



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

ribet@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Aznar Sala1, Javier

LA CONDICIÓN PERSONAL DEL DIOS DE LA REVELACIÓN

Revista Iberoamericana de Teología, vol. XVI, núm. 31, 2020, Julio-, pp. 11-41
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125265955001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

VOL. XVI / No. 31 / JULIO-DICIEMBRE 2020

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet.ibero.mx, ribet@ibero.mx

Núm. 31, julio-diciembre, 2020

Comité Editorial:

Mariano Torres Vargas, Mariana Méndez Gallardo, José Legorreta Zepeda, Jutta Battenberg Galindo, Ángel F. Méndez Montoya, Débora Sánchez Guajardo.

Consejo científico:

Carlos Domínguez Morano (Universidad de Granada, España), Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania), Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada, España), Michael Sievernich (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania).

Coordinador editorial: Ángel F. Méndez Montoya

Secretaria/Asistente editorial: Débora Roberta Sánchez Guajardo.

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET- ribet.ibero.mx/

RIBET- revistas.ibero.mx/ribet

Dialnet- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex- www.latindex.unam.mx/

Redalyc- <http://redalyc.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 16, No. 31, julio-diciembre 2020, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 55 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet.ibero.mx, ribet@ibero.mx. Editor responsable: Ángel F. Méndez Montoya. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Ciudad de México, tel. 5793 5152. Este número se terminó de imprimir en julio de 2020 con un tiraje de 250 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Información para suscripciones:

publica@ibero.mx

Librería virtual:
enlinea.uia.mx/libreriavirtual

LA CONDICIÓN PERSONAL DEL DIOS DE LA REVELACIÓN

THE PERSONAL CONDITION OF THE REVELATION GOD

Dr. Javier Aznar Sala¹

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

Valencia, España

fjavier.aznar@ucv.es

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2020 | Fecha de aceptación: 16 de junio de 2019

RESUMEN

La realidad que nos presenta el Antiguo Testamento sobre Dios difiere notablemente de las imágenes que de lo divino se tenían en las religiones primitivas o extrabíblicas. Es más, la teología natural en forma de pensamiento filosófico puede llegar a comprender qué es dios, pero no que Dios *es* y experimentar su cercanía. De esta forma, la Revelación manifestada por Dios en el Antiguo Testamento y en la historia humana nos acerca a la comprensión de su realidad más íntima. Dios se presenta de modo progresivo a un pueblo acostumbrado, como el resto de pueblos o religiones tribales, a la idolatría y adoración de numerosos dioses. La revelación divina nos presenta a un Dios que es Uno y Único, pero esta pretensión va más allá, pues la unicidad divina tiene un carácter universal y no solo tribal. A medida que la Revelación divina se va dando, se presentan aspectos de Dios que no dejan de ser sorprendentes, como el concepto de la paternidad en sus diversas manifestaciones de Amor.

Palabras clave: Revelación; Paternidad divina; Alianza; Amor de Dios.

¹ Doctor en Sociología de la Religión (ucv) y propuesto para premio extraordinario. Licenciado en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Grado en Filosofía y Antropología Social y Cultural por la ucv y licenciado en Humanidades por la uoc. Máster en Matrimonio y Familia y Bioética (ucv). Profesor en la ucv y colaborador en la Facultad de Teología y en la ULIA. Cuenta con numerosos artículos publicados en líneas de investigación en revista científicas sobre sociología religiosa y teología.

ABSTRACT

The reality that the Old Testament presents to us about God differs markedly from the images there were of the divine in primitive or extrabiblical religions. Moreover, natural theology in the form of philosophical thinking can come to understand what is God, but not what God "is", and so experience his closeness. In this way, the Revelation manifested by God in the Old Testament and in human history brings us closer to the understanding of its most intimate reality. God progressively presents himself to people used to idolatry and the worshipping of numerous gods, like most groups in tribal religions, to idolatry and the worship of numerous gods. Divine revelation introduces us to a God who is One and Only, but this claim goes beyond, since divine uniqueness has a universal character that is not only tribal. As the divine revelation is shared, aspects of God are presented that are still surprising as the concept of fatherhood in its various manifestations of Love.

Keywords: *Revelation; Divine fatherhood; Alliance; God's Love.*

Introducción

La religión es un hecho humano universal, pues en todas las épocas y culturas se pueden reconocer vestigios y representaciones divinas que han poblado el imaginario colectivo y que han dejado sus huellas en el arte. Podemos señalar que: “se ha encontrado en todas las partes de la Tierra, entre las familias humanas de las diferentes razas, la creencia en un ser celeste supremo”.² Se trata de experiencias que han intentado religar al hombre con lo numinoso, pero sin llegar todavía a la comprensión monoteísta de la tradición hebrea. Lo que nos interesa en este estudio es comprender cómo se ha ido manifestando en la historia humana el Dios de la Revelación. Desde el prisma de la religión judeocristiana, la imagen que Dios ha querido mostrar de Sí mismo al género humano es progresiva, y tomará forma hasta su consecución final en la plenitud de los tiempos con Jesucristo en el Nuevo Testamento. Conviene distinguir desde un inicio entre la figura del dios de los filósofos, como un absoluto sin historia concreta y difuso en la naturaleza, de la imagen personal divina que nos ofrece

² J. L. Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología de las religiones* (Madrid: BAC, 2015), 73.

la Revelación.³ De hecho, entre el absoluto pensado y el absoluto revelado existen rasgos diferentes: “una primera diferencia es que la filosofía nace de un deseo del saber universal en el hombre y la religión nace de un anhelo de salvación”.⁴ Por ello, los autores bíblicos, asentados en la Revelación y la inspiración divina, testifican que ese misterio insondable que es Dios se ha manifestado en la historia de modo concreto y que este proceso conlleva un plan perfectamente diseñado para toda la humanidad. Tales autores no diseñan la imagen divina, sino que esta referencia les viene dada desde su experiencia de “Encuentro” y ha de ser entendida desde el prisma de la pedagogía divina de desvelamiento progresivo. De este modo, Dios se hace presente y conduce al pueblo de Israel hacia esta historia de relaciones mutuas: “Yo estoy contigo; y esta es la señal de que yo te envío: cuando saques al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en esta montaña”⁵.

La presencia de Dios es una presencia salvífica y deja una impronta decisiva en la vida de aquellos a los que se manifiesta: “el realismo de la salvación afirma que la salvación, según la comprensión cristiano-católica, penetra precisamente en las esferas de los ideales, penetra y se conecta también con esta esfera que está frente a la realidad ideal y espiritual, es decir, la realidad material, cósmica, sensible e histórica”⁶. Los rasgos divinos, al mostrarse y manifestarse en la historia y no quedarse en una idea en el plano mental, son cualitativamente distintos a los que se puedan llegar a comprender por el mero discurso intelectual. Como indica una importante pensadora contemporánea, no basta el dios de la razón, pues “el concepto intelectual de Dios no puede alimentar el alma”⁷, o como señala otro reconocido filósofo —hablando de su propia experiencia—: “nuestro intelecto, basándose en los datos de la experiencia sensible, puede inferir que Dios existe; pero no puede inferir lo que Dios es”⁸. De este modo podemos

³ El Dios de la razón deja intactos los problemas existenciales del ser humano y no se sabe cuál es su proyecto sobre nosotros, si es que lo hubiera. Para Ortega y Gasset, Dios no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una que es una cuestión de perspectiva: “Para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente es es el ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica”. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (Madrid: Austral, 2008), 200.

⁴ E. Escudero, *Creer es razonable* (Valencia: EDIM, 1997), 21.

⁵ Cf. Ex 3,12.

⁶ L. Scheffczyk, *El mundo de la fe católica* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2015), 127.

⁷ V. Ranff, Edith Stein, *En busca de la verdad* (Madrid: Palabra, 2005), 49.

⁸ M. García Morente, *El “Hecho Extraordinario”* (Madrid: Rialp, 2006), 63.

concluir que “[la fe] no es un asentimiento puramente racional a una verdad que se considera razonable, sino que implica a los sentimientos con un elemento de esperanza y tiene siempre consecuencias radicales para la vida”.⁹ En este sentido el pueblo hebreo posee testigos de la historia divina y ello les ha permitido captar la presencia activa de Dios y de su Palabra que se despliega en forma de proyecto o de Economía Salvífica, por lo que la iniciativa parte de un Dios que irrumpen en la historia de los hombres y los llama. Así pues, desde el prisma bíblico “el hombre ha sido creado para la relación amistosa con Dios en el horizonte de un pacto salvífico de proporciones universales”.¹⁰ Mientras que en la filosofía es el hombre el que camina en busca de un absoluto trascendente y se queda en el plano teórico ante la intuición de un dios impersonal, en la experiencia que nace del Pueblo de Israel es Dios el que se abaja a la realidad humana para ser comprendido y hacer historia con Él. Vamos, por tanto, a comprender algunos de esos rasgos que Dios nos muestra en su progresivo y pedagógico desvelamiento como muestra de su libérrima autorrevelación, pues Dios no está ligado a ninguna necesidad en su manifestación a los hombres y lo que le mueve es el amor a su criatura. En el caso del Antiguo Testamento (A. T., en adelante) hallamos básicamente textos del ser de Dios en forma de narración o relato, aunque la intención de los autores bíblicos pueda servirse en ocasiones a imágenes profanas en sus metáforas, reviste en todo momento un marcado carácter religioso y teológico. De modo que “los *libros históricos* y las secciones narrativas del Pentateuco responden a ese tipo de género literario”.¹¹

El Dios del monoteísmo hebreo

El Dios del monoteísmo bíblico es el contenido fundamental del Credo de Israel que se plasma en el A. T. y donde Dios se presenta como un Uno y Único: “El Señor es solo uno”.¹² Se trata de un concepto que llama la atención en un enclave de religiones tribales politeístas donde sorprende so-

⁹ A. Udiás Vallina, *Ciencia y religión* (Santander: Sal Terrae, 2009), 72.

