicación, como también el signo que la Iglesia ha dado con sus actitudes. En el problema de Dios hay una dimensión eclesial y pastoral muy de fondo.

En esta reflexión me limitaré a ofrecer algunos elementos de la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, siguiendo, en lo posible, la evolución religiosa del pensamiento bíblico en las tradiciones ancestrales, la reflexión profética y la crisis extraordinariamente rica de la época exílica y post-exílica descubriendo, al mismo tiempo, su proyección hacia el Nuevo Testamento.

Mi propósito en este trabajo será, entonces, mostrar, cómo se fue desarrollando la idea de Dios en el Antiguo Testamento, no como mero ahondamiento especulativo, sino, sobre todo y en primer lugar, como "experiencia" paulatina de un encuentro de Dios con el hombre, expresado en los acontecimientos y discernido por la palabra profética y por los autores inspirados.

En la presente contribución trataré de mostrar la forma como procedieron los teólogos hebreos en su reflexión sobre Dios, teniendo siempre en cuenta, como punto de partida, la realidad histórica como acicate que provocaba un ahondamiento y una más profunda reflexión. En el Antiguo Testamento, lo mismo que en el Nuevo Testamento,

---

Nota: El autor fue Capellán de la U. N. y actualmente es Profesor en el Departamento de Filosofía.

Ponencia presentada en el encuentro de profesores de teología y filosofía sobre el Tratado de Dios y el problema de la no-creencia en América Latina, organizado por el Celam en Lima del 25 de julio al 29 de julio de 1974.

existen diversas "teologías" es decir diversos esfuerzos por descubrir la significación del Dios viviente. La reflexión y la sistematización que las diversas tradiciones del Pentateuco realizan, los aportes que los profetas ofrecen a su lectura de la historia y a la presencia de Dios en ella, las inquietudes reflejadas por los movimientos de sabiduría y por los escritos del judaísmo, reflejan en forma muy definida diversos enfoques en el esfuerzo por penetrar en el misterio del Dios que se ha revelado. Sobre todo en ellos aparece un "método" para llegar al descubrimiento de Dios: el método histórico, evolutivo y dialéctico.

Una de las claves fundamentales para entender la Biblia es, sin duda alguna, el reconocimiento de la revelación progresiva de Dios en ella. El Antiguo Testamento, en si mismo, debe leerse dentro de esta perspectiva. Por esta razón, trataré de analizar la imagen de Dios dentro de un enfoque histórico, en su evolución y en su paulatina maduración. Por la amplitud del tema, me limitaré a algunas consideraciones en torno a la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, señalando a modo de conclusión la apertura que ofrece a la revelación cristiana.

### 1. *Del Politeísmo al Monoteísmo.*

#### a) *Aportes de la historia comparada de las religiones.*

En general, se puede afirmar hoy que es muy difícil señalar con exactitud el desarrollo histórico de la idea de Dios desde sus orígenes, en particular en aquello que se refiere a las relaciones entre el politeísmo y el monoteísmo. Es teoría muy común en la actualidad aquella que afirma la irreligiosidad del hombre en sus orígenes y la formación de la idea de Dios como consecuencia de la presión de ciertos factores de orden social y económico. Para sostener esta tesis se distinguen, dentro de un esquema excesivamente riguroso, varias etapas, a saber: animismo, totemismo, politeísmo y monoteísmo.

Frente a esta teoría, algunos autores, entre ellos Wilhelm Schmidt y el gran historiador de las religiones Mircea Eliade, apoyan la tesis del monoteísmo primitivo y, éste último autor, rechazando toda teoría evolucionista, llega a afirmar la creencia, desde los orígenes, en un ser supremo que posee los atributos del Dios creador<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>ELIADE MIRCEA. *Traité d'Histoire des Religions*. Payot. Paris, 1959. Traducción española. Ed. Cristiandad, 1974. Ver además Bleeker C. J. WIDENGREN G. *Historia Religionum*. 2 vol. Cristiandad. Madrid, 1973.

Al acercarnos a investigar este punto descubrimos que la experiencia de la divinidad ha revestido formas muy diversas, hasta el punto de que no es fácil deslindar de manera muy rigurosa las etapas de esta búsqueda. Lo cierto es que, en la antigüedad, las relaciones entre politeísmo y monoteísmo no se planteaban en los mismos términos con que nos las planteamos en la actualidad. Observando las religiones primitivas podemos darnos cuenta que la existencia de un ser primero y supremo, señor de la vida y de la muerte, creador del universo, no está necesariamente en contradicción con la existencia de una multiplicidad de dioses que participan, en una u otra forma, de los privilegios de la divinidad <sup>2</sup>.

En la religión mesopotámica, por ejemplo, podemos descubrir una realidad soberana y misteriosa que domina a los hombres: es lo "divino", en lo cual confluyen de algún modo las pluralidades de los dioses. En la religión egipcia encontramos una multiplicidad de dioses, pero también hallamos, ya desde el Antiguo Imperio, la creencia en la unidad de Dios, expresada en formas extrañas, pero también asombrosamente puras y elevadas. Ejemplos de ello tenemos en el muy conocido himno a Amón —prototipo del salmo 104— y en el himno del papiro de Leyde, el cual posee un valor espiritual y teológico considerable. En la religión griega el concepto de la divinidad es politeísta, y esto es comprensible. Puesto que el mundo está lleno de lo "divino", hay una multiplicidad de dioses. Sin embargo, este conjunto de dioses no excluye la idea de un ser supremo, padre de los dioses y de los hombres.

#### b) *Una difícil marcha hacia el MONOTEÍSMO.*

Aunque en todas las épocas, principalmente en Egipto y en Mesopotamia, hubo almas profundamente religiosas que se despertaron a la noción de una divinidad única, es imposible no reconocer que una de las características de todo el mundo antiguo fue un politeísmo constante, generalizado y, a menudo, exuberante. Los mismos hebreos, cuya teología trataré de presentar, no se sintieron nunca más inclinados que los demás pueblos a la difícil religión de un solo Dios. La inclinación de su corazón, como lo podemos ver en numerosos textos de la Biblia, les llevaban en sentido contrario. La misma historia de Israel, en particular el testimonio de los profetas, demuestra la gran afición que

<sup>2</sup> VARIOS. *La Naissance du monde. Sources Orientales.* Du Seuil. París, 1959.

tenía a entregarse a otros dioses, sin renegar, por lo demás, de Yavé, concediéndole incluso un puesto privilegiado o aparte entre los demás dioses.

Al estudiar el monoteísmo en la Biblia, será preciso recordar, una vez más, que la manifestación de Dios en la revelación bíblica no se concibe, primaria ni exclusivamente, como un descubrimiento de verdades de naturaleza teórica y especulativa. Solo a lo largo del desarrollo lento pero continuado de la reflexión y de la historia, se irá viendo que, en el fondo de la visión de Dios, reside realmente un monoteísmo absoluto. Este mismo presupuesto nos impide hablar de las propiedades de Dios en un sentido estático; las iremos descubriendo en el proceso mismo de la revelación en la historia del pueblo de Israel.<sup>3</sup>

## 2. *El Dios de los Padres.*

### a) MONOTEÍSMO "práctico" y "afectivo".

En la historia de los patriarcas no encontramos ningún testimonio de un monoteísmo explícito. En general, se puede afirmar que el "Dios de los patriarcas" se distingue plenamente de los dioses locales de Canaán, pero no se habla de que no existan éstos. Por tanto, la afirmación del dios de los padres no implica necesariamente la negación de los otros dioses. Sin embargo, sí podemos descubrir un monoteísmo de la "acción y de la vida", y ver en ello la principal intención de la iniciativa del Dios de la revelación. Los patriarcas han creído en un solo Dios, aun cuando no se hayan planteado el carácter universalista del mismo. Su planteamiento era éste: puesto que *su* Dios era el único válido y eficaz para ellos, los otros dioses no eran "prácticamente" nada, no existían. Más tarde los profetas harán este mismo raciocinio: un dios que no hace nada no existe. Este monoteísmo de experiencia personal —"mi" dios me ha socorrido, me ha acompañado— aparece como un "monoteísmo afectivo" según la feliz expresión de I. Engnell. Este monoteísmo se distingue, por tanto, de un monoteísmo crítico, teórico y filosófico; tiene en mente la aceptación de un dios considerado *de facto* como el único dios. Esta es la situación primordial del monoteísmo hebreo.

<sup>3</sup> DESSLER A. *Propiedades y formas de la actuación de Dios, a la luz de la historia de la salvación. *Mysterium Salutis. Cristiandad.* Madrid, 1969, Vol. II. Tomo I, pág. 257-311.*

Este dios de los padres es el protector del clan pastoril, se preocupa de todos los acontecimientos de la vida de la tribu. Es un dios "eficaz"; de ahí que sea denominado "escudo de Abraham", "fuerte de Jacob", "roca de Israel".

b) *El Dios peregrino.*

El conjunto del mundo semítico utilizó, para designar a Dios, a un dios, a los dioses, o a lo divino, el término general de El. Pero en ese mundo politeísta, El no fue propiamente el nombre de "un" dios, de tal o cual dios, o por lo menos no lo fue siempre. Las divinidades tenían su propio nombre, con sus características y su significación particular y, por lo tanto, con su valor y función propia a los ojos de los fieles. Sabemos que los antepasados de Abraham tenían varios dioses (Jos. 24, 2). Es posible que hayan sido preparados para el culto de un solo dios por medio de la elección, más o menos exclusiva, de una divinidad familiar o tribal; quizás también por medio del descubrimiento y convicción de que "su" dios no estaba ya vinculado con un lugar, como se consideraba en aquel entonces, sino con un grupo, "peregrino" y "caminante" con ellos. Albrecht Alt,<sup>4</sup> cuyo estudio sobre el dios de los padres sigue teniendo un profundo valor, considera que los clanes del futuro Israel, todavía sin entrar en Palestina, veneraban una divinidad ligada a la familia y unida al nombre de uno de los antepasados. No era todavía Yavé el Dios del pueblo.

