

Concepto de Dios en San Pablo

San Pablo no se entretiene en disquisiciones filosóficas en torno a Dios, ni hace una exposición sistemática del concepto de Dios. Para él Dios es una realidad evidente que lo llena todo, y sin la cual no se comprende nada de su propia vida ni de su elaboración doctrinal. La realidad de Dios hay que buscarla en Cristo y a través de Cristo¹. En San Pablo, su teología de Dios, más que una teología óntica, es una teología funcional, existencial. Dios no revela directamente lo que es, sino que su ser se manifiesta a través de una acción salvífica, de una historia que halla compendio definitivo en Cristo, «el cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Cl 1, 15), y «en cuyo rostro se refleja el conocimiento de la gloria de Dios» (2 Co 4, 6; Heb 1, 3).

1. BIBLIOGRAFIA: M. J. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A.T.*, RB 5 (1908) 481-499; W. KOESTER, *Der Vater-Gott in Jesu Leben und Lehre*, Scholastik 16 (1941) 481-495; E. OHMEYER, *Das Vaterunser*, Gotinga, ed. 3, 1952; J. CHAINE, *Les révélations de Dieu en Israel et la foi chrétienne*, Friburgo, 1942, 41-48; K. RAHNER, *Gott als erste trinitarische Person im N. T.*, en «Zeitschrift für Kathol. Theologie», 66 (1942) 71-88; F. AMIOT, *L'Enseignement de Saint Paul*, 1, 59-62, ed. 6, Paris 1946; J. BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, 70-74; J. BONSIRVEN, *Théologie du N. T.*, Paris 1951, 235, 411 ss.; A. GELIN, *Les idées maîtrisées de l'Ancien Testament*, Paris 1950, 12-18; KITTEL, *Theós*, en *Théol. Wört. z. N.T.*, t. 3, 100-120. Stuttgart 1950: «Patér», *ibid.*, t. 5, 977-1016, Stuttgart 1954; R. MEHL, *Dieu*, en «Vocabulaire Biblique», edit. por J.-J. von Allmen, ed. 2, Neuchâtel 1956, 67-74; K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento*. Escritos de Teología, I, Madrid 1961, 93-167; C. H. DODD, *The Meaning of Paul for Today*, Nueva York 1957; LEON-DUFOUR, *Dieu*, en «Vocabulaire de Théologie Biblique», Paris 1962, 215-226; MAX MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. del alemán, Madrid 1963, 42-43, 335-345; J. B. BAUER, *Dios*, en «Diccionario de Teología Bíblica», trad. del alemán, 215-226; W. MARCHEL, *Abba, Padre. El Mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Barcelona 1967; C. F. D. MOULE, *God*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 2, 430-436, New York 1962.

La clave para descifrar su pensamiento en torno a Dios son unas palabras de la carta a los gálatas: «cuando a Dios, que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, le plugo revelar en mí a su Hijo, a fin de que le predicase a los gentiles» (1, 15, 16), y otras a los efesios: «por él (por Cristo) unos y otros podemos acercarnos al Padre en un mismo espíritu» (1, 18). Lo que San Pablo afirma de Dios, más que una idea especulativa es un cuadro de experiencia real y personal que le coloca cara a cara con Cristo, y a través de Cristo entra en la familiaridad con el Padre. En Jesucristo, Dios aparece de un modo concreto y vital. De aquí puede afirmarse con Wells²: «lo que Pablo entiende por Dios tiene una apretada semejanza con lo que entiende por Cristo», y con Pascal: «No conocemos a Dios sino a través de Jesucristo». Para hallar el sentido pleno paulino de Dios habría que considerar en su totalidad la obra de Cristo.

Nosotros, para proceder de un modo más o menos ordenado, distinguimos en las cartas paulinas dos clases de textos con relación a Dios: aquellos donde se habla simplemente de Dios, sin relación explícita a Cristo, y aquellos donde se le llama «el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo». En los primeros, Dios se presenta como el Dios de toda la alianza antigua, el Dios viviente, único, celoso y misericordioso, el Dios santo a quien los hombres deben obediencia y fidelidad. La unicidad absoluta de Dios forma el sustrato de todo el pensamiento paulino. Siempre que se trata de esta unicidad, se alude al monoteísmo del A. T. como a una tradición indiscutible: con fórmulas como ésta: nosotros sabemos o creemos, en el sentido intenso y absoluto de esta palabra: «sabemos que el ídolo no es nada y que no hay más Dios que uno» (1 Co 8, 4).