¹⁰ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2011), 51.

¹¹ J. M. Díaz-Rodelas, *Introducción a la Sagrada Escritura* (Valencia: Síquem, 2004), 48.

¹² Cf. Dt 6, 4-9.

bremanera que Israel se desplace progresivamente hacia una concepción religiosa monoteísta de lo divino. Este hecho es realmente llamativo y, de hecho, es un dato que reclama la atención de cualquier experto en fenomenología de la religión. Algo reseñable es la progresiva convicción que la fe de Israel, de carácter monoteísta, ha ido manifestando desde un monotheísmo relativo a uno absoluto, de una religión del culto a una religiosidad estricta.

En la etapa Patriarcal (xx-xiv a. C.) se venera a un solo Dios, pero no se excluye que los demás pueblos tengan sus propios dioses frente a ellos a modo de religiosidades tribales. No obstante, el Dios de Israel se presenta como Único y no admite otros dioses dentro del clan, aun cuando los otros pueblos tuvieran sus respectivas deidades.¹³ En la etapa mosaica (xiii a. C.) el Dios de los patriarcas adquiere ya un carácter de exclusividad, de modo que revela su propio nombre¹⁴ y pide ser amado de forma exclusiva como se desprende del Decálogo: “Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud”.¹⁵ Es cierto que en este periodo todavía no se dan fórmulas sobre su universalidad salvífica y todavía prevalece la deidad del clan o de la tribu, pero todo apunta a una realidad de relación distinta de un Dios que no se deja individualizar o que se adueñen de su realidad divina. Se presenta ante el pueblo como un Dios Santo, respecto del cual su trascendencia y majestad son incuestionables, como ocurre en la teofanía del Monte Sinaí. De este modo, “la santidad es una propiedad primariamente religiosa, no ética”.¹⁶ Esta época de religiosidad tribal no ha de ser considerada como un estadio previo al *yahvismo*, sino más bien “como un sustrato del mismo, una forma de religión familiar más antigua que el *yahvismo* y que permanecerá en la base del mismo a lo largo de su despliegue histórico”.¹⁷

Pocos como el teólogo protestante alemán Rudolf Otto (1869-1937) supieron plasmar esta majestuosa vivencia que el hombre sentía ante la divinidad, cuando en su obra *Lo santo* (1917) expresa esta experiencia religiosa

¹³ Cf. Gn 35,2-4; Jc 11,24; 2 R 3,27.

¹⁴ Cf. Ex 3,1-17.

¹⁵ Cf. Ex 20,3-5.

¹⁶ G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976), 35.

¹⁷ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 189.

de lo sagrado como “*mysterium tremendum et fascinans*”¹⁸ y cómo esta realidad sobrecoge al ser humano en su contacto con la divinidad. Por una parte, aparece el temor reverencial, y por otra la atracción por lo Sagrado, como vemos que sucede en el primer Isaías y en Jeremías.¹⁹ Cabe destacar que “la religión no se funda solo en la tendencia al infinito, pues el hombre puede llegar también al conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento es indudablemente espiritual, porque Dios no es una magnitud empíricamente verificable”²⁰ El Dios bíblico no queda circunscrito a un territorio como las deidades del estilo de la cosmología babilónica, egipcia o griega, sino que se trata de un Dios libérmino e itinerante que interviene y acompaña al hombre en su historia concreta y cotidiana. Se trata de un Dios que impulsa siempre hacia el futuro, por lo que la religión bíblica es dinámica frente al típico estatismo de las religiones cosmológicas: “La revelación tiene una dimensión histórica. Dimensión que no es lineal, de progreso indefinido, sino que posee un centro, en relación con el cual se mide un antes y un después”²¹

Este rasgo prepara al pueblo de Israel para la Alianza y la promesa del futuro sin la necesidad de que todo se resuelva en el mismo presente histórico. La promesa divina posee una meta dinámica y no estática que se prolongará siempre hacia una promesa ulterior que mejora la anterior. De hecho, los profetas Jeremías, el segundo Isaías y Ezequiel, entienden la Alianza con Dios como un pacto roto por la infidelidad del pueblo, y por lo tanto, esta Alianza ha de renovarse hasta que sea eterna y estable. Es la realidad del Reino de Dios “ya, pero todavía no”²², de modo que estos rasgos perduran en la historia de la salvación y van acompañados del antropomorfismo de un Dios que se presenta como “celoso” y que no tolera la idolatría.²³ La idea que subyace es la de purificar pedagógicamente el corazón de un pueblo acostumbrado a fabricarse nuevos ídolos: “No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un

¹⁸ Cf. R. Otto, *Lo santo* (Madrid: Alianza Editorial, 1980).

¹⁹ Cf. Isaías, 6, 3; Jer 1, 6-10.

²⁰ J. A. Sayés, *Razones para creer* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 42.

²¹ F. Varó, “Dios entra en la historia. La Revelación”, en *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa (Madrid: Rialp, 2006), 17-32.

²² Cf. Mt 6, 9; Mt 10,7; Mt 12,28; Jn 18,36; Rom 7,15-17; 1 Cor 15,24-28.

²³ Cf. Ex 20,4.

Dios celoso”.²⁴ Se trata de una analogía bíblica aplicada a Yahvé con la intención de que el pueblo entienda que este Dios no es uno más entre los otros dioses de la Tierra.

Junto al culto al Dios vivo y verdadero, la historia de la Salvación está toda ella repleta de supersticiones que conllevan el riesgo de caer en el paganismo. Como advierte San Juan al final de su primera carta: “Hijos míos, guardaos de los ídolos”,²⁵ dejando clara la idea de que es una tentación siempre latente. La superstición en forma de idolatría se presenta como el mayor obstáculo para adorar a Dios, por lo que Santo Tomás define la religión como “la virtud que da a Dios el culto debido”²⁶ y no se aparta de esta máxima. No en vano, “Dios se define como un objeto adecuado de adoración. Puesto que la adoración implica una total sumisión y obediencia a su objeto, al llamar a algo o a alguien Dios me comprometo a obedecer sus mandamientos”²⁷ Esto es significativo porque en las religiones cosmológicas vida y ética no iban necesariamente de la mano, una cosa era la adoración y el culto y otra muy distinta la respuesta ética o moral.

Para los hagiógrafos del A. T. la cuestión del monoteísmo divino va más allá de lo meramente doctrinal o de la simple ortodoxia, pues posee unas consecuencias prácticas que son las que con mayor énfasis reclaman los profetas, ya que entender a Dios como “Uno y Único” conlleva relativizar todo lo demás: “los Profetas anuncian para el futuro un culto más perfecto y universal, en el que participarán todas las naciones (Is 58, 8-12; Ez 37, 26-28)”.²⁸ Únicamente el Dios de Israel merece una confianza filial y absoluta para el pueblo, por lo que la purificación de sus corazones es fundamental para realizar el culto adecuado. Asimismo, el libro del Deuteronomio nos presenta el principal de los mandamientos con gran nitidez, cuando se recita el *Shemá Israel* con la clara intención de que Dios sea el único que merezca el culto de latría y de que esta enseñanza quede grabada en la tipología religiosa judía de generación en generación: “Amarás

²⁴ Cf. Ex 20,5.

²⁵ 1Jn 5,21.

²⁶ S. Th., II-II, q. 81, a. 5.

²⁷ A. MacIntyre, *Historia de la ética* (Barcelona: Paidós, 1988), 114.

²⁸ A. Fernández, *Teología Moral II* (Burgos: Facultad de Teología del Norte de España, 2001), 78.

al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”²⁹

La unicidad de Dios implica un determinado estilo de vida, pues Dios es el único que merece una entrega total de la persona. La idolatría de los pueblos primitivos no es algo del pasado, pues también hoy se dan comportamientos idolátricos, por lo que “la superstición en el culto ha de ser vencida con la ilustración de la fe”³⁰ La Alianza que Dios establece con su Pueblo se entiende en términos de matrimonio y de ahí que la infidelidad de este sea entendida, a la vez, en términos de prostitución: “la pasión de la prostitución los ha extraviado”³¹ Así, por ejemplo, el libro de los Jueces es una llamada a mantener la fidelidad a la Alianza:

El pecado es una grave ruptura de esa fidelidad. Sin embargo, frente a la fragilidad del pueblo se resalta la paciencia y lealtad de Dios, que siempre vuelve a manifestar con su protección el amor que tiene a sus elegidos. Para el lector, el libro es una llamada a reconocer los propios pecados e infidelidades y a tener confianza en el Señor, que siempre es fiel y está dispuesto a traer la salvación cuando se le invoca con un corazón sincero.³²

Los términos bíblicos referidos a la “prostitución” o la “fornicación” necesitan ser aclarados en estas líneas. El concepto “prostitución” en la Biblia tiene la raíz *znh* y la sociedad israelita siempre valoró esta práctica como negativa. Ciertamente encontramos episodios donde parecía tolerarse, pero siempre iba unida al desprecio, pues pronto empezó a existir el convencimiento de que Israel estaba destinada a ser una nación santa, por lo que se hace explícita la norma de que “no habrá prostitutas sagradas entre las hijas de Israel”³³ En cambio, eran mucho más laxas estas costumbres entre las culturas vecinas de Mesopotamia y Asiria.³⁴ En Israel se va fraguando la certi-

²⁹ Cf. Dt 6,4-7.

³⁰ Fernández, *Teología Moral II*, 86.

³¹ Cf. Os 4,12.

³² J. Chapa, “Israel como nación”, en *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa (Madrid: Rialp, 2006), 73-90.

³³ Cf. Dt 23,18.

³⁴ Cf. A. Pascual Vicente, “La prostitución en la Biblia”, *Razón y fe*, núm. 262 (1341) (2010): 49-56.

dumbre de que estaban llamados a ser un “Pueblo Santo” y empieza a emerger un elevado código de santidad en sus conductas que le irá distinguiendo del resto de culturas vecinas.³⁵

De este modo, se puede entender mejor que el concepto de “prostitución”, aplicado a la idolatría como metáfora del alejamiento de Dios, significa para un israelita más que una infidelidad a la Alianza, pues se trata de salirse del marco sagrado de relaciones al que está llamado y empezar a vivir su vida como los pueblos paganos circundantes a modo de apostasía. Algunas ciudades de Israel, por su conducta, fueron tachadas de prostitutas o rameras, tal es el caso de Tiro, Nínive o, incluso, la misma Jerusalén: “¡Cómo se ha prostituido la villa fiel: estaba llena de rectitud; la justicia moraba en ella, y ahora moran los asesinos!”³⁶ El mismo profeta Ezequiel concibe y sanciona los pactos con naciones extrajeras paganas como una especie de prostitución en términos de abandono del Dios de Israel y de su promesa al buscar otros dioses fuera de Él:

Te prostituiste con los egipcios, tus vecinos de cuerpo fuerte, multiplicando las prostituciones para irritarme. Entonces te castigué reduciendo tu ración, y te entregué a la avidez de tus enemigas, las filisteas, que se avergonzaban de tu conducta impudica. Te prostituiste también con los asirios, porque no te habías saciado; te prostituiste con ellos, pero no te saciaste. Multiplicaste tus prostituciones en Caldea, una tierra de comerciantes, y aun así no te saciaste.³⁷

En cambio, en el Nuevo Testamento (N. T., en adelante) los conceptos utilizados para los términos de inmoralidad carnal son otros, como son los conceptos de *porneia* y *moicheia*, que se apartan de la raíz hebrea *znh*. Algunos intérpretes ven una solución al conflicto lingüístico en el significado dado al término “fornicación” (*porneia*). No significaría “adulterio” en el versículo del N. T. referido al pasaje de Mateo y en otros lugares³⁸ donde se designa con el vocablo *moicheia*. El término *moicheia*, admite entonces

³⁵ Cf. Lv 17-26.

³⁶ Cf. Is 1,21.

³⁷ Cf. Ez 16,26-29.

³⁸ Cf. Mt 19,9.

varios significados, todos ellos referidos a transgresiones de la sexualidad. Para estos autores, la palabra “fornicación” designaría las uniones ilegales, concubinatos o uniones no matrimoniales y las uniones incestuosas en aquellos matrimonios contraídos entre parientes dentro de los grados prohibidos por la ley del levirato que aparece en el libro del Levítico.³⁹

Así pues, el concepto de prostitución que se utiliza en el A. T. se refiere más bien al irse con otros dioses y para ello se emplea una concepción propia del ámbito matrimonial, pero queda claramente referido que se circunscribe a la infidelidad del Pueblo y no en relación con las desviaciones que se podrían dar en las relaciones carnales, como sí indican los términos *moicheia* o *porneia*. Se puede concluir que el concepto de prostitución que aparece en el A. T. pretende destacar que en “el trasfondo de la fidelidad de Dios, destaca más la infidelidad de los hombres, que no cumplen lo pactado”⁴⁰ Por tanto, la fornicación tiene un sentido más profundo que la infidelidad a Dios, aludiendo de este modo a la perdida de la elección por parte de Israel. En la Biblia se percibe cómo el pueblo va madurando en su respuesta ética y moral y se va apartando de sus prácticas tribales para ir conformándose en el pueblo de la elección: “Hay un sentido ético impresionante, sobre todo en los profetas, que se juegan la vida por defender a los pobres y oprimidos. Frente a unas leyes que nos resultan desconcertantes o injustas, existen otras muchas que hablan de amor incluso a los enemigos, de comprensión, ayuda mutua, fraternidad”⁴¹ El A. T. es una obra histórica que se escribió a lo largo de muchos siglos y que refleja costumbres antiguas que se van perfeccionando con el tiempo y a medida que escrutamos la Sagrada Escritura.

La condición personal del Dios de la Revelación

Otro rasgo distintivo del Dios del A. T. es la de un Dios personal. Se puede llegar por la razón o la intuición, como han hecho las distintas religiones telúricas, en palabras de Émile Durkheim (1858-1917), al principio de un “dios impersonal, sin historia, inmanente y difuso en la multitud de las

³⁹ Cf. Lv 18.

⁴⁰ J. L. Lorda, *Antropología teológica*, (Navarra: Eunsa, 2013), 30.

⁴¹ J. L. Ska, *Introducción al Antiguo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 36.

cosas”⁴², como una deidad neutra que todo lo rige, pero difícilmente se puede llegar desde posiciones naturalistas a una concepción personal de Dios.⁴³ De este modo, y desde posiciones filosóficas más actuales se señala que “ni el idealismo de Hegel, ni el existencialismo teológico conocen, por lo tanto, la categoría del encuentro personal con Dios”.⁴⁴ Este Dios que se autorrevela y que se despliega en la historia se nos presenta como misterio insondable que dispone plenamente de Sí mismo con conciencia y libertad completas. El Dios de la revelación irrumppe completamente en la historia de la humanidad y provoca, en aquellos que le son fieles, la convicción de que se hallan ante un Dios personal que los emplaza a un diálogo amoroso: “El Dios de la salvación nos habla en un diálogo interhumano. De este modo se dirige a nosotros la palabra de Dios”.⁴⁵ Todo ello se da en virtud de una decisión soberana y libre como gesto supremo de su autonomía que abarca el tiempo y el espacio de los hombres. Según su voluntad y porque así le parece bien, “se toma tiempo en su manifestación, incluso necesita el tiempo para hacer su obra contando con la naturaleza humana. Cuando nosotros corremos pidiendo milagros, cuando la angustia no nos permite esperar, Dios nos pide tiempo, Dios necesita del tiempo [como herramienta pedagógica]”.⁴⁶ Este hecho deslinda la religión de la superstición, pues el comportamiento religioso no es un automatismo, sino una relación de espera y confianza.

La filosofía ignora la analogía de la fe y habla en términos de identidad. Así, por ejemplo, en el hinduismo se percibe una visión de lo divino en sentido de identidad panteísta que se identifica con el espíritu humano, por lo que se ignora el concepto de creación *ex nihilo* e incurren así en el principio de identidad propio del brahmanismo emergentista: “solo existe una realidad, lo absoluto o Dios, y todas las cosas del mundo, incluido el propio yo, no son sino partes de esa única realidad”.⁴⁷ Los autores bíblicos, en cambio, no realizan una analogía de la persona, esto queda para

⁴² Escudero, *Creer es razonable*, 48.

⁴³ El Idealismo alemán no llegó a la idea de un Dios personal, pero la razón humana puede captar ese fundamento de Todo a modo de misterio insondable y personal.

⁴⁴ Scheffczyk, *El mundo de la fe*, 127.

⁴⁵ E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca: Sígueme, 1970), 14.

⁴⁶ J. Vidal Talens, *Encarnación y cruz* (Valencia: Edicep, 2003), 231.

⁴⁷ Escudero, *Creer es razonable*, 57.

disquisiciones filosóficas, por lo que pretenden describir su comportamiento en referencia a la divinidad como la realidad de un Dios que es misterio personal. En el plano bíblico, Dios se dirige al ser humano por medio de la palabra, como rasgo que define a su persona, y esta palabra espera una respuesta que convierte esta relación vertical en dialógica, pero queda claro que Dios es distinto de la realidad creada. Dios es el totalmente otro y no hay posible materia de confusión entre el Creador y lo creado.