Es muy posible, entonces, que los padres sólo hayan encontrado a El —de quien los textos ugaríticos nos han proporcionado claras noticias—<sup>5</sup> con ocasión de su llegada a Canaán. Sea lo que sea, lo cierto es que la revelación hecha a Abraham era la revelación de un dios único, para él y para los suyos.

c) *El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.*

El relato de Génesis 12, 6-7, dice que Abraham recibe, en Siquem, del dios del lugar, la seguridad de que el país que le rodea será para él y para sus hijos. El relato de Génesis 15, 7 ss, que ha sido insertado en un contexto posterior e interpretado a la luz del Exodo, dice que

<sup>4</sup> ALT, A. *The God of the fathers.* En *Essays on old testament and religion.* Basil-Blackwell. Oxford, 1966.

<sup>5</sup> ALT, A. *Op. cit.*

el dios del lugar le asegura que él y su descendencia poseerán la tierra. En este caso, la promesa de la tierra estaría ligada a los antiguos santuarios cananeos. Cuál pueda ser la relación entre los dioses del lugar con la divinidad anterior de los patriarcas es algo que es muy incierto y acerca de lo cual no se puede afirmar nada con un mínimo de garantía.

Algunos autores suponen que los patriarcas habrían adorado, con nombres diversos y en distintos santuarios de Canaán, al mismo dios que traían del desierto. En este caso, la promesa de la tierra sería un dato originalmente "no cananeo", y entonces el dios que iba con ellos en su vida seminómada les habría dado, al llegar a Canaán, la tierra que pisaban, hablándoles en los lugares que tradicionalmente se consideraban como santos. Lo que parece cierto es que el Dios de Abraham asumirá las notas y el culto de las demás divinidades. De aquí en adelante, se dará un largo proceso en el cual desaparecerán muchos caracteres de la antigua religión, sobre todo aquellos que poseen matices politeístas. Al término de este proceso, Yavé aparecerá como el único dador de la promesa.

Finalmente, podemos decir que el dios del nómada se volvió, por revelación e intervención especial, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, el Dios de la "asistencia" y de la "promesa". En este logro estuvieron presentes los teólogos más profundos de la tradición israelita. Veamos su trabajo.

### 3. *Los teólogos reflexionan sobre su pasado.*

Destaquemos algunos de los textos que se refieren al Dios de Abraham, teniendo en cuenta la lectura que han hecho de los acontecimientos los autores yavistas y elohístas.

Génesis 12, 1-3 pertenece a la tradición Yavista. Todos sabemos que la obra del yavista se puede considerar como la primera tentativa de realizar una historia universal, con opciones y perspectivas universalistas en sus objetivos futuros (descendencia de Noé, promesa de Abraham). Este teólogo genial se esfuerza por establecer un estrecho vínculo entre los diversos episodios de la vida del pueblo: patriarcas, salida de Egipto, Sinaí, marcha del hombre hacia la tierra prometida, con una historia del origen del mundo, y de los pueblos. El Dios de Israel, cuya presencia ha descubierto en todo el material de las antiguas tradiciones, es aquél mismo Dios que creó la humanidad y que, desde

entonces, rige sus destinos. Toda la historia de la humanidad culmina en la historia de la salvación de Israel, la cual, a su vez, a partir de Abraham, deberá extenderse hasta llegar a convertirse en una historia de salvación para toda la humanidad.

El yavista es el primero en descubrir, en una forma unitaria, y continua, la historia de Israel dentro del gran contexto de la historia universal, y la ve como historia de salvación. Es precisamente en este texto del génesis, en donde el yavista muestra que la historia de Israel es la prehistoria de la historia de la salvación de toda la humanidad. Esa unión la realiza por medio de la compilación de materiales antiguos y por la inclusión de textos redaccionales que dan un poderoso valor teológico y unitario al todo. Es evidente que el yavista no creó los relatos de los patriarcas; éstos ya eran patrimonio de la tradición anterior de Israel. Sin embargo, el yavista ofrece una perspectiva muy profunda. Ve e interpreta la salida de Abraham de su país natal arameo como una decisión planeada bajo la dirección divina. Para él, la marcha del arameo Abraham hacia Canaán se ha convertido en una peregrinación bajo la guía de Yavé, e incluso la considera como ordenada por él. Con las palabras: "Vete de tu tierra... a la tierra...", Dios pone en marcha la historia de la salvación. El teólogo yavista nos muestra cómo la génesis del pueblo se opera mediante una "separación", una "ruptura" y un "éxodo". De hecho, el yavista interpreta la figura de Abraham y su obra a la luz de las tradiciones que hablan de la salida de Egipto. El patriarca que viene de su tierra lejana es un anuncio y un símbolo de Israel que sale de Egipto<sup>6</sup>. Ambos se dirigen hacia la tierra de la promesa. Ambos se convierten en dos momentos del único origen, divino y humano, del pueblo. En esta forma, el autor yavista interpreta la actual posesión de la tierra en la época de la monarquía, posiblemente en tiempos de Salomón, a la luz de la vieja promesa de Dios: lo que ahora es el pueblo es lo que ha sido prometido desde antiguo.

El Dios de Abraham es visto, en este momento, por el yavista como un Dios universal que busca la liberación del hombre. Yavé, el creador, ha puesto en la elección de Abraham un nuevo principio de salvación, que ha hallado su expresión palpable en el don de una hermosa y espaciosa tierra, prometida a Abraham y hecha realidad con David. La salvación de Dios debía difundirse, a través de Israel, a todos los linajes de la tierra.

<sup>6</sup> GELIN A. *Hommes et femmes de la Bible*. Abraham, pág. 23-32. Ligé. Paris, 1962.

De este modo, el yavista interpreta y explica a Israel, unificado bajo el imperio de David, el éxodo, la historia de los patriarcas y la de la humanidad entera, como historia de la salvación. Tiene la audacia de decir que una minúscula tribu nómada emigrante sería el origen de un cambio tan trascendental, que todos los pueblos de la tierra se referirían a la persona de Abraham. El elohista destacará el tema de la descendencia y dirá que la primera semilla del pueblo que se ha de crear es Abraham.

De estas reflexiones surgen unas conclusiones en lo que se refiere a la imagen que se va perfilando de Dios. *Es un Dios "personal"* que entra en relación, que llama, que "está presente", que "camina-con", que "*promete*". El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la PROMESA, del "futuro". Igualmente, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la ALIANZA. Este último aspecto será desarrollado particularmente por la tradición del elohista.

Las anteriores consideraciones nos llevan ahora a descubrir la significación del nombre de Yavé en la tradición bíblica.

#### 4. *Dios no se define, se "Da", se "Experimenta".*

##### a) *Dos elementos fundamentales.*

El famoso texto de Exodo 3, 14-15 nos presenta la mejor visión que el Antiguo Testamento puede ofrecernos de Dios. En él descubrimos dos elementos fundamentales, en lo que se refiere a la conciencia que Israel va tomando de Dios: A) La conciencia de Dios no es inculcada desde fuera, como mera teoría; la única manera de recibirla es la "experiencia". Dios se experimenta en la propia vida y en la historia; por ese motivo, Dios es una realidad que siempre es actual. Esto explica por qué la relación con Dios siempre será percibida e interpretada en términos de YO y TU. B) En Israel no se da lo que se podría llamar una idea de Dios, es decir, una definición que procure descubrir qué o quién es Dios. En el Antiguo Testamento, uno nunca se distancia de Dios para tenerlo frente a sí como un objeto de conocimiento. Para Israel, el problema no es el de "reflexionar" sobre Dios, sino de "vivir" con él, o de "apartarse" de él. Sólo a lo largo de esa vivencia "con", se irán iluminando y descubriendo, uno a uno, los diversos aspectos de la realidad divina.

La idea de "causa primera" o de "absoluto", despojada de vida o de libertad son problemas que se plantea la metafísica, pero que no



reflejan ni la preocupación ni el alma de Israel. A ellos lo que les ha significado, los ha atormentado, los ha interpelado, no es una "causa" muerta, sino un "*Dios Viviente*", el *Dios Viviente*. Israel ha descubierto a un Dios que ha salido en su busca, un Dios con el cual se establece una alianza, un Dios "gratuito, pero no superfluo", como dice acertadamente J. M. González Ruiz,<sup>7</sup> un dios al cual se le pueden confesar los pecados, un Dios que ama y que no es extraño o ajeno a la búsqueda que de él podemos hacer, un "padre" y no un absoluto. En el plano especulativo se puede ciertamente pensar a Dios partiendo del misterio absoluto de Dios, pero en el plano "religioso", el único en el cual se ha colocado Israel, el punto de partida es otro: la revelación y la entrega de Dios; la respuesta, por tanto, es otra: la fe, el asombro, la alabanza.

#### b) *Dios en busca del hombre.*

Cuando nos acercamos a estudiar las teorías acerca de la religión, nos damos cuenta que, en la mayoría de los casos, se elaboran a partir de una definición de la situación religiosa en cuanto búsqueda que hace el hombre de Dios. Para ellas, Dios es "mudo", está escondido y ajeno a las preocupaciones del hombre. En cambio, al acercarnos a la Biblia descubrimos, como dato primero y más evidente, que Dios "habla" y se "acerca". En la Biblia no solo hallamos la búsqueda que el hombre hace de Dios, sino, ante todo, la búsqueda que Dios hace del hombre: "estoy agotado, pero como un león me persigues" (Job. 10, 16), texto éste que recuerda el hermoso poema de Francis Thompson, "El Lebré del Cielo"<sup>8</sup>. Toda la historia será descrita por la Biblia en una frase: Dios está en busca del hombre. De ahí que la fe en Dios sea, al mismo tiempo, una respuesta a su llamada. En esta forma, según la expresión del profesor hebreo Abraham Heschel,<sup>9</sup> "el camino hacia la fe es el camino de la fe. El camino hacia Dios es un camino de Dios". Si Dios no plantea la llamada, todas nuestras búsquedas, según la Biblia, son vanas.

<sup>7</sup> GONZALEZ RUIZ J. M. *Dios es gratuito pero no superfluo*. Marova, Madrid, 1971.

<sup>8</sup> THOMPSON FRANCIS. *The bound of Heaven*, en *The Oxford Book of english mystical verse*. Oxford, 1949, pág. 409-415.