Proclamar la unicidad de Dios implica reconocer la nada de los dioses, su ridícula vanidad (1 Co 8, 4; 10, 19) mucho más que su existencia, porque San Pablo, lo mismo que el V. T., reconoce que el hombre puede tener comunicación con los poderes demoníacos; por lo tanto los cultos idolátricos deben ser considerados como una especie de participación en lo sagrado (1 Co 10, 7). Este Dios único quiere ser reconocido por los hombres en su unicidad exclusiva. Este conocimiento no es meramente intelectual, sino práctico también, pues exige que el hombre reconozca concretamente su voluntad, sus exigencias, su santidad, su benevolencia y misericordia, un

2. Citado por C. H. DODD, p. 88.

conocimiento que se compendia en una palabra rica en contenido: *fe* (Rm 4, 3; Gl 3, 6).

Esta fe en el Dios único se hace obediencia que debe testimoniar que él es el solo Dios. Sirviendo a Dios el hombre se compromete a rechazar todo servicio a los ídolos (2 Co 6, 16; 1 Co 10, 21), a los poderes cósmicos (Gl 4, 8), al poder civil cuando no cumple, como representante de Dios, la función de servir al bien común. De este modo el conocimiento de Dios es inseparable de una ética que testimonia que Dios vive con el hombre, que Dios se preocupa del hombre y que Dios es fundamentalmente para el hombre. San Pablo aplica a Dios un número incalculable de calificativos que se refieren a una presencia activa de Dios junto a los hombres, en su historia y en su vida; indican una acción de Dios más que un modo de ser de Dios: Dios es fiel (1 Co 1, 9; 10, 13; 2 Co 1, 18). Dios es sabio (Rm 16, 27); veraz (Tit. 1, 2); misericordioso (Rm 2, 4); justo (Rm 11, 22); Dios es la paz (Rm 15, 33; 16, 20; 1 Tes 5, 23; Fl 4, 9)... Dios de la esperanza (Rm 15, 13); Dios del consuelo (2 Co 1, 3); Dios del amor (2 Co 13, 11).

San Pablo tiende a evitar las definiciones metafísicas y los términos abstractos. Solamente hallamos dos términos abstractos (theiotes: Rm 1, 20; y théotes: Cl 2, 9). Pero veremos luego cómo no son tan abstractos como pudiera parecer. Por definición Dios puede ser: omnipotente, omnisciente, omnipresente, pero estos términos deben interpretarse a la luz de la autolimitación de Dios en la Encarnación, de lo que hablaremos más tarde. La vía negativa, definir a Dios por lo que no es, es extraña a San Pablo. Para él Dios se revela en la historia humana y sobre todo en la Encarnación. Lo que para los hebreos fue el Dios que los liberó de Egipto e hizo de ellos una nación, para los cristianos es el Dios que por Jesucristo hizo una alianza eterna con su pueblo (Heb 13, 20). El juramento de Dios, su promesa, es un tema repetido (Rm 11, 29; 2 Co 1, 20; Heb 6, 17). Cristo el amén de Dios, afirmación de todas sus promesas, es la base de la esperanza cristiana en la victoria final del Reino de Dios. Esta concepción activa de Dios, se refleja en la constante designación de Dios, en contraste con los ídolos mudos y muertos, como el Dios que vive, que habla a través de la creación, de la historia, y más claramente a través de Cristo (Rm 1, 20; 1 Co 12, 2; 1 Tes 1, 9; 1 Tm 6, 17; Heb 1, 1-2). Dios, esencialmente viviente y activo, da vida a todo (Rm 4, 17; 6, 23; 1 Tm 3, 15). En oposición a la irrealidad de los ídolos (1 Co 8, 4) él es el único real y verdadero.

En este sentido de presencia activa deben interpretarse los dos

términos abstractos «theiotes» y «theotes» que hallamos en las cartas a los romanos y a los colosenses. «Theiotes» indica la cualidad, la propiedad de lo divino; «theòtes» significa el ser divino, la divinidad.