El hombre debe responder a esta propuesta divina de Alianza al tratarse de un Dios personal que pide ser invocado: “El conocimiento humano es, pues, en primer lugar y en su fundamento último, apertura o sensibilidad al misterio [y por ello es posible el diálogo con Dios]”.⁴⁸ Todas estas connotaciones de la Palabra de Dios apuntan al único objetivo de elevar al hombre a una relación de amistad y de filiación: “la relación interpersonal es para Emmanuel Levinas el lugar donde se manifiesta Dios, el totalmente Otro”.⁴⁹ La Palabra divina unas veces consolará al hombre, otras lo amenazará, en ocasiones le hará promesas o será profética, por lo que Dios se dirige al hombre de múltiples maneras, pero en todo momento se trata de una palabra que busca ser creadora. De hecho, Dios ha creado el mundo con el poder de su Palabra y se vale de sus mensajeros o profetas para que sea conocida: “Si el hombre se realiza como tal en la filial apertura a Dios, entonces ha de dar a su existencia una estructura dialógica. Que el ser humano es ante todo un oyente de la palabra nos lo había notificado ya el Antiguo Testamento”.⁵⁰

La finalidad de esta palabra divina es la de conducir al hombre a una relación de amistad con Él y que de esta forma pueda compartir su vida con el Creador. Incluso el nombre con el que Dios se revela a Sí mismo (Yahveh) describe una condición personal que implica la posibilidad de relación (Yo-Soy).⁵¹ Ese “Yo” forma parte del nombre de Dios y manifiesta la condición personal del Dios bíblico: “se les revela el nombre Yahveh en la experiencia de liberación histórica y política del Éxodo junto con el manda-

⁴⁸ J. Gevaert, *El problema del hombre* (Salamanca: Sígueme, 2008), 164.

⁴⁹ Gevaert, *El problema del hombre*, 43.

⁵⁰ Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 63.

⁵¹ Cf. Ex 3,14.

miento fundamental de la adoración a Yahveh como único Dios”⁵² Se trata de un Dios que pretende dialogar con su criatura más excelsa, pues lo ha creado a su “imagen y semejanza” (Gn 1, 27), de modo que “en cuanto imagen de Dios, el hombre ostenta una función representativa: es el visir de Dios en la creación, su *alter ego*; como tal le compete una potestad regia sobre el resto de los seres creados a los que preside y gobierna”⁵³

La afirmación de su condición personal conlleva una serie de consecuencias para el ser humano al tener que adoptar una actitud de relación personal ante Dios. Esta realidad aleja de cualquier ritual de carácter mágico, propio de aquellos clanes que se dirigen a un misterio impersonal o energía de carácter mecánico naturalista. Estas prácticas tribales ya no resultan válidas en relación con el Dios bíblico, ante el cual las cosas no se obtienen por medio de automatismos, sino de forma dialogal en un “Yo a tú” y en medio de una confianza filial. Aquel a quien se dirige el orante es “Alguien”, por lo que se supone un intercambio de libertad personal y de confianza como fuente de todo bien. La omnipotencia divina que se manifiesta en el relato bíblico es conveniente entenderla “desde su contexto cultural y literario”⁵⁴ La Sagrada Escritura trata de situarnos en todo momento ante la comprensión de quién es este Dios y cuál es su naturaleza. Dios no es una realidad a la que se pueda dominar. Así pues, que “Dios existe significa que el poder absoluto y lo bueno por excelencia son, en su causa y origen, una y la misma cosa; que están en máxima armonía desde el punto de vista de la experiencia cotidiana; en definitiva, un exceso de esperanza [y completa ausencia de automatismos]”⁵⁵

El concepto de “persona”, aplicado al ser humano, se forjó en la relación del hombre con Dios, se trata de una relación personal que confiere al hombre la condición de persona. Así pues, “afirmar que el hombre tiene ‘alma’ equivale a decir que es alguien ante Dios creador”⁵⁶ En cambio, ante una deidad anónima o neutra, el hombre no se descubre como sujeto responsable y libre. Este concepto de “persona” nada tiene que ver con el

⁵² Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 375.

⁵³ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander: Sal Terrae 1996), 42.

⁵⁴ J. L. Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable* (Navarra: Verbo Divino, 2015), 147.

⁵⁵ R. Spaemann, *Rumor inmortal* (Madrid: Rialp, 2010), 22.

⁵⁶ Gevaert, *El problema del hombre*, 87.

πρόσωπον griego o romano asumido por un personaje de la comedia.⁵⁷ El hombre bíblico es el único ser sobre la Tierra que puede dialogar con su Creador.⁵⁸ Así pues, cabe reseñar que “la idea de que el hombre es imagen de Dios indica que, ante el mundo y los demás hombres, refleja algo de Dios. Lleva en su ser una huella de las características divinas. Y eso le da una dignidad especial, que deben respetar los demás hombres y las demás criaturas”⁵⁹

Dios se presenta bajo el rasgo de la santidad augusta y los autores bíblicos entienden esta santidad, no en el plano moral, sino adscrita al propio “Ser de Dios” en el nivel ontológico. La sublimidad inenarrable de Dios y su majestad indescriptible lo hace el “totalmente Otro” y distinto de las demás cosas creadas. Dios es trascendente y radicalmente distinto del mundo creado y del hombre, como abismo insondable de grandeza y vida, alejándose de cualquier atisbo panteísta:

Las cosas vienen al ser por la voz potente de Dios, que es capaz de hacer ser a lo que no es; es, pues, omnipotente y santidad augusta. Entre Dios y las cosas no hay ninguna continuidad, es decir, es trascendente; solo su voz salva el abismo existente entre ambos. Pero, sobre todo, el relato de la creación intenta conectar la historia del pueblo de Israel con el origen del mundo y de la humanidad.⁶⁰

El profeta Isaías ya habla de Dios comparándolo con el símbolo del fuego devorador y de la llama perpetua: “¿Quién de nosotros habitará un fuego devorador, quién de nosotros habitará una hoguera perpetua?”⁶¹ Esta

⁵⁷ Prósopon (griego antiguo: πρόσωπον romanización: *prósopon*, literalmente: “delante de la cara, máscara”) es un término de la teología patrística griega traducido comúnmente como “persona”. Los seres humanos, gracias a la religión judeocristiana, no son unidades de una especie, como sí ocurre con los animales, precisamente ahí radica su dignidad, pues cada ser humano es “único e irrepetible”.

⁵⁸ Cf. M. Beuchot, *Interpretación del ser humano* (Barcelona: Herder, 2019). Para este autor el ser humano es un ícono del universo, un microcosmos que es tanto natural como cultural, es biológico y simbólico, con una parte orgánica y con un sentido de existencia que trasciende. Beuchot defiende la metafísica, como no podía ser de otra forma teniendo sus raíces, y lo hace con perspicacia y lucidez frente a Nietzsche, y sobre todo Heidegger, y con la paradójica ayuda del último Foucault.

⁵⁹ Lorda, *Antropología teológica*, 33.

⁶⁰ Escudero, *Creer es razonable*, 65.

⁶¹ Cf. Is 33,14.

imagen señala la magnificencia infinita de Dios y la experiencia de pecado que siente el profeta ante su presencia. En este pasaje se conjugan dos aspectos que parecen incompatibles a modo de *coincidentia oppositorum*; es decir, el poder llamar a Dios “Padre” por parte de unos labios impuros que se alejan constantemente de la Santidad divina. Este concepto de trascendencia divina mayestática ha sido subrayado por el Magisterio de la Iglesia en el Concilio IV de Letrán (1215), cuando señala que “entre el creador y la criatura no puede establecerse una semejanza, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza”.⁶² Reconocer la santidad divina comporta consecuencias prácticas pues representa para el creyente el deber de adoración a Dios. De hecho, en el A. T., Dios, al revelar su “gloria”, “demanda que esta sea reconocida y venerada por el hombre”.⁶³

El rasgo que define al Dios del A. T. es el del “Dios de la Alianza”, pues ha venido al encuentro del hombre y, para ello, es necesaria una relación personal como sucede con Moisés y, a la vez, expresa un compromiso de fidelidad y de presencia en la historia del Pueblo: “el Nuevo Testamento, justamente en lo que es su contenido central, nos remite al testimonio de Dios en la antigua Alianza”.⁶⁴ Hemos de recordar que el nombre de “Yahveh” es muy estudiado por la exégesis bíblica y posee un significado referencial. Así pues, los setenta sabios que tradujeron la Biblia judía al griego lo interpretaron en clave metafísica: “Yo Soy la plenitud del Ser”. El verbo “Ser” fue interpretado desde esta perspectiva, aunque la mentalidad judía no fuera exactamente metafísica. Esto sucedió por la influencia del helenismo, aunque en el plano filosófico “todo lo griego y todo lo romano, constituyía una cultura contradictoria al judaísmo”.⁶⁵ El nombre de Dios incluye en su misma esencia la promesa divina de acompañar a su Pueblo. Se trata de una presencia activa de Dios que apunta hacia el futuro en forma de salvación y de un actuar en la historia de los hombres.⁶⁶

⁶² Cf. Dz 806.

⁶³ Fernández, *Teología Moral II*, 2001, 77.

⁶⁴ W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I (Madrid: Cristiandad, 1975), 22.

⁶⁵ J. M. Saban, *Las raíces judías del cristianismo* (Argentina: Ediciones Futurum, 2001), 297.

⁶⁶ En la Biblia, “presente, pasado y futuro” son inseparables respecto a la relación con Dios. Algo así como el Dios del pasado que se hace presente y nos espera en el futuro. El pueblo hebreo lo entiende como un Dios cercano y presente en su historia, lo que no desdice su eternidad.

El concepto de Alianza

El concepto de Alianza es decisivo y fundamental en la Historia de la Salvación y articula toda la Teología de Israel. La historia anterior al nacimiento del Pueblo elegido que se diera con el patriarca Abraham y la historia universal de la humanidad hay que leerlas desde el prisma y bajo el signo del Dios de la Alianza. La llamada al primer hombre, “¿dónde estás, Adán?”,⁶⁷ resulta la expresión más perfecta de un Dios que busca a su criatura más amada y que comprende la situación de pecado en que se halla. Dios actúa en la historia “desde fuera” en el A. T., pero se ha hecho historia y ha actuado “desde dentro” en el N. T. por medio de la encarnación de Jesucristo. A partir del concepto de Alianza, el pueblo interpreta su presente y su realidad; cuando creían que la promesa estaba cumplida tras la llegada a la Tierra Prometida, los profetas anuncian una “nueva y eterna Alianza”, pues la primera había sido rota por la infidelidad de Israel y era necesario rehacerla. Es típico del Dios bíblico proyectar la Alianza hacia el futuro y hacia un nuevo horizonte de nuevas promesas: “La Alianza será permanentemente renovada en la liturgia de Israel y recordada en la enseñanza profética; cuando el pueblo la quebrante con sus delitos, Dios mismo volverá a establecerla (Cf. Jr 31,31-34). Finalmente, en la plenitud de los tiempos, Jesucristo sellará definitivamente con su sangre la Alianza nueva y eterna (Cf. Hb 8,6-13)”.⁶⁸ Podemos encontrar tres rasgos que son propios de la Alianza ofrecida por Dios a su Pueblo:

- 1) Elección. Es Dios quien elige y otorga el don de la Alianza, no se trata de una Alianza simétrica entre iguales, sino de un pacto asimétrico que nace de la voluntad y del amor de Dios que mira con compasión al hombre.
- 2) Cláusulas de la Alianza. En ellas se plasma el compromiso de Dios y lo que le exige al Pueblo. De modo que el Decálogo es la síntesis más perfecta y más clara de lo que Dios exige a Israel, una respuesta basada en la fidelidad y confianza mutuas.

⁶⁷ Cf. Gn 3,9

⁶⁸ S. Ausín, “El origen de Israel”, *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa (Madrid: Rialp, 2006), 54-73.

3) Ratificación. Se dio primeramente con la elección de Abraham y después en el Monte Sinaí, a modo de sacrificio de animales y rociándose el altar y el pueblo litúrgicamente (símbolo de Yahvé). Se trata de una Alianza sellada con la sangre, lo que hacía muy fuerte el vínculo y compromiso de Dios por su Pueblo. Cristo, en referencia a la Alianza del Sinaí, expresa la definitiva Alianza que será nueva y eterna. En Cristo, Dios, ofrece la definitiva Alianza a los hombres.⁶⁹ Como se indica, se trata de “palabras misteriosas que los discípulos conservarán como uno de los mayores legados de la fe y transmitirán enseguida a las primeras generaciones de cristianos en la primitiva Iglesia”⁷⁰

De este modo, las principales Alianzas que podemos hallar en la Escritura, aunque son siempre la misma, son renovadas por Dios debido a la infidelidad del Pueblo. Las podemos desglosar en las siguientes etapas:

1) *Alianza paradisiaca*. Esta Alianza se encuentra narrada en los capítulos del libro del Génesis capítulo 1 (conocido como el relato sacerdotal) y del Génesis capítulos del 2 al 3 (conocidos como los pasajes yahvistas). En ellos no aparece con claridad el término “Alianza”, pero sí queda expresado el contenido de ese concepto y se ha visto en el relato de la Creación de Dios una primera Alianza. El mismo “sábado” expresa la renovación del pacto que concluye el relato de la creación: “La que ha sido signo perenne de identidad del pueblo judío es la celebración del *Sabbat* pensado para el culto divino. Como tal fiesta ordena el descanso semanal y se trata de una innovación para el mundo de la antigüedad (Ex 23,12 y 34,21)”.⁷¹ En el relato yahvista de los capítulos del Génesis 2 y 3, el paraíso es un símbolo teológico que indica que Dios, por medio de su elección, sitúa al hombre ante Él, en una cercanía y presencia divina inimaginable, con la salvedad para el hombre de tener que observar la ley divina

⁶⁹ Cf. Mc 14,12-16. 22-26

⁷⁰ F. Fernández-Carvajal, *Vida de Jesús* (Madrid: Palabra, 2015), 527.

⁷¹ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 398.

de no comer del “árbol de la vida”⁷². Pero el primer hombre no fue fiel a este mandato divino y, aun así, Dios no rompe su promesa y sigue buscándolo, a pesar de que este se oculta porque queda patente su desobediencia y ruptura con el proyecto divino.⁷³ Es entonces cuando aparece la promesa de recuperar al hombre de su caída: “Que ‘la muerte es el precio del pecado’ también significa que ella es la condición de que el hombre pueda ser salvado”⁷⁴.

- 2) *La imagen de Noé*. Se trata de una imagen anterior a la de Abraham. Una vez destruida la humanidad a causa de los pecados de los hombres, Noé, hombre justo sobre la Tierra, se convierte en el nuevo principio y germen de toda la humanidad.⁷⁵ En este momento Dios otorga una nueva Alianza a Noé, en esta ocasión de carácter cosmológico. Es la misma que la anterior y renovada ahora en Noé y su descendencia: “La relación del mundo y del hombre con Dios, la Alianza y el pecado, aparecen ya con nitidez como elementos fundamentales para comprender la historia de la salvación”⁷⁶.

Detrás del proyecto de Dios y su Alianza con el género humano se expresa un “amor de Dios” hacia los hombres que es incondicional. El Dios que se ha revelado a Sí mismo en la historia hace lo que hace no por una necesidad determinista, como si estuviese obligado a actuar de este modo, sino libérrimamente y por medio de un gesto soberano de amor que sobrecoge. Así pues, invita al hombre a compartir su vida divina, todo ello plasmado por medio de un Pacto o Alianza que han quedado sellados por su propia sangre. Ese amor ha sido expresado por los autores bíblicos del A. T. con diversas imágenes tomadas de la misma experiencia humana. Los autores bíblicos han captado las formas más profundas e intensas del amor humano para analógicamente aplicárselas a Dios en su relación con la humanidad. Este amor es tan sobresaliente e inmerecido en favor del hombre que un pensador francés de gran renombre no dudó en calificarlo de “salto

⁷² Cf. Gn 2,8-9.

⁷³ Cf. Gn 3,11.

⁷⁴ R. Spaemann, *El rumor inmortal* (Madrid: Rialp, 2010), 183.

⁷⁵ Cf. Gn 9.

⁷⁶ J. Chapa, *Historia de los hombres y acciones de Dios* (Madrid: Rialp, 2006), 12.

vertical infinito”.⁷⁷ Se trata de una experiencia que el hombre no puede tener si no es por dádiva divina al hacernos partícipes de forma gratuita: “Se trata siempre de salvar humanamente al ser humano. Dios, al confiar su suerte a los testigos, nos reclama como a sus voluntarios, porque sigue contando con el ser humano y aún confía en nosotros [para el proyecto del amor]”.⁷⁸ Las tres formas humanas de amor más intensas de las que tenemos experiencia son las del amor materno, paterno y conyugal. El amor de Dios, desde la semejanza analógica, engloba los tres tipos de amores. Estas imágenes denotan que Dios trasciende el dato sexuado para convertirse en Padre, Madre y Esposo a la vez.⁷⁹ Dios no es varón ni mujer, sino Dios, ya que la sexualidad tiene una connotación de encarnación y hace referencia a la procreación y perpetuación de la especie y al logro del amor humano entre un hombre y una mujer:

Bien sea varón o mujer se encuentra esencial y completamente incompleto. Las características que le faltan las poseería el otro sexo. La polaridad y la búsqueda de los sexos habría, pues, que interpretarla antropológicamente como un intento de restablecer y reencontrar la plenitud originaria. Esto manifestaría también el sentido “humano” de la sexualidad, que va más allá de la cooperación para la procreación.⁸⁰

Los valores que hallamos en estos tres tipos de amores están presentes en Dios para que de modo analógico podamos entender la hondura con que nos ama, pues “vivimos para merecer la gracia de un solo instante de redención”.⁸¹ Como también señala Hannah Arendt (1906-1975), “nuestra vida no solo tiene significado porque es terrenal, sino también porque en ella decidimos estar cerca o lejos de Dios, nos decantamos por el pecado o la redención”.⁸² El nombre propio de padre, aplicado a Dios, no debe entenderse en términos exclusivamente masculinos, ya que los autores bíblicos

⁷⁷ J. Guitton, *Lo que yo creo* (Barcelona: Belacqva, 2004), 45.

⁷⁸ Vidal Talens, *Encarnación y cruz*, 193.

⁷⁹ Cf. Sal 139,13; Is 49,15; Is 54,5.

⁸⁰ Gevaert, *El problema del hombre*, 99.

⁸¹ C. Marín-Blázquez, *Fragmentos* (Madrid: Sindéresis, 2017), 95.

⁸² H. Arendt, *Existencialismo y compromiso* (Barcelona: rba, 2013), 17.

así lo han entendido al presentar el amor de Dios de las tres formas posibles.⁸³ Según un importante autor, la Biblia resume el amor que Dios nos tiene en cuatro grandes líneas: “Dios es nuestro Padre. Dios nos ordena que le obedezcamos. Debemos obedecedor a Dios porque Él conoce lo que nos conviene, y lo que nos conviene es obedecerlo. No cumplimos con esta obediencia y nos apartamos de Él. Por lo tanto, debemos aprender a reconciliarnos con Dios con el fin de que podamos vivir una vez más en una relación familiar”⁸⁴

La imagen materna de Dios que nos presenta el profeta Isaías se produce en un momento de crisis nacional de Israel en el destierro de Babilonia. Israel se cree abandonado por Dios y desde ese momento de dificultad brota esta respuesta maternal divina: “¿Puede una madre olvidar al niño que amamanta, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré”⁸⁵ Dios, en este pasaje, muestra un amor típicamente maternal, pero trasciende incluso este tipo de amor para ir a un amor más completo. Por ejemplo, en el segundo Isaías, se presenta como un amor materno-familiar en medio de una imagen analógica del amor de Dios: “como un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo, y en Jerusalén seréis consolados”⁸⁶ La situación del pueblo judío en el destierro es dramática y ostenta un claro sentido de orfandad: “sin tierra, sin Templo y, al menos de hecho, prácticamente sin rey, se mantuvieron sin embargo fieles a su Dios, a su religión y a sus tradiciones; constituyen un fenómeno social y religioso único entre los pueblos del antiguo oriente que sufrieron circunstancias parecidas de conquista y deportación por parte de Babilonia y otros pueblos”⁸⁷

Los autores bíblicos no tienen la menor duda en aplicar a Dios este tipo de imágenes femeninas para escenificar su amor hacia su pueblo y la honradez del amor que Dios siente por el hombre. En el siglo VIII a. C., el profeta Oseas destaca otra forma de manifestarse el amor de Dios en analogía

⁸³ Las sociedades patriarcales se han fundado sobre la base de la fuerza física del varón y la posibilidad que este hecho ejerce en el sometimiento de los demás. Por lo tanto, el machismo debe atribuirse a motivos de fuerza y no a motivos religiosos como en ocasiones se juzga.

⁸⁴ MacIntyre, *Historia de la ética*, 113.

⁸⁵ Cf. Is 49,15.

⁸⁶ Cf. Is 66,13.

⁸⁷ G. Aranda, “Configuración del judaísmo. Destierro y retorno”, en *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa (Madrid: Rialp, 2006), 90-107.

con una de las peculiaridades del amor humano, como es el amor conyugal. Oseas interpreta la alianza en términos matrimoniales para superar lo jurídico y lo formal. Se trata de un contrato de amor conyugal donde Dios es el esposo e Israel la esposa. En estos términos, la infidelidad de Israel es calificada de adulterio, pues abandona a su esposo y se dedica a rendir culto a dioses cananeos: “Es una verdad evidente que la íntima relación con la religión permitió a la ley israelita alcanzar un elevado sentido de la justicia, como no se encuentra en otros pueblos, lo cual se debe sin duda a la personalidad moral de Dios que estaba en el fondo”.⁸⁸

En este clima se escribió el libro del Deuteronomio y la conocida cita del *Shemá Israel*: “Escucha Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo. Amarás, pues, al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”.⁸⁹ Lo que se le pide a Israel es una respuesta de amor y no un simple ritualismo que quede frío y alejado. El profeta Oseas ha transformado su vida personal en una parábola de lo que le pasa a Dios con Israel, la esposa que lo abandona y que Él desea recuperar una y otra vez sin descanso, pese a tantas ignominias y traiciones. Dios desea recuperar a Israel y en la Biblia se presentan un conjunto de antropomorfismos en el plano del amor humano que desean plasmar analógicamente cómo es el amor de Dios.⁹⁰ En este sentido, Dios se sirve de la experiencia humana para dejar traslucir una experiencia con el Pueblo a quien ama:

Por eso, yo la persuado, la llevo al desierto, le hablo al corazón le entrego allí mismo sus viñedos, y hago del valle de Acor una puerta de esperanza. Allí responderá como en los días de su juventud, como el día de su salida de Egipto. Aquel día —oráculo del Señor— me llamarás “esposo mío”, y ya no me llamarás “mi amo”. Aparataré de su boca los nombres de los baales, y no serán ya recordados por su nombre. Aquel día haré una alianza en su favor [...] Me desposaré contigo para siempre,

⁸⁸ Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 75.

⁸⁹ Cf. Dt 6,4-5.

⁹⁰ La ira de Dios tiene en la Biblia un carácter medicinal. Lo que realmente define a Dios es el amor y no la ira, la ira son momentos particulares y concretos que no lo definen. Lo que sí define a Dios es el amor.

me desposaré contigo en justicia y en derecho, en misericordia y ternura, me desposaré contigo en fidelidad y conocerás al Señor.⁹¹

El “amor de padre”, referido a Dios, es utilizado en un primer momento por el profeta Oseas. Se trata de un amor paternofilial en clave de Alianza. Los autores bíblicos nos muestran por qué Dios ha querido salir de Sí mismo al encuentro del hombre para establecer un pacto de amor que se refiere teleológicamente a una meta definitiva. Ese amor paterno es definido a su vez con tres categorías hebreas que quedan asociadas a una enorme carga vinculada a la idea de amor divino: *Hesed*, *Emet* y *Rahamim*, y que ahora desglosaremos. La denominación de Dios como Padre en el A. T. no es nada frecuente comparada con la del N. T., aunque es cierto que la idea de dios como padre también aparece en algunas religiones extrabíblicas, no del mismo modo con que se presenta en la religión hebrea: “el concepto de Dios que subyace en el núcleo de la fe de Israel es completamente nuevo en el desarrollo de la historia de las religiones”⁹² Algunas religiones extrabíblicas presentaban a dioses uniéndose maritalmente a diosas e, incluso, mujeres humanas que podían engendrar hijos a modo de semidioses. La paternidad de estos dioses revestía de un carácter incluso sexual y esto sí que resulta incomparable con la imagen amorosa del Dios bíblico:

La creencia en el Dios supremo está universalmente extendida en las diversas religiones tradicionales de la humanidad. Aparece como un ser espiritual e invisible, el solo uno, creador de todas las cosas, omnipotente, bueno, gran espíritu, rey increado, el cielo, el sol, la luna, el otro, el gran amo, el gran jefe. También como un gran progenitor de la tribu, fuente de fecundidad, dueño, amo del cosmos, especialmente del destino de los hombres. Padre y madre, trascendente e inmanente, está en todos sitios y ninguno. Otros acentúan el carácter de ser real de la divinidad (conocido y vivido), amigo (padre) que camina con el hombre, dirige el universo.⁹³

⁹¹ Cf. Os 2,16-22.

⁹² Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 374.

⁹³ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 75-76.

El concepto de “Dios como Padre” en el judaísmo tardío entra paulatinamente y dejando de lado el peligro de cualquier interpretación pagana de esta paternidad, por lo que se trata únicamente de un concepto histórico-salvífico. Dios es Padre de Israel en virtud de la economía de la salvación que se da de forma única en el pueblo hebreo y que le constituye como Padre. Dios se muestra como Padre en la Alianza del Sinaí y en el episodio del Éxodo. En tales pasajes es donde Dios ha intervenido con “mano fuerte y brazo extendido”⁹⁴ y ha constituido un pueblo que camina a su lado como heredero de todas las promesas. De este modo empezarán a aparecer expresiones nada frecuentes como que ‘Israel es mi hijo primogénito’⁹⁵, de modo que los otros pueblos también son hijos, pero no primogénitos como lo es Israel. La paternidad hacia Israel ha de ser entendida de forma conjunta hacia todo el pueblo y no en aspectos individuales o particulares como se daría más adelante.

En otro pasaje el autor bíblico reprocha a Israel que se aparte de su Dios, que es a la vez su Padre, el que ha fundado y ha creado a este pueblo y que ahora no corresponde a su amor: “¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato? ¿No es él tu Padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó?”⁹⁶ La misma corrección divina aparecerá en profetas como Oseas, Isaías o Amós. El profeta que con mayor ternura ha escrutado en esta imagen de Dios como Padre es Oseas, que con una descripción de una enorme belleza destaca este atributo extraído del ámbito familiar al describir la relación de un padre con su hijo pequeño, aplicada a Dios y a su Pueblo:

Cuando Israel era joven lo amé y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más lo llamaba, más se alejaban de mí. Sacrificaban a los baales, ofrecían incienso a los ídolos. Pero era yo quien había criado a Efraín, tomándolo en mis brazos; y no reconocieron que yo los cuidaba. Con lazos humanos los atraje, con vínculos de amor. Fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas. Me incliné hacia él para darle de comer [...] ¿Cómo podría abandonarte, Efraín, entregarte, Israel? [...] Mi corazón está perturbado, se commueven mis entrañas.⁹⁷

⁹⁴ Cf. Dt 26,8.

⁹⁵ Cf. Ex 4,22-23.

⁹⁶ Cf. Dt 32,6.

⁹⁷ Cf. Os 11,1-11.

En un determinado momento de la revelación divina, más bien tardía, la paternidad de Dios empieza a entenderse como dirigida a individuos concretos y ya no solo al colectivo. Se trata de una paternidad que mira a los más pobres y menesterosos de la sociedad: huérfanos, viudas y extranjeros que no tienen ningún tipo de amparo humano y que quedan a la intemperie de cualquier tipo de posible protección.⁹⁸ De este modo, Dios asume personalmente la paternidad de estos necesitados y se compromete con ellos de forma particularísima. Este hecho justifica que progresivamente aparezca la invocación particular a Dios como Padre en el A. T. y dentro de un contexto de oración particular: “Señor, Padre y Dios de mi vida, no dejes que sea altiva mi mirada”⁹⁹ No es algo común en el A. T. pero se dan una serie de manifestaciones en orden a invocar a Dios de forma individual y en un contexto de relación paternofilial: “Oh, Señor, padre y dueño de mi vida”¹⁰⁰ Son oraciones muy escasas y poco usuales entre los judíos, ya que el sentido de majestad y trascendencia divina era para ellos elevado y siempre se evitaba caer en la irreverencia al dirigirse a Dios o utilizar su nombre en vano, como estaba prescrito. Aunque la analogía haya servido a los autores bíblicos para acercarse y comprender a su creador y se rehuyera del trato familiar, dejando incluso de decir el nombre de Yahvé, no faltaron este tipo de manifestaciones en torno a la comprensión de tal realidad, aunque sea comparativa entre la semejanza entre Dios y los hombres y, a la vez, la desemejanza:

El Concilio IV Lateranense de 1215 acuñó una frase que es un clásico en la Dicción: “*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”, es decir: “Entre creador y criatura no se puede constatar ninguna semejanza sin que se haya constatado una diferencia todavía mayor” (DH 806). Esta frase delinea el pensamiento de la analogía, típico del catolicismo, en su correcta formulación y nitidez. Dios se reconoce como aquello que sobrepasa a la criatura también en la “polaridad”¹⁰¹

⁹⁸ Cf. Ex 22,22-23; Núm. 10,32; Dt 27,19; 2 Cro 19,7; Sal 68,5; Sal 146,9.

⁹⁹ Cf. Ecl 23,4.

¹⁰⁰ Cf. Ecl 23,21.

¹⁰¹ Scheffczyk, *El mundo de la fe*, 93.

Como señalábamos líneas más arriba, asociar el amor de Dios a los tres conceptos hebreos de *Hesed*, *Emet* y *Rahamim*, es una forma de acercarnos metafóricamente a su realidad divina para que el hombre pueda entender mejor cómo es el amor de Dios, aunque la distancia será siempre insalvable entre la analogía y el misterio que envuelve a Dios. *Hesed* es el amor misericordioso que representa la bondad de Dios y queda referido a un amor de compasión que se dirige a alguien que está en situación de pobreza o indigencia en el plano físico, espiritual o moral (en una realidad de pecado que lo rebaja y lo postra). Se trata de un amor que desciende hacia el necesitado porque siente misericordia de él ante la situación en que se encuentra. Un ejemplo claro de este amor lo podemos encontrar en el salmo 50, donde el salmista (el rey David) espera la misericordia de Dios cuando su situación es la de un penitente que, con gran angustia por el pecado cometido, espera insistentemente el perdón de Dios:

Misericordia, Dios mío, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa; lava del todo mi delito, limpia mi pecado. Pues yo reconozco mi culpa, tengo siempre presente mi pecado. Contra ti, contra ti solo pequé, cometí la maldad en tu presencia. En la sentencia tendrás razón, en el juicio resultarás inocente. Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre. Te gusta un corazón sincero, en mi interior me inculcas sabiduría. Rocíame con el hisopo: quedaré limpio; lávame: quedaré más blanco que la nieve.¹⁰²

El concepto hebreo *Emet* denota aquello que está firme y seguro como una roca y que se aplica al terreno de la moral. Indica una actitud fiel y segura que en nada es voluble, sino que se mantiene con solidez ante la dificultad. Todo ello aplicado a Dios, expresa que su amor no es pasajero, sino seguro y fiel hasta el final, incluso si la criatura falla Dios permanece fiel: “Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, es Dios; él es el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que lo aman y observan sus preceptos por mil generaciones”¹⁰³ Por último, *Rahamim* es el tercer concepto que se aplica

¹⁰² Cf. Salm 50, 1-10.

¹⁰³ Cf. Dt 7,9.

a Dios de forma comparativa por parte de la literatura rabínica judía. Indica un rasgo de amor que se acerca mucho a la ternura y al afecto. Es un tipo de amor quasi maternal e instintivo. Este tipo de amor se aplica a Dios como si Él necesitara del hombre en una especie de antropomorfismo.¹⁰⁴ De este modo, los autores bíblicos multiplican este tipo de imágenes con la intención de introducirnos en el misterio insondable de un Dios que es amor y a la vez misterio. Los tres conceptos se hallan todos en el salmo 50 como manifestación de un amor que traspasa toda frontera y toda distancia. Así pues, la misericordia es uno de los atributos que más sobresalen en el A. T. Como indican autores relevantes del pensamiento actual, en un intento de comprender el misterio de Dios desde claves teológicas y filosóficas:

La razón abierta y universal debe contar no solo con el amor y la verdad, sino también con la belleza. Entonces la teología se acomodará de modo perfecto a su objeto: a Dios que es amor, verdad y la suma belleza. La teología aquí propuesta encuentra sus precedentes en gran parte de la tradición cristiana y en la teología de todos los tiempos, pero a la vez propone interesantes sugerencias y puntos de vista para la sensibilidad y pensamiento actuales.¹⁰⁵

La imagen de Dios en el judaísmo rabínico

La experiencia del Éxodo y del Monte Sinaí y lo que significó el exilio para el pueblo hebreo conlleva con el tiempo una imagen de Dios que se irá develando en toda la literatura rabínica. La visión monoteísta se va afianzando en el plano teológico y existe la certeza de que la realidad divina sobrepasa con mucho lo que el hombre pueda llegar a entender de Dios, pero aun así se va asentando la certeza desde la experiencia de que es el único Dios: “La absoluta trascendencia de Dios en el judaísmo no le impide, más bien implica, ser el Dios que caminó sobre, delante y junto a su pueblo”.¹⁰⁶ Las imágenes de Dios van surgiendo de los relatos *haggádicos* o narrativos como producto de la experiencia religiosa de los rabinos y del

¹⁰⁴ Cf. Is 49,15-15.

¹⁰⁵ P. Blanco, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo* (Madrid: Rialp, 2005).

¹⁰⁶ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 330.

pueblo judío. De todos estos relatos rabínicos surgen básicamente dos imágenes de Dios:

- 1) *Dios es amor y ama a su pueblo.* Se trata de un amor universal que trasciende las fronteras de Canaán y se le comprende como “misericordioso, bueno, custodio y paz del mundo, señor de la misericordia, señor del consuelo, padre de todo el mundo, padre de la misericordia, padre en los cielos, corazón de Israel”¹⁰⁷. Todo el acontecimiento histórico de la travesía en el desierto conlleva que la imagen que de Dios tenga el pueblo se acerque a esta realidad divina protectora y benevolente. Como podemos comprobar, los rabinos no se limitaron a los atributos de carácter antropomórfico aplicados a Dios, aunque siempre dejaban claro que era una forma de expresar esta experiencia. De modo que “para hacernos una idea del origen del pueblo de Israel tal como está narrado en el libro del Éxodo, debemos detenernos en tres elementos fundamentales: la figura de Moisés, la salida de Egipto y el alcance de la Alianza del Sinai”¹⁰⁸.
- 2) *El Dios que padece junto a su pueblo.* Los rabinos han visto a lo largo de los siglos cómo Dios ha estado al lado del pueblo en sus padecimientos y ello se ha encarnado en su historia. La experiencia de la cercanía divina estaba tan afianzada en el pueblo hebreo que, ante la dura prueba que supuso Auschwitz, el judío Elie Wiesel (1928-2016) se preguntaba, junto a miles de prisioneros ante una dramática escena en el campo de concentración, como es el ahorcamiento de un niño por parte de sus verdugos, dónde estaba Dios. La respuesta, desde la fe judía afianzada en la Biblia, era la de un Dios que padecía (co-padecía) junto a los hombres: “Entonces, ¿dónde está Dios? Y yo sentía dentro de mí una voz que respondía: ¿Dónde? Ahí está: está justamente en esa horca”¹⁰⁹. Toda esta experiencia nace en algunos profetas —como es el caso de Jeremías— donde se pone de manifiesto que Dios permanece junto al pueblo en toda circunstancia.

¹⁰⁷ Sánchez Nogales, *Aproximación a una teología*, 331.

¹⁰⁸ Ausín, “El origen de Israel”, 66.

¹⁰⁹ E. Wiesel, *La noche, el alba, el día* (Barcelona: Muchnik, 1983), 70-72.

Entre el A. T. y el N. T. existe una diferencia notable: mientras que el A. T. es bastante heterogéneo y no es fácil encontrar unidad en el conjunto de todos y cada uno de sus libros, el N. T. posee un centro desde el cual se irradia una luz que es Cristo y que da unidad a todo el conjunto. La Biblia es vida para el hombre y es una palabra que permanece viva y eficaz a lo largo de cada trayectoria histórica y de cada biografía concreta. El Dios que se nos presenta en la Biblia no deja de llamar a los hombres a una relación personal, aunque busca la referencia comunitaria, de modo que “solamente ante un Dios personal y absoluto se pueden usar los gestos primordiales de la plegaria: la adoración de su santidad, la alabanza por su existencia, la gratitud por su potencia y por su gracia al mundo”¹¹⁰

Conclusiones

- 1) Los diferentes estudios que nos propone la fenomenología religiosa vienen a concluir que en todo tiempo y lugar se ha dado el hecho religioso en sus distintas manifestaciones. Es verdad que la relación con lo numinoso ha revestido un carácter impersonal en la mayoría de las religiones telúricas y, también, desde el acercamiento o comprensión filosófica. Desde la razón humana se puede llegar a comprender que Dios es, pero no quién es el Dios revelado. El Absoluto al que se llega por medio de la razón brota de un deseo de saber universal, pero se queda en el plano de la reflexión teórica y no mueve al hombre a la reverencia sino al intento de comprensión.
- 2) El Dios de la Revelación judeocristiana se ha ido manifestando al hombre de forma progresiva, utilizando la pedagogía divina para que pueda ser comprendido y aceptado. Su marcado carácter universal y exclusivista es único en la fenomenología religiosa y necesita de la purificación del corazón humano, acostumbrado a numerosos dioses e ídolos de todo tipo, para ser aceptado como tal. El Dios bíblico se nos manifiesta en la historia por pura iniciativa propia. Para que sea posible el encuentro entre Dios y los hombres se ha dado en

¹¹⁰ Scheffczyk, *El mundo de la fe*, 324.

la historia de forma concreta en un pueblo y cultura específicos, aunque esta propuesta de encuentro está destinada a ser universal y ampliada a todos los pueblos de la Tierra.

- 3) El pueblo elegido no se caracteriza por hacer filosofía o especulaciones teóricas sobre lo divino, sino que está acostumbrado a ser el pueblo de la historia y de los testigos de esta realidad dialogal de Dios con Israel. El mismo credo del pueblo semita se forja en la idea de que su Dios es “Uno y Único”, abandonando así progresivamente el culto idolátrico propio de las religiones paganas. Aunque en la etapa patriarcal no se excluye que los otros pueblos circundantes puedan tener sus propios dioses frente a Israel, será una concesión temporal en aras a ser revisada y purificada, pues la realidad de este Dios que es Único y con pretensión universal de ser reconocido también por los pueblos extranjeros, como se desprende de la etapa mosaica, se irá extendiendo con el tiempo.
- 4) El Dios del A. T. va develándose progresivamente y el primero de los atributos divinos que se puede reconocer es el de su Santidad Augusta. Solo Él es Santo y el hombre en comparación con esta santidad siente su nada y su pobreza. Solo Dios merece culto y reverencia y para ello es necesario purificar el corazón de un pueblo acostumbrado a adorar falsos dioses. Dios ama al hombre de forma exclusiva y para que el pueblo pueda entender cómo es su amor hacia ellos, se servirá de los profetas y de los autores bíblicos que utilizan imágenes tomadas del mundo para que analógicamente pueda ahondarse en la comprensión de este tipo de Amor.
- 5) El amor de Dios hacia los hombres se manifestó de tres formas posibles: el amor que un padre siente por su hijo, el amor de una madre por el fruto de sus entrañas y el amor mutuo entre los esposos. En el lenguaje hebreo este amor se expresa desde los conceptos de *Hesed*, *Emet* y *Rahamim*. En cambio, el amor del hombre hacia este Dios que nos ama gratuitamente se caracteriza por su infidelidad y cabe renovarlo en cada ocasión. Por ello es importante comprender

el término dinámico de Alianza. Se trata de un pacto que Dios establece con su Pueblo y pone de manifiesto la realidad de un Dios que no se cansa de amar al género humano.

Dios se presenta como un Dios personal que ha formado al hombre y a la mujer a su *imagen y semejanza*, por lo que el ser humano posee una estructura dialogal capaz de relacionarse con su Hacedor. Se trata de un Dios que ha creado todo de la nada, por lo que es el “totalmente Otro” y no se confunde con la realidad creada. Dios es “Alguien” y posee el nombre de Yahvé “Yo-Soy” que indica que puede contactar con un “tú” al que ama y ambos entrar en un posible diálogo de amor que se concreta en la historia.

Bibliografía

- Aranda, G. “Configuración del judaísmo. Destierro y retorno”. En *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa, 90-107. Madrid: Rialp, 2006.
- Arendt, H. *Existencialismo y compromiso*. Barcelona: RBA, 2013.
- Ausín, S. “El origen de Israel”. En *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa, 54-73. Madrid: Rialp, 2006.
- Beuchot, M. *Interpretación del ser humano*. Barcelona: Herder, 2019.
- Blanco, P. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*. Madrid: Rialp, 2005.
- Chapa, J. “Israel como Nación”. En *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa, 73-90. Madrid: Rialp, 2006.
- Díaz-Rodelas, J. M. *Introducción a la Sagrada Escritura*. Valencia: Siquem, 2004
- Eichrodt, W. *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Escudero, E. *Creer es razonable*. Valencia: EDIM, 1997.
- Fernández, A. *Teología Moral II*. Burgos: Facultad de Teología del Norte de España, 2001.
- Fernández-Carvajal, F. *Vida de Jesús*. 2^a ed. Madrid: Palabra, 2015.
- García Morente, M. *El “Hecho Extraordinario”*. Madrid: Rialp, 2006.
- Gevaert, J. *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Guitton, J. *Lo que yo creo*. Barcelona: Belacqva, 2004.
- Lorda, J. L. *Antropología teológica*. 2^a ed. Navarra: Eunsa, 2013.

- MacIntyre, A. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Marín-Blázquez, C. *Fragmentos*. Madrid: Sindéresis, 2017.
- Ortega y Gasset, J. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Austral, 2008.
- Otto, R. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Pascual Vicente, A. “La prostitución en la Biblia”. *Razón y fe*, núm. 262 (1341) (2010): 49-56.
- Pérez Adán, J. *Rebeldías*. Madrid: Sekotia, 2002.
- Ranff, V. *Edith Stein. En busca de la verdad*. Madrid: Palabra, 2005.
- Ruiz de la Peña, J. L. *Imagen de Dios*. 3^a ed. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Saban, J. M. *Las raíces judías del cristianismo*. Argentina: Ediciones Futurum, 2001.
- Sagrada Biblia, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC, 2010.
- Sánchez Nogales, J. L. *Aproximación a una teología de las religiones*. Madrid: BAC, 2015.
- Sayés, J. A., *Razones para creer*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- Scheffczyk, L. *El mundo de la fe católica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2015.
- Schillebeeckx, E. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sigueme, 1970.
- Ska, J. L. *Compendio Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- *El Pentateuco: Un filón inagotable*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Spaemann, R. *El rumor inmortal*. Madrid: Rialp, 2010.
- Udías Vallina, A. *Ciencia y religión*. 2^a ed. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Varó, F. “Dios entra en la historia. La Revelación”. En *Historia de los hombres y acciones de Dios*, editado por J. Chapa, 17-32. Madrid: Rialp, 2006.
- Vidal Talens, J. *Encarnación y cruz*. Valencia: Edicep, 2003.
- Widengren, G. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- Wiesel, E. *La noche, el alba, el día*. Barcelona: Muchnik, 1983.