

# Teólogos Modernos

Mario Gutiérrez J., S.J.\*

## EL DIOS DE LA PROMESA

Toda reflexión teológica debe partir de un determinado concepto de Dios. Este es su fundamento. Si miramos en una perspectiva general los diversos esfuerzos teológicos de los últimos años (1), advertimos el énfasis en la inmanencia de Dios y la búsqueda de una intelección que responda más a la mentalidad del hombre moderno, orientado totalmente hacia el futuro, en una atmósfera de celebración y de optimismo. No se quiere una divinidad abstracta, ajena al movimiento vital y creativo del hombre. Esta constituiría una traición a la tierra y un volver las espaldas a la vida del mundo. Lo que más se desea es un Dios consecuente con su encargo al hombre de ejercer el dominio sobre todas

las creaturas (2), un Dios que podríamos calificar de "comprometido" con la historia humana en una orientación escatológica.

La teología de la esperanza participa claramente de ese espíritu que anima a todos los demás movimientos teológicos contemporáneos. Jürgen Moltmann, el expositor más genial de esta nueva corriente teológica (3), pretende desarrollar sistemáticamente toda la teología, tomando como principio arquitectónico la esperanza. La escatología es el núcleo de la fe cristiana y la clave hermenéutica de la teología, no un simple apéndice teológico-dogmático. En consecuencia el problema del

---

\* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Miembro del Centro Ignaciano de Reflexión y Ejercicios; Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, Bogotá.

- (1) A partir de 1960. Por ejemplo: Teología de la secularización, Teología de la muerte de Dios, Teología de la liberación, etc.
- (2) Cf Gn 1, 28.
- (3) Su obra fundamental es: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* — Beiträge zur evangelischen Theologie 38 (München 81969). La traducción española es: *Teología de la esperanza — Diálogo — A 7* (Salamanca 1972). Citaremos con la abreviatura TE y la paginación correspondiente a la traducción española.

futuro es el único problema real de la teología cristiana (4). Todo su esfuerzo se dirige al estudio de la estructura escatológica de la Revelación. Su motivación radica en el hecho de que la escatología significa la doctrina acerca de la esperanza cristiana, que implica tanto lo esperado, como el mismo acto de esperar vivificado por ello. El cristianismo es en su integridad escatológica (5).

En consecuencia a esta teología en clave escatológica corresponde un determinado concepto de Dios. Nos fijaremos en las líneas esenciales de esa concepción de Dios, anotando las críticas principales. Jürgen Moltmann se coloca en un punto de vista bíblico para su fundamentación. Permaneceremos a ese mismo nivel, para iluminar y puntualizar en algo la concepción moltmanniana, con base en los datos de la exégesis actual. En fuerza de la brevedad nos limitaremos al texto principal, el que está a la base de esta concepción de Dios (6).

\*\*\*\*\*

### 1. *El Dios de la Promesa.*

Es clara desde un principio la oposición radical de Moltmann a un Dios "eterno presente", uno y pleno, estático

y pensable (7). Su opción es por un Dios que interviene en la historia, un Dios activo. Afirma abiertamente su inspiración en la definición blochiana que le atribuye el futuro como carácter constitutivo (8).

Es una oposición que concuerda muy bien con el lenguaje teológico adoptado. Este es ajeno a todos los modos de pensar griegos, que no valorizan la expresión propia de la escatología y parten de una concepción no bíblica de la revelación (9).

En efecto, su punto de partida es claramente bíblico. Con base en las principales investigaciones actuales en el campo de exégesis y teología veterotestamentaria, toma como punto de partida la revelación de Dios en el modo de promesa: el Dios de la esperanza, el del éxodo y de la resurrección (10). Toda la experiencia de Israel con Yahvéh se vive en el espacio creado por la promesa divina. Solo hay historia, cuando Dios marcha juntamente con su pueblo, en la tensión entre el "ya" y el "todavía-no" de la promesa (11). El Nuevo Testamento sigue la misma línea y mira a este Dios en contraste neto con un Dios epifánico, eterno presente. Es un Dios fiel, cuya palabra se funda totalmente en su misma fidelidad (12). Precisamen-

---

(4) TE 20.

(5) TE 20.

(6) Exodo 3.

(7) Esta concepción está caracterizada por el autor de la Teología de la esperanza en el Dios de Parménides: "El ser uno no ha sido nunca, ni será jamás, pues es ahora todo a la vez" (Fragmento 8 Diels). Es el ser que "es" y es "ahora" (cf TE 35).

(8) "El Dios del éxodo y de la resurrección no "es" presente eterno, sino que promete su presencia y su cercanía a aquel que siga su envío al futuro. JHWH como nombre del Dios que ante todo promete su presente y su reino, y que coloca al hombre en la expectación del futuro, es un Dios cuyo "carácter constitutivo es el futuro", un Dios de la promesa y de la salida del presente hacia el futuro, un Dios de cuya libertad dimana lo venidero y lo nuevo. Su nombre no es una cifra para expresar el "presente eterno" (. . .) Su nombre es un nombre de camino, un nombre de promesa, un nombre que abre un futuro nuevo" (TE 38).

(9) TE 49.

(10) TE 52. Esta idea fundamental de su propia explicación la encuentra expresada de un modo particularmente claro en el estudio de V. Maag, "Malkut Jhwh", en *Vetus Testamentum Supplements* 7 (1960) 129-153 (cf TE 124-133).

(11) TE 138-146.

(12) TE 186-193.

te esa identificación consigo mismo en el acto histórico de su fidelidad a las promesas es el criterio para un conocimiento, no solo a partir del cumplimiento final de su palabra, sino en medio de una historia abierta, que se hace en el juego de las promesas. Es, por lo tanto, un conocimiento no orientado hacia lo alto, sino hacia adelante, hacia una realización siempre ulterior de su fidelidad (13).

Al hablar de la "revelación y conocimiento de Dios" (14), Jürgen Moltmann muestra de un modo positivo y más en detalle su visión fundamental del Dios de la promesa. Un doble interrogante le sirve de punto de partida: ¿Cómo se puede conocer a Dios, si sus revelaciones son, por su propia esencia, promesas que manifiestan nuevos horizontes de futuro, tanto históricos como escatológicos? ¿Cómo debemos entender la revelación, si ocurre que la elección, la alianza, la promesa y la misión pertenecen de manera esencial, y no solamente accidental, al acontecimiento de aquella? (15).

Dos respuestas complementarias marcan su propio parecer. La primera es la de W. Zimmerli. Para este autor la revelación es una "presentación", una "auto-manifestación" de Dios. En la frase: "Y conocerán que Yo soy Yahvéh", el Yo de Yahvéh aparece como sujeto. Luego la revelación se dirige no a un objeto predicable, sino a un acontecimiento de revelación. Esta fórmula es una autopresentación personal. Dios es un Dios desconocido que sale de su anonimato. La historia es solo un subsidio para el encuentro personal con Dios. Las promesas divinas se reducen a un desarrollo de la fórmula personal de autorrevelación y pierden su peso los anuncios objetivos que éstas poseen.