«...lo que puede conocerse de Dios está manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras; de suerte que ellos no tienen excusa» (Rm 1, 19-20). Dios se hace conocer mediante realidades visibles, en las cuales está lo suficientemente presente para que la reflexión interna del hombre lo perciba. La creación da cierto conocimiento del Creador. La reflexión interior del hombre considerado como obra de Dios tiene un doble objeto: «dinamis y theiotes». Dinamis: no tanto, porque el hombre se eleva desde las realidades visibles a su causa primera, sino más bien, porque el hombre realiza en el mundo, la experiencia del ser y de la nada; el hombre es un ser lanzado a la vida sin quererlo; no elige ni la hora ni el lugar de su nacimiento y de su muerte; una fuerza superior preside su existencia; por ella el hombre existe, y ante ella reconoce su nada. En comparación con el tiempo histórico que pasa, esta fuerza se muestra eterna, anterior y posterior a todo cuanto se desarrolla en la historia. La «dinamis» en San Pablo está indudablemente cargada del constante significado viejotestamentario: la fuerza de Dios operante en el seno de la historia, que configura y modela a la historia, y la imprime una finalidad positiva: una salvación. Esta fuerza de Dios se concentra en el acontecimiento decisivo = Cristo, sobre todo en su muerte y resurrección. Por eso afirma que el evangelio es una fuerza de Dios en orden a la salvación³.

«Theiotes»: En el culto imperial la «theiotes» se refería a la magnificencia del brillo cesáreo. En San Pablo es la propiedad de lo divino, lo que Dios manifiesta como tal y le da derecho a una veneración divina. Es el segundo objeto de la reflexión del hombre sobre el mundo considerado como la obra de Dios, y debe interpretarse unido a «dinamis».

El misterio del ser llama al misterio de su destino; la aventura del hombre no es absurda, porque la fuerza que hace nacer la reflexión sobre el mundo es de naturaleza divina. «El hombre, lanzado a la vida, reconoce su indigencia y la insuficiencia de su propio contexto cósmico, y desde ahí se eleva al encuentro con un Ser

3. J. M. GONZALEZ RUIZ, *El Cristianismo no es un humanismo*, Barcelona 1966, 47-50; F. J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, 1957, 37.

superior y personal que se le presenta como fuerza salvadora y como señor eminente»⁴.

Igualmente en Colosenses 2, 9 se habla de «theotes» en sentido activo e histórico. San Pablo para inculcar en los colosenses que es insensato balancearse entre la «filosofía» de los herejes y Cristo, les dice: «porque en éste (Cristo) reside toda la plenitud de la deidad corporalmente». Pablo afirma que la presencia de la plenitud de la divinidad en Cristo garantiza a los fieles una redención plena y total. En Cristo «han sido colmados», nada falta a su salvación y sería error pernicioso buscar otra cosa entre los herejes de Colosas. Lo mismo que en Colosenses 1, 19, también en 2, 9, se llama a Dios «la Plenitud», pleroma, para que estemos seguros de que Dios mismo estaba en su Hijo, y que en su muerte y resurrección se consumó una redención a la medida de Dios, perfecta en su eficacia y sin otros límites que los de la creación misma (Cl 1, 20). La expresión, pues, tiene un alcance salvífico-histórico.

Esta concepción de Dios como persona que actúa y salva, que establece una relación vital y existencial con una comunidad histórica nos muestra la insuficiencia de las nociones de las que se sirven habitualmente los filósofos para designar a Dios: eternidad, transcendencia, etc... y que también se encuentran en San Pablo (1 Tm 1, 7; 6, 15, 16; Rm 1, 20-23; 9, 5). Estas nociones no pueden aplicarse a Dios sin precisarlas. Dios es ciertamente rey de los cielos, creador de todas las cosas, eterno, inmortal, pero está también ligado a la historia de los hombres que ha creado, quiere ser reconocido por ellos, y elige a algunos de entre ellos para ser sus testigos de excepción. *Por una parte*, Dios no es extraño al mundo que ha creado. Es el Señor; solamente esta expresión, que entraña relaciones interpersonales, conviene a Dios. El hecho de la Encarnación trastrueca el esquema implicado por la noción de transcendencia. *Por otra parte* sería también falso pensar que la venida del Hijo de Dios nos da pie para una concepción de la inmanencia de Dios: la relación normal entre el hombre y Dios es la fe y la oración, lo que implica una relación personal con Dios, una distancia, pues, entre el hombre y Dios. Esta distancia significa *no exterioridad*, sino pertenencia: «todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo, de Dios» (1 Co 2, 23). «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros, y que lo tenéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis a vosotros mismos? Porque habéis sido comprados a precio» (1 Co 6, 19).