<sup>9</sup> HESCHEL ABRAHAM. *Dieu en quête de l'homme*. Philosophie du judaïsme. Du Seuil, Paris 1968.

c) *Dios se revela en la historia.*

Israel piensa el problema de Dios en términos de "revelación", y ésta consiste esencialmente en la intervención de Dios en favor de un pueblo que ha escogido para sí entre todos los demás. Por tanto, Dios no escribe un libro, ni los hombres escriben un tratado sobre Dios. Dios escribe una historia y los hombres la viven, la experimentan y desentrañan toda su significación. La fe judía, a la cual se vincula la fe cristiana, reconoce la presencia de Dios en los acontecimientos de la historia. Estamos lejos de la postura de Bultman: él rechaza una historia de salvación que se realiza en el mundo mediante hechos diversos, como aparece en el Antiguo Testamento, y por tanto, afirma que la acción salvífica no puede comprenderse como una serie progresiva de intervenciones de Dios en la historia. Para nosotros, en cambio, "cuando Dios baja un poco de su trascendencia, para intervenir en la historia, manifiesta su presencia y su acción. Si repite las intervenciones, hasta crear una continuidad de acción, entonces las revelaciones particulares, que eran como puntos, se unen en una línea, y la línea dibuja una figura. La figura de una continuidad y de una constancia: Dios se revela en sus constantes de obrar, y el hombre le puede conocer como una persona amiga y exigente, clarividente y protectora. Dios se revela en la historia" <sup>10</sup>.

Esta constante se descubre en Israel y, por ello, la revelación es la misma historia de Israel, la historia de un "encuentro"; en ella se hallan las palabras de Dios al hombre, pero también la expresión de las búsquedas y de las preocupaciones del hombre. En ella encontramos la revelación de Dios y también la intuición del hombre, pero esta última provocada y sugerida por el encuentro de Dios.

5. *El misterio del "nombre".*

Las anteriores afirmaciones resultan del análisis del relato que conserva el libro del Exodo sobre el "nombre" de Dios, y de la proyección que él y las circunstancias concomitantes tuvieron a lo largo de la experiencia de Israel.

---

<sup>10</sup> ALONSO SCHOEKEL L. *La palabra inspirada*. Herder, Barcelona, 1966, pág. 28.

a) *Un Texto Clave*<sup>11</sup>.

Analicemos un poco el texto. En el relato de la Zarza, Moisés dice a Dios: "Si ellos (los hijos de Israel) preguntan cuál es tu nombre, qué les responderé?. Dios dice entonces a Moisés: 'Yo soy el que soy' (ehye asher ehye). Más adelante 'yo soy' (ehye) se convierte en sujeto: 'tu les dirás' 'Yo soy' me ha enviado a vosotros" (Ex. 3, 13-15).

Todos sabemos que hablar del nombre en la Biblia equivale a hablar de la presencia y de la acción del ser nombrado. En el presente texto, por tanto, el nombre que Dios da de sí mismo, "YO SOY", expresa una presencia y una actividad. YHWH significa "el que está interviniendo". El verbo "ser", en la mentalidad y en la lengua hebreas, no posee el sentido absoluto que la filosofía le puede atribuir. Por tanto, no se trata de ver en este texto una especulación metafísica sobre la esencia divina. Para los hebreos, "Dios es" quiere decir: "Dios actúa": creó el cielo y la tierra, hizo al hombre, liberó a los hebreos de Egipto, los condujo a la tierra prometida, los recompensa y los castiga con amor, con compasión y con justicia. En la concepción bíblica hay solamente una cosa que cuenta, es decir, que Dios "es", en el sentido indicado arriba. Poca importancia se otorgará a la especulación acerca de la naturaleza y de la esencia de Dios. Cuando más tarde, en la época exílica y post-exílica, entre en crisis Dios, no será sobre su esencia la disputa sino sobre su "obrar".

b) *La Paradoja de Dios.*

El texto que analizamos ha suscitado numerosas interpretaciones, entre otras la interpretación ontológica<sup>12</sup>. Sin rechazar de plano y totalmente la posibilidad de una tal interpretación, ya que la traducción del nombre de Yavé que hizo el libro de la Sabiduría en contacto con el pensamiento griego da cabida a ella, es fundamental señalar que el sentido más obvio es el de insistir en la *presencia activa* de Dios. Por esta razón, aquí no se trata de una definición de Dios. El misterio de Dios queda intacto. El es el "inefable". Si bien es cierto que es el Dios próximo y cercano, nunca dejará de ser la libertad

<sup>11</sup> AUZOU G. *De la servidumbre al servicio*. Fax, Madrid, 1969, pág. 109-126.

<sup>12</sup> *Sobre la oposición entre la interpretación existencialista de S. Agustín y la interpretación esencialista de Santo Tomás ver las observaciones de Gilson. Le Thomisme. V. Ch. IV. Pág. 122 ss.*

suprema y la trascendencia inaccesible. Más tarde, este aspecto será enfatizado, en forma casi exclusiva, por el profeta Isaías al hablar de la "santidad" de Dios.

Si bien es cierto que Dios no se definió, sin embargo se dio un nombre "para" los suyos. Por esta razón, "su nombre" es un "don", una gracia, una revelación para su pueblo. A través de él pretende hacer sensible y constante la relación entre él y su pueblo. Este último confesará ese nombre, mañana y tarde, en la condensación de la fe israelita que encabeza Deuteronomio 6, 4-9 y que se llamará el "Shema".

### c) *La Presencia Liberadora.*

La misteriosa fórmula de este pasaje, nos referimos al Exodo, implica la afirmación de una existencia soberanamente presente en la historia: Yavé significa la presencia actuante, la intervención salvífica, la proximidad concreta de Dios. Por tanto, cuando los israelitas pronuncien dicho nombre, no será primordial la idea de eternidad, sino más bien la de presencia. Decir que Dios "es" equivale a afirmar que está "con" alguien. La existencia es, como todos los demás conceptos israelitas, un concepto de relación, es decir, que ésta no es real sino en relación con otra existencia.

Dios "es" significa, entonces, Dios interviene. De la naturaleza de esa intervención brota un nuevo aspecto: Dios es "*liberador*". Por este motivo, la revelación del nombre de Yavé a Moisés está vinculada con la liberación de los israelitas por obra de Dios. Para Israel, por tanto, un equivalente de la definición de Yavé será seguramente aquella frase que la Biblia repite tantas veces: "Yavé que os ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre". Pronunciar el nombre de Yavé será, para el hebreo, un acto de fe y de gratitud. Igualmente será un acto de esperanza en el Dios que está "ante nosotros" y "hacia adelante", en aquél que hizo "las cosas pasadas, las presentes y las venideras" (Judit. 9, 5).

El carácter liberador de Yavé aparece con gran realce en el texto de Exodo 6, 2-8, perteneciente a la tradición sacerdotal. Esta tradición emplea, por primera vez, y en forma programática, la fórmula "Yo soy Yavé", que será hilo conductor a través de todas las maravillas del Exodo y a través de toda la legislación hebrea, hasta el sacerdote-profeta Ezequiel y hasta el Deuterioisaiás.

“Diles a los israelitas: Yo soy Yavé y *por tanto* os *libertaré* de la opresión de los egipcios y os *libraré* de su esclavitud, os *rescataré* con brazo tendido y grandes justicias, y os *tomaré* por pueblo y seré vuestro Dios, y conoceréis que yo soy Yavé vuestro Dios, el que os *liberta* de la opresión de los egipcios’. (Ex. 6, 6-7).

En la tradición sacerdotal, a menudo, la fórmula “Yo soy Yavé”, como también la forma “conoceréis que yo soy Yavé”, suele indicar una intervención salvífica de Dios. Su nombre está siempre en relación con el ejercicio de la justicia (Lev. 25, 17; Ez. 34, 27; Os. 13, 4; Is. 45, 21; 41, 17; 41, 20; 45, 24; 46, 12-13; 43, 14; Sal. 140, 13, etc.). La vinculación del nombre de Yavé con el tema de la liberación, en sus múltiples aspectos, será una constante en el Antiguo Testamento. En la época del exilio, los profetas unirán la experiencia del éxodo de Egipto con la salida de Babilonia:

“Por eso, mirad que llegan días -oráculo de Yavé- en que ya no se dirá ‘vive Yavé que libertó a los israelitas de Egipto’, sino ‘vive Yavé que libertó a la raza de Israel del país del norte y de las tierras a donde los había arrojado, y los trajo a habitar en su propio suelo’”. (Jer. 23, 7-8). cfr. Ez. 34, 27.

También la tradición yavista, aun cuando no cambia de nombre a Yavé en el momento en que interviene para liberar a los esclavos, expresa la presencia liberadora de Dios, quien escucha el clamor del pueblo.

En esta experiencia histórica inicial de una victoria imprevisible e inesperada de un pequeño grupo, débil, contra un imperio poderoso, tenemos un primer ejemplo del método constante del Dios de Israel: su método de “demostración”. En los tiempos de la cautividad de Babilonia, un teólogo hebreo desconocido compondrá un salmo, que se encuentra actualmente en el libro del Deuteronomio y en boca de Moisés, en el cual expondrá épicamente el carácter liberador de Yavé.

#### d) *La actualidad de Dios.*

Estos textos nos muestran, en forma general pero precisa, una verdad fundamental de la Biblia: Yavé es el Dios que estaba *ayer* con

los padres, que está *hoy* con su pueblo, que estará *mañana* con él, hasta el cumplimiento de la promesa (cfr. Heb. 1, 1 ss).

Dios no da una respuesta sobre su ser íntimo, sino que se presenta como una persona activa que quiere tener a Israel como "socio". Con el marchar de la historia, Israel irá descubriendo, en forma más clara, quien es Yavé. Comprenderá, como lo señalaremos más adelante, que por ser en primer lugar el Dios de la historia de salvación, es también el autor de la naturaleza. Historia y creación se complementarán mutuamente. Dios se da a conocer actuando en la historia de Israel y demostrando que él es realmente el que actúa. Dios se da a conocer por su creación, no solo creando todo lo que existe, sino creando a Israel como germen de una humanidad nueva. Dios no dirá a Israel: "cree en mi existencia", como lo podemos exigir en nuestro ambiente occidental al hacer un "acto de fe". Dios le dirá constantemente, en cambio: he aquí mis obras, el mundo, obra de mis manos, y he aquí todo lo que hago en la historia que es tu historia. Mira, reflexiona y juzga, y dí si es posible que pueda explicarse sin mi presencia. (cfr. Dt. 4, 32-34).

e) *La historia: lugar privilegiado del encuentro con Dios.*

La significación y el alcance del nombre de Dios quedará expresado en la introducción al Decálogo. En ella encontramos, en forma muy clara, la afirmación de un encuentro salvador, de una personalidad que interpela a otra, de alguien que no puede ser poseído por nadie, pero que se da a sí mismo.

El acontecer histórico adquiere en Israel un sentido exclusivo: es el lugar del encuentro con Dios. En la revelación de Dios habrá "momentos" decisivos: éxodo, Sináí, exilio. Y sólo esos momentos permitirán descubrir quién es Dios. La enseñanza sobre Dios, en la Biblia, no se separará jamás de lo concreto, de la situación histórica. No es ni abstracta ni intemporal; se refiere siempre a una situación real. Lo general se da a través de lo particular y la verificación de lo abstracto se hace mediante lo concreto (Dt. 4, 32-34). El pensamiento hebreo trata de colocarse en un nivel de la realidad, en el cual los hechos son las manifestaciones de Dios y de las normas divinas, en un plano en el que la historia es comprendida como realización de la verdad.

Yavé, el liberador, el Dios de la Alianza, el Viviente, exige que su pueblo no tenga dioses ajenos delante de él (cfr. Ex. 20, 3). Esto quiere decir que el pueblo adquiere un compromiso real y exclusivo

con respecto a un Dios único y, por tanto, se suprime "prácticamente", esto es lo más importante, la posibilidad de existencia de otros dioses. Es indudable que aquí se trata de una afirmación, no solo de monolatría sino de radical monoteísmo. Claro está que esta idea de monoteísmo se irá clarificando progresivamente en los profetas, en el Deuteronomio y en los Salmos, y ya en el Deuterocanónico el monoteísmo absoluto se convertirá en credo himnico de Dios (41, 28; 43, 10; 45, 21; cfr. Dt. 6, 4; 32, 39).

f) *El Dios de Israel: una novedad sin precedentes.*

De estas primeras reflexiones podemos llegar a algunas conclusiones en lo que se refiere al Dios del Antiguo Testamento.

El Dios de los padres, de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la "PROMESA", del "futuro", de la Tierra; el Dios de Moisés, en continuidad con el de los Padres, es el Dios del "EXODO", de la liberación, de la "ALIANZA", de la "presencia" y de la "acción" constantes. El común denominador de esta revelación es la "HISTORIA". Del análisis de estas realidades, podemos descubrir lo que se llama "propiedades" de Dios: es un ser personal, que se concibe como un "Tu", y con el cual se dan relaciones de amor. No es el mero "absoluto" de la razón filosófica, para la cual repugna concebir a Dios como un "Tu" y, por lo tanto, como un ser personal capaz de llamar y de amar a otros; y prefiere identificarlo con la idea de Bien supremo, como lo hace Platón; y de Motor inmóvil, como lo hace Aristóteles; o del Uno, como lo señala Plotino; o del "non-aliud" de Nicolás de Cusa. Tampoco es el dios de la mística natural que tiene como término a un Dios concebido como "neutro", más bien que como un "Tu". Es el Dios de la "alianza" y, por lo tanto, de la relación. La alianza es el momento en que la humanidad entra en relación de diálogo personal con Dios, que se entablará entre dos libertades: la de Dios, que se denomina gracia, y la del hombre. Dios es un ser que "ama", que "habla", cuya palabra es reguladora y es palabra de gracia y de juicio, con poder sobre la historia; es un ser "misericordioso" que exige pero perdona, es "trascendente" sobre el tiempo y sobre el espacio y, sin embargo, es el Dios cercano hasta llegar a la intimidad; es el Dios "viviente" y la fuente originaria de toda vida (cfr. Gen. 2, 7; Num. 27, 16; Sal. 16, 11; 36, 8).

Al analizar a los profetas veremos hasta dónde ha llegado la manifestación que Dios ha hecho de sí mismo.

Con lo señalado arriba no queremos establecer una oposición radical entre el Dios de Abraham y el de los Filósofos<sup>13</sup>, de manera que no sea posible vincular, en cierto modo, el Dios de Israel (cfr. Dt. 7, 7; 12, 6) con el Ser absoluto, trascendente e immanente, que concibe el pensamiento filosófico. Sin embargo es preciso afirmar que el Dios de la "fe", el Dios cuya imagen se ha "revelado" en la historia de Israel, sólo lo podemos "conocer" en la medida en que se ha "aproximado" al hombre y se ha manifestado. No es simplemente un Dios fuera del hombre, un Dios del cielo, un Dios objeto del entendimiento que busca su confirmación, el Dios de las pruebas ontológicas. Es un Dios lejano y cercano al mismo tiempo, un Dios de la *historia*.

La simple contemplación de la naturaleza puede descubrir, en el mejor de los casos, una esencia metafísica absoluta. Eso es algo ciertamente. Pero para descubrir al Dios Viviente, surge una nueva situación sobre la mera naturaleza, una nueva forma de hecho: Dios mismo se revela. Se abre un nuevo espacio en el que se encuentra Dios: el campo de los hechos, de la palabra revelada. Esta es la absoluta novedad de Israel: Dios ha buscado al hombre y ha intervenido en la Historia. Sólo la aceptación de esta realidad nos va a permitir aceptar, como "histórico" y no como "mítico", el "acontecimiento" que es Jesucristo; y por lo mismo ver la profunda relación que se da entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de Jesucristo.

### g) *Teología encarnada en lo real.*

De esta manera, hemos visto cómo las propiedades de Dios, de las cuales puede hablar una teología sistemática, no se hallan expresadas en la Biblia conceptualmente, al estilo de las escuelas filosóficas tributarias de Grecia, sino más bien de un modo implícito pero claro, en el conjunto de los hechos y de las tradiciones de los escritos inspirados. Las propiedades de Dios no se hallan pues, aisladas como en un tratado de Deo uno, sino bajo las especies de lo real, de lo sensible, de la historia y de la tradición de un pueblo que lleva una Palabra. No obstante, a través de esos textos y de esa historia podemos descubrir y explicitar los elementos necesarios para constituir una "teología", sin cometer el error, frecuente en la evangelización y en la

<sup>13</sup> Acerca del pensamiento de Pascal vale la pena leer el libro de Romano Guardini 'Pascal o el drama de la conciencia cristiana'. Emecé, Buenos Aires, 1955.



enseñanza de la fe, de quedarnos en las conclusiones conceptuales desvinculadas de su raíz original, de su matriz irremplazable.

#### 6. *El Dios de los profetas.*

Con una gran precisión, el profesor judío André Néher afirma: "La profecía es una respuesta a la nostalgia de un conocimiento, no del mañana, sino de Dios"<sup>14</sup>.

Al adentrarnos en el estudio de Dios en los profetas, es preciso destacar varios puntos: a) desde el ángulo de la historia de las religiones, la originalidad del profetismo hebreo, en contraste con el de otros pueblos, reside en la larga serie de personalidades extraordinarias, con perspectivas y orígenes diversos, que, a través de varios siglos, conservan una constante en lo que se refiere a la visión de Dios: El monoteísmo absoluto. Este es el común denominador en la profecía hebrea, de Natán a Jesús; b) a través de ellos podemos encontrar a Dios como ser personal más allá del misterio, de lo numinoso. Gracias a su mensaje y a su experiencia, el Inefable se ha vuelto "voz" que ruge, que ama, que promete, que amenaza, que perdona. Han revelado que Dios no es un ser distante y alejado, como lo creían los antiguos; que no es un mero "enigma", sino transparencia, misericordia y justicia. El no es el "desconocido", sino el pastor, el esposo, el padre, el Dios de Abraham; c) el Dios de los profetas, como el de los padres y el de Moisés, está vinculado con los acontecimientos. Su revelación es histórica y, por tanto, la respuesta lo es también. De ahí que la fe en él no sea mera comprensión de principios abstractos, sino fidelidad profunda a acontecimientos sagrados en los cuales se descubre su huella.

##### a) *Un eslabón indispensable.*

Moisés, el gran baluarte del monoteísmo hebreo, cuyos pasos hemos seguido, es llamado por la Biblia "profeta", en la tradición deuteronómica. Otro gran hombre de Dios, Samuel, también es considerado como tal, más aún, se le atribuyen las prerrogativas de Moisés (I Sam. 7, 8; 10, 25; 13, 7). Los relatos de Samuel y del Arca, conservados por las tradiciones elohístas con algunos retoques deuteronomistas,<sup>15</sup>

<sup>14</sup> NEHER ANDRÉ. *L'Essence du prophétisme*. Paris, 1964.

<sup>15</sup> AUZOU G. *La Danza ante el Arca*. Fax. Madrid, 1971.

a pesar de sus divergencias, sirven de vínculo o de eslabón para unir a Moisés con David, para establecer una continuidad entre el orden nuevo, instaurado por David en Jerusalén, y el antiguo orden de Moisés y del Sinaí. Las tradiciones y el espíritu de la Alianza del Sinaí sobrevivirán al desastre de Silo. Por la mediación de Samuel, quien ungirá a los dos primeros reyes de Israel y establecerá en Judá el Arca, las tradiciones antiguas pasarán de Moisés a David, y del Sinaí a Jerusalén, y con ellas, por tanto, el monoteísmo. De este modo, el Dios de David es el mismo de Moisés y, en consecuencia, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

b) *La "Kulturkampf" israelita.*

Los relatos que constituyen la epopeya de Elías nos lo presentan como el gigante de la causa de Yavé. Su nombre: "Eliyahu", mi Dios es Yavé (Yahu), indica un programa, una tarea y una confesión de fe monoteísta. A través de su palabra y de su acción, la fe antigua de Israel, enraizada en la más profunda tradición mosaica, se rebela contra la religión sincretista de los Omridas. En un momento en que el yavismo se ha "deshidratado", el profeta recorre las aldeas predicando la fe de los antepasados y la exclusividad de Yavé.

Su palabra se dirigirá contra el rey y contra los adoradores de los ídolos. Su audacia y su celo provocarán el comienzo de la desacralización y desmitologización radical de la realeza. Con él la profecía hebrea empezará a tener repercusiones políticas y se tornará profundamente crítica.

Los relatos del ciclo de Elías, en particular el que se refiere al episodio de la viña de Nabot, nos muestran que el monoteísmo de Israel posee necesariamente una profunda dimensión "ética". El crimen contra el hombre es un sacrilegio con relación a Dios. Con Elías se expresa en forma muy clara lo que constituye la principal preocupación de los profetas: la justicia, y se muestra que el Dios de Israel, el que ha llamado de la esclavitud a la libertad, no puede aceptar la injusticia ni la opresión del hombre.

Finalmente, en lo que se refiere al problema de Dios, podemos decir que la importancia de Elías en esa coyuntura de la historia religiosa de Israel es tal que, como lo afirma el profesor Rowley, si bien es cierto que "sin Moisés la religión monoteísta no habría jamás nacido, sin Elías habría muerto".

c) *El pastor de Tequoa.*

Amós, como los demás profetas, es encontrado por Dios y llamado a anunciar su palabra (Am. 7, 15; cfr. s. 1, 2; Jer. 1, 1 ss; Ez. 1, 1-3, 11).

El conoce la historia y las tradiciones de su pueblo. En sus oráculos evoca la fraternidad de Edom y de Israel (1, 11; cfr. Gen. 25, 19-24), recuerda la destrucción de los amorreos con ocasión de la conquista palestina (2, 9), la salida de Egipto (2, 10), los cuarenta días de marcha por el desierto (3, 2) y en todos estos acontecimientos descubre la presencia de Yavé. Su Dios es el Señor de la historia. Es el Dios de los hebreos, pero —y aquí reside uno de sus aportes— es también el Dios de todos los pueblos. Amós resalta el carácter universal de Dios en la historia.

Yavé es un Dios personal, de relación, que se compromete y ha hablado. Es el Dios de la Alianza. Su presencia se descubre en el pasado de Israel y en los hechos contemporáneos.

El Dios de la historia lo es también del Cosmos. Reina sobre las constelaciones, manda la lluvia, provoca la fecundidad de la tierra. Las propiedades atribuidas por otros pueblos a los dioses naturistas, Amós las refiere a Yavé.

Yavé es un Dios moral, a quien nadie puede honrar sin observar la ley moral, la carta magna de los hombres libres: el Decálogo. Aquí encontramos el monoteísmo ético que predicaba Elías y que será un mensaje constante en todos los profetas, durante todas las épocas de la historia de Israel. Buscar a Yavé y buscar el bien y la justicia equivale a lo mismo. De esta noción de Dios brota un profundo sentido de la religión: religión personal, interior, de compromiso.

Yavé es un Dios exigente que castiga la infidelidad de su pueblo. Pero al mismo tiempo que será implacable, será el Dios de la "promesa", que deja entrever en el futuro la perspectiva de una última palabra que es una palabra de salvación.

d) *Dios ama a Israel!*

"Yo enseñé a andar a Efraín.

Le llevé en brazos...

Fui para él como quien alza una criatura  
hasta tocar sus mejillas,

Y me bajaba hasta él para darle de comer" (Os. 11, 1 ss).

En Oseas, por primera vez en el Antiguo Testamento, el "amor" es puesto como clave de la elección de Israel. "Dios ama a Israel": esta es la auténtica significación de la alianza concertada entre Yavé y el pueblo del Exodo. Este tema se volverá corriente en la tradición del Deuteronomio (Dt. 4, 37; 7, 8; 10, 15; 23, 6), de modo que podemos establecer un vínculo de Oseas con dicha tradición.

Partiendo de su propia experiencia conyugal, Oseas interpreta la alianza entre Dios y su pueblo en los términos de un drama conyugal, como una verdadera parábola en acción (Os. 2, 4-25). Dios es un esposo que "ama" a su esposa, la "quiere", la "seduce", le "habla al corazón", la "comprende". Ella lo "abandona", lo "olvida", se "prostitute". A pesar de todo Yavé ama todavía a la esposa adúltera, que se halla en poder de otro dios; la rescata y la toma de nuevo (Os. 2). La significación del símbolo es evidente: el amor de Dios se revela como amor redentor, sin límites y sin precedentes, ya que según el derecho y las costumbres de la época, ningún marido hubiera hecho tal cosa. Sin embargo, así es como Dios ha actuado y continuará actuando. Habiendo quedado rota la alianza por los adulterios de Israel (2, 4) Dios persigue con su amor a la esposa infiel; pasada una experiencia desdichada que le obligará a recordar las tradiciones del desierto (Os. 2, 9b) él la seducirá, la conducirá al desierto y le hablará al corazón (Os. 2, 18); todo acabará en un nuevo desposorio, en una renovación de la elección y en una nueva introducción en la tierra que mana leche y miel, con una alianza extendida a las bestias salvajes. La evocación del tiempo de los "amoríos" en el desierto no significa un retorno a la vida nómada, sino un recomienzo de la historia de Yavé con Israel, una renovación escatológica del pueblo. De este modo, Yavé no es sólo el Dios del "pasado" sino el del "futuro", no es el Dios de la "nostalgia" del pasado sino de la novedad.

Yavé "*ha conocido*" a Israel, le ha amado: "cuando Israel era niño, yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo" (Os. 11, 1), palabras estas que nos remiten a los textos del Exodo en donde Israel es llamado hijo primogénito de Yavé (cfr. Ex. 4, 22). Conocer es experimentar, encontrar, acoger, unirse. Es también la actitud que el pueblo debe tener para con Yavé. Conocer a Dios, expresión muy característica de Oseas (2, 22; 4, 2-6; 5, 4; 6, 3-6; 8, 2; 13, 14), es para Israel aceptar de modo vital, comprometiéndose, el llamamiento de la alianza. Es entrar en "comunidad" con Dios. En esta forma reaparece de manera muy clara el *Dios personal*, el de la elección y la alianza, del diálogo.

“Conocer” a Yavé implica asumir una actitud de fe. Fe como acto de toda la persona, del espíritu, de la voluntad y del corazón; fe como sensibilidad, comprensión, entrega y relación.

El Dios que nos presenta Oseas está en continuidad con las grandes tradiciones de Israel, pero las imágenes que nos ofrece lo muestran, y ahí está su novedad, como una síntesis de *ternura* y de *santidad*, de *amor* y de *misericordia*, esta última revelada incluso en el castigo (cfr. Os. 10, 1 ss; 7, 13-14; 6, 4; 11, 8, 9). Yavé es además el Dios de la “justicia” y de la fidelidad.

El profeta Oseas se convierte en punto de partida para comprender una verdad que debe ser presentada machaconamente en nuestro mundo actual y en la enseñanza del tratado de Dios: la dialéctica de la amistad y del amor es la clave de la interpretación de la total dependencia de Dios. La relación con El no se agota en la dialéctica del amo y del esclavo; si así lo fuera, Dios sería alienante. Para el profeta no es la existencia de Dios y su acción la que produce la alienación, sino por el contrario su ausencia: si Israel mata a Dios no podrá sobrevivirle, si en cambio se acoge a él encontrará la vida.

“En su angustia me buscarán... (5, 15)

Yo seré propicio... (2, 21-22)

seré tu esposo para siempre,

y te desposaré conmigo en justicia,

en juicio, misericordia y piedad,

y yo seré tu esposo en fidelidad,

y tú reconocerás a Yavé (2, 19-20)

Yo seré como rocío para Israel,

que florecerá como lirio

y extenderá sus raíces como álamo” (cfr. 14, 6-9).

#### e) *Trascendencia y proximidad de Dios.*

Al echar una ojeada a la historia universal y confrontarla con la de Israel, descubrimos que los profetas han desarrollado su misión en la época de los grandes imperialismos de la antigüedad. Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma son el escenario de su actividad profética. Frente a la idea que cada imperio tenía de una hegemonía mundial, los profetas han ofrecido y ahondado la perspectiva de un *monoteísmo universal*. En el logro de esta tarea han tenido que asumir un fuerte combate entre el Espíritu y la espada, entre la fe y la su-

misión, entre Yavé y los ídolos. Su batalla se ha planteado en dos frentes, uno interior y otro exterior: resistir en el interior del pueblo de Israel a las engañosas tentaciones de una pretensión al poder militar y político a expensas de la fe en Yavé, y forjar el alma de Israel para realizar una constante resistencia ante las seducciones de los poderes extranjeros, con frecuencia mucho más evolucionados desde el punto de vista material.

En esta encrucijada y dentro de este combate ejerce su ministerio el profeta Isaías. Con vehemencia y firmeza ofrece un doble mensaje con dos contenidos íntimamente relacionados entre sí: a) Yavé es el "totalmente otro", el Deus Absconditus, el "Santo", fórmula esta creada por él (Is. 1, 4; 10, 17; 30, 11 ss; 31, 1) y que se halla fuera de su libro tan sólo una vez, en un salmo; b) Yavé es también el "Emmanuel", Dios-con-nosotros.

En él hallamos lo que los teólogos y los filósofos llamarán la "coincidentia oppositorum", es decir, la coexistencia o relación entre la trascendencia de Dios, por una parte, y por la otra, la profunda experiencia de un encuentro con él. Sin duda alguna, esta dialéctica entre la trascendencia y la proximidad de Dios, que hoy nos parece tan familiar en la teología, representa una novedad en la enseñanza profética y esboza, de cierta manera, el misterio de la Encarnación.

Ante la revelación del "Santo" de Israel, el hombre debe responder con la fe. Creer, en esta perspectiva, es consolidarse en él; aceptar solo su palabra, con todos los riesgos que ella puede provocar, sabiendo que ella libera de la angustia y de la oscura fatalidad al creyente, y lo introduce en la claridad de un plan de Dios, de un sentido de la historia. Esa fe puede parecer paradójica, pero no absurda; cuando se posee, se está construyendo sobre la roca (Is. 28, 16) como lo dirá, en el Nuevo Testamento, Jesucristo.

## 7. *El Dios del Universo.*

Israel, como lo hemos visto anteriormente, ha conocido, primero, la fuerza salvadora y liberadora de Yavé y, luego, lo ha concebido como creador. Primero, es el éxodo, la alianza, la promesa. Después, Israel ha comprendido que su Dios es el que rige los destinos de este mundo, que los imperios se apoyan en sus manos, que el hombre y las estrellas han brotado de sus manos. Todo es obra de Yavé.

a) *La "Madre Naturaleza"*.

Para los griegos, la idea de creación es totalmente ajena a su filosofía. Ellos tenían como sagrados los poderes elementales de la naturaleza. La luz, la lluvia son realidades "sagradas"; así las llama, en Edipo Rey y en Electra, Sófocles. El gran escritor Shakespeare, interpretando con fidelidad la concepción clásica de la naturaleza, pondrá en boca de Edmundo, personaje del "Rey Lear", la siguiente frase: "Naturaleza, tú eres mi diosa, a tu ley están ligados mis servicios".

Las religiones mesopotámicas, egipcias, cananeas y babilónicas, también sacralizaron la naturaleza y sus manifestaciones.

Los Judíos corrieron igualmente este mismo riesgo y con frecuencia sucumbieron. Algunos de ellos, aun en tiempo del Exilio, volvían sus ojos hacia el oriente y rendían culto al sol (cfr. Ez. 8, 16 2 R. 17, 16; 21, 3), a pesar de las palabras de Deuteronomio, que decían: "Cuando levantes los ojos hacia el cielo y allí veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército celestial, guárdate de prosternarte ante ellos y servirlos". (Dt. 4, 19).

b) *La originalidad de Israel.*

La noción de creación aparece, históricamente, como algo original y característico del pensamiento bíblico. Esta supone que el mundo sensible, la naturaleza, no es lo absoluto, no es Dios, ni parte de Dios, sino que depende, de manera radical, de Dios. Yavé no es un dinamismo cósmico, ni está sometido al devenir del tiempo y del espacio. El es el creador, distinto del mundo, y el mundo ha sido obra suya:

"Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos;  
la luna y las estrellas que has creado..." (Sal. 8).

Esta noción de creación está íntimamente ligada a una teología del Dios Vivo, el que se ha manifestado en la historia. Sólo donde se da esta teología— y ella es patrimonio de Israel— puede concebirse y entenderse semejante noción; sólo donde Dios ha sido conocido como trascendente y personal, se le ha dejado de identificar con el mundo o con parte de él.

Israel realiza una desacralización teórica del mundo y de la naturaleza, a la cual no le atribuye ningún potencial misterioso; pero además promueve una desdivinización práctica del mundo mediante el

rechazo de las prácticas culturales ligadas a las concepciones idolátricas del mundo y del hombre. El mundo es "creación". Tan solo da testimonio de la sabiduría y de la bondad del creador. Ni la belleza de la naturaleza, ni su grandeza, ni las cosas del espacio son dignas de nuestra adoración, de nuestro amor, del don de nosotros mismos.

c) *Y vio Dios que era bueno.*

El mundo no es lo último, puesto que ha sido creado por Dios. No se trata de poner en tela de juicio la realidad o la bondad del universo; no se trata ni de idealismo ni de maniqueísmo. Por el contrario, el mundo no es una apariencia, ni una simple representación; es una realidad. Tampoco es considerado como malo; por el contrario, se le ve muy bueno y hermoso. Lo que se afirma es que, a pesar de su grandeza y hermosura, el universo no es nada en comparación con el Creador:

"El cielo es mi trono  
y la tierra el escabel de mis pies" (Is. 66, 1).

Los profetas y los salmistas no honran ni adoran la tierra cuando evocan su grandeza y su fecundidad; agradecen y alaban a aquel que la ha creado. El único fundamento del mundo es Dios (Is. 40, 22-24). El mundo no es una necesidad ontológica y, por ello, el cielo y la tierra pueden desaparecer (Sal. 102, 26-28).

d) *Los cielos cantan la gloria de Dios.*

En su sentido último, el mundo debe ser comprendido en función de Dios. Para el hombre de la Biblia, la belleza del mundo proviene de la grandeza de Dios, cuya majestad domina el misterio del universo. La naturaleza lleva a Dios. El hombre no alaba simplemente la belleza del mundo, sino que invita al mundo a alabar a Dios (Sal. 97, 1; 148, 3-4 y 7-10).

Las palabras "al comienzo creó Dios el cielo y la tierra" muestran con una gran claridad la contingencia del mundo y la dependencia absoluta de Dios de toda la realidad.

En la perspectiva bíblica de la creación, "el mundo es una puerta, no es un muro", como lo dice el profesor Heschel.



e) *Y lo hizo a su imagen y semejanza.*

Dios es el creador del hombre. El hombre es su imagen (cfr. Gen. 1, 27). ¿Qué significa esto?. "Significa en primer lugar: el hombre es una criatura de Dios, como lo son también todas las demás criaturas. Estas son criaturas al igual que él y junto con él. El no es dios de ellas y, viceversa, ni la 'madre naturaleza', ni el 'padre estado' son dios de él. Entre Dios y la nada existe el hombre junto con todos los demás seres, como creación del beneplácito divino. Una solidaridad lo abarca a él junto con la naturaleza. Esta fe de la creación posee una fuerza crítico-liberadora, si se la toma en serio. Los dioses y daimones desaparecen del mundo, al cual se lo asume como creación del Dios trascendente. De este modo se priva también de base a la auto-divinización del hombre, a la política cesariana, al nacionalismo y al fetichismo armamentista. El hombre divino no existe. El hombre humano no es ni 'dios para el hombre', ni lobo para el hombre; sino que se sabe criatura del Dios libre a una con las demás criaturas. Al igual que ellas, él ha sido llamado también de la nada a la existencia finita... La fe en la creación considera a todo como creación divina, pero al hombre como imagen de Dios... El mundo es la creación buena de Dios, pero no su imagen. En su destino para imagen de Dios, el hombre no puede dejarse sustituir por ninguna otra cosa... Con la puesta en práctica de esta distinción entre Dios y mundo, desaparecieron del mundo todos los seres semi-trascendentes que hacían de mediadores"<sup>16</sup>.

f) *"Escucha Israel: Yavé es el Unico".*

Es la certeza de que solo Dios es el Unico y el absoluto lo que provoca la crítica de la idolatría. Este es uno de los más significativos y agresivos aportes de la visión bíblica de Dios. La prohibición de las imágenes o ídolos, desde el principio (cfr. Ex. 34, 17), fue considerada, al parecer, como una ampliación del primer mandamiento. Esta verdad tiene sus profundas consecuencias: Dios, como valor y como fin, no es un hombre, el estado, una institución, la naturaleza, el poder, la propiedad, la capacidad sexual. Estas cosas, erigidas en absolutos, se convierten en "ídolos" que empobrecen y alienan al hombre. Cuanto

<sup>16</sup> MOLTSMANN J. *El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 147-149.

más ricos son sus ídolos tanto más pobre es el hombre. El ídolo es "la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre", según Erich Fromm<sup>17</sup>. El ídolo es algo a lo cual el hombre puede someterse, pero con lo cual no puede relacionarse (Is. 44, 12-19); por esta misma razón, la idolatría, por su naturaleza misma, exige sumisión; la adoración de Dios, en cambio, exige libertad. Las primeras palabras del Capítulo 6 del Deuteronomio se convierten, entonces, en la crítica radical de los ídolos, exigen el desenmascaramiento de ellos, así lleven nombres muy honorables, y posibilitan la realización de una auténtica fe en el Dios Vivo.

Por otra parte, a consecuencia de esta clara postura ante la idolatría y ante la doctrina del hombre como 'imagen de Dios', en el sentido señalado anteriormente, se ha desarrollado en Israel una cierta idea del hombre y de la justicia, un humanismo enraizado en el monoteísmo ético, que ha encontrado en la Torah y en los profetas de Israel su matriz y sus defensores, como lo ha mostrado con una gran claridad, en todas sus obras C. Tresmontant<sup>18</sup>.

g) *Todo lo hizo El.*

Finalmente, más que ningún otro libro sapiencial, el libro de la Sabiduría presenta ya un cuerpo de doctrina organizado acerca de Dios creador y de sus relaciones con el mundo, y se convierte en un preludio del prólogo del evangelio de S. Juan.

8. *La crisis de Dios.*

a) *Un fracaso político y un éxito teológico.*

Se ha dicho que las tradiciones recogidas en el Pentateuco, y en particular la yavista, presentan la "epopeya" de Israel, en tanto que los profetas nos muestran su "tragedia". Y es cierto. A pesar de sus palabras, Amós no había podido sacudir el reino de Norte. Sus oráculos son recogidos en un gran poema que simboliza la derrota de Israel en 732, y el final de su libro hace alusión a la cautividad de Israel. Oseas no ha tenido más éxito que Amós, Isaías, Miqueas. Con Jeremías y la

<sup>17</sup> FROMM E. *Y seréis como dioses*. Paidós. Bs. As. 1967, pag. 44.

<sup>18</sup> TRESMONTANT C. Sobre este particular leer: 'La doctrina moral de los profetas de Israel' y 'Ensayo sobre el pensamiento hebreo'.

destrucción de Jerusalén se vuelve una página de la historia de Israel. La acción política de los profetas no había tenido ningún provecho para el país. Sin embargo, frente al fracaso de la monarquía, ellos dejan un grupo de gentes que recogen sus oráculos y que serán reconocidos como "palabra" divina. Más aún, las grandes colecciones legislativas del Pentateuco aparecerán más y más como eco de la palabra profética. Con la predicación profética se da un doble fenómeno: un fracaso político y un éxito teológico<sup>19</sup>.

b) *El destino del pueblo y la crisis de Dios.*

Con mucha frecuencia, la atención de los lectores de la Biblia se dirige hacia los libros que nos refieren a las tradiciones de Abraham, Moisés, David y los profetas anteriores al Exilio, y se pasa demasiado rápido sobre el período que quizás fue el más importante de toda la historia de Israel, el período del Exilio. Es en esa época, y a partir de ella, cuando la Biblia adquiere su forma definitiva, cuando los libros de los Reyes, cuyos autores pertenecen al medio deuteronomista, parecen haber recibido su forma definitiva dentro de una interpretación teológica de la historia de Israel y de su castigo; cuando el Cronista, situado en la línea sacerdotal, ofrece una teología que se apoya en la historia; cuando los oráculos de Jeremías, de Ezequiel y del Deuterocanónico son recogidos; cuando la mayoría de los salmos son compuestos. Además, y esto es muy importante para nuestro propósito, es con el Exilio cuando entra en crisis Israel, su teología, sus seguridades. Israel, el escogido, el pueblo de Yavé de los ejércitos, cae y su caída se concreta como triunfo de los pueblos enemigos, como exilio y muerte. Su historia, que había sido el lugar del encuentro con Dios, parece convertirse ahora en el lugar de la Ausencia de Dios.

"Nuestra heredad ha pasado a manos extrañas (la tierra).

Somos como huérfanos sin padre (la alianza)

cayó de nuestras cabezas la corona..." (la realeza).

Israel y Judá, como pueblos independientes, han terminado. El Exilio va a permitir que los hebreos descubran la "incondicionalidad" de Yavé. El hace nacer, ciertamente, las instituciones, pero no se deja encerrar en ellas. Dios es el Incondicional que suscita el Culto, el arca,

<sup>19</sup> CAZELLES H. *Bible et politique*. Rch. Sc. R. 1971. Tome 59, pág. 512.

el templo, los sacrificios, la realeza, el sacerdocio, el profetismo, pero es el que invita a superarlos constantemente. Por su Palabra y por su Espíritu, Yavé se mantiene siempre como el Dios de la iniciativa absoluta.

Yavé se descubre en el Exilio no sólo como el Dios de la "Tradicción", sino también y principalmente como el Dios de "lo nuevo", de la "ruptura". La tradición no es todo, no es el absoluto. Yavé es "libre". No puede ser "poseído" por nadie. No es hipoteca de un pueblo, ni meramente un Dios nacional.

Jeremías se convierte en el profeta por excelencia de esta "incondicionalidad" de Dios y en el crítico radical de todas las instituciones de Israel. Sacude los falsos valores, las falsas garantías, las falsas seguridades. El pueblo de Dios no se puede reducir a sus estructuras, por útiles y antiguas que sean.

El templo, en donde el pueblo consideraba "poseer" la presencia divina como garantía incondicional, será destruido (Jer. 7, 2-4, 12-15).

El culto, esplendor de Israel, con sus formalismos que lo asemejaban al culto cananeo, no tiene sentido (Jer. 7, 21-23). Lo fundamental de la religión es *conocer* a Yavé, e Israel carece de ese conocimiento.

La circuncisión, orgullo del pueblo, señal de la alianza, no es suficiente; más aún, puede ser superflua, lo que importa es la circuncisión del corazón (Jr. 4, 4).

El estado teocrático mismo (Jr. 19, 1-2. 10-11) no subsistirá.

### c) *Interrogantes y respuestas.*

¿Qué ha pasado? ¿Dios abandona ahora a su pueblo? ¿Aquí termina la historia de la promesa y de la fidelidad de Dios? ¿Tiene sentido todavía sostenerse en Yavé y en su palabra, en los hechos salvadores de la antigua epopeya bíblica y en la alianza?

Ha llegado el momento de la "confrontación" y de replantearse muchas posiciones. Y será la historia misma la criba y el cedazo de la teología. Ha llegado el momento de la reflexión, de la superación del triunfalismo. Pero, en esta oportunidad, el pensamiento irá precedido por el sufrimiento. El problema de Dios surgirá en lo más profundo de Israel a partir del dolor y del desamparo.

Los teólogos inician el replanteamiento de su historia. La catástrofe ha tenido ciertamente causas humanas. Pero ellas solamente no la explican. Según ellos, la mano de Dios cargó sobre Israel cuando fue

alcanzada la medida del pecado nacional. Ahora ofrece la ocasión de un profundo "renacimiento". Este se hará teniendo en cuenta una doble dirección: el pasado y el porvenir.

Los escribas de los círculos deuteronomistas recordarán hasta la saciedad las lecciones del *pasado*. Se buscará articular los grandes hechos de la antigua historia dentro de una nueva perspectiva. Y en ellos se descubrirá la respuesta imperfecta que el pueblo dio a las iniciativas de Dios. Una óptica para ver la historia será la dialéctica entre gracia y pecado, cuya solución se hallará en el arrepentimiento y la conversión. Se tratará de comenzar de nuevo.

Los círculos proféticos, el Deuterocanónico, los cantores y salmistas se volverán hacia el *porvenir*. El futuro ofrecerá una absoluta novedad, y en esto vemos el esbozo de la figura y de la acción de Jesucristo, que no es la mera prolongación de la tradición. Habrá un "nuevo David", una "nueva alianza" (Jer. 31), un "nuevo culto" (Ez. 40-48), una reunión de todos los pueblos.

Yavé, como "pastor", hará salir a su pueblo de los diversos países en donde estaba disperso. La vuelta del destierro será asemejada a un nuevo éxodo. Pero, en esta oportunidad, la nueva migración del pueblo se realizará bajo la dirección de Yavé que en persona será el pastor del rebaño-Israel. Ocupará el lugar de los antiguos pastores, desposeídos de sus antiguas funciones que habían desempeñado tan lamentablemente (Ez. 34, 2-10).

Israel, a través de los profetas, está dispuesto a renacer de nuevo. Ese renacimiento se dará en la medida en que adquiera un "nuevo corazón" (Ez. 18, 30-32). Pero esto es posible sólo por una iniciativa divina. Solo ella podrá crear en cada hombre la posibilidad de ser un miembro de la Nueva Alianza. Será preciso un perdón inicial y luego el don de un "espíritu". (Ez. 36, 23-28).

En esta misma dirección va el mensaje del Deuterocanónico. En el libro de la Consolación presenta a Yavé como el Dios que "salva". Esta salvación se notará de nuevo por signos bien tangibles: reconstrucción de la Ciudad Santa (Is. 49, 17 y ss), seguridad y paz, pero ahora esos bienes estarán en conexión con valores espirituales. Dios será el nuevo "rey" de Israel (Is. 43, 14-15). Pero su poder y su acción superará las fronteras nacionales. Es el Señor universal de todos los pueblos. El aliento misionero que se percibe en los oráculos de este profeta nos permite apreciar un concepto muy rico de Dios. Esto nos lleva a afirmar que con Jeremías, el Deuterocanónico, Ezequiel, Joel, Zacarías, el apocalipsis de Isaías (24-27), pasamos a una escatología de

las naciones. Las tensiones y la paradoja de esta tendencia universalista frente a la elección de Israel son evidentes. Es en medio del pueblo más fuertemente anclado en su vocación propia, en donde aparece, gracias a los profetas, el paso a una religión abierta a todas las naciones. Sólo el cristianismo, sin embargo, ha sabido realizar este paso, no sin profundas sacudidas (cfr. Rom. 11).

La concepción profética de la historia, con su dimensión escatológica y misionera, se vincula a un desarrollo de la idea monoteísta. Si no hay sino un Dios, él es el Señor Absoluto y único, y la historia afecta a todos los tiempos, los espacios y los pueblos.

Todo este largo proceso nos lleva a descubrir que la teología bíblica, como ha sido elaborada en Israel, es una teología de las "obras de Dios", que engloba no sólo la historia particular de Israel, sino que, trascendiéndola, abarca la creación, la historia y la escatología.

#### d) *El Destino del Hombre y la Crisis de Dios.*

La crisis de Dios producida en el Exilio y después de él, no solo ha afectado la vida de la colectividad, sino que ha afectado la visión del individuo. En las diferentes corrientes sapienciales entra en escena el problema del hombre "individual", el problema del "sentido" de la vida, de la muerte, de la trascendencia. Ya Ezequiel, y antes Jeremías, habían señalado la importancia de este problema. La crisis religiosa, producida por la crisis política, se manifiesta de varias formas. Surgen nuevas preguntas, se buscan nuevas soluciones. La noción y la realidad de Dios es puesta a prueba. ¿Cuál es el sentido de la muerte, dentro de la visión profundamente "vitalista" que ha tenido Israel? El Israel que en toda su "epopeya" se había orientado tanto hacia la vida, como pueblo, se encuentra ahora ante el drama de la muerte, el abandono de Dios, la soledad en el mundo. Parecería que la vieja confianza de Israel para con el Dios de la promesa, de la alianza y del mar rojo, se deshiciera por completo.

Numerosos salmos reflejan, con expresiones profundamente angustiosas, el sentimiento de lejanía, de abandono y de duda. ¿Yavé se ha convertido en un espejismo?. ¿Donde está su justicia?

El Dios del corazón que, desde Sade a los surrealistas, pasando por los románticos, fue puesto a prueba, es denunciado.

Job, como Camus, levanta una requisitoria contra una creación en la cual los inocentes sufren y mueren. La "peste" es denunciada. La crisis de Dios toma este sesgo. ¿Por qué el mundo no ofrece una

justicia? ¿Por qué no hay proporción entre pecado y sufrimiento? El pueblo hallaba antes una esperanza: su pasado, sus triunfos, su alianza, sus glorias, su estado. Hoy nada existe. ¿Por qué? Job representa la postura del hombre que busca una respuesta (Sal. 43, 2; 89, 47).

e) *La crisis de la teología tradicional.*

Job no pone en duda la existencia de Dios. Pero no puede conformarse con la imagen que los "sabios" le han brindado. Los amigos de Job tratan de responder con palabras edificantes; cada uno a su manera le da una clase de teología tradicional: "Dios es el justo, que recompensa y castiga. Si Job sufre, es porque ha pecado. La desgracia y el sufrimiento es un castigo de Dios". Así todo quiere ser explicado y aclarado. Job no acepta esas explicaciones. Afirma que la enseñanza religiosa de la Torah no da respuesta al misterio del hombre justo e íntegro, herido por el sufrimiento. Denuncia las palabras al viento que pronuncian los "ancianos" que pretenden ser los defensores de Dios. Niega que la teología moral de la época posea el secreto de la acción divina.

Job acusa a Dios, pero reconoce que sólo él le puede ofrecer una respuesta. Lo acusa de tirano (9, 3.5-8.10), de injusto, de indiferente (9, 23-24). Dios sólo es fuerza y poder. Es frialdad. A Job no le interesa saber si Dios "existe", sino si es bueno; por eso pregunta, lucha hasta el final, no elude el problema, da la cara (13, 3.15). Su desesperación es su camino hacia Dios, hacia un Dios diferente del dios de los sabios y de los justos, hacia el Dios de Jesucristo que vagamente se presiente.

Job insiste en su requisitoria y en su búsqueda porque intuye que en el misterio de Dios hay justicia. No se conforma con aceptar que el mal y la desdicha sean la última palabra. Está seguro de que Dios es distinto, de que en él hay un Señor que "salva". Finalmente Dios interviene. ¿Va a responder?. No. No responde. Considera equivocados a los que han tratado de imponer su "solución" y han querido interpretar el problema llevándolo a la mera aplicación de una ley teológica. No reprocha a Job su queja, la prefiere a los engaños de sus apologistas. Es ahora Dios quien formula las preguntas. La acusación da lugar al silencio y el drama termina en el descubrimiento del misterio insondable de Dios y en una actitud de confianza en él. Una cosa sí queda clara: Dios no es un tirano que se despreocupa de la justicia, o de los pobres. Esa imagen es una mentira. Job descubre

y sabe que Dios lo ama y lo comprende. ¿Pero, dónde estará la respuesta total? Solo en Jesucristo en quien Dios nos revela su presencia, no de poder sino de amor. Como lo dice hermosamente J. Moltmann, "la historia de la pasión del mundo ha sido asumida en la 'historia de Dios' a través de la historia de la pasión de Cristo. En este sentido, Dios es el gran compañero, el que sufre en confraternidad, el que comprende"<sup>20</sup>.

f) "*Vanidad de Vanidades*" - *apertura a la Trascendencia*.

Otro testigo de la crisis de la sabiduría de Israel es el Qohelet y su escepticismo. ¿Es posible conocer el misterio de Dios?; más aún, ¿es posible el conocimiento humano? ¿Qué aporta la sabiduría tradicional, que creía poseer el camino de la vida, a la realidad de la muerte? ¿Es posible comprender la actividad de Dios? A través de su reflexión el Qohelet descubrirá que la actividad de Dios puede ser captada en lo contingente, pero no puede ser comprendida en su relación total.

Que Dios existe y actúa es verdad absoluta, sin embargo la inabundancia de su misterio es total. Ante él la actitud debe ser la del "temor" (5, 6) en su sentido original: estar abierto a Dios, el libre, el viviente, el absoluto. El hombre que analiza el Qohelet es alguien que aspira a obtener resultados duraderos, pero todo lo que consigue es pasajero; nada de lo que es limitado le sacia. La vanidad consiste en la desproporción entre la pequeñez, la mezquindad de los resultados y la amplitud infinita de los deseos. La fe tradicional siempre contó con que Dios satisfaría los deseos de sus servidores; pero durante mucho tiempo no pudo medir exactamente la amplitud de esos deseos. Instintivamente reducía la idea que de ellos se formaba, a la dimensión de las únicas satisfacciones conocidas: la tierra, la vida, el culto. Qohelet hace reventar esas limitaciones terrestres cuando muestra que aún la saciedad de los bienes terrestres prometidos por la Torah no contentaría al corazón humano. Hay algo que la tierra no puede dar. Esta comprobación a partir de la experiencia, pone en tela de juicio una cierta imagen de Dios y abre el camino a la doctrina de la retribución más allá de la historia. En esa misma línea irán numerosos salmos.

<sup>20</sup> MOLTSMANN J. *El Dios crucificado*. Concilium, n. 76, pág. 347. Vale la pena leer también los artículos de METZ J. B. y de N. SCHIFFERS en esta misma revista.



Finalmente, la corriente apocalíptica señala el fin del Antiguo Testamento y viene a convertirse en "la conclusión más lógica de la profecía". Todo tiene que nacer de nuevo. Dios vendrá a dar su juicio al mundo. La muerte será destruida. El nuevo reino será un dominio eterno de Dios. El creador del mundo se manifestará como el origen de una nueva creación. Será el juez que salva a quienes han cumplido su palabra y que condena a quienes se han apartado de ella.

### 9. *A modo de conclusión.*

Las anteriores reflexiones nos han permitido descubrir la revelación progresiva de Dios y de su misterio. Esa revelación no nos ofrece una imagen *estática*; por esta razón no es sistemática. "Dios no surge como un 'ente', como una esencia divina con propiedades divinas, sino como 'dominador en funciones'... La automanifestación de Dios tiene lugar, acontece en acciones y palabras, las cuales se sostienen y explican recíprocamente, a la vez que conectan esa misma autorrevelación de Dios con una gran línea histórica..."<sup>21</sup>.

En esa revelación nos hemos encontrado con la Historia y allí hemos descubierto a Dios. En el punto de partida, el dios del nómada se volvió el Dios de la promesa, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Con la experiencia liberadora de las tribus del Exodo, ese Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se hace el Dios de Israel, el Dios de los Ejércitos. De Elías al Deuterocanónico, el profetismo se encargará de desplegar y explicitar todas las consecuencias del monoteísmo, vivido como una experiencia del Dios Vivo, celoso de su santidad y de su gloria, esposo de Israel, pastor y rey. Yavé se presenta como el Señor de la historia: es el señor de lo pasado (tradiciones acerca de la promesa, del éxodo), es señor del presente (la alianza y la pascua adquiere un sentido de "presencia actual" de Yavé como liberador, y se convierte en signo del amor que redime), es señor del futuro, garantiza que todo no termina con la muerte. Es YAVE.

Al ahondar el Antiguo Testamento no nos movemos dentro de un conjunto de verdades. Lo que en él descubrimos es *la presencia de Dios que viene acercándose a los hombres*. Al término de él lo que

<sup>21</sup> A. DEISSLER. *El Dios del Antiguo Testamento*. En el libro 'Dios como problema'. J. RATZINGER. *Cristianidad*. Madrid. 1973. Pág. 80.

podemos descubrir, con una absoluta certeza, *es un sentido del hombre* y un *sentido de Dios*, dentro de una relación inquebrantable, más allá de las circunstancias históricas y sin embargo gracias a ellas descubrimos que el gran logro del Antiguo Testamento ha sido ofrecer una imagen de Dios y una imagen del hombre, que se descubrirá de manera perfecta en Jesucristo.

El largo camino del Antiguo Testamento nos conduce a intuir la gran novedad del Nuevo Testamento: el futuro absoluto del hombre es Dios. En esta gran aventura, en medio de los escombros de la historia, han salido vencedores: Dios el absoluto y el hombre "su imagen".

#### BIBLIOGRAFIA

- ALT. A. *Essays on Old Testament and Religion. - The God of the fathers.* Basil Blackwell - Oxford, 1966.
- ALONSO SCHOEKEL L. *La Palabra inspirada.* Herder, Barcelona, 1966.
- AUZOU G. *De la servidumbre al servicio.* Estudio del libro del Exodo, Fax. Madrid 1969.
- La Tradición Bíblica.* Fax. Madrid, 1961.
- BLEEKER C. WIDENGREN G. *Historia religionum, Cristiandad, Madrid, 1973.*  
Vol. I. Original en inglés. 1969.
- CAZELLES H. *Bible et politique.* Rch. Sc. R. 1971. Tome 59 n. 4 p. 497 - 544.
- DANIELOU J. *Dios y nosotros.* Taurus, Madrid, 1966. Original francés. 1956.
- DUBARLE A. M. *La signification du Nom de Iahvé.* R.S.P.T. 1951, pág. 3-21.  
*Los sabios de Israel.* Escelicer Madrid, 1959.
- ELIADE M. *Traité d'Histoire des religions.* Payot. París, 1959.
- FROMM E. *Y seréis como dioses.* Paidós. Bs. As. 1967. Original inglés.
- GELIN A. *Moïse, l'homme de l'Alliance.* Desclée. París. 1955.  
*Hommes et femmes de la Bible - Liget.* París, 1962.
- GELIN A. -PIERRON- GOURBILLON. *Espiritualidad del exilio.* Marova, Madrid, 1969.
- GRELOT P. *La pareja humana en la Escritura.* Madrid, 1968.
- HESCHEL A. *Dieu en quête de l'homme.* Seuil. París, 1968. Original inglés. 1955.
- JACOB F. *Théologie de l'Ancien Testament.* Delachaux et Niestlé. 1955.
- LACAN -GOURBILLON- OSTY. *Mensaje espiritual de los sabios de Israel.* Marova. Madrid, 1969.

- LAMBERT G. *Que signifie le Nom divin Iahvé*. N. R. Th. 1952, pág. 897-915.
- LEVINAS E. *Totalité et infinie*. Martinus Nijhoff. La Haye, 1968.
- LINDBLOM J. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford, 1965.
- MATTUCK I. *El pensamiento de los profetas*. F. C. E. Breviarios, México, 1962. Original inglés. 1953.
- MOLTMANN. *El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Sígueme, Salamanca, 1973. Original alemán. 1971.
- PIKAZA JAVIER. *Las dimensiones de Dios*. Sígueme, Salamanca, 1973.  
*La Biblia y la teología de la historia*. Fax. Madrid, 1972.
- RATZINGER J. *Dios como problema*. Cristiandad. Madrid, 1973. Original alemán.
- SCHREINER J. *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona, 1972. Original alemán. 1970.
- TRESMONTANT C. *El problema de la revelación*. Herder, Barcelona, 1973.  
*La doctrina moral de los profetas de Israel*. Taurus, Madrid, 1962.
- Varios. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Art. *Prophètes*. Col. 692-1222.
- VAN IMSCHOOT. *Teología del Antiguo Testamento*. Fax. Madrid, 1969.
- VON RAD G. *Teología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1973. Original alemán. 1957.