A esta circunscripción personal se le plantea una pregunta clave: si el discurso de promesa es el contenido propio de la revelación en el Antiguo Testamento, ¿es posible cambiar éste por la epifanía personal del Yo-Yahvéh? ¿En la fórmula de autopresentación divina no hay algo más que un misterio personal que se desvela, a saber, una afirmación de fidelidad que apunta hacia un acontecer futuro?

Moltmann anota el hecho de que Zimmerli acepta también que la promesa y el juramento de fidelidad de Yahvéh abren una historia y que esto sería indiferente para el conocimiento de Dios; que el nombre de Yahvéh no manifestaría solo un misterio personal, sino que sería a la vez un nombre de camino y de promesa que manifiesta lo seguro en la oscuridad del futuro. Pero queda una cierta tensión entre las perifrasis personales de la autorrevelación de Dios y el significado teológico de la promesa. Con esto el autor de la Teología de la esperanza puntualiza: la revelación de Yahvéh se encuentra no solo al comienzo de la historia de la promesa, sino también en el futuro al que apuntan las promesas y hacia el cual nos encaminan los mandamientos. En ese futuro estará presente la gloria de Dios que cumplirá todo (16).

La segunda respuesta pertenece a R. Rendtorff. Para este autor no se trata en Ex 3 de un Dios desconocido, que sale de su incógnita, sino del que estuvo con los patriarcas. Un Dios que se revela en la historia y ha indicado en ella su poder. Yahvéh sería un predicado del Yo divino, obtenido a base de la experiencia de la historia. La historia causa conocimiento de Yahvéh. La gloria de Dios se manifiesta en las acciones históricas a las que Is-

---

(13) TE 152-157.

(14) TE 146-157.

(15) TE 146.

(16) TE 146-150.

rael vuelve su mirada. La función de la historia no es meramente subsidiaria para el encuentro personal con Dios. La conexión histórica entre su obrar nuevo y su obrar anterior es lo que permite conocer su divinidad.

Ahora bien, si la historia se entiende como autorrevelación indirecta de Dios uno puede ser conocido indirectamente en la unidad de la historia universal vista desde su final.

Después de puntualizar un poco, Moltmann concluye que no es la historia llevada hasta el final la que revela a Yahvéh; la revelación universal de Dios en la llegada de su plenitud de gloria es la que lleva la historia a su final.

Con todo, es preciso mantener el complemento que aporta R. Rendtorff al concepto de revelación de W. Zimmerli: "Dios mismo" no puede significar solo Dios en el misterio de su Yo personal, sino también, Dios como Dios y como Señor, en el misterio de su dominio, que se manifiesta donde se cumplen sus promesas (17).

Los resultados de su intelección de la revelación y el conocimiento de Dios en el horizonte de promesa de la historia, los sintetiza Moltmann en tres puntos. Primeramente nos dice que Dios se revela como "Dios" allí donde se revela como "él mismo", siendo conocido como tal. Puede ser identificado en donde se identifica consigo mismo, en el acto histórico de su fidelidad a las promesas (18). No se trata de la identidad de su yo trascendental. Por el hecho de que Dios se revela demostrando su fidelidad en la historia en el horizonte de las promesas, y de que su Nombre es nombre de promesa, su re-

velación siempre va unida con la narración de recuerdos históricos y con una expectación profética. Conocer a Dios significa reconocerlo.

Un segundo resultado sería que no se trata de un conocimiento de Dios a posteriori, a partir del cumplimiento de sus promesas. Lo conocemos no solo al final, sino en medio de una historia abierta que se hace en el juego de las promesas (19). Por eso ese conocimiento debe recordar continuamente las promesas hechas y la fidelidad mantenida por Dios, y ser a la vez un peculiar saber de esperanza, unido a un sentido de confianza hacia la fidelidad prometida para el porvenir. El conocimiento bíblico de Dios, por consiguiente, no está orientado hacia lo alto, sino hacia adelante, hacia una realización siempre ulterior de su fidelidad.

Finalmente Moltmann consigna que las promesas tienden de manera efectiva hacia un acontecimiento real futuro de cumplimiento. No se espera solo a Dios mismo, sino algo concreto de El: su dominio, su paz y su justicia (20).

\*\*\*\*\*

## *2. Principales cuestionamientos.*

El juicio de esta línea teológica ofrece importantes cuestionamientos. Ante todo la vecindad a la concepción de E. Bloch (marxista revisionista) suscita sospechas y reparos. Un Dios "con el futuro como propiedad personal" no es sostenible en un contexto en que se prescindía de una alabanza al Señor "que era, que es y que va a venir" (Ap. 4,8) o cuando no se

---

(17) TE 150-152.

(18) TE 152.

(19) TE 154.

(20) TE 156.

considera la historia en el sentido de Pablo: "de él, por él y para él son todas las cosas" (Rm 11,35) (21).

La crítica señala que la insistencia de Moltmann en la posttemporalidad de Dios no da ninguna seguridad de no caer en cierta unilateralidad (22), pues parece empujar a la teología a una alternativa que no corresponde al testimonio bíblico sobre Dios. El hombre no solo lo tiene "ante sí", sino también "detrás de sí" y "sobre sí" (23). Dios no es solamente un Dios del futuro (24).

La esperanza de la fe está íntimamente vinculada al presente, a pesar de ser esperanza en algo nuevo. Dios es fiel a la obra de sus manos (25). De ningún modo se debe poner en tela de juicio que

en la revelación neotestamentaria se da un cumplimiento en el sentido del hoy, del ahora y de la decisión adjunta (26); ya se participa de la comunión divina (27).

Pero también en el Antiguo Testamento la autorrevelación de Yahvéh en categorías personales es un motivo, no un obstáculo para la esperanza en el futuro. Es que para Moltmann una manifestación personal del Señor se encuentra en tensión con el significado teológico de la promesa. Le parece que la promesa "Yo soy Yahvéh" se transforma en el "Kabod Yahvéh" que cumple todo, que cumplirá todo. La réplica a esta objeción moltmanniana se dirige a mostrar que un acento sobre la autorrevelación es testificar la libertad de Dios para el cumplimiento de sus promesas (28).

- 
- (21) ANDERSEN W; "Spes quaerens intellectum. Zu Jürgen Moltmanns 'Theologie der Hoffnung' ". *Lutherische Monatshefte* 4 (1965) 450. R. Alves, en defensa de un humanismo político, crítica fuertemente este concepto de Dios, como futuro en su naturaleza esencial, pues hace imposible encontrarlo sea como realidad "intramundana", sea como realidad "extra-mundana". La revelación concebida de este modo presenta un Dios ausente que siempre señala al futuro. Lo único a que podemos aspirar es a "aguardar en una esperanza activa" (ALVES R. A., *A Theology of human hope* (New York-Cleveland 21971) 56). Las comunidades bíblicas no conocían un Dios cuya naturaleza esencial fuera el futuro (cf *ibid.*, 94).
- (22) MOTTU H., "L'esperance chretienne dans la pensee de Jürgen Moltmann": *Revue de Theologie et de Philosophie* 17 (1967) 247, nota 1.
- (23) ANDERSEN W., "Spes quaerens" 450.
- (24) BOELAARS H., "La "Teología della speranza" di J. Moltmann": *Studia Moralia* (Accademia Alfonsiana) 7 (1969) 301s.
- (25) POKORNY P., "Teología de la esperanza. Descubrimiento del futuro en la teología": *Discusión sobre Teología de la esperanza* (Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann) = Nueva Alianza 40 (Marsch W. - D. (Ed.)) (Salamanca 1972) 144. En este libro se recogen las principales críticas de la Teología de la esperanza en adelante de la traducción española, con la abreviatura DTE y la página correspondiente.
- (26) FRIES H., "Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung": *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann* (München 1967). 98 El artículo no aparece en la traducción española. Puede verse en español en "Fe y esperanza": *Un reto a la fe* (Salamanca 1971) 107-138. Este mismo autor anota que el haber indicado el cumplimiento neotestamentario en Cristo es uno de los méritos de la teología de Bultmann, del presente y la decisión existencial. Pero esta no puede reemplazarse por una teología radicalmente orientada al futuro y la esperanza. Esto sería reemplazar una parcialidad por otra. A su modo de ver, Moltmann no niega este cumplimiento (cf *ibid.*).
- (27) GESCHE A., Recensión de J. Moltmann, *Théologie de l'esperance* (Paris 1970): *Revue Théologique de Louvain* 2 (1971) 472. No se debe descuidar el aspecto del dominio actual de Dios, de la realidad actual de nuestra justificación (BOELAARS H., "La"teol.della speranza" " " 301s. A Moltmann se le plantea también el grave problema de la integración de los dogmas de la Trinidad y Encarnación en la visión del Dios que viene (THILS G., " "Soyez riches d'esperance par la vertu du Saint-Esprit" (Rom, 15,13). La theologie de l'espérance de J. Moltmann": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971) 503).
- (28) HINZ Ch., " "Fuego y nube en el éxodo". Anotaciones crítico subsidiarias a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann": DTE 111 - 113 - 115s.

En la Teología de la esperanza el acento predominante recae sobre anuncios de cosas y su consiguiente expectación, y sobre hechos de tipo objetivo. La categoría se concibe como una nueva acción divina que lleva a la superación de lo negativo de la existencia, a la superación de la experiencia límite de la existencia humana. A este modo de ver la novedad escatológica se objeta el hecho de suscitar una desarticulación de la historia, pues no se da una conexión pareja de juicio y gracia, de ira y promesa. En otras palabras se dice que Moltmann incurre en una cercanía a las antítesis marcionitas (Dios contra Dios) (29).

Ciertamente la crítica es muy explícita en constatar esa desarticulación entre lo escatológico y lo real, y el desnivel que se produce por el contraste acentuado entre el Dios, presente eterno, y el Dios de la promesa (30). Por una parte se pone en tela de juicio la necesidad de contraponer el **logos** griego a la promesa (31), por otra se avanza positivamente en la afirmación de que el Dios de la promesa y el Dios de la epifanía no se excluyen, sino que se complementan (32). La epifanía del Sinaí está en el centro de la religión israelita. En medio de ella o de su actualización cultural se deja oír la pala-

bra del que dice: "Yo soy Yahvéh, tu Dios", y pone así en vigor la elección en orden a la alianza. Pero quien pronuncia esas palabras de automanifestación personal es quien ha liberado a Israel de Egipto, es decir, aquel que en medio de su teofanía se refiere a su actuación salvífica en la historia del éxodo. En el Sinaí y, consiguientemente en la actualización del suceso ocurrido en él, se abre la teofanía mediante la palabra divina. Esta palabra ofrece vida en el presente en virtud de su fidelidad, y se refiere tanto al acto pasado de salvación en el éxodo, cuanto a los anuncios de futura bendición y maldición. En el fuego y en la nube se visibiliza, según el Yahvista, la presencia de la fidelidad del Señor a la alianza. Se habrá de decir que el horizonte migratorio de la promesa, bajo cuyo signo avanza el pueblo de Dios hacia un futuro todavía por delante, engloba la epifanía e interpelación presentes del Dios de la alianza (33).

La afirmación de Moltmann, según la cual por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos el Dios de las promesas de Israel se convierte en el Dios de todos los hombres (34), suscita oposiciones, pues parecería que Dios está aun haciéndose. Esto es extraño a la Biblia, como lo es una concepción de Dios en sentido metafísico (35).

(29) HINZ Ch., "Fuego y nube" 119s.

(30) GISEL P., Recensión de J. Moltmann, *Théologie de l'esperance* (Paris 1970): *Revue de Théologie et de Philosophie* 21 (1971) 448; PIKAZA J., "La esperanza en Bultmann y Moltmann": *XXX Semana bíblica española Madrid 21-25 Septiembre 1970* (Madrid 1972) 245.

(31) SARTORI L., Recensión de J. Moltmann, *Teologia della speranza* Brescia (1970): *Studia Patavina* 18 (1971) 227. Se juzga que se opone con mucha facilidad una religión de epifanía a la fe de la promesa (J. S., Recensión de J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1965); *Communio* 21, 84 (1967) 65.

(32) BOELAARS H., "La 'teol. della speranza'" 289; PIKAZA J., "La esp. en Bultmann y Moltmann" 245.

(33) HINZ Ch., "Fuego y nube" 121-126. Seebass anota explícitamente que la contraposición de epifanía y promesa no es veterotestamentaria (SEEBASS H., "Der Beitrag des Alten Testaments zum Entwurf einer biblischen Theologie": *Wort und Dienst* (1965) 21s, nota 1).

(34) "Por la resurrección de Jesús de entre los muertos, el Dios de las promesas de Israel se convierte en el Dios de todos los hombres". (TE 185).

(35) ANDERSEN W., "Spes quaerens" 450. Podría interpretarse en el sentido de que el Dios de las promesas, Creador y Señor de todos se hace, por la resurrección de Jesús, el "Dios de la salvación" (cf *ibid.*).

### 3. El texto base de Exodo 3.

El capítulo tercero del Exodo es el texto medular de la explicación de nuestro modo de conocer a Dios de la promesa y en general de toda la línea teológica moltmanniana, que se articula en la categoría de la promesa (36).