4. CHARLES MASSON, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*, Neuchatel 1950, 125-127.

En este sentido deben ser comprendidas ciertas fórmulas que, tomadas aisladamente y desligadas de todo el contexto bíblico, podrían sugerir una inmanencia de Dios en el hombre y abrir el camino a una mística bien diferente de la religión bíblica (Cf. Ef 4, 6), donde las palabras «en todo» deben conjugarse con las otras «por encima de todos».

Lo que marca mejor la originalidad de la religión de San Pablo y del N. Testamento en general es la relación entre la doctrina del Dios único y la cristología. San Pablo intenta enseñar la existencia de una compenetración profunda entre Dios y Jesucristo. Que un enviado mesiánico de Dios, semejante a un hijo de hombre (Dn 7, 13 ss.), apareciese un día para librar una batalla final, no constituye novedad; está de acuerdo con la esperanza de Israel. Pero lo que la fe del A. Testamento ignoraba era que este enviado era el Hijo del Dios único, y que Dios revelaría así en qué sentido es verdaderamente Padre. Los autores neotestamentarios, conscientes de lo que había de inusitado en esta revelación, multiplican las expresiones destinadas a poner de relieve la singularidad del puesto de Jesús y el hecho de la manifestación plena de Dios invisible en Jesucristo. Pero es San Pablo quien halla las fórmulas más decisivas para significar que el Dios eterno y creador se ha hecho en Cristo creatura histórica: «Dios reconcilia consigo mismo al mundo, por medio de Cristo» (2 Co 5, 19); «en él —en Cristo— habita la plenitud de la divinidad» (Cl 2, 9). «Enviando, a causa del pecado, a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, condenó al pecado en la carne» (Rm 8, 3). El Hijo de Dios tiene una historia mezclada con la historia del hombre. El hombre fue hecho a imagen de Dios»; ahora bien, la imagen de Dios es Cristo (2 Co 4, 4; Cl 1, 13-19; cf. 1 Co 8, 6). Los hombres poseen una vida derivada de su progenitor natural, a quien San Pablo llama Adán. Pero existe también en los hombres una vida superior por la cual se asemejan a Dios y a su orden eterno. «El primer hombre, Adán, fue ser viviente; el último Adán, espíritu vivificante... El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo hombre es del cielo; cual fue el hombre terreno, así son también los hombres terrenos; y cual es el celestial, así también serán los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1 Co 15, 45-49). El pueblo de Dios en su peregrinación «bebía de una piedra espiritual que les seguía; la piedra era Cristo» (1 Co 10, 5). De aquí que todas las fuentes de la vida espiritual de la humanidad deban buscarse en El.

El acto decisivo del amor de Dios para San Pablo consiste en

que «cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescata a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial. Y prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el espíritu de su Hijo que clama: Abba, Padre. Así, que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por Dios (Gl 4, 4-7). Cristo es la revelación del amor paternal de Dios hacia nosotros llamados a ser hijos del Padre por la fe en Cristo, principalmente en su muerte y resurrección; la posesión del espíritu de Cristo asegura la pertenencia al Hijo y al Padre (8, 9) y nos da la auténtica dimensión del verdadero hijo del Padre (Rm 8, 14 ss.).

Por eso, para San Pablo la definición de Dios más pletórica de contenido es la de Dios «como Padre de nuestro Señor Jesucristo». En relación al calificativo de Dios como Padre, hallamos en los escritos paulinos tres clases de textos: 1) textos en los que se llama a Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo. 2) Textos en los que se pone a Dios Padre en relación con la comunidad cristiana. 3) Textos en los que a Dios se le llama Padre sin más calificativos determinantes.

1.—La unión de los vocablos «Dios» y «Padre» en San Pablo presenta una considerable variedad, según el uso u omisión del artículo definido y de la conjunción copulativa: «Dios el Padre de nuestro Señor Jesucristo», «el Dios y Padre», etc. Es probable que en gran parte se deba al ritmo y a la propiedad sintáctica más que a un significado específico. Las fórmulas donde se llama a Dios Padre de Jesucristo son escasas; solamente en Rm 15, 6; 2 Co 1, 3; 11, 31; Cl 1, 3; Ef 1, 3. Algunos autores quieren incrementarlas con las fórmulas de saludo que encabezan las cartas: gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo», que interpretarían así: «gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y (Padre) del Señor Jesucristo». Esta interpretación podría justificarse en el texto griego, pero no concuerda con otras fórmulas parecidas del apóstol, en las que Dios, nuestro Padre, y Jesucristo, nuestro Señor, están en aposición. Por ejemplo 1 Tes 3, 11: «Que Dios mismo, nuestro Padre, y nuestro Señor Jesús nos pongan en buen camino hacia vosotros». Y en 2 Tes 2, 16: «Y el propio Señor nuestro Jesucristo, y Dios, nuestro Padre...». Un ejemplo bien definido y claro lo tenemos en Efesios: «Paz a los hermanos, y amor, juntamente con fe, de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo».

La fórmula «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» significa que Dios es el Padre del Señor Jesucristo; es decir, su paternidad va unida, según Pablo, al acto en que Jesucristo recibe el

nombre de Señor. El himno de Filipenses 2, 5-11 y la carta a los hebreos siguen el esquema anonadamiento-exaltación: «El cual, siendo de condición divina, no consideró como tesoro codiciado el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y tenido en lo externo como hombre, se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios lo ensalzó y le dio el nombre que está sobre todo nombre, a fin de que ante el nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre».

Dios se glorifica en cuanto Padre, al constituir a Jesús, humillado y crucificado, Señor de todo el mundo. Pablo, no obstante, prefiere la antítesis muerte-resurrección. Ordinariamente los nombres de Padre e Hijo los hallamos relacionados con el mensaje de la resurrección: «Pablo, siervo de Jesucristo, apóstol por llamamiento divino, elegido para el evangelio de Dios que previamente había prometido, por medio de sus profetas, en las Sagradas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David, según la carne; constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Nuestro Señor» (Rm 1, 1-4). El Hijo, que según la carne desciende de David, es constituido Hijo de Dios solamente después de la resurrección. Se adivina la escena de una entronización celestial en la cual Dios proclama hijo suyo al crucificado y resucitado para entregarle el reino. Lo que se confirma con la afirmación de que Cristo, al fin de la historia salvífica, entregará el reino al Padre (1 Co 15, 24). El Hijo ha recibido el imperio del Padre por la resurrección y exaltación y tiene que devolvérselo una vez que haya sometido a los enemigos, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas (15, 28). Este pasaje, de difícil explicación, nos da la razón por la cual el título de Padre se asocia con el mensaje de la resurrección: no sólo porque la resurrección equivale a la generación de una nueva vida, sino ante todo, porque constituye la introducción al acto supremo del drama de la salvación, en el cual la gloria del Padre revelará su autoridad universal.

Pablo emplea la fórmula «Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo» en textos litúrgicos y asocia muy frecuentemente con el nombre de Padre el concepto de gloria (Ef 1, 17). Esto quiere decir que para el apóstol los títulos de Hijo y Padre son ante todo nombres de dignidad y señorío. Con ellos se indica que entre el Padre y el Hijo existe plena unanimidad de pensamiento, de voluntad y de

acción. Por eso Pablo no tiene inconveniente alguno en referir el acto salvífico tanto a Dios como a Cristo (Rm 8, 35; Gal 2, 20; Ef 5, 25). Esta dignidad explica por qué Pablo la mayoría de las veces hable solamente de Dios cuando se refiere al Padre del Hijo de Dios (Rm 8, 3: Dios envió a su Hijo: Gl 4, 4; Dios entregó por nosotros a su propio Hijo: Rm 8, 32); y explica también por qué Pablo no dice que Cristo sea imagen del Padre, lo cual estaría conforme con el sentido genealógico de la palabra (Gn 5, 3), sino imagen de Dios: «El es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura» (1 Cl 1, 15; 2 Co 4, 4). Pablo no especula sobre las relaciones entre Dios Padre y el Hijo, ni sobre el origen del Hijo eterno en el seno de la Trinidad; lo que a él le interesa es únicamente el amor de Dios hacia nosotros, que se ha manifestado de modo arrollador en la muerte de Cristo (Rm 5, 8-10, 8, 32...). Lo que Pablo quiere poner de relieve es la incomparable dignidad del Hijo en el cual hemos sido rescatados y recibido la remisión de los pecados (Cl 1, 14). Este Hijo es la imagen de Dios invisible; en él Dios se hace visible, accesible, en una figura perceptible y palpable. El Hijo representa la única imagen auténtica y válida de Dios. En Cristo se ven los rasgos del Padre sobre todo en los acontecimientos salvíficos, en la cruz y la resurrección.

2.—Mucho más numerosos son los textos paulinos en los que se relaciona a Dios Padre con la comunidad cristiana. Pablo escribe a cristianos de procedencia pagana, que se han convertido a Dios, abandonando los ídolos, para servir al Dios viviente y verdadero, y para esperar del cielo a su Hijo Jesús, a quien resucitó de entre los muertos y el cual nos salva de la ira venidera (1 Tes 1, 9 ss.): «Pablo, Silvano y Timoteo a la iglesia de los tesalonicenses, fundada en Dios Padre y en el Señor Jesucristo: gracia y paz a vosotros» (1 Tes 1, 1). Como la fe en Dios (1, 8) representa algo nuevo para los tesalonicenses, les recuerda Pablo repetidamente a nuestro Señor y Padre (1, 3; 3, 11.13; 2 Tes 2, 16). Todos los encabezamientos de las cartas terminan invariablemente con el saludo: «gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Gracia y paz son dones salvíficos paternos, que nos vienen del Padre de la misericordia (2 Co 1, 3) y de Jesucristo que ha recibido la dignidad de Kyrios para gloria de Dios Padre.

3.—En las cartas a los efesios y colosenses, sobre todo en efesios, Dios es llamado corrientemente, sin más, *Padre* (Ef 2, 18; 3, 14; Cl 1, 12). Parece que el empleo absoluto de Padre alude a una polémica contra ciertas ideas de tipo gnóstico-dualista, según las cuales el Creador del mundo nada tiene que ver con el redentor

y Padre; el Padre de Jesucristo es un Dios distinto del creador de este mundo en el que resplandece tan poco la paternidad verdadera. Al mundo actual se le concebía dominado por fuerzas y poderes perversos (Ef 1, 20 ss.; 2, 2; 3, 10; 4, 10; 6, 10) que venían del dios de la creación y estaban aliados con él. Pablo afirma que todos los principados de los ángeles han sido creados por el Dios único, el Padre, y no por un demiurgo; por lo tanto hay una paternidad de Dios relacionada con la creación misma. Sin embargo, los poderes celestes y cósmicos viven en pugna con Dios; la función del redentor consiste en restablecer la paz y abrir el camino hacia el Padre (Ef 2, 14-18; Cl 1, 20).

En relación con la concepción de Dios como Padre, se descubre que su unidad no es una muda e indiferenciada unidad. El amor de Dios es la actividad de Jesús (5, 8). Por otra parte, después de la vida, muerte y resurrección, y exaltación de Cristo, el Espíritu Santo llega como la presencia de Dios en medio de su pueblo a través de Jesucristo y como el signo de Jesucristo dentro de ellos y entre ellos. Aunque en Pablo no existe una fórmula trinitaria estricta y clara, ni una doctrina explícita sobre la Trinidad, en sus cartas se halla sembrada la semilla para una interpretación trinitaria de Dios (1 Co 12, 4-6; 2 Co 13, 14; Ef 4, 4-6; 2 Tes 2, 13-14).

Una de las más sorprendentes consecuencias de la concepción de Dios según hemos expuesto es la de su voluntaria autolimitación: El Dios de Pablo es un Dios autolimitado. Y la clave está en la paternidad de Dios interpretada por y en Jesucristo. «Para nosotros —dice 1 Co 8, 6— no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (8, 6). En contraposición a la teodicea estoica, Pablo no designa a Dios como «el padre de todo» o «el padre de todos los hombres». Aunque emplea fórmulas parecidas, las confiere un sentido marcadamente cristiano. De Dios Padre proceden todas las cosas, pero solamente los bautizados son para él; por eso, el «para nosotros» no significa sólo «según nuestro parecer» (en oposición al de los paganos), sino específicamente: este Dios único es nuestro Dios y Padre, para el cual vivimos. La universalidad de Dios, su absoluto dominio sobre todas las cosas no se niegan, pero sólo los cristianos tienen a Dios por Padre, porque deben su existencia al único Señor Jesucristo (Gl 3, 26-4 y 7).

Esta misma autolimitación la encontramos en los textos donde se habla de la unidad de la Iglesia: «un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como también fuisteis llamados en una sola esperanza

de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos» (Ef 4, 4 ss.).

La unidad de la Iglesia se funda, en último término, en la unidad de Dios. La fórmula, pues, en virtud de esta relación, no puede significar que «Dios es Padre de todo» o «de todos los hombres». Dios es el Padre de todos los cristianos, los cuales por un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo le llaman Padre. El está «sobre todo» porque su poder unifica a todos cuantos creen en Jesucristo. El «actúa mediante todos» para que todos los cristianos sean instrumentos de su voluntad (Cfr. 1 Co 12, 4-11). Finalmente, Dios «está en todos» por el espíritu que ha dado a todos los cristianos, en virtud del cual pueden exclamar: Abba. Padre.

Siempre que los cristianos invocan a Dios con el nombre de Padre (Gl 4, 6; Rm 8, 15) se realiza un acontecimiento que está más allá de toda experiencia: Cristo, presente en los bautizados, el Hijo, ora a su Padre. El solo tiene derecho a llamar a Dios Abba. Nuestra filiación divina es una participación de la dignidad de hijo de Cristo; sin embargo, estamos destinados a reproducir la imagen de su Hijo (Rm 8, 29). En virtud de esta relación a Cristo, adquirida en el bautismo (Gl), el espíritu, el pneuma no tiene —como a veces en el Viejo Testamento y entre los paganos— el carácter de una fuerza misteriosa que domina a los hombres y al que hay que temer, sino el espíritu de Dios que se manifiesta en Cristo y junto a Cristo. El espíritu es, desde el ángulo de Dios, el espíritu de aquel que ha resucitado a Cristo y que vivifica también nuestros cuerpos mortales (8, 11); desde el ángulo de Cristo, es el espíritu de filiación que reconoce en la exclamación Abba la autoridad y voluntad del Padre. Este espíritu nos proporciona la convicción radical de que somos hijos de Dios.

Pero los cristianos no pueden dormirse en la falsa seguridad de que tienen a Dios por Padre. Esta dignidad obliga a una mayor santidad, a una más perfecta semejanza con Dios, porque la realización plena de la comunión con él no ha llegado todavía: «Poseyendo, pues, queridos míos, tales promesas, purifiquémonos de todo lo que pueda manchar la carne o el espíritu, completando nuestra santificación en el temor de Dios» (2 Co 6, 16-17). Nuestra adopción de hijos representa únicamente las primicias, que justifican la paciente espera; pero aún no se puede ver la gloria futura. El Padre permanece escondido. No le vemos sino en la imagen del Hijo, que fue entregado por nosotros y que también resucitado intercede de continuo por nosotros con la misma pala-

bra que pronunció al principio de su pasión: Abba, Padre (Rm 8, 23-24).

La autolimitación de Dios se manifiesta de múltiples maneras: Así su *omnipresencia* que el cristiano conoce en términos del Espíritu Santo: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Co 3, 16 ss.; 2 Co 3, 17; 6, 16; Ef 2, 22), esta omnipotencia está limitada por el pecado; «los que no reciben el evangelio de Nuestro Señor Jesús serán alejados de la presencia del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga, en aquel día, a recibir la gloria en medio de su pueblo santo» (1 Tes 1, 8-9). Su *omnisciencia* se afirma en términos de un trato activo con las personas: Dios es el Dios que conoce los corazones (Rm 2, 16; 1 Co 4, 5; Heb 4, 13); no es aceptador de personas (Rm 2, 11; 14, 12; Gl 2, 6; Cl 3, 25). Sin embargo su conocimiento es limitado, especializado: conoce de antemano a los suyos (Rm 8, 29; Ef 1, 4), eligiéndoles en Cristo para englobar a toda la creación dentro del ámbito de su designio (Rm 9, 11; Ef 2, 10). En otras palabras, San Pablo constantemente presenta a Dios realizando su designio mediante una autolimitación, una especialización y elección. Y así entroncamos al Dios de San Pablo con el Dios del Viejo Testamento.

El verdadero significado de la santidad de Dios se afirma en San Pablo no en sentido segregacionista, sino inclusivo y redentivo. Así en 2 Co 6, 16, la promesa veterotestamentaria: «Habitaré y caminaré en medio de ellos; y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» es aplicada a la iglesia cristiana en su totalidad, tanto judía como griega. El verdadero clima de este designio es la Encarnación misma. En un hombre, en una determinada raza, en un tiempo histórico definido, en un lugar bien concreto, la palabra eterna de Dios se hizo carne. Es lo que se ha llamado el «escándalo del particularismo». *Pero* es para salvar al mundo entero por lo que Dios se limita a sí mismo. «Dios reconcilia en Cristo a todo el mundo» (2 Co 5, 19). «Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2, 4). La autolimitación de Dios, juntamente con su poder y sabiduría se manifiesta de modo singular en lo que el mundo llama debilidad y estulticia (1 Co 1, 25 ss.; 3, 19; cf. 2 Co 13, 4). Y esta autolimitación llega hasta el sacrificio; en virtud de la estrecha unión que existe entre el Padre y el Hijo, Dios mismo entra a participar de los sufrimientos causados por el pecado. San Ignacio de Antioquía, en la carta a los Efesios 1, 1 tiene una frase desconcertante: «anatspirèantes en aimati zeù»; algunos textos latinos suavizan e inter-

pretan: in sanguine Christi Dei⁵. La frase de San Ignacio tendría cierto apoyo en el modo cómo San Pablo concibe las relaciones entre el Padre y el Hijo. Dios, pues, es una personalidad que posee en grado absoluto las cualidades perfectamente ejemplarizadas a escala individual en Jesús.

Lo que San Pablo afirma en definitiva es que no tenemos conocimiento auténtico de Dios sino en Cristo, puesto que plugo a Dios revelar a la vez su santidad y su amor en la persona de Cristo y realizar en él su obra redentora (Gl 1, 16; 1 Co 9, 1; 15, 8). Ver a Dios, en el V. Testamento, es una experiencia terrorífica, a veces trágica (Jueces 13, 22). Para San Pablo «conocer a Dios» equivale a un reconocimiento del conocimiento que él tiene de nosotros (Gl 4, 8-9; 1 Co 9, 2; 13, 12; Rm 8, 29). Este conocimiento es solamente parcial, pero real y personal (1 Co 2, 12; 2 Co 10, 3-6; 1 Tes 1, 5; Fl 1, 9-10; Cl 2, 2-3; Ef 1, 17). Mas un día será elevado a un conocimiento inmediato, cara a cara, semejante al conocimiento con el cual Dios nos conoce (2 Co 5, 7; 1 Co 13, 12). El conocimiento de Dios tiene su respuesta en la fe: alejamiento de los dioses y conversión al Dios viviente y verdadero (1 Tes 1, 9). De tal modo que creer y conocer pueden ser utilizados alternativamente y son sinónimos (Rm 6, 3 ss.; 2 Co 4, 13 ss.). La última palabra es Cristo mismo⁶. En Cristo y en virtud del mismo espíritu que en él habita, el cristiano se halla capacitado para usar idéntica invocación: Abba, Padre, que sintetiza la relación en la tierra entre el Hijo único y su Padre. Esto es lo que indica Pablo con la frase «tener la mente de Cristo». Teniendo la mente de Cristo conocemos a Dios y entramos en comunión con él.

Y termino con unas frases de Pascal:

«El Dios de los cristianos no es simplemente un Dios autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos; esta parte corresponde a los paganos y epicúreos. No es solamente un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y los bienes de los hombres, para conceder largos años de vida a los que le adoran; esto corresponde a los judíos. El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consuelo; un Dios que llena el corazón

5. La edic. que consultamos traduce: «revocati per sanguinem Dei». F. X. FUNCK, *Patres Apostolici*, Tubinga 1901, 215.

6. H. SCHLIER, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*. En «Festgabe für K. Rahner»: *Gott in Welt*, t. 1, Freiburg im Br., 1964, 515-535.

y el alma de aquellos en quienes habita; es un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y su misericordia infinita; que se une en el fondo de su alma; que la llena de humildad, de gozo, de confianza, de amor; que los hace incapaces de otro fin que él mismo»⁷.

«Para nosotros (1 Co 8, 6) sólo hay un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y por el cual somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también por él».

CARLOS DE VILLAPADIERNA.
León.

7. *Pensées*, según la edición de M. BRUNSCHVIGG, Paris 1919, 556.