

LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO PADRE.

Juan Martín Velasco

El título propuesto para mi intervención la orienta en una múltiple dirección. Invita a reflexionar sobre Dios; sobre lo que añade al significado de "Dios" el apelativo de padre; y a hacerlo desde la experiencia de Dios como forma de acceso a Él. "Dios", "padre", "experiencia de Dios como padre", tres temas que remiten a tres mundos prácticamente inabarcables y en estrecha relación.

Tres cautelas iniciales

Antes de entrar en el desarrollo del tema aludiré a los peligros a que está expuesta una reflexión como la que presentamos y las cautelas que la conciencia de esos peligros impone.

El primer peligro es que "padre" oculte el significado de "Dios". Sucede, en efecto, que la atribución a Dios de apelativos como bueno, sabio, poderoso o su "condición" de padre, que nos resultan de alguna manera comprensibles, conduzcan a pasar como sobre ascuas sobre la palabra "Dios", dando por supuesto y por conocido su significado y ocultándonos el misterio insondable que esa palabra sugiere más que expresa. Hablaremos, pues de Dios como padre sin perder de vista que "padre" se refiere a "Dios", y que si es una forma de referirse a él original y propia como pocas, ninguna forma humana de referirse a Dios es propia del todo, porque todas se quedan cortas a la vez que dicen demasiado. No perdamos, pues, de vista que la palabra "Dios" es una palabra peligrosa que pone en llamas todo discurso humano en el que interviene. Tengamos en cuenta cualquier noción que le atribuyamos se torna más densamente significativa cuando surge del asombro, el respeto, la admiración y el desconcierto que introduce en el pensamiento y el discurso humanos la palabra "Dios". Recordemos, en suma, que, como nos enseña la oración del Señor, **incluso cuando le invocamos como padre, necesitamos mantener la conciencia de esa absoluta trascendencia que nos recuerda la expresión "que estás en el cielo".**

La ponencia nos invita a hablar de la experiencia de Dios como padre. Nos fuerza, pues, a hablar de Dios desde la experiencia de Dios y de Dios como padre, desde la experiencia de nuestra filiación para con él. Esto impone que evitemos hablar de Dios pegando la etiqueta "Dios" a un concepto elaborado por nuestra razón, como sucede cuando tras una noción a la que nuestra razón ha llegado por sus medios, añadimos: "y a esto lo llamamos Dios", o cuando, como sucede con los filósofos modernos, un filósofo comienza su discurso sobre Dios diciendo: "por "Dios" entiendo...", para ofrecer a continuación la definición de Dios que se sigue de su sistema.

Vamos a hablar de Dios como padre desde lo propio y original de la experiencia cristiana de Dios, que tiene en la invocación de Dios como padre uno de los rasgos distintivos de la propia identidad. Pero intentaremos hacerlo sin definir esa identidad desde la oposición y el enfrentamiento a otras posibles formas religiosas de referirse a Dios; más aún, poniendo de relieve lo mucho que todas las tradiciones religiosas tienen en común también en este aspecto central de la experiencia cristiana. De este cuidado se seguirá, espero, que nuestra reflexión sobre Dios como padre, lejos de llevar al distanciamiento y la oposición con el resto de las religiones, favorezca el entendimiento y el diálogo con los hombres religiosos de este mundo convertido en aldea global, en el que el diálogo de las religiones resulta indispensable para la paz entre los pueblos y, por tanto, para la supervivencia de la humanidad. Tras todas estas cautelas que esperamos maticen el curso de la reflexión, comenzaré por anotar la implicación existente entre Dios y experiencia de Dios.