El capítulo forma parte de la primera narración sobre la vocación de Moisés (37). Este se había quedado en el desierto con su nueva familia. Se hace pastor. Es una denominación con alcance simbólico: no solo Dios es llamado Pastor de Israel, sino también aquellos a los que El confía la conducción de su pueblo (38). Moisés será pastor de hombres (39). En medio de la trivialidad del pastoreo, al modo de los beduinos del desierto, se prepara para el gran momento de la vocación.

#### 3.1. El Encuentro con Dios (Ex 3,1-6).

En la "montaña de Dios" (Horeb o Sinaí, según las diversas tradiciones) el Señor se manifestará a Moisés, y a Israel

después de la salida de Egipto. Es una manera de anticipar sobre el relato subsiguiente (Ex 19). Todo esto hace probable que el lugar haya sido ya considerado como sagrado, santuario o lugar santo, venerado por una tradición general (40). Parece que el versículo 5 confirma este carácter sagrado del lugar: es el Dios santísimo quien aparece (41).

La expresión "Ángel de Yahvé" ha dado lugar a dos corrientes de interpretación: una que lo pone como un intermediario de Yahvé y otra, basada en tradiciones locales, que le asigna un lugar secundario (42). La primera corriente es la más seguida por la exégesis. Se expresa así: el "Ángel de Yahvé", es el mismo Yahvé en cuanto se revela a sí mismo (43); ocupa un puesto especial entre los seres celestiales que pertenecen a la corte de Dios; es un emisario, un mensajero celeste de Yahvé que ejercita funciones variadas de juicio y de salvación con el pueblo de Dios; un emisario que no es distinguible de su Señor y se reviste con la propia apariencia y modo de hablar de Yahvé (44).

- 
- (36) La cita expresa de Ex 3 no se encuentra sino una sola vez en la Teología de la esperanza: a propósito de una objeción de R. Rendtorff a la interpretación de W. Zimmerli sobre este texto fundamental (cf TE 150).
- (37) Las fuentes de esta primera narración son las tradiciones J y E. En el capítulo tercero la principal narración es la E, con breves pasajes de la narración paralela J (DRIVER S. R., *The Book of Exodus in the Revised Version with Introduction and Notes* = The Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge 1918) 18).
- (38) Por ejemplo: 2 S 5,2; 7,7; Jr 2,8; 3,15; Is 40,11; Ez 34, etc..
- (39) AUZOU G., *De la servitude au service. Etude du livre de l'Exode* = Connaissance de la Bible 3 (Paris 1961) 85.
- (40) Ibid.
- (41) AUZOU G., *De la serv. au service* 85s; BARTINA S., *Exodo*. Traducción y comentario: *La Sagrada Escritura, Texto y comentario Antiguo Testamento 1. Pentateuco* = BAC 267 (Madrid 1967) 324. Experiencias parecidas a esta son las de Jacob en Bethel (Gn 28, 16s.), la de Josué cerca de Jericó (Jos 5, 13-15).
- (42) Von RAD G., *Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* = Einführung in die evangelischen Theologie 1 (München 61969) 299.
- (43) CLAMÈR A., *L. EXÔDE* = La Sainte Bible. Texte latin et traduction française de' apres les textes originaux avec un commentaire exégetique et theologique (L. Pirot - A. Clamer) 1/2 (Paris 1956) 78; AUZOU G., *De la serv. au service* 87; von RAD G., *Theol. des Alten Test.* 1 299s; VRIEZEN Th. C., *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford 1966) 247; HUESMAN J. E., "Exodus": *The Jerome Biblical Commentary* 1 (Englewood Cliffs, New Jersey, U.S.A. 1968, 50-3 (3:11).
- (44) EICHRODT W., *Theology of the Old Testament 2* = The Old Testament Library (London 1967) 23-25; VRIEZEN Th. C., *An Outline* 247. Cf AUZOU G., *De la ser. au service* 87.

Se trata, pues, de una manifestación de Dios, en la cual Dios se da a conocer a su instrumento humano escogido, en la cual Dios se revela de modo especial en un lugar determinado.

Dios se apareció "en forma de llama de fuego". El fuego es una forma común de manifestarse la divinidad misma (45). La zarsa (*seneh*) que ardía y no se consumía expresa simbólicamente la presencia del Dios viviente (46). Parece que Moisés llegó a un lugar tradicionalmente consagrado por un culto y se da cuenta de ello. Solo así se explica su gesto de quitarse las sandalias por respeto (47). Está en presencia del Dios Santo, el Dios a quien ha servido siempre Israel (48). El quitarse las sandalias se interpreta también en el sentido de que era importante para Moisés el comprender, antes de ser el profeta de Yahvéh, cuáles debían ser sus sentimientos de humildad en presencia de la majestad divina (49). La presencia de Dios infunde en Moisés un temor, que al mismo tiempo atrae y retiene, (50).

Lo esencial de la experiencia religiosa de Moisés ha sido el encuentro con

Dios, real. Dios se le ha revelado, le ha hablado. El acontecimiento exterior ha sido solo el medio, la ocasión (51). Según la concepción judía antigua, encontrarse con Dios era exponerse al riesgo de morir. Así se explica el gesto de cubrirse el rostro por temor y reverencia ante la divinidad (52). Al lado de este temor se presenta la inquietud del misterio divino, ante el cual Moisés se muestra respetuoso, pero también receptivo. Responde al misterio, busca y descubre; percibe al mismo tiempo la pequeñez, la fragilidad, la indignidad humana (53).

Pero la experiencia religiosa es vivida también como una gracia, un encuentro inefable y un acontecimiento maravilloso. Al temor se asocia la confianza y la fe en la ayuda de este Dios. Esto es posible por la forma de la autocomunicación de Dios, como el Dios de la alianza, guía y protector de su pueblo (54).

Este Dios ha dejado a Moisés en vida, estará con él y quiere proseguir con él la historia comenzada. En esta voluntad divina radica la seguridad que le va a ser dada (55).

- (45) Es el menos material de los elementos y parece unir la tierra y el cielo. Por esto es muy apto para simbolizar la espiritualidad y santidad (HEINISCH P., *Theologie des Alten Testaments* = Bonner Bibel Ergänzungsband 1 (Bonn 1940) 30; CLAMER A., *L'Exode* 78; BARTINA S., *Exodo* 323). Es el fuego de Dios (cf. AUZOU G., *De la serv. au service* 86 s).
- (46) HEINISCH P., *Theol. des Alten Test.* 20.
- (47) AUZOU G., *De la serv. au service* 86.
- (48) Van IMSCHOOT P., *Théologie de l' Ancien Testament 1. Dieu* = Bibliothéque de Théologie III/2 (Tournai 1954) 37; BARTINA S., *Exodo* 324s.
- (49) CLAMER A., *L'Exode* 79.
- (50) Van IMSCHOOT P., *Théologie de l' Ancien Testament 2. L'Homme* = Bibliothéque de Théologie III/2 (Tournai 1956) 98.
- (51) AUZOU G., *De la serv. au service* 87s.
- (52) HEINISCH P., *Theol. des Alten Test.* 31; van IMSCHOOT P., *Théol. de l' Ancien Test.* I 47, 143.
- (53) AUZOU G., *De la serv. au service* 88.
- (54) EICHRODT W., *Theol. of the Old Test.* 2 270-272. En el Horeb no se reveló a Moisés un Dios totalmente desconocido para los israelitas (HEINISCH P., *Theol. des Alten Test.* 140; AUZOU G., *De la serv. au service* 88). El Dios que aparece en el fuego es el de los patriarcas, el de la elección de Abraham y de la alianza con él y sus descendientes, el que andaba con ellos y se les manifestaba (AUZOU G., *De la serv. au service* 88): el Dios del pueblo en la dinámica histórica. La fórmula "Yo soy el Dios de tu padre" une el pasado étnico y religioso de los hebreos y su existencia como el Israel de la alianza (COERT J., *The Book of Exodus = The Interpreter's Bible* 1 (New York-Nashville 1952) 872).
- (55) AUZOU G., *De la serv. au service* 88.

### 3.2. La misión (Ex 3,7-13).

El Señor abre a su elegido el motivo y propósito del mensaje con el cual quiere enviarlo. Ve a su pueblo afligido y humillado, conoce los tormentos de su esclavitud. "Mi pueblo": Israel es el pueblo de Dios (56), en clara contraposición a Egipto (cf versículos 7 y 10). Esto indica el propósito de liberación y la dirección del consejo divino.

Dios "baja". Es fácil de comprender que aun los hombres que creen y saben que Dios está en todas partes, dicen que reside "en lo alto", "en los cielos", según un simbolismo inscrito en nuestra naturaleza (57). Viene con un programa de liberación que es el propósito mismo del éxodo, pero no se contenta solo con afirmar que lo va a liberar de la mano de los egipcios, sino que su declaración contiene la promesa de la entrada a una "tierra buena y espaciosa" (58), donde Dios a su pueblo, a fin de que tenga seguridad y reposo (59). Es el cumplimiento de las promesas hechas a los Padres (60).

La misión se presenta con una especial claridad. "Ve": es la palabra misma

de todos los grandes envíos de Dios (61). Moisés es enviado con una finalidad muy clara: la liberación de Israel (62). La realizará con la convicción fundada en la verdad de la aparición del Horeb (63).

Comienza un diálogo vivo en que Dios manda y el hombre se opone: "¿quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?". Temores, dudas, perplejidad de Moisés ante la formidable tarea que debe realizar. Las diversas tradiciones coinciden en señalar esta reacción del enviado (64). "¿Quién soy yo?", una pregunta que no indica precisamente una fe humilde. Moisés conoce ciertamente que no puede con esa empresa y es modesto, pero su modestia participa de falta de fe y de una cierta frustración (65). Dios deberá transformar esta actitud en la verdadera humildad de la fe, de la cual es tipo Moisés (66). Queda en claro que lo más importante es ser llamado por Dios, pero el hombre puede resistir a ese llamado (67).

Dios le da la seguridad más grande y le garantiza su asistencia infalible y efi-

---

(56) Ibid.

(57) Gn 11,5; 18,21; Ex 19, 11. 20; 34,5; Is 63,19; Sal 18,10; 144,5.

(58) AUZOU G., *De la serv. au service* 89.

(59) JACOB E., *Théologie de l' Ancien Testament* = *Manuels et Précis de Théologie* (Neuchatel-Paris 1955) 156. "Tierra que mana leche y miel": expresión hiperbólica hecha proverbial, símbolo de la Tierra prometida. Muy frecuente en el Pentateuco (Ejemplo: Ex 3, 8,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,14; Dt 6,3; 11,9,15; 26,9,15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jr 32,22; Ez 20,6,15). Sin duda hay en esta expresión una referencia a los bienes mesiánicos de la redención y de la libertad (BARTINA S., *Exodo* 326; CLAMER A., *L'Exode* '80).

(60) Gn 12,7; 13,14s; 15,7.18-21; 17,8; 26,3; 28,13-15; 35,12; 48,4; 50,24.

(61) Am 7,15; Os 1,2; Is 6,9; Jr 1,7; 2,1; Ez 2,3; 3,11; Lc 10,3; Mt 28,19; Mc 16,15; Mt 23,34; Mc 3,14; 6,7; HCh 26,17.

(62) AUZOU G., *De la serv au service* 89s.

(63) CLAMER A., *L' Exode* 81.

(64) Las diferentes tradiciones se distribuyen así: E: Ex 3,11,13; J: Ex 4,1,10; P: Ex 6,12,30 (AUZOU G., *De la serv au service* 90. Cf CLAMER A., *L' Exode* 81).

(65) Cf Ex 4,10-14.

(66) HEINISCH P. *Theol. des Alten Test.* 162. El texto que se suele indicar para Moisés como tipo de la verdadera humildad de la fe es Nm 12,3.

(67) VRIEZEN Th. C., *An Outline* 259.

caz: "Yo estaré contigo" (68). Y le da un "signo" que será la realización del anuncio hecho ahora: Israel, llegado al Sinaí, "servirá" a Dios (69). La persona misma de Moisés y su papel como enviado son mirados diversamente por las tradiciones: para la J es un instrumento de Yahvéh; en cambio para la E, aunque es enviado, es él quien da el mensaje (70).

Si el enviado quiere ser escuchado y seguido, debe poder decir a nombre de quién habla y obra. En otras palabras Moisés pide una legitimación: sabe nombrar a quien lo envía, para poder hacer creíble a los israelitas la realidad de su encuentro con Dios (71). La pregunta sorprende a la primera, pues el Dios de los padres no es un desconocido para los israelitas. Por eso se trata de saber quién es este Dios para ellos, de qué es capaz, qué significa su nombre. Los israelitas buscarán un Dios que sea eficaz y marcharán en su nombre, si El marcha con ellos (72). Es, pues, una pregunta por el sentido del nombre, por su cualidad y contenido.

### 3.3. *La garantía de la misión: la revelación del Nombre de Yahvéh (Ex 3, 14s).*

Para comprender plenamente tanto el sentido de la pregunta de Moisés, como el significado existencial de la respuesta divina, es preciso advertir el contenido del nombre, tanto en la Biblia y en el mundo bíblico, como en todo el mundo semítico. El nombre de una realidad y sobre todo de un ser personal es esta realidad, esta misma persona. Un nombre no

es solo una designación aproximativa y exterior, una comodidad para llamar o clasificar al que es nombrado, ni solo un medio de sugerir su imagen en la inteligencia o la memoria. El nombre es su significación misma, en el sentido de que es una existencia real, idéntica a lo que se expresa: es presencia y acción del ser nombrado. Pronunciar el nombre de alguien tiene por efecto hacer actual y operante su presencia, de una manera inmediata e inevitable. Esta es la base para la magia y muchas otras prácticas: invocación, conjuros, encantamientos. Conocer el nombre real de un ser sobrenatural, de un Dios, es, al menos como lo pretende la magia, ser capaz de conciliárselo y hacerlo obrar, de utilizar y determinar su poder (73).

En Israel se impone el respeto absoluto del Señor poderoso, ante quien los hombres son solo debilidad; ninguno tiene poder sobre Dios o contra El. Dios está cerca, con los hombres, hasta la intimidad; sin embargo nunca deja de ser la libertad suprema y la inaccesibilidad trascendente. Esto hace que sea imposible al hombre conocer verdaderamente el Nombre de Dios. No se hablará correctamente de Dios, si no es en términos de misterio. El hombre no "llama" a Dios, es lo inverso lo que tiene lugar. Como todo lo que existe debe poseer un nombre, debe poder ser nombrado, Dios, el Existente, debe tener un nombre y poder hacerlo conocer sin dejar de ser el Misterio que ninguna inteligencia puede captar. Esto de tener un nombre, como existente, y al mismo tiempo ser misterio se concilia en una

(68) J. Auzou recoge las citas en que aparece esta palabra dicha a los profetas y jefes carismáticos del pueblo (*De la serv. au service* 90).

(69) AUZOU G., *De la serv. au service* 90.

(70) NOTH M., *Das zweite Buch Mose = Exodus*, Übersetzung und Erklärung = *Das Alte Testament deutsch* 5 (Göttingen 21961) 27s; von RAD G., *Theol. des Alten Test.* 1 305a.

(71) NOTH M., *Exodus* 29.

(72) AUZOU G., *De la serv. au service* 90s.

(73) Van IMSCHOOT P., *Théol. de l' Ancien Test.* 1 37; AUZOU G., *De la serv. au service* 111 s; von RAD G., *Theol. des Alten Test.* 1 195s.

concepción del conocimiento entre los hebreos, para quienes conocer no es solo acto de la inteligencia, sino también experiencia y comunión (74).

Es creíble que el Nombre de Yahvéh se usara ya en su forma completa o abreviada. Es posible que haya sido una de las divinidades de los antepasados de Abraham (75).

En la primera parte del versículo 14 tenemos dos veces el verbo *hayah* en la primera persona del singular del imperfecto *qal* (*éhyeh*), con el relativo *áser* entre las dos. El sujeto yo está implicado en la forma del verbo, y se comprende, si se recuerda que Dios no puede hablar de sí mismo en tercera persona, pues de lo contrario designaría la existencia del otro. Solo se afirma la acción y el sujeto no se afirma sino por esta acción. El oficio del verbo no es el de mera cópula, sino eminentemente verbal.

La traducción del verbo *hayah* es ser, existir, llegar o devenir. Su etimología no se determina con certeza. Indica una existencia activa, que se ejerce y manifiesta por su actividad y una relación con los otros existentes. El imperfecto *ehyeh* significa que la acción es continúa o permanente, no acabada; daría lugar a la traducción: "yo era" o "yo soy" o "yo seré". No se impone ninguna traducción, pero parece preferible dejar el verbo en presente, con su valor de acción permanente y en particular futura (76).

Como en otras expresiones semejantes (77), también en Ex 3,14 puede tratarse o de una afirmación reforzada o de una evasiva. Y esta evasiva puede ser o un simple rechazo de respuesta o una invitación a ir más allá de las palabras. No existe una respuesta unánime por una de las dos alternativas (si Dios da una respuesta o la elude). Es una declaración muy poco precisa en sí misma. Debe entenderse con su contexto inmediato.

Hay razones en favor de la tesis de una verdadera respuesta de Yahvéh: si no se tratara de una verdadera respuesta, no se entendería la importancia tan decisiva del nombre divino en el Antiguo Testamento. En los paralelos, por otra parte, o se responde afirmativamente o no se afirma nada. En ellos se desconoce por completo la identidad de Dios, mientras que en Ex 3 Dios repite varias veces que El es el Dios de los Padres (vv. 6.13.15.16) (78).

Si nos fijáramos solo en las palabras del v. 14a, se podría decir al menos que la respuesta dada a Moisés se asemeja a la de un personaje invisible pero próximo que solo se manifiesta con las siguientes palabras: "¡Soy yo! " Yo soy quien soy, yo estoy verdaderamente allá, realmente presente. Heme aquí; es cierto que existo aquí y ahora para aquel a quien hablo". Se impone la relación con el v. 12 (79).

En el v. 14b tenemos un solo *ehyeh*, que se traduce necesariamente como "Yo

- 
- (74) AUZOU G., *De la serv. au service* 112. El hombre no "llama" a Dios, es El quien lo "llama": Is 43,1; 45,4.
- (75) Cf Gn 4,26; 9,26; 12,7s; 13,8. En Ex 3,15 (E), 18;4,5 (J) se dice claramente que Yahvéh era el Dios de los antepasados hebreos (AUZOU G., *De la serv. au service* 113s; NOTH M., *Exodus* 29). Para la tradición P. la revelación del nombre de Yahvéh fue hecha por primera vez a Moisés (Ex 6,2s) (von RAD G., *Theol des Alten test.* I 193).
- (76) AUZOU G., *De la serv. au service* 116-118; NOTH M., *Exodus* 30s.
- (77) Por ejemplo: Ex 33,19; 1 s 23, 15; 2 s 15, 20; 2 R 8,1; Ez 12,25.
- (78) KINYONGO I., *Origine et signification du Nom divin Yahvéh a la lumiere de recents travaux* (Ex. 3, 13-15 et 6, 2-8). *Dissertation ad lauream in Fac. Theol. P. Univ. Greg.* = *Bonner Biblische Beitrage* 35 (Bonn 1970) 109 s.
- (79) AUZOU G., *De la serv. au service* 119.

soy". En el v. 15 yahweh es del mismo verbo hayah (en tercera persona masculino singular del imperfecto). Este versículo se conecta muy bien con el v. 13. Sería la respuesta a la pregunta del v. 13: "¿Cuál es su nombre?". Expresamente se afirma: "Este es mi nombre para siempre" (v. 15).

A pesar de que para muchos críticos el v. 14 no sería original (80), es de un especial significado, pues es la única explicación transmitida en el Antiguo Testamento, acerca del nombre de Dios (81).

"Este es mi nombre para siempre, por él será invocado de generación en generación": la revelación de la persona de Dios, que por una parte implica una nueva relación frente al pueblo, y por otra es eterna, no se limitará al tiempo mosaico, sino que debe perpetuarse, por así decirlo, de generación en generación. (82).

Se hace notar una cierta exuberancia en los vv. 14s, en los cuales las palabras divinas se repiten tres veces. Es una repetición que posee el efecto de acentuar la existencia divina expresada por el nombre de Yahvéh (83).

La exégesis atribuye al nombre divino de Yahvéh el sentido de una presencia y una actividad: Yahvéh es "El-que-está-interviniendo-aquí" (84). Se trata de una existencia fenomenológica, de una manifestación activa de la existencia. Yahvéh en oposición a las divinidades paganas no-existentes, existe no simplemente en un sentido abstracto, sino *activamente*. Se expresa el ser de Yahvéh en cuanto revelado y conocido para Israel (85). El nombre de Yahvéh no es una definición, sino que quiere captar la atención de quien oye o conoce el Nombre, sobre una existencia y una potencia que sobrevienen (86).

El nombre de Yahvéh deja intacto el misterio de Dios, pero a la vez hace próximo e inmediato, impresionante y transformante, este misterio. Se advierte el paso efectivo de Dios, pero no hay medio de concebir y expresar quién es el Señor que se ha manifestado de este modo (87). Es un don de Dios a su pueblo, no una invención o descubrimiento de los hombres. Es una gracia, una revelación que coloca en una esfera de fe y de vida que los demás no conocen. Y al dar su Nombre, Dios se da a sí mismo, establece con su pueblo relaciones especiales (88).

---

(80) Como motivo presentan la repetición: "Dijo Dios", "siguió Dios diciendo". El versículo 14a como explicación del nombre de Yahvéh habría sido incluido suplementariamente y añadido al 14 b, que anticipa la frase siguiente. El v. 14b sería secundario, pero bastante anterior y podría referirse a una tradición más antigua sobre la explicación del nombre de Yahvéh.

(81) NOTH M., *Exodus* 30.

(82) KINYONGO I., *Orig. et signif. du Nom divin Yahvé* 115s.

(83) NOTH M., *Exodus* 30.

(84) La gran mayoría de los exegetas sigue esta interpretación. Se excluye un sentido más imaginativo, un sentido causativo ("Yo soy creador"), un sentido filosófico abstracto ("aseidad", existencia por sí) (DRIVER S. R., *The Book of Exodus* 40 s; COERT J., *The Book of Exodus* 838. 874; van IMSCHOOT P., *Théol. de l' Ancien Test.* 1 36.49.209.215.16s; JACOB E., *Théol. de l' Ancien Test.* 39; CLAMER A., *L. Exode* 83; EICHRODT W., *Theol. of the Old Test.* 1 190; NOTH M., *Exodus* 31s; von RAD G., *Theol. des Alten Test.* 1 193-199; VRIEZEN Th. C., *An Outline* 194s. 235s.)

(85) DRIVER S. R., *The Book of Exodus* 40s.

(86) AUZOU G., *De la serv. au service* 121.

(87) Ibid; VRIEZEN Th. C., *An Outline* 147. Es el Dios que no se muestra de frente; sino de espaldas (Ex 33, 18-23). El tema de la proximidad-misterio del nombre divino se repite en el Antiguo Testamento (cf AUZOU G., *De la serv. au service* 121s). La expresión clásica es Santidad de Yahvéh (cf *ibid.*, 122).

(88) AUZOU G., *De la serv. au service* 122 s.

Estamos en el punto más importante: el de la significación histórica del nombre de Yahvéh. En efecto, el Nombre divino posee un significado inmediato, específico: debe justificar la misión de Moisés y la promesa divina de asistencia que ha recibido; deberá acabar con las dudas del pueblo y expresar la eficacia del Dios liberador (89). En el nivel de la significación teológica profunda se afirma con decisión esta apertura sobre la historia, que es la historia del pueblo de Dios (90).

La revelación del Nombre divino está ligada a la revelación de la liberación de los israelitas por Dios. "Yahvéh que os ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de la esclavitud": este es el equivalente para Israel de una definición de Yahvéh. El Nombre divino bastará para recordar el acontecimiento decisivo, la gracia inicial de la liberación. Pronunciarlo es un acto de fe y de reconocimiento. Más todavía, no solo es un memorial, una conmemoración, sino una realidad activa, un signo cuasi sacramental que hace actual y eficiente el hecho (91).

Dios se revela en los acontecimientos de Israel; su presencia viviente en todas las circunstancias de la vida de su pueblo, y así podemos ver que en El se da un elemento de eternidad, que es presupuesto de su ser en el Antiguo Testamento (92).

La noción de Dios no se debilitó o empobreció. En el caso de la expresión

"Yahvéh Sebaoth" se presenta una profundización y universalización en el significado. Pasa del sentido de "Señor de los ejércitos" al de Omnipotencia sobre la tierra y en los cielos, la Fuerza suprema, de la que viene y depende todo el dinamismo que existe en el mundo. Esto ya a partir de los primeros profetas (93).

Otro elemento de la revelación de Yahvéh es la libertad divina en las intervenciones con el pueblo. Viene como quiere (94); participa su Nombre, pero de todos modos deja a salvo su libertad en esta afirmación. Esta libertad se indicaría en su ser, en su actualidad efectiva (95). Su Nombre anuncia su venida o para castigo o para bendición, o, lo más frecuente, para ambos a la vez.

En la determinación del alcance escatológico del Nombre divino, debemos suponer que un Dios que da de sí mismo la definición "Yo soy", no tendrá reposo hasta que este ser y esta presencia se encuentren realizados en su perfección. En el Deutero-Isaías Yahvéh es el primero y el último (96). Es decir su venida en incesante, no tiene fin, es preciso esperar siempre a que venga (97). El mismo profeta presenta la expansión de todas las virtualidades contenidas en el nombre de Yahvéh: única existencia verdadera, opuesta a la de los ídolos que no son nada; presencia total, pues las extremidades de la tierra lo verán; presencia eterna que no conocerá fin (98).

(89) EICHRODT W., *Theol. of the Old Test.*, I 190.

(90) Von RAD G., *Theol. des Alten Test.*, I 194.

(91) AUZOU G., *De la serv. au service* 124 s.

(92) VRIEZEN Th. C., *An Outline* 169-175. 182 s.

(93) AUZOU G., *De la serv. au service* 125.

(94) *Ibid.*, 126.

(95) Von RAD G., *Theol. des Alten Test.*, I 196.

(96) JACOB E., *Théol. de l'ancien Test.*, 42. Yahvéh el primero y el último: Is 41,4; 44,6; 48,12.

(97) AUZOU G., *De la serv. au service* 126.

(98) JACOB E., *Théol. de l'ancien Test.*, 42s. Eternidad de la presencia de Yahvéh: Is 49,6.26.

El nombre de Yahvéh fue confiado solamente a Israel. En él se ocultaba la garantía de proximidad y auxilio de Dios, y a través de él poseía Israel la certeza de poder alcanzar siempre el corazón del mismo Señor. Por eso no es de maravillarse que el pueblo elegido haya mirado siempre el Nombre de Dios como una realidad santa, hasta las fronteras de lo objetivo, hasta aceptar que el Nombre participa inmediatamente de la Santidad de Yahvéh. Y si era santo, pertenecía al mundo del culto. En verdad se lo puede indicar en el corazón del culto israelítico (99).

La significación del Nombre divino abrió a los israelitas el horizonte de una amplia tarea. Comprendía ante todo una aseguración del mal uso (extracúltico) del Nombre: tomarlo en falso, servirse de prácticas de magia. Al mismo tiempo significó un reconocimiento de la singularidad y exclusividad del culto de Yahvéh y una obediencia a los mandamientos del Señor. Siempre permaneció en Israel un conocimiento vivo del especial significado salvífico del Nombre de Yahvéh (100).

El nombre posee un valor de testimonio: el mundo juzgará de su verdad y eficacia, según la actitud de los que lo invocan. A pesar de las infidelidades de Israel, la verdad de la revelación de Dios es tan potente que pasará los límites históricos del pueblo escogido y se extenderá a todo el mundo (101).

#### 4. Conclusiones.

Las indicaciones de la exégesis nos descubren en toda su profundidad a un

Dios que no es solamente posttemporal y que no debe considerarse únicamente como el Dios de un futuro extramundano. Los aportes teológico-bíblicos clarifican la vinculación muy estrecha de la esperanza de la fe en ese Dios Salvador con el presente de su actuación histórica. Su existencia se manifiesta activa y concretamente en la historia de un pueblo esclavizado y sediento de liberación.

Es el Dios que se encuentra con un hombre concreto, para encomendarle una tarea, que es promesa de salvación y libertad para su pueblo. Es el Dios que asegura su presencia en la realización de su enviado, ofreciéndole una respuesta de amor efectivo en sus dudas y vacilaciones. Su fidelidad se ve claramente en el cumplimiento de sus promesas.

La riqueza de contenido salvífico que la exégesis encuentra en el Nombre de Yahvéh es un clarísimo testimonio de que nunca podremos enfatizar un aspecto sobre los demás. Yahvéh es a la vez presencia-actividad y promesa-expectación escatológica de salvación y de gracia. Es asimismo el protagonista de una historia de bondad con la descendencia de Abraham.

El nuevo planeamiento que propone Jürgen Moltmann en su respuesta a la crítica de Teología de la esperanza (102) no va en la línea del dilema: o escatología de presente o de futuro, ni en una dialéctica entre ambas, sino en una vinculación mediadora del presente y del futuro de la salvación (103).

(99) Von RAD G., *Theol. des Alten Test.*, 196. Nombre de Yahvéh, garantía de proximidad divina: Ex 33,19; 34,6. "Invocar el Nombre de Yahvéh": Gn 12,8; 13,4; 21,33; 1 R 18, 24. . .

(100) Von RAD G., *Theol. des Alten Test.* I 196 s.

(101) AUZOU G., *De la serv. au service* 127.

(102) MOLTMANN J., "Respuesta a la crítica de 'Teología de la esperanza'": DTE 183-220.

(103) "La cuestión metódica se formula por el contrario así: ¿es el presente el que determina al futuro a base de extrapolaciones?, o ¿es el futuro el que determina al presente a base de anticipaciones? ¿Cuál es el tercer momento, en el que pueden vincularse mutua y significativamente la salvación ya presente en la fe, y la salvación todavía-no presente en la esperanza?" (MOLTMANN J., "Respuesta" 192).

A partir de una diferenciación conceptual en la idea de futuro (104), que importa una diferenciación en el método (extrapolación, a partir de los procesos del pasado y del presente, y anticipación o prolepsis, posible en donde algo distinto y nuevo anuncia su venida) (105), llega a considerar no una mera extrapolación del presente hacia un Dios, ser tranquilo en una eternidad atemporal, sino como "El-que- viene" escatológicamente en la venida de Cristo y, podemos decirlo también, en todos los cumplimientos anteriores y preparatorios en la historia del pueblo de Israel.

Al presente y al pasado de Dios, por lo tanto, se los entiende desde la venida del mismo Dios, no como si El fuera solo el fin último de un proceso o la meta de todas las tendencias e intenciones de las cosas.

A partir de esta venida de Dios en Cristo y en todos los acontecimientos salvíficos que a El se refieren, todo lo nuevo y mutable es creado, y la historia no es la experiencia de lo pasado, sino del cambio, a través de lo nuevo del futuro (106). No es que el futuro esté contra el presente, sino que este es comienzo del futuro nuevo y transformador (107).

Las puntualizaciones de Jürgen Moltmann nos muestran una dirección muy diversa de la de parcialidad o unilateralidad, capítulo principal de la crítica. Nos parece que las aportaciones de la exégesis actual apuntan a esta superación de un dilema y de una dialéctica entre escatología presente y futura. Es una mediación que permite incorporar toda la riqueza que encierra la realidad del Nombre de Yahvéh, visto en su contexto bíblico global.

---

(104) En el concepto de futuro (Zukunft) se encierran dos tradiciones de lenguaje y pensamiento: *Futurum*, participio futuro de *fuō*, que viene del griego *physis*, lo que engendra, lo que hace existir las cosas y fenómenos. Luego *futurum* es lo que será, lo que origina en el eterno proceso del ser, en su hacerse. Es actualización de una potencia primitiva. Por otro lado *adventus*, *parousia*, indica la llegada o cumplimiento de personas o acontecimientos (MOLTMANN J., "Respuesta" 192-194). Moltmann es consciente de que esta distinción no ha sido realizada de este modo en su libro sobre la esperanza (cf *ibid.* 192 y nota 12). Es algo nuevo y que indica una profundización, fruto del diálogo.

(105) MOLTMANN J., "Respuesta" 194s.

(106) *Ibid.* 197-201.

(107) MOLTMANN J., "Respuesta" 200 s. Es muy clara la puntualización que hace el autor de la Teología de la esperanza: "Yo no he escrito que en el Nuevo Testamento no exista ningún "ahora y hoy", sino solo esperanza en algo que todavía no ha sido realizado; lo que he escrito ha sido más bien que el "hoy y ahora" neotestamentarios son otra cosa distinta del de los griegos, ya que no ha de entenderse como átomo de eternidad, sino como inicio del futuro nuevo y transformador". (*ibid.* 201).

## God of the Promise

*The points of the exegesis indicate that God is not post-temporal only and that He should not be considered only as the God of an extra-worldly future. The biblical and theological contributions, and specifically the "Theology of Hope" of Jürgen Moltmann and the criticisms which rose against him, clarify the very close link existing between the hope of faith in God savior and the present of its historical performance.*

*The great content of salvation which the exegesis finds in the name of Yahweh is a clear testimony of the fact that we cannot exclusively emphasize any of these two aspects: God of the future promise and God of the present achievement. Yahweh is, at the same time, active-presence and eschatological-promise of salvation and grace. Thus, there exists not a dialectics but a link between the present and the future of salvation.*