

DIOS

- I. Filosofía
- II. Historia de las religiones
- III. Sagrada Escritura
- IV. Dios Padre

I. *Filosofía*

1. Desde Aristóteles y Tomás de Aquino, el problema de Dios está íntimamente relacionado con el problema del \rightarrow ser. Por eso, Heidegger caracteriza la metafísica como «onto-teo-logía». Ciertamente se trata de una sola ciencia, porque en el fondo no son dos problemas distintos, sino dos etapas de un mismo problema: *el del ser*. El penetrar en el ente mundano finito, lleva —según santo Tomás— en primer lugar al *ipsum esse* o al ser indeterminado como a su próximo fundamento. Y éste, a su vez, lleva al *esse subsistens* o al ser subsistente determinado como a su fundamento último (*S. Th.* I-II, 2,5 ad 2; I, 4,2 ad 3). De este modo, el proceso que comienza en el ente participado (\rightarrow participación) se dirige, en virtud de su característica más esencial, hacia el ser subsistente; por lo cual el ser inde-

terminado no es una tercera realidad entre estas dos, sino que interviene como medio de transición entre ambas. En cuanto magnitud propia, el ser indeterminado no es más que un producto de nuestro espíritu, que no puede aparecer nunca como tal en la realidad (*Contr. Gent.* I, 26).

La relación a que nos referimos se caracteriza por dos rasgos: el ser indeterminado es sólo medio de transición; a Dios hay que concebirlo, en último término, como ser y no como ente. En la medida en que el ser indeterminado es sólo medio de transición, puede «caer en el olvido». En tal caso, Dios no aparecerá ya como ser subsistente, sino como uno de los entes. Heidegger considera toda la metafísica desde esta perspectiva. Es verdad que la metafísica postomista, especialmente en sus formas tardías racionalistas, emprendió este camino; por ello no logró superar las dificultades relativas al conocimiento de Dios, que Kant señalaría luego con tanta agudeza (→ conocimiento de Dios). No se puede llegar a Dios como ente cuando se ha olvidado el ser. El propio pensamiento de Heidegger está orientado totalmente hacia el ser indeterminado, al que él deja, al menos en principio, abierto hacia Dios (*Über den Humanismus*, 26,35ss). Pero este ser, debido a su finitud, su → historicidad y su correlatividad con el hombre como existencia (*Dasein*), está en peligro de perder toda apertura. De todos modos, ésta sólo puede quedar salvaguardada si el ser es comprendido como trascendiendo todas las fronteras que hemos indicado. Pero, en la medida en que desaparece esa apertura, el ser indeterminado se convierte en algo independiente en lugar de atenerse a su carácter de simple medio de transición; al mismo tiempo, Dios se ve rebajado a la categoría de ente. Así, pues, la afirmación de Dios va a través del ser indeterminado hasta el ser subsistente: es el único camino posible.

Más concretamente, esta afirmación debe basarse en el desarrollo de la *diferencia ontológica*, que ha sido pensada por la metafísica tradicional más de lo que Heidegger asegura. Tal diferencia aparece en el ente finito por el hecho de que éste sólo tiene el ser o participa de él (*S. Th.* I, 3,4; I, 7,1; I, 75,5 ad 4); por ello el ser del ente se distingue del ente. Ante todo, el ente finito no puede agotar la plenitud del ser infinito de por sí (*Contr. Gent.* I, 43). Así, pues, el ser, por su esencial profundidad, supera al ente finito; lo cual se muestra en la diferencia real entre el ser y la esencia (*Quodl.* III, q. 8; a. 20). En esta diferencia se manifiesta la trascendencia propia de ese ser, el cual se distingue de tal forma de todo ente que no puede ser un ente más, sino que existe o subsiste como ser en sí mismo. El ser subsistente es, como tal, no sólo ser del ente, sino el ser en su mismidad pura, sin mezcla. A él está referido todo ente; pero él no es por el ente, sino por y en sí mismo. Por eso no está necesariamente referido al ente, sino que es independiente o separado del mismo y, por tanto, *ab-soluto*. De ahí que la absolutez de Dios sea el núcleo esencial de la diferencia ontológica; consiguientemente, las afirmaciones acerca de Dios exigen que se penetre hasta ese núcleo.

La fuerza motriz que impulsa el proceso indicado procede de los primeros principios que se nos dan con la diferencia ontológica o con los fundamentos del ente en el ser y, finalmente, con el ser mismo (→ ser). El ser

no alcanza jamás la plena identidad consigo mismo en el ente, sino sólo en el ser subsistente. El ser orienta en la misma dirección en cuanto excluye el no-ser de forma absoluta y necesaria. En ello se basa la posibilidad de trascender las condiciones concretas de cada ámbito limitado y de fundarse en lo no-condicionado de la plenitud sin límites, que existe como ser subsistente. Asimismo, el ente, como algo que participa del ser, pero no es el ser, tiene su fundamento en el ser, que como tal no sólo participa en el ser, sino que es el ser; lo cual sólo se aplica al ser subsistente. Este es, pues, fundamento del ente finito, de tal suerte que lo origina como causa eficiente (→ creación). Por último, el ente tiende hacia el ser como hacia su fin, acercándose de esta forma, según su propio modo, a la plenitud del ser; pero el ser es esa plenitud misma. Sólo tal plenitud, que coincide con el ser subsistente, puede ser el fin último que reúne y atrae al ente como su causa final.

Las afirmaciones sobre Dios que acabamos de esbozar tienen siempre la misma estructura. En el ente se muestra el ser indeterminado, el cual, examinado según los principios contenidos en él mismo, conduce hacia el ser subsistente, en el que únicamente puede ser mantenido el ente. Expresado en forma negativa: si no existiese el ser subsistente, el ser no sería idéntico a sí mismo, ni opuesto absolutamente al no-ser, ni sería fundamento ni fin. En una palabra: el ser no sería el ser, no se distinguiría del ente, sino que se perdería en él y, en lugar de sus rasgos esenciales, tendría las propiedades del mismo. Pero también el ente desaparecería, puesto que sólo por el ser es lo que es. Por su propio ser, el ente está anclado en el ser subsistente y le es semejante (*Contr. Gent.* II, 22; II, 53). El ser es en el ente la manifestación de Dios y el camino hacia él.

En todo este proceso, la → *analogía* del ser desempeña un papel decisivo. Entre el ser participado en el ente y el ser subsistente media (→ mediación) el ser que no está determinado ni como participado ni como subsistente y que, en este sentido, es indeterminado. Pero, hablando con más rigor, el ser indeterminado no puede establecerse como magnitud unívoca, sino que se aplicará al ser participado o al ser subsistente, o consistirá en la relación del ser participado al ser subsistente. Así, pues, el ser comporta siempre en su → unidad la diferencia, y en diferencia la unidad de relación, lo cual es sinónimo de la analogía metafísica del ser. Esta manera de expresarse no encierra al espíritu en un concepto estático, sino que le imprime, en virtud del ser, su más poderoso dinamismo. De este modo, la unidad del ser, que corresponde a la inmanencia de Dios, constituye el puente sobre el abismo, y la diferencia en el ser, que expresa la trascendencia de Dios, nos eleva por encima de todo lo finito y nos conduce hasta Dios.

Desmembrando sus distintas fases, la analogía contiene tres momentos. Se habla también de tres caminos, aunque sean tres etapas del mismo camino, cuya intervención combinada permite llegar a la meta. Hay que comenzar por afirmar el ser en el ente; luego hay que negar o trascender los límites a que está sometido el ser en el ente; por último, hay que afirmar la infinitud propia del ser subsistente. Estos tres momentos se explicitan sucesivamente; pero están tan íntimamente implicados que cada uno de ellos

rablemente filosófica y religiosa, debe ser descrita en sus rasgos esenciales, y en esta tarea se ayudan y colaboran la intuición y la devoción.

3. Porque el ente finito participa de Dios, que, como ser subsistente, es la plenitud infinita, todo refleja a Dios como imagen ejemplar originaria. Por eso encontramos en la naturaleza infrahumana un vestigio de Dios, y en el hombre, gracias a su naturaleza espiritual, su \rightarrow imagen. En virtud de esta misma participación, todo depende por completo de Dios, todo procede de él como primer principio y tiende a él como fin último. Dios es el fundamento que mantiene todo y el centro en torno al cual gira todo. Dios, cuya inmanencia es tan absoluta como su trascendencia, es para el hombre, a la vez, el más lejano y el más cercano, el más escondido y el más manifiesto, el más extraño y el más íntimo. Esta dualidad exige del hombre, por una parte, un *sí* cada vez más profundamente vivido; pero, por otra, le deja la terrible posibilidad de decir *no*. Sin embargo, esta posibilidad está al servicio del *sí* en el sentido de que sella su libertad y confirma su dignidad suprema.

Como ser subsistente, Dios es el acto puro o el ser absoluto sin sombra alguna de no-ser (*Contr. Gent.* I, 28). Pero, dado que la contingencia comporta esencialmente no-ser y poder-no-ser, Dios está por encima de ella. Como, además, sólo lo contingente dice relación a una causa distinta de sí, Dios no necesita causa alguna, sino que es el no causado ni originado, que existe enteramente por sí y de sí mismo, siendo el absolutamente necesario. Todo ente finito, en cambio, está sometido a la contingencia; por tanto, sólo existe en la medida en que es causado y creado por Dios. Dios, el Creador, llama a sus criaturas de la nada, sin materia preexistente; por ello, éstas no pueden subsistir sino mediante su continua creación, ni obrar sino por su continuo concurso. De este modo, Dios se comunica a las cosas —y especialmente al hombre— en plena soberanía y libertad. Dios dona de su plenitud por pura bondad e ilimitada liberalidad. Así, pues, Dios viene a nuestro encuentro como Señor absoluto y, al mismo tiempo, como \rightarrow amor insondable. En correspondencia, le debemos adoración y servicio y podemos entregarnos a él llenos de amor y gratitud.

Por excluir todo no-ser, Dios no puede comenzar ni tener fin, no admitiendo, por tanto, el «ya no» del pasado ni el «todavía no» del futuro. Así, pues, la eternidad de Dios aparece como un permanente y estable «ahora», presente en cada instante y que, sin mudanza, abarca y encierra en sí nuestros tiempos (\rightarrow tiempo). En esto consiste la inmutabilidad de Dios, el cual, como ilimitada plenitud, no puede ganar ni perder nada. No contradice a este carácter suprahistórico del Eterno el hecho de que su obrar se desarrolle históricamente en las criaturas y, especialmente, en el orden salvífico (\rightarrow historia de la salvación), ni tampoco que el Hijo de Dios entre en la historia gracias a su naturaleza humana (\rightarrow encarnación). También en la historia encontramos la omnipotencia de Dios, a cuya disposición nada escapa; pero esa omnipotencia aparece a menudo, en la superficie, como impotencia. Y se muestra precisamente como omnipotencia en el hecho de conceder al hombre la libertad con todo su campo de acción, de suerte que ni la misma rebelión

en sí escapa al dominio de Dios. A eso se debe lo caótico, lo sin sentido, lo absurdo, lo vulgar y lo malo (→ mal; → Satán) que aparece en la historia, pero que ya está dominado, puesto que se funda últimamente en la → sabiduría omnisciente, amorosa e insondable que representa la plenitud del ser de Dios. Por último, si la historia se nos presenta como si estuviera determinada por toda clase de fuerzas, excepto la divina, la plenitud del ser de Dios nos devuelve la certeza de que él, como omnipresente y omnipotente, se halla y actúa en el fondo de todo acontecer.

4. Los caminos que comienzan en los innumerables entes finitos con su infinita variedad de aspectos confluyen esencialmente en un solo camino, ya que todo habla del único absoluto, cuyos variados modos de presencia confunde el politeísmo con su propia esencia. Porque el ser subsistente es infinito, no puede multiplicarse: en tal caso, un individuo no tendría en sí lo que tuvieran los otros y, por tanto, no sería infinito. Por eso, todos los entes finitos conducen a la infinita plenitud de Dios, que se expresa en ellos y reúne, a la vez que supera infinitamente, la → gloria de todos ellos (Nicolás de Cusa). Con esto llegamos a la simplicidad de la causa originaria absoluta, que como tal está muy lejos de toda multiplicidad. Dado que en un compuesto cada parte no contiene lo que aportan las demás, el ser que excluye todo «no» supera toda composición de partes y es, por tanto, simple. Ahora bien: la realidad corporal está necesariamente compuesta de partes; de ahí que el Dios simple trascienda todo lo corporal y escape a nuestra experiencia sensible. Dios está envuelto en el misterio del espíritu puro, que como tal es una realidad más fuerte que cualquier realidad corporal. Por otra parte, la vida es tanto más perfecta cuanto más profundamente se concentra en sí misma; por eso la vida de los seres corporales, por constar éstos de partes, no coincide nunca consigo misma, mientras que el Dios simple, por coincidir enteramente consigo mismo, realiza la vida en su más alta perfección. El es la → vida infinitamente rica y profunda, que se desarrolla en contemplación y amor, que viene a nuestro encuentro como la plenitud personal de vida del espíritu absoluto. Este Dios llama al hombre, a pesar de la distancia infinita que lo separa de él, a ser su interlocutor, se comunica con él como con su tú y entabla con él un diálogo que jamás ha de terminar. Sólo Dios puede estremecer infinitamente al hombre y hacerle infinitamente feliz. Únicamente en Dios se decide definitivamente el destino del hombre, el cual sólo en la entrega a Dios y en la unión con él puede encontrar su perfección (→ decisión).

P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis*, París 1932; R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon-París 1932; A. Grégoire, *Immanence et transcendance*, Bruselas 1939; F. M. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1946; C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, Munich-Colonia 1948; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, París 1950; M. Rast, *Welt und Gott*, Friburgo 1952; C. Fabro, *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 1953; A. M. Horváth, *Studien zum Gottesbegriff*, Friburgo 1954; A. Brunner, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Friburgo 1956; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, París 1956;

W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; H. V. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Ed. Cristiandad, Madrid 1960; F. van Steenberghen, *Dieu caché*, Lovaina 1961; F. van Steenberghen, *L'existence de Dieu*, Tournai, 1961; J. D. Robert, *Approche contemporain d'une affirmation de Dieu*, Lovaina 1962; O. A. Rabut, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, París 1962; C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966; N. Kutschki (ed.), *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Maguncia 1967; H. Ogiermann, *Causa prima. Metaphysische Gottesidee und Kausaldenken: Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 42 (1967) 161-186; H. Mühlen, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968; K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Stuttgart 1969; H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Munich 1969; H. Mynarek, *Existenzkrise Gottes?*, Augsburg 1969; J. Ratzinger (ed.), *Dios como problema*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; E. Stein, *L'être fini et l'être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, Lovaina 1972; M. Cabada-Castro, *La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Homenaje a K. Rahner), Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 65-88; H. Küng, *Dios ¿existe? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

J. B. LOTZ

II. Historia de las religiones

1. *Significación teológica.* El problema de Dios, según lo trata la historia de las religiones, es algo que tiene también importancia teológica. La teología, en efecto, tiene presente el problema fundamental de la relación existente entre el Dios de la religión y el Dios de la → revelación (→ Dios, III y IV).

El problema de Dios, desde la perspectiva de la historia de las religiones, se plantea a partir de los hechos siguientes: la → religión —entendida como actividad religiosa— es un existencial del hombre, un acto que le afecta en su totalidad. La religión se refiere a algo que está frente al hombre trascendiéndolo y a la vez fundamentándolo y obligándolo de la manera más honda; por ello a este algo contrapuesto al hombre le convienen los atributos de → poder, realidad, → santidad y → misterio; la religión se realiza en múltiples formas, sobre todo en la → oración, el sacrificio, el → culto, el *ethos* (→ moralidad), la → ley y el derecho (→ justicia). Ese algo contrapuesto y trascendente al que tiende toda actualidad religiosa es denominado Dios o divinidad. Una de las posibles derivaciones e interpretaciones del nombre y del vocablo Dios afirma que Dios es «interpelable»: Dios es el ser a quien se invoca.

El problema de Dios, en la historia de las religiones, se plantea además por el hecho de que la religión se expresa en las → religiones, las cuales están condicionadas en múltiples sentidos —histórica y sociológicamente—. La religión se manifiesta en las religiones; en ellas se hace perceptible, presente y concreta. La religión como acto existencial y total necesita esta «encarnación» (→ corporalidad). En las religiones, la trascendencia que las define a

todas se expresa con nombres distintos, se representa de modos diversos, se manifiesta en imágenes y figuras diferentes (→ analogía). De aquí surgen tanto la variabilidad como el pluralismo existentes en las representaciones de Dios que encontramos en la historia de las religiones. Esta diferenciación, en cuanto problema y en cuanto posibilidad, permite que las diferentes imágenes, representaciones, figuras y nombres de Dios designen y se refieran a Uno mismo; que las oraciones de la religión y de las religiones —siempre se habla en ellas a un tú real, poderoso— puedan ser conciliadas, encierren una → unidad interna y permitan conocer, a pesar de la diversidad de las voces, la melodía fundamental oculta y al mismo tiempo presente en ellas y el punto de relación que a todas ellas coordina.

2. Problemas particulares. a) El problema del origen y del desarrollo.

Una cuestión frecuentemente discutida es la de qué representación de Dios hubo en el comienzo «histórico» de la humanidad y cómo hay que pensar el desarrollo histórico a partir de ese origen. Precisamente al hombre de hoy le parece importante conocer el comienzo y el origen, porque con tal conocimiento espera alcanzar una comprensión que le permita disponer de sí mismo y un poder determinante y configurador sobre el mundo y la historia. La cuestión del comienzo o de los comienzos de la religión, de su forma y sobre todo de su idea de Dios no es fácil de resolver. Ya que los comienzos de lo prehistórico se han conservado únicamente en signos ambiguos, necesitamos de interpretación, pues los orígenes de la tradición histórica son escasos y, además, subsisten de un modo y en una forma frecuentemente casuales. De aquí brotan ya grandes reparos contra la sobrevaloración de los análisis referentes a esos orígenes y a su esclarecimiento y con respecto al presunto «conocimiento esencial» obtenido de ellos.

A fin de evitar esta ambigüedad y poder llegar hasta los comienzos se intenta partir de las razas, grupos y pueblos más antiguos que todavía podemos encontrar actualmente e interrogarlos por su religión y por la imagen de Dios y de la divinidad que la domina. Este procedimiento está emparentado con el procedimiento —empleado en la ciencia de las religiones— que intenta llegar, a partir de un corte transversal (geográfico) por el presente, a un corte longitudinal (histórico).

Con estos presupuestos, la llamada Escuela de Viena, bajo la dirección de W. Schmidt, W. Koppers, M. Guisinde y P. Schebesta, ha formulado la tesis de que en el origen histórico se creía en un Dios supremo y único; es decir, que la humanidad creía en un ser único, supremo y todopoderoso (*monoteísmo primitivo*). Según estos investigadores, todas las formas de dualismo y politeísmo constituyen —el «henoteísmo» (M. Müller) representa un grado intermedio— fenómenos de disgregación y degeneración y son históricamente secundarios. W. Schmidt intentó poner en relación esta tesis con la afirmación teológica de la revelación primitiva, estableciendo así una concordancia de base histórica con la doctrina teológica referente al comienzo de la humanidad. Esta tesis, que W. Schmidt desarrolla en su ingente obra *Vom Ursprung der Gottesidee*, y que intentó enriquecer cons-

tantamente con material nuevo, fue admitida por unos y rechazada por otros. En la actualidad parecen ser mayoría los que la admiten. La tesis fundamental es la siguiente: En el comienzo se encuentra la unidad, la creencia en un ser supremo, un monoteísmo sencillo; así lo confirman los resultados de nuevas investigaciones (H. Kühn). No puede decirse, sin embargo, que esta tesis deba ser afirmada por motivos teológicos, es decir, por razón de la revelación primitiva.

Antes de Schmidt, la teoría corriente en la historia de las religiones y en la ciencia de la religión estaba dominada por el *esquema evolucionista*, que, aplicado al desarrollo de la religión, daba como resultado esta serie: culto a los antepasados-animismo-totemismo-politeísmo-monoteísmo. Esta temática fue defendida en múltiples variantes y por muchos autores (Comte, Tylor, Spencer, Frazer, Söderblom). Se la invocó para sacar de ella las conclusiones más dispares, sobre todo la tesis de que el hombre no tuvo al comienzo religión y era ateo, de que la religión surgió relativamente tarde y bajo condiciones sociales y económicas completamente determinadas (Feuerbach), dependiendo, en cuanto a su subsistencia y su desaparición, de tales condiciones (variante dada por el marxismo).

Frente a esto, M. Eliade, por ejemplo, declara hoy que la tesis evolucionista es insostenible. Vistas las cosas históricamente, existe desde el principio un ser supremo dotado de los atributos del Dios creador; no existe un período prerreligioso de la humanidad, dominado únicamente por la magia. La oración más difundida y más antigua se refiere al Padre del cielo. Es general la fe en un ser celestial concebido como creador del Universo y garante de la fecundidad de la tierra (*Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954, 27,61).

Una teoría media entre ambas posiciones defiende la tesis de que en los tiempos más antiguos existieron las más diversas experiencias de lo numinoso; por tanto, no existiría una religión primitiva uniforme ni un desarrollo exactamente constatable, sino diversas formas y tendencias hacia la unidad y la pluralidad (G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959, 132). Esta teoría precisa que «la *unio mystica* con el fundamento de unidad» representa el primer escalón.

b) *Monoteísmo-politeísmo-ateísmo*. Dado que el dilema monoteísmo-politeísmo no puede aclararse definitivamente con la cuestión del origen histórico, resulta tanto más importante decir unas palabras claras que aporten las diferenciaciones necesarias en este asunto.

Se suele contraponer el monoteísmo al *politeísmo* y como dos magnitudes que se excluyen mutuamente. Este carácter de exclusividad está en gran parte justificado; sin embargo, se da más bien a la vista del dualismo, y éste es tanto un principio filosófico cuanto un principio religioso. Pero la relación del Dios uno con la multitud de dioses puede verse también de manera comprensiva: la divinidad una y suprema no excluye las divinidades, sino que las abarca. Las divinidades y los dioses son reflejos y despliegues de la divinidad única que en todas partes domina y actúa. Un ejemplo especialmente instructivo de esta concepción nos lo ofrecen la religión griega y la

representación de lo divino que la caracteriza. El concepto griego de Dios está definido esencialmente de modo politeísta; existen muchos dioses: el Estado y la familia de los dioses. Pero esta concepción está envuelta por la representación del Dios supremo, Padre de los dioses y los hombres. Los diversos dioses son el signo de la plenitud de la vida divina: el Dios único sería más bien un empobrecimiento de lo divino (cf. Platón, *Leyes* X, 899b). Los diversos dioses son también una expresión del hecho de que el cosmos —que está «lleno de Dios», lleno del sentido y de la belleza, de tal modo que todo lo que existe puede ser revestido con el predicado de divino— tiene muchas formas y, de este modo, produce por sí mismo y tiene como consecuencia la imagen de los diversos dioses que aparecen en él como teofanías (cf. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Francfort ³1947). Añádese a esto que a los diversos dioses corresponden las múltiples funciones conferidas y otorgadas por la divinidad en los fenómenos fundamentales de la existencia y en las actividades principales del hombre («divinidades activas», que se dan al margen y junto a la representación del *deus otiosus*).

Cuando estas funciones se sitúan en el terreno espiritual y moral resulta fácil ver cómo a ellas corresponde —y esto vale para las diversas religiones— una espiritualización y una moralización de la idea de Dios.

Puede ocurrir que esta pluralidad politeísta, así experimentada y alcanzada, pierda la conexión con el Dios único, o incluso lo niegue directamente; pero es también posible que en, con y bajo esta pluralidad se quiera expresar y encontrar lo Único o al Único.

Además, el fenómeno del politeísmo debe ser interpretado y explicado también, en muchos aspectos, en el sentido de que las múltiples figuras de divinidades quieren significar la invocabilidad y apelabilidad de Aquel que, en cuanto Uno y Único, está por encima de todos los nombres. A éste se le nombra, se le habla y se le hace accesible mediante la figura plural de los dioses y divinidades. La pluralidad de figuras puede ser un signo de la pluralidad de nombres, y ésta, el intento de captar el *nomen* del *numen*, del Dios en, con, bajo y sobre los dioses.

En este aspecto hay que decir también que el → *ateísmo* que aparece en la historia de las religiones no significa siempre y en absoluto la negación de Dios o de los dioses, sino que a veces puede ser tan sólo el rechazo de determinadas imágenes, representaciones, figuras y nombres de los dioses. Es posible que se quiera confesar la fe en Dios (cf. Jenófanes, *Fr.*, 14,16, 23-26) precisamente con esta negación y mediante el silencio determinado por ella —como *vía negativa*, por así decirlo—. Existe, pues, un ateísmo de intención teísta. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que toda forma y todo fenómeno de ateísmo deban ser calificados así. Tan sólo pretendemos indicar que puede existir también un ateísmo en esta forma y que, incluso en ella, hay una pregunta disfrazada de respuesta (K. Rahner), una pregunta dirigida al teísmo y al modo como se presenta la fe en la revelación. Puede mostrarse que el gran sistema del budismo, calificado a menudo de ateísmo, concibe y entiende en este sentido la representación del Nirvana.

c) *Personalidad-impersonalidad*. Con lo dicho hemos tocado también

otro problema, que se refiere a la cuestión de si las representaciones de Dios son de naturaleza personal o impersonal (→ persona), y si esta diferencia permite una clasificación y división de las religiones. A este propósito hay que tener en cuenta que, cuando se realiza y vive la religión, se la refiere a un ser contrapuesto al hombre, a un ser poderoso, actuante, santo, trascendente; ante ella el hombre aparece como «polvo y ceniza», es óptica y éticamente profano (R. Otto). La religión vive de que ese ser contrapuesto tenga un nombre y pueda ser interpretado como un tú; de que oiga y escuche, sea accesible y se muestre clemente. En todas las religiones el acto religioso se realiza como acto dialógico, responsivo. Ahora bien, si el autopoder y la autoposición, si la → libertad y la invocabilidad, si la posibilidad del encuentro, de lo dialógico y lo responsivo constituyen la esencia de lo personal, tenemos que toda religión viva posee una representación personal de Dios y de la divinidad. Este hecho es independiente de que una reflexión filosófico-religiosa sobre Dios y la divinidad pueda ulteriormente desarrollar y perfeccionar el concepto de lo personal.

Por este motivo hay que preguntar en cada caso si la calificación de una religión como religión «impersonal» pretende negar los caracteres recién mencionados existentes en el tú divino del acto religioso o si representa un intento intelectual de comprender lo divino, intento que tal vez habla de la impersonalidad de Dios y de la divinidad porque quiere trascender con ello la manifestación histórica de lo personal y expresar *per viam negationis* lo suprapersonal, lo que trasciende a la personalidad finita. En este intento no se niega la personalidad de Dios, sino que más bien se despierta la sensibilidad para el carácter analógico que poseen también los conceptos «personal» e «impersonal». La afirmación de la impersonalidad podría describir de este modo la inalcanzable trascendencia de la divinidad, sin negar su personalidad en sentido propio.

Un fenómeno semejante y emparentado con éste se presenta en la cuestión de los *nombres de la divinidad*, de los nombres de Dios. El nombre como signo de la invocabilidad —no en el sentido de disponer por conjuro de aquel a quien se llama, ya que, al adoptar esa función, el nombre cae en el dominio de lo mágico y en el abuso de la religión— apunta hacia la personalidad. Encontramos el fenómeno de que Dios y la divinidad son nombrados de acuerdo con la pluriformidad de los fenómenos cuyo origen o cuyo poder de sentido son ellos: Padre, Rey, Señor, Espíritu, → Luz. Encontramos además el fenómeno de que la divinidad puede ser pensada con muchos nombres, y que éstos expresan o revelan la múltiple irradiación del Único o la pluralidad de lo divino. Encontramos, finalmente, el reconocimiento de que Dios está por encima de todos los nombres y es el sin-nombre. Al igual que lo impersonal, tampoco lo sin-nombre niega o discute necesariamente la figura, la personalidad divina; puede expresar, por el contrario, su divinidad en forma de inexpresabilidad, apuntando hacia el misterio.

d) *Hierofanía*. El modo especial como se piensa que Dios y la divinidad se relacionan con lo que es (como origen, fuerza, fundamento, poder

de sentido, garantía, → orden), hace que se dé la hierofanía, la aparición de lo santo, de lo divino, en todo lo que es, y esta aparición ha de describirse de múltiples modos. En general, *todo* lo que es, lo que acontece, lo que sucede, puede ser y puede convertirse en aparición de lo «santo». En particular se consideran como hierofanías aquellos fenómenos en los que, por su estructura y su forma, puede mostrarse lo santo en su poderío numinoso, en su peculiaridad que trasciende lo usual: cielo, estrellas, montaña, roca, piedra, mar, animales especiales, formaciones naturales sorprendentes, fenómenos celestes, catástrofes o acontecimientos naturales, en los cuales se revela la dependencia y la referencia del hombre a algo de que él no puede disponer: nacimiento, → vida, → muerte, crecimiento, fecundidad de la tierra, cosecha, suerte, felicidad. De aquí se deriva a su vez la pluralidad de formas de la divinidad: la forma cósmica, vegetal, teriomórfica, antropomórfica y sus mezclas. Pero la teofanía no se identifica con la forma en que se muestra, sino que la trasciende, aun cuando se piense que su fuerza y su efectividad se dan también en ella (→ símbolo).

Junto a estas hierofanías originarias existen también el lugar santo (τέμενος) y el → tiempo santo como magnitudes reservadas para la divinidad y su servicio. Existen asimismo las representaciones y reproducciones, las imágenes de la divinidad, hechas por los hombres, en las que se expresan la presencia, el ocultamiento y la trascendencia de la divinidad. También la formación del mundo puede convertirse en un nacimiento de los dioses; la cosmogonía puede convertirse en teogonía. En todas estas realidades se puede experimentar la intensidad de la inmanencia divina con una fuerza tal, que el carácter no mundano, la pura trascendencia de Dios, su santidad y su diversidad corran riesgo de perderse. Aparece entonces ese fenómeno contra el que se dirige de manera especial la revelación histórica: la confusión del Creador con la criatura, la confusión de lo invisible con la visible plenitud del → mundo, la tentación de «construirse una imagen tallada para adorarla», el abandono de la adoración de Dios por la idolatría.

3. *Valoración teológica.* El hecho de la divinidad y el fenómeno «Dios» no se han de comparar, explicar y entender únicamente en el ámbito de la historia de las religiones; hay que interpretarlos y valorarlos también teológicamente desde la → revelación (→ historia de la salvación).

La revelación veterotestamentaria dada a → Israel es la revelación del Dios uno y único. El monoteísmo del AT no dice simplemente: «Hay un solo Dios», sino: «Yahvé, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt 6,4). Esta revelación constituye el repudio de todas las formas de politeísmo, de dualismo y de idolatría. Ante Yahvé, los dioses son «nadas», «cosas formadas por mano de hombre», poderes demoníacos. Creer en ellos, venerarlos, servirlos, es culpa, expresión de la magnitud de la caída y del descarrío del hombre. La misión de Israel consistió en basarse, como pueblo, con esta → fe, en existir históricamente y actuar según ella en medio de un mundo y un contorno estructurados religiosamente de manera completamente distinta. La revelación en → Jesucristo confirmó, profundizó y amplió

aquella fe: esta revelación se convirtió en la revelación del Dios uno y trino (→ Trinidad).

La *revelación cristiana* significa la liberación (→ libertad) de los dioses, de los «elementos del mundo», de los príncipes, de los poderes del destino y del sometimiento a ellos (Gál 4,3; Col 2,8). Una experiencia decisiva de la fe y la existencia cristiana consiste en comprobar lo que significa «convertirse de los ídolos al Dios vivo» (1 Tes 1,9; 1 Cor 12,2). El → evangelio se predica para que «los hombres os convirtáis de estas vanidades al Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra» (Hch 14,15-17) e impone la obligación inalienable de renunciar a todas las formas de idolatría (1 Cor 6,9; 10,14).

El segundo componente de esta revelación puede verse en esta frase del discurso en el Areópago: «Lo que, sin conocerlo, veneráis, eso os anuncio yo» (Hch 17,23). «Los hombres deben buscar a Dios para que siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros, porque en él vivimos y nos movemos y somos» (17,27ss). Estas dos frases, cuyo contenido parece inconciliable, no son dos alternativas que se excluyan, sino la dialéctica que abarca la totalidad y que no puede expresarse en una frase única; esta dialéctica viene dada con el fenómeno y el hecho «Dios» dentro del horizonte de la historia de las religiones.

La buena nueva de Dios y de la → salvación destinada al mundo no se dirige a una tierra de nadie, no se refiere a hombres carentes de toda idea de Dios y de lo divino, sino a hombres «a los que lo cognoscible de Dios es manifiesto, pues Dios se lo reveló, porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las criaturas»; pero que «oprimieron esta verdad con la injusticia, no glorificaron a Dios como a Dios ni le dieron gracias, y trocaron la gloria del Dios incorruptible» (Rom 1,18-22).

Por el evangelio, los hombres «han de convertirse de los ídolos al Dios vivo» (→ misión; → paganos). Pero con ello queda dicho también que la automanifestación de Dios consumada en Jesucristo libera el saber verdadero de Dios cegado en ellos, y de este modo los hombres alcanzan la auténtica comprensión de sí mismos. Por la integración aquí dada, el Dios de la revelación se muestra en su realidad plenaria y la → encarnación aparece como consumación de todas las hierofanías.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1926-1955; N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1926; H. Kleinknecht-G. Quell-E. Stauffer-K. G. Kuhn, *Θεός*: ThW III (1938) 65-120; N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Munich 1942; W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt ³1947; A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951; H. Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus*, Maguncia 1951; M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954; R. Petazzoni, *L'omniscienza di Dio*, Turín 1955; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga ²1956; J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, Einsiedeln 1956; K. Goldammer, *Gott*, I: RGG II (³1958) 1701-1705; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, París 1956; J. P. Steffes, *Glaubensbegründung*, I, Maguncia 1958; G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959; J. Haeckel, *Gott*, I: LThK IV (²1960) 1070-1071; W. Holsten, *Monotheismus und Polytheismus*: RGG IV (³1960) 1109-1113; P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, Berlin 1960; J. Daniélou, *Dios y nosotros*, Madrid 1961; K. Rahner, *Theos en el Nuevo*

Testamento: Escritos de Teología, I (Madrid 1961) 93-167; R. Guardini, *Religión y revelación*, I, Ed. Cristiandad, Madrid 1964; F. König, *Cristo y las religiones de la tierra*, I, Madrid 1964; R. Otto, *Lo santo*, Madrid 1965; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976; P. Nemeshegyi, *Conceptos y experiencias de Dios en Asia: Concilium* 123 (1977) 310-319; S. G. E. Brandon (ed.), *Dios, concepto de: Diccionario de Religiones Comparadas I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 521-534.

H. FRIES

III. *Sagrada Escritura*

La automanifestación de Dios es un tema fundamental de la → revelación bíblica, cuyo objeto es la salvación del hombre. Sin un suficiente conocimiento de Dios, el hombre no puede recibir la → salvación —que es Dios mismo— en lo que tiene de don ni cooperar a su realización en lo que tiene de tarea. Toda revelación que Dios hace de sí mismo va dirigida y está limitada a la salvación del hombre. Por eso la mayor parte de las afirmaciones bíblicas sobre Dios están concretamente relacionadas con ciertas → promesas y exigencias divinas. Raras veces indican directamente lo que Dios es, sino que más bien expresan lo que quiere y lo que hace o hará. Revelan en cada caso un aspecto determinado del ser de Dios, tal como entonces se dirige al hombre, y así no es lícito insistir en ellas unilateralmente sin tener en cuenta otras afirmaciones complementarias. No existe en la Biblia una descripción comprehensiva, total, del ser de Dios, y menos aún un intento de teología especulativa. Las etapas de la autorrevelación de Dios corren paralelas con las de la progresiva salvación del hombre. El hecho fundamental de un Dios que da y exige se encuentra ya en el centro de la historia bíblica de los orígenes de la humanidad. La vocación especial y positiva de los patriarcas, y después de todo el pueblo de → Israel, a la salvación constituyen cada una un nuevo estadio en la revelación de la imagen de Dios, cuya formulación se irá haciendo más clara a lo largo de toda la historia veterotestamentaria de la salvación. En el NT Dios se manifestará de forma decisiva, mucho más profunda, mediante la revelación de la Trinidad de Personas en Dios, revelación necesaria para la comprensión del misterio salvífico de Cristo.

1. *AT*. En el AT, las afirmaciones acerca de Dios están estrechamente ligadas a la situación concreta de las personas a quienes van dirigidas. De ahí que muestren una extraordinaria variedad y evolución. Sin embargo, los diferentes estratos de la revelación son menos importantes desde el punto de vista teológico que desde el punto de vista de la historia de las religiones y de la revelación. Por tanto, se puede prescindir de ellos cuando se trata de agrupar los rasgos teológicamente más salientes de la imagen de Dios en el AT. Pero conviene recordar como principio que no todas las afirmaciones particulares del AT sobre Dios pretenden tener una validez definitiva, que la perspectiva de la imagen de Dios no es siempre la misma y que en el AT

el insuficiente desarrollo de algunos conceptos importantes (espíritu; → persona; → eternidad) y del pensamiento especulativo dificulta una exposición teológica conceptualmente rigurosa.

La existencia de un ser divino en general es para el hombre de la Biblia un dato indiscutible, incluso cuando Dios resulta un enigma para el hombre (Job, Eclesiastés) o cuando se descuida su poder de intervención (Sof 1,12; Sal 10,4; 14,1). Por eso, en la Biblia no se trata expresamente el problema de la existencia o no existencia de Dios. La doctrina bíblica sobre Dios abarca sólo dos temas: quién es Dios y cómo es y actúa. Al primero responde en el AT la profesión de monoteísmo (→ confesión); al segundo, el progresivo desarrollo y clarificación de la imagen de Dios mediante sus múltiples afirmaciones, que no distinguen entre los rasgos esenciales de Dios y los rasgos característicos de su modo concreto de actuar (→ historia de la salvación) y de proceder para con el hombre. Es difícil obtener una visión sistemática de lo revelado acerca de Dios en el AT que esté más o menos de acuerdo con la mentalidad veterotestamentaria. No obstante, lo menos difícil sería partir de las dos experiencias fundamentales de lo divino, en las cuales se apoya esa revelación. La primera es la experiencia semita de Dios, resumida en el nombre divino אֱלֹהִים/אֵל, que en el AT aparece purificada por la revelación sobrenatural. Para ella, las características principales de lo divino son su poder y su elevación con respecto al mundo, las cuales determinan su trascendencia esencial y su inmanencia dinámica, poniendo a Dios en absoluta oposición al אָדָם, el hombre, frágil ser nacido del polvo. La segunda es la singular experiencia que de Dios tiene Israel en su historia y que se resume en el nombre de יְהוָה: Israel, en efecto, ha experimentado la cercanía de un Dios que salva y que busca la comunión personal con el hombre (→ participación), y ha visto en ello un rasgo esencial del ser divino. A partir de estos dos datos se desarrolla la mayoría de las afirmaciones veterotestamentarias sobre Dios. En la línea divisoria de ambas vertientes se halla la experiencia de la personalidad de Dios, infinita y cargada de exigencias morales para el hombre. En este punto, las afirmaciones se entremezclan sin llegar nunca a un pleno equilibrio; pero, en su conjunto, progresan hacia una precisión cada vez mayor. Así, pues, junto a la unicidad de Dios aparecen como datos principales la trascendente elevación de Dios, su infinita personalidad espiritual y moral y, vueltos hacia el hombre para salvarlo, su cercanía y su amor.

a) *La unicidad de Dios.* El artículo fundamental del credo israelita, siempre firmemente mantenido y cada vez más rigurosamente formulado, dice que Dios es un Dios único. En un ambiente espiritual donde pululan los dioses, esto constituye una novedad absoluta, inexplicable a partir de simples fuentes humanas. Ya en la época mosaica alcanza una taxativa formulación práctica en el primer mandamiento del Decálogo. Su categórica exigencia significa mucho más que una monolatría, pues tiene como contexto inmediato el convencimiento del poder universal y exclusivo de ese Dios único que es la única potencia ultramundana decisiva en todos los sectores del mundo de la naturaleza y de los hombres. Dentro de la idea semita de

Dios, con su gran carga de → «poder», tal exigencia afecta directamente a la categoría divina de los «otros dioses», aun en el caso de que se les conceda cierta existencia. Se trata, pues, de un monoteísmo práctico, y las antiguas profesiones de fe como Ex 15,11 y Dt 33,26 coinciden en su lenguaje —que no pretende ser enseñanza teórica, sino que está orientado a la religiosidad práctica— con la afirmación de que sólo el Dios de Israel es realmente Dios.

La formulación de esta profesión de monoteísmo, tan clara para nuestra mentalidad, hubo de recorrer un largo camino. Los patriarcas —cuya presentación bíblica está ya influida por el monoteísmo mosaico, si bien no se aleja de la realidad histórica— aparecen sencillamente como adoradores de un Dios único, sin que se llegue a tocar especialmente el problema de otros dioses (solamente Gn 35,4; cf. 28,20s). Frente a esto, la enérgica tesis del primer mandamiento del Decálogo señala una mayor clarificación de la conciencia monoteísta. Aparece todo su peso en la radical y decisiva pregunta de Elías (1 Re 18,21-24), cuya contestación por el pueblo ya contiene una fórmula clara y positiva de monoteísmo (Yahvé es *el* Dios, 1 Re 18,39), la cual se funda también en la intervención del poder de Dios. El camino hacia el pleno reconocimiento de la idea monoteísta va más allá de la afirmación de que los ídolos son «nadas», característica de los primeros → profetas (Is 2,8.18), hasta llegar a las fórmulas monoteístas de los siglos VII y VI, que llegan a su máximo rigor con la negación expresa de toda otra existencia divina (Dt 4,35; 2 Re 19,15-19; Jr 2,11; 10,10-16; Is 43,10s; 45,5-7; 46,9). Estas fórmulas no se presentan nunca como un nuevo conocimiento o doctrina, sino como una puntualización de la antigua y verdadera → fe de Israel, de suerte que todo este camino aparece más como una clarificación de pensamiento y expresión que como una etapa nueva de la fe y la revelación. Desde el punto de vista lingüístico, la antigüedad de la actitud monoteísta de Israel se ve confirmada por la ausencia, en su idioma, de una palabra que signifique «diosa»; desde el punto de vista de la historia de las religiones, se da la circunstancia de que el antiguo Israel nunca admitió que su Dios tuviera una compañera, y ni siquiera en los textos más antiguos se encuentra huella alguna de teogonía. Tampoco la expresión «hijos de Dios», que aparece en el AT, debe entenderse en tal sentido. A partir del siglo VI, Israel mantiene firme y conscientemente su profesión de la unicidad de Dios. Para el libro tardío de la Sabiduría, ya es un problema de historia de las religiones el hecho de que se haya podido llegar a creer en la existencia de otros dioses (Sab 13,15).

b) *La trascendencia de Dios.* a) *El Dios todopoderoso.* El Dios de Israel se revela principalmente como verdadero Dios mediante su absoluta plenitud de poder. Plenitud que se manifiesta en su acción ilimitada y sin trabas en la naturaleza y en la historia. Dios es el Creador del mundo, que produce cuanto quiere con sólo su → palabra (Gn 1; Sal 33,6-9; → creación). El ritmo fijo de la naturaleza (Gn 8,20-22) y el curso ordenado de los movimientos cósmicos (Job 37-38) son obra suya. Aunque estas manifestaciones son una ínfima huella de su poder (Job 26,14; Eclo 42,15-43,33), le revelan ya como el «Incomparable» en «plenitud de poder y enorme fuerza» (Is 40,

10-18.21-26). Con la misma soberanía y libertad interviene su poder en la historia. Todos los pueblos le pertenecen (Ex 19,5) y no significan nada en comparación con él (Is 40,15-17). Nada puede impedirle que dirija la historia (Is 43,13; 46,10s). A partir de este conocimiento de la omnipotencia, a la que no escapa ningún campo de acción (Am 9,1-4), se llega, por un lado, a la afirmación de la omnipresencia y la omnisciencia de Dios (Sal 139,7-12; Eclo 42,17-21; 39,18-20), a quien «los cielos de los cielos no pueden contener» (1 Re 8,27), y por otro, a la constatación de su diferencia esencial con respecto al hombre (Is 31,3; Ez 28,2.9).

β) *El Dios santo*. La fórmula clásica para expresar la trascendencia de Dios es la → santidad, tanto en el sentido negativo del «ser aparte», del «ser totalmente otro», como en el sentido positivo de la majestad inaccesible e infinita de su ser. Esta santidad no sólo se desprende de la grandeza de sus obras, sino que se manifiesta más inmediatamente en la → gloria sobrecogedora de las teofanías tanto de carácter natural (Sal 29; Ex 24,16s) como personal (Is 6) y en intervenciones concretas de salvación y de juicio, las cuales hacen visible la singular majestad de Dios y lo revelan como el «Santo» (Ex 15,11; Is 2,9-19; 5,16; Ez 28,22-25). La santidad viene a ser una expresión global del ser divino (Is 6,3; cf. Sal 99). Por eso, Dios puede jurar igualmente «por sí mismo» (Gn 22,16) que «por su santidad» (Am 4,2), y el «Santo» viene a ser sinónimo de Dios, el cual se distingue de todo lo que no es Dios precisamente por su santidad (Os 11,9).

c) *La personalidad intelectual y moral de Dios*. α) *El Dios vivo*. Que Dios vive es una de las afirmaciones más antiguas (Gn 16,14) y más constantes del AT. La → vida no es un simple existir, sino una existencia activamente presente (Jos 3,10). Por eso la expresión «Dios vivo» suele aparecer en la → oración (Sal 18,47; 42,3; 84,3) y, sobre todo, en el juramento (Jue 8,19; Jr 5,2; Dn 12,7), incluso en el juramento de Dios (Nm 14,21.28; Is 49,18). Precisamente este empleo de la expresión indica claramente que se trata de una afirmación del poder y del ser personal de Dios. Dado que la vida se mide por la capacidad de acción, la vitalidad de Dios habrá de entenderse en un sentido ilimitado y absoluto, como sólo él puede tenerla. Así, pues, la expresión «Dios vivo», al igual que «Dios verdadero», se opone a «los ídolos vanos, en los que no hay aliento» (Jr 10,10-16). En último término, sólo Dios posee la «vida» en sí y por sí, y toda otra vida procede de su plenitud (Sal 36,10), es participación de su vida (Gn 2,7; Sal 104,29s) y está sujeta a su poder (Dt 32,39; 1 Sm 2,6). Dios es el «Dios del aliento vital de toda carne» (Nm 16,22; 27,16). Hay una separación absoluta entre todo lo creado y la grandeza de Dios; sin embargo, por lo que se refiere a la vida, existe cierta conexión interna y un parentesco especial entre las criaturas vivas y el Dios vivo, a lo cual corresponde una solicitud más personal de Dios para con ellas.

β) *El Dios eterno*. El carácter imperecedero de Dios muestra de manera singular la plenitud absoluta de su vida frente a la caducidad de la vida terrestre. La eternidad puede entenderse, de manera elemental, como una duración temporal ilimitada hacia el pasado y hacia el futuro. En todo mo-

mento Dios existía ya. Es «el primero y el último» (Is 41,4; 43,10-13). Pero, por su conexión con la vida, la eternidad tiene, además del sentido temporal, un sentido dinámico de fuerza vital inagotable. Precisamente el «Dios eterno... no se cansa ni se debilita» (Is 40,28). Así la eternidad implica la inmutabilidad de Dios (Sal 102,25-28; Eclo 42,21), para la cual resulta vana toda medida terrestre de tiempo (Sal 90,2-4). En cuanto poder inmutable, la eternidad de Dios suele aparecer en conexión con su condición de Creador (Is 40,28; Sal 92,1-2; Eclo 18,1) y Rey universal (Sal 10,16; 29,10; 145,10-13; Jr 10,10; Dn 6,27). Debido a su conexión interna con un poder absoluto e inmutable, la eternidad es algo esencialmente más profundo que una afirmación de duración: indica un modo de existencia totalmente distinto del de las criaturas perecederas. En los textos más recientes del AT, la eternidad aparece cada vez con mayor frecuencia como predicado divino (Is 26,4; Dn 12,7; Tob 13,1; Bar 4,22) y se va aplicando también a los atributos de Dios (→ sabiduría).

γ) *El Dios personal.* Esta característica no es deducible de algunas afirmaciones concretas del AT, sino que constituye el rasgo esencial de todas las manifestaciones divinas en el AT. Dios no es un «algo», sino un «alguien», un «yo» con plena conciencia y autonomía en la posesión de su ser personal. Esto se evidencia particularmente en las afirmaciones, marcadamente mono-teístas, que Dios hace de sí en Is 40-49, así como en otros muchos lugares del AT. La definición de la persona humana como imagen de Dios (Gn 1,26s; 9,6) nos remite a la personalidad espiritual del mismo Dios. Tampoco aquí Dios es simplemente el «totalmente otro». Es de notar, sin embargo, que Gn 1 evita a propósito de Dios todos los antropomorfismos excepto el de su palabra, que reflexiona, juzga y dispone. Pero, en cualquier caso, a pesar de todos los antropomorfismos, nunca aparece Dios dotado de una figura realmente corporal. El silencio que muestran a este respecto las descripciones de teofanías, como Ex 24,10s e Is 6, y la discusión teológica sobre el culto a las imágenes en Dt 4,9-24 proscriben expresamente tal figura. Se atribuyen insistentemente a Dios todos los actos y atributos que caracterizan a una persona en lo intelectual y lo moral: conocimiento, → sabiduría, libre → decisión (→ libertad), voluntad moral, → justicia, bondad, fidelidad, → amor; pero se le niegan todas las necesidades físicas, como comer y beber (Sal 50,12s), dormir (Sal 121,4), cansarse (Is 40,28). No obstante, incluso en el ámbito intelectual y moral se acentúa, llegado el caso, la diferencia esencial entre el hombre y Dios (Nm 23,19; 1 Sm 15,29). Lo que propiamente caracteriza la imagen de Dios en el AT frente a su mundo ambiente no es el simple hecho de que Dios sea un «yo» personal, sino el carácter ético de la personalidad de ese Dios, que se halla en absoluta oposición al → pecado; dato que, según la descripción que el AT hace del ser divino, coincide plenamente con la «santidad». En el ámbito personal, Dios se distingue claramente del hombre por la perfección de su santidad ética, que no se deja arrastrar por la ira (Os 11,9), y esta santidad de Dios es presentada al hombre como un ejemplo y un motivo en su esfuerzo por alcanzar la santidad (Lv 19,2; 20,8). El difícil problema de la cooperación de Dios

en el → mal no siempre aparece claro en el AT. Numerosos textos están totalmente determinados por la idea de la causalidad universal de Dios y no pueden ser considerados aisladamente (cf. 2 Sm 24,1.10 con 1 Cr 21,1.7s).

Para probar la espiritualidad de Dios, no cabe apelar a los numerosos pasajes que hablan del «espíritu de Dios» (tampoco Is 31,3), ya que esta locución no significa inmaterialidad, sino una fuerza que brota de Dios, sea como fuerza vital o como carisma sobrenatural. No obstante, se puede advertir a lo largo del AT —y precisamente a propósito del espíritu carismático de Dios— un desplazamiento de significado que va de lo físico (por ejemplo, Sansón) a lo espiritual (profetas, literatura sapiencial); y la tendencia progresiva a personificar el espíritu, la sabiduría y la palabra de Dios revela una comprensión cada vez más profunda de la espiritualidad de Dios en sentido propio.

d) *La cercanía salvífica y el amor de Dios.* α) *El Dios cercano.* A pesar de su terrible majestad y su santidad llena de exigencias, la imagen de Dios que presenta el AT se caracteriza igualmente, si no más, por su bondad salvífica para con el hombre. Dios mismo, en el nombre de Yahvé, concreta su «Yo» como una presencia poderosa y salvífica (Ex 3,13-15), como la causa de toda salvación (Ex 6,2-8); en la más solemne presentación de sí mismo se caracteriza como «Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en gracia y fidelidad» (Ex 34,6). Por ello, el mensaje del AT acerca de Dios incluye siempre, desde el principio (Gn 2), su bondad salvífica y su cercanía respecto del hombre. Este mensaje adquiere forma concreta en la elección y la → alianza. Ambos conceptos muestran que esa comunidad de Dios con el hombre no es la relación esencial con el «Dios de un pueblo», sino libre inclinación y condescendiente benevolencia del Dios-Rey para el establecimiento de su señorío de salvación (Ex 19,5-6; → reino de Dios). Por eso esta cercanía de Dios será considerada como un distintivo especial de Israel (Dt 4,7). Sin embargo, va dirigida, en su sentido y finalidad, a la salvación de todos los hombres (Gn 12,3; Is 2,2-4; 42,1-7; 49,1-6). También el individuo está seguro de hallar en su miseria esa cercanía personal y graciosa de Dios (Sal 34,19; 119,151; 145,18), por más que Dios se oculte momentáneamente. Esta bondad salvífica de Dios para con el hombre es en el AT el verdadero correlato de la trascendencia, y en él se muestran varios rasgos esenciales de Dios: bondad, fidelidad, paciencia, misericordia. El mismo concepto de justicia divina se ve cada vez más influido por este dato.

β) *El amor de Dios.* En todos estos atributos se revela el → amor de Dios como su esencia más profunda. Sin embargo, el AT no suele referirse a él más que en manifestaciones concretas, que muestran su plenitud y amplitud universal. Es cierto que el concepto de misericordia divina va tomando el tono de inclinación afectuosa, pero el término «amor» no será empleado hasta la época de los profetas para designar el fundamento último de la elección y la comunidad salvífica de Dios con Israel (Os 3,1; 11,1; Jr 2,2). Aproximadamente por entonces se explica la alianza con Dios en términos de noviazgo o matrimonio realizado entre Yahvé e Israel (Os 1,3; Jr 3; Ez

16; 23; Is 50,1; 54,5-8), oponiendo el amor fiel de Yahvé a la infidelidad de Israel. También el Deuteronomio habla insistentemente del amor de Dios como motivo de la elección de Israel y de la postura de Dios para con este pueblo (7,6-7; 23,6) y sus padres (4,37; 10,15; cf. Mal 1,2-3). A ese amor de Dios corresponde, como principal mandamiento divino, la obligación de amar a Dios de todo corazón (Dt 6,5). Lo mismo que a Israel, Dios ama a la elegida Sión (Sal 47,5; Sof 3,17) y a los justos (Sal 146,8; Prov 15,9). Así, pues, el término explícito de «amor» de Dios se limita en el AT a la actitud interna de Dios para con los elegidos y alude ante todo al favor profundo y superior a toda deficiencia humana, a la fiel providencia (Is 49,15; 63,9) y a la prontitud para perdonar por parte de Dios (Jr 3,12; 31,20; Os 14,5). En este sentido, el amor de Dios es calificado de «eterno» (Jr 31, 3) y considerado como punto de partida de una nueva y universal alianza de Dios con los hombres (Os 2,16-25; 14,5; Jr 31). En Sab 11,24ss se empleará por primera vez la palabra «amor» para designar la actitud de Dios frente a todo lo creado.

γ) *El Dios Padre*. Aparte la imagen del → matrimonio, el amor de Dios al hombre se presenta preferentemente como una relación de padre a hijo. Israel es hijo de Yahvé (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1; Jr 31,20), Yahvé es Padre de Israel (Dt 32,6; Jr 31,9), y se le invoca directamente con este título en la oración (Jr 3,4.19; Sal 89,27; Is 63,16; Tob 13,4; Eclo 23,1.4). Esta misma relación de padre a hijo —a propósito de la cual se habla a veces de una generación por parte de Dios (Dt 32,18: Israel; Sal 2,7: el rey)— indica siempre una elección especial, elección que en ocasiones se remonta hasta la creación (Dt 32,6; Is 64,7; Mal 2,10), lo cual le procura un carácter de validez más general. En la imagen del padre no sólo se encierra el amor de Dios, sino también la soberanía absoluta de su dominación (Mal 1,6), de modo que la paternidad divina puede considerarse como un excelente resumen de la doctrina del AT acerca de Dios. Sin embargo, el pleno sentido de esa doctrina sólo aparece en el NT.

2. *NT*. a) *Un mismo Dios en ambos Testamentos*. El NT recoge la imagen veterotestamentaria de Dios en todo su contenido, pues es el mismo Dios el que habló por los profetas y el que se nos ha revelado por su Hijo (Heb 1,1-2; Hch 3,13-26). Por tanto, el mensaje —más profundo— del NT sobre el amor, la bondad y la paternidad de Dios habrá de ser entendido y encuadrado de tal forma que no sufran mengua la majestad y santidad de la imagen veterotestamentaria de Dios. Es cierto que Jesús habla poco de estas características de Dios, porque presupone que sus oyentes conocen el AT, pero acentúa con todo énfasis la exigente majestad de Dios. Así, en el Sermón de la Montaña opone al legalismo formalista del judaísmo la voluntad de Dios, compromete al hombre hasta lo más íntimo y cuyo obediente cumplimiento es condición indispensable para alcanzar la salvación (Mt 7,21). Asimismo resalta Jesús repetida y firmemente el efectivo poder judicial de Dios, el cual «puede precipitar cuerpo y alma en el infierno» (Mt 10,28; cf. Mt 18,1-11.21-35; 25,41-46). No menos categóricamente anuncian los

demás escritos del NT las perentorias exigencias de Dios a los hombres (Ef 5,5-6), del Dios que, como único depositario del poder y Rey altísimo, habita en una luz inaccesible (1 Tim 6,16). Ante su insondable majestad, que libremente elige o reprueba, → Pablo se siente anonadado y proclama rendidamente que «de él y por él y para él es todo» (Rom 11,33-35) y que ningún hombre puede litigar con Dios (Rom 9,20-24).

b) *El mensaje del amor de Dios.* Sólo desde esta perspectiva se puede hablar de un mensaje especial del NT acerca del inconmensurable amor de Dios. La predicación sinóptica de Jesús desarrolla este tema como una prolongación de lo dicho en el AT sobre la fiel solicitud de Dios, que abarca todo y llega hasta las cosas más pequeñas (Mt 5,45; 6,25.34; 10,29-31), mostrándose especialmente en la misericordia que busca y perdona (Lc 15). Este amor de Dios, que en los Sinópticos no recibe formalmente tal nombre, se hace vivamente perceptible en → Jesucristo, el cual, con un poder divino, cura y perdona los pecados, y «pasó haciendo beneficios y curando a todos los que habían caído en poder del diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). Si esta conducta de Cristo ya era señal de que su misión era esencialmente salvífica, la → predicación apostólica ve que el amor de Dios se concentra plenamente en la misión redentora de Cristo y que sólo en ella se revela totalmente (Rom 5,8; 8,32; Jn 3,16). En Cristo ha aparecido el amor salvador de Dios (Tit 2,11; 3,4-6; Rom 8,39; 1 Jn 4,9s), amor que ya antes del comienzo del mundo había programado todo el plan de salvación (Ef 1,4-10). Así, en Cristo, el amor aparece como la esencia más íntima de Dios. Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Esto no es un enunciado teórico, sino una realidad vivida. Porque este amor esencial de Dios es un amor que da y derrama, con el cual Dios ama al que ama a Cristo (Jn 16,27; 14,23). Está infundido en nuestros corazones (Rom 5,5) y quiere permanecer en nosotros (Jn 17,23-26; 1 Jn 3,17). Por este amor Dios se nos comunica dándonos la posibilidad de entrar en una comunión de amor con él y con los hermanos (1 Jn 4,7-16; 1,7).

Por este amor solícito, que perdona y se comunica, que se ha manifestado plenamente en Cristo, comprendemos que Dios es «nuestro Padre», y nosotros, sus «hijos» (Mt 5,45; 6,9.14s; 7,11; Rom 8,15; 1 Jn 3,1). Sin embargo, el sentido pleno de estas palabras no se descubre hasta la revelación neotestamentaria de la Trinidad personal en Dios. En ella culmina la revelación bíblica de Dios y su salvación.

c) *La revelación de Dios Padre como primera Persona de la Trinidad.* Jesús habla de Dios casi siempre como del «Padre». En esta palabra se encierra el núcleo esencial de su mensaje sobre Dios (Jn 17,4-8), palabra que, ya en los Sinópticos, da lugar a las diversas fórmulas sobre la paternidad de Dios. La expresión «Padre celestial» resume la trascendencia y la cercanía de Dios (Mt 6,9.14; cf. Mt 11,25). A este Padre celestial se refiere Jesús con las expresiones «mi Padre» y «vuestro Padre». La segunda tiene carácter de exigencia (Mt 5,16.45.48; 6,1) y de promesa (Mt 7,11). Va dirigida sobre todo a los → apóstoles, y entonces tiene un especial énfasis (Mt 23,9). Se da, pues, una relación singular entre esta expresión y la → imitación