Dios y experiencia de Dios

De Dios, dicen los autores espirituales, los que saben y hablan de él desde alguna forma de contacto personal, sólo se sabe por experiencia. Lo decía el Pseudo Dionisio, uno de los padres de los místicos cristianos, quien, refiriéndose al maestro que le había iniciado en las cosas de Dios decía que sabía sobre Dios, no por un conocimiento teórico *-discens-*, sino por experiencia *-patiens-*, por haber pasado por una relación personal con él¹. Santa Teresa se hace eco de esa misma afirmación, ya presente en Francisco de Osuna, pero que ciertamente había comprobado por sí misma². Cualquier persona que pasa por la experiencia de Dios se ve forzado, gracias a la luz que ésta le otorga, a descalificar lo que sabía de Dios previamente a esa experiencia. Todas dirán como Job: "hasta ahora sabía de ti de oídas ahora que han visto mis ojos"³; o como Pascal: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob; no de los filósofos y de los sabios"; o, como santo Tomás, si creemos el testimonio de fray Reginaldo, su secretario: "todo lo que he escrito hasta ahora me parece como paja". Simone Weil ofrece una nueva expresión del valor de la experiencia de Dios en relación con el encuentro con él cuando escribe: "De dos personas que no han hecho la experiencia de Dios, quien lo niega está más cerca de él que quien lo afirma", porque piensa que el conocimiento de Dios que no ha pasado por la prueba de fuego de su experiencia está expuesto a hacerse de Dios una idea a la medida de los deseos del propio sujeto, cayendo así, casi necesariamente, en la idolatría. Incluso sin haber vivido momentos extraordinarios, cualquier creyente que no lo sea

¹ Pseudo Dionisio, *Los Nombres de Dios*, II, 9.

² *Meditaciones sobre el Cantar*, 4, 5; Canino, 6,3

³ Jb 42, 5.

sólo por tradición y por costumbre está en condiciones de afirmar que de Dios se sabe de una manera enteramente peculiar cuando se sabe de él por experiencia.

Pero, si de Dios se sabe sólo por experiencia, es igualmente evidente que la expresión "experiencia de Dios" sólo cobra un sentido preciso desde un conocimiento al menos inicial del significado de la palabra "Dios". O, dicho de otra manera, que sólo estaremos en disposición de saber cuándo una experiencia es experiencia de Dios, si sabemos algo sobre quién es Dios. De ahí que, para obtener ese primer saber mínimo de forma rectamente orientada, sea inevitable acudir a Dios tal como aparece para los que hablan de él, o mejor, se dirigen a él, religiosamente, ya que la religión, cuando es verdadera religión, es el lugar de la relación efectiva, vivida, experienciada con Dios. Así, pues, el primer paso de nuestra exposición habrá de ser indagar el significado de la palabra "Dios" en el mundo de las religiones, la tierra nativa, el suelo patrio, de la palabra "Dios".

Dios en la historia de las religiones.

Las religiones hablan de Dios de muchas y muy variadas formas. Variadas, en primer lugar, por los órganos de expresión de que se sirve quien habla: fórmulas verbales, formas de vida, cantos, ritos, relatos, sistemas de pensamiento. Variadas, además, por los niveles expresivos: palabras de Dios; a Dios; sobre Dios. Variadas, también, por el tipo de símbolos y representaciones de que se sirven: naturales, vegetales, animales, antropomórficos. Variadas, finalmente, por la multiplicidad de posibles contenidos representativos: preteísta, monista, teísta, politeísta, monoteísta, a-teísta, etc. ¿Qué nos dicen sobre Dios esta ingente cantidad de recursos expresivos? ¿Hay algo en común a tantas y tan variadas formas de lenguaje religioso sobre Dios?

La historia comparada de las religiones y la fenomenología de la religión, a partir de la recopilación de todos estos recursos expresivos, de su clasificación y comparación sistemática, y gracias a la búsqueda de la estructura significativa presente en todos ellos, ha elaborado categorías con las que referirse a los distintos elementos que componen esa estructura. En relación con la realidad anterior y superior al hombre - el *prius* y el *supra* (Ugo Bianchi)- a la que remiten todos los sistemas religiosos, algunas corrientes de fenomenología de la religión venimos proponiendo la categoría de "Misterio" como la más apropiada para expresar el intenso contenido significativo de los lenguajes relativos a esa realidad. Pues, bien ¿cuál es el contenido significativo de la categoría de "Misterio"?

"Misterio", para nosotros, contiene estos tres rasgos esenciales: la absoluta **trascendencia** de la realidad a la que se refiere, su más íntima **inmanencia**, como raíz, origen y fundamento del hombre y su mundo; y su condición de **presencia** en

acto permanente de donación, revelación e interpelación a las personas⁴.

“Trascendencia” se refiere a la condición de realidad que está más allá del alcance de todas las facultades humanas y a la que el hombre sólo tiene acceso a través de un acto de total trascendimiento. “Inmanencia” significa que, precisamente por ser absolutamente trascendente, mantiene una relación que no puede expresarse en los términos de otredad y congüidad que rige entre las diferentes realidades intramundanas. Por ser *superior summo meo*, más elevado que lo más alto de mí mismo, puede ser *interior intimo meo*, más íntimo a mí que mi propia intimidad⁵; por ser *totus alius*, como decía también san Agustín, Dios es, dirá Nicolás de Cusa, *non aliud*⁶, en relación con las realidades finitas y la totalidad de todas ellas. “Presencia”, tomada en el sentido fuerte que esta categoría adquiere en la filosofía existencial de Gabriel Marcel⁷, significa la condición de fuente de relación, de generadora de influjo, de ofrecimiento y entrega de sí -característica de las relaciones interpersonales- que la realidad trascendente-inmanente instauro con los sujetos y que éstos reconocen a través de los diferentes actos religiosos.

El contenido de la categoría de “Misterio” se expresa, de acuerdo con las conclusiones de la fenomenología de la religión, en las configuraciones, símbolos y representaciones para lo supremo de las diferentes religiones: Dios, Dioses, lo Divino, Brahman, Tao, en alguna medida Nirvana, etc. De la aquí sólo esbozada comprensión de Dios, por medio de la idea de Misterio, se sigue la forma enteramente peculiar de relación del hombre con él presente en las religiones, tanto en el terreno del conocimiento como en el del amor y el deseo. Así, del contenido de Misterio aplicado a Dios se siguen los rasgos muy peculiares que caracterizan toda relación con él y por tanto toda posible experiencia de Dios.

Por ser realidad absolutamente trascendente, Dios no puede ser objeto de ninguna de las facultades humanas ni de los actos que éstas producen. Es, más bien, el origen del hombre y de todas las relaciones que éste pueda entablar con él. Conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios constituyen otros tantos genitivos subjetivos que expresan la peculiaridad de la relación con Dios a la que se refieren. De ahí que la palabra "Dios", en el lenguaje religioso, no sea una palabra-concepto en la que se resuma la esencia del objeto de conocimiento designado por ella. La palabra "Dios" y sus equivalentes en otras religiones son "palabras-nombre", expresiones de una relación enteramente peculiar, apoyo para el reconocimiento y la invocación con la

⁴ Exposición más detallada en mis estudios, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, ⁶1997, pp. 109-130. Más breve y actualizado, en, M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 67-87.

⁵ San Agustín, *Confesiones*, 3, 6.

⁶ *Du non-autre*, traduc. franc. y notas por H. Pasqua, Cerf, Paris, 2002.

⁷ Cfr. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, trad. castellana, *Aproximación al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid, 1987, pp.64 ss.

que el sujeto religioso responde a ella. "Dios" es, pues, más que un nombre común, un nombre propio, en el sentido de "condensación de la presencia personal operada por un nombre singular" que atribuía a esta categoría de palabras el filósofo personalista M. Nédoncelle. "Dios" y todas las palabras para referirse a la realidad a la que remiten participan de esta misma condición. Su peculiaridad reside en el triple hecho de que son palabras surgidas de una relación y que se refieren a la realidad nombrada desde ella; son, pues, nombres. Además, por tratarse de la relación con una realidad que trasciende al hombre, le excede y le precede absolutamente, el nombre con el que el sujeto religioso se refiere a ella es "palabra a ti debida", como diría el poeta, nombre dado por la misma realidad nombrada, para hacer posible la invocación del sujeto, invocación que siempre tiene carácter de respuesta⁸. Por último, por referirse a una realidad trascendente y, por tanto, presente sólo de forma "elusiva", no objetiva, las palabras para nombrarla serán palabras-nombre simbólicas, que se referirán a Dios mediante significantes tomados del mundo humano, referidos a realidades con las que el hombre puede entablar una relación objetiva y mundana. Todas las palabras referidas a Dios en el nivel originario del habla religiosa participan de esta condición; pueden estar tomadas de todos los registros significativos; pueden tomar como significantes realidades tomadas de todos los ámbitos de lo real: el cosmos, como cuando el creyente llama a Dios sol, luz, roca, o dice que está en el cielo; la experiencia moral, como cuando se refiere a él como valor supremo o sumo bien; el mundo de lo humano, como cuando le llama rey o pastor; las relaciones interhumanas, como cuando se dirige a él como padre o madre. Pero todas esas palabras, sea cual sea el ámbito al que pertenecen, son la expresión de una forma concreta de vivir la relación con la realidad a la que remiten; son la condensación de una experiencia, más que un apelativo referido a una propiedad de Dios y que explique, cualifique o modifique su contenido significativo.

En este contexto se sitúa la palabra "padre" referida a Dios. Se sitúa, eso sí, ocupando un lugar privilegiado. Tanto, que ha podido decirse sobre la base de la tradición cristiana, no sólo que "padre", aplicado a Dios, es nombre propio, sino que es "el nombre propio de Dios", porque es el que realiza de forma eminente la función propia del nombre⁹.

La originalidad del nombre "padre" se debe sin duda al hecho de que resume una peculiar experiencia humana que guarda relación con la experiencia originaria de la que surgen todos los nombres posibles para Dios. Llenar de contenido significativo la

⁸ Cfr. los comentarios de G. von Rad a los relatos del *Éxodo* sobre la entrega por Yahvé de su nombre a Moisés y al pueblo en *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1982, Vol. I, pp. 234-242.

⁹ C. Geffré, *Padre, nombre propio de Dios* "Concilium" 17 (1981), pp 368-380.. Reflexiones llenas de interés sobre la relación entre nombre y presencia en, A. Vergote, *Nom, présence, visage*, en, *Explorations de l'espace théologique*, Leuven University Press, 1990, pp. 343-377.

palabra "padre" aplicada a Dios supone precisar qué experiencia es esa, cuál es el significado que surge de ella, y seguir en la medida de lo posible el camino de las tradiciones religiosas para designar o, mejor, nombrar e invocar a Dios con la palabra en que esa experiencia se expresa o resume. Para conseguir estos objetivos se impone la referencia a las tradiciones religiosas en que aparece el nombre de "padre" aplicado a Dios y el significado que esas tradiciones le atribuyen.

Dios como padre en las religiones extrabíblicas¹⁰.

De la frecuencia y la importancia de esta denominación para Dios en la historia de las religiones dan cuenta estos pocos testimonios: "Padre (y madre), dice G. Mensching, son indudablemente símbolos originarios de la humanidad"¹¹. "La idea del parentesco entre el hombre y Dios, añade Fr. Heiler, está en el alfabeto de la verdadera oración"¹². El mismo autor, después de afirmar que la atribución del nombre de madre a la divinidad es un fenómeno religioso tan originario como la atribución de la paternidad y que se le encuentra en toda la tierra, añade "La comparación entre el hombre en oración y su Dios con la relación del hijo con su padre es un fenómeno originario de la religión"¹³. "La invocación de la divinidad bajo el nombre de padre es uno de los fenómenos primordiales en la historia de las religiones"¹⁴. En dos estudios sobre la oración de Cristo y los cristianos leemos: "la denominación de Dios como padre tal como aparece en el Antiguo Testamento, en el conjunto del mundo semítico y fuera del mundo bíblico, parece ser la más extendida en el mundo entero... La fe en la paternidad divina debe ser considerada como extremadamente antigua, de forma que constituye un fenómeno religioso original que no es propiamente semítico sino universal y humano"¹⁵.

Un análisis más detenido de los datos de la historia de las religiones confirma ciertamente la verdad fundamental de las afirmaciones anteriores, pero impone algunas precisiones. No es, por ejemplo, verdad que esté presente en todas las religiones; no desempeña en todas el mismo papel; ni tiene en todas la misma importancia. Falta, por ejemplo, en el budismo *theravada*, y falta, o desempeña un

¹⁰ Toda esta parte de mi exposición se apoya en mi artículo *Dios como Padre en la historia de las religiones*, "Estudios Trinitarios" 24 (1990), pp.359-383

¹¹ *Vatername Gottes*, en *Die Religion in der geschichte und Gegenwart*, VI, JCB Mohr, Tübingen, 1962 col.1233

¹² *Das Gebet*, trad. franc. *La Prière*, Payot, Paris, 1931, p.154.

¹³ *Ibid.*, 155.

¹⁴ G. Schrenk, *Der Vaterbegriff, im Indogermanischen und in der Griechisch-römischen Antike*, TWZNT. Trad. Italiana, Vol. IX, pp. 11-26.

¹⁵ W. Marchel, *Abba, Père!. La prière du Christ et des chrétiens*, Biblical Institute Press, Roma, 1971., P.41. También, S. Sabugal, *Abba!... La oración del Señor*, BAC, Madrid, 1985

papel menos central en las religiosidades de orientación mística. El tercer caso importante y menos previsible de ausencia de la denominación de Dios como padre lo constituye el islam. Sin entrar aquí en las razones de distinta naturaleza de tales ausencias, el cúmulo de datos en los que aparece la designación de Dios como padre es tal, que P. Ricoeur ha afirmado, con alguna exageración, que el dato inicial es que todos los hombres han llamado padre a su Dios¹⁶.

No creemos, como afirma el mismo autor, que la frecuencia de esa denominación la haga casi insignificante. Pero es indudable que tras esa constatación queda pendiente la pregunta decisiva: ¿qué significación contiene ese hecho? La respuesta a esta pregunta inicial puede desgranarse en estas otras que orientan nuestra ulterior reflexión: ¿Qué significa la paternidad utilizada como significante para referirse a Dios? ¿Por qué ha sido empleada para significar lo divino? ¿Qué papel desempeña la experiencia de la relación paterno-filial en la utilización de ese significante y en el desvelamiento del significado al que remite? ¿Cómo aparece lo divino para el hombre que hace uso de esa atribución o invocación simbólicas?

Los distintos significados de "padre" referido a Dios.

Si atendemos a las religiones en las que la presencia de este nombre para Dios es más frecuente e importante, estas son: las religiones tradicionales de los pueblos de cultura no escrita; las religiones, generalmente politeístas, de las grandes culturas de la antigüedad; las religiones monoteístas de Zaratustra y del tronco Abrahámico, con la mencionada excepción del islam; y algunas corrientes no advaitas, de alguna manera personalistas, de las religiones de la India.

Naturalmente, la inscripción de las diferentes religiones en cada uno de estos grupos confiere a los diferentes elementos que las integran, y concretamente a la configuración de la divinidad y la forma de vivir la relación con ella, rasgos ciertamente peculiares. Pero, dejando de lado las muchas clasificaciones en que pueden agruparse esas diferentes formas de religión, propongo que atendamos a otro criterio que se hace presente en todas ellas y que tiene mayor importancia para el fin que nos proponemos de detectar el significado de la figura de la paternidad aplicada a lo divino. Consideremos, pues, los tres grandes tipos de lenguaje en que se inscriben las referencias a Dios como padre en las distintas religiones.

El primero está constituido por las proposiciones sobre Dios, presentes en las diferentes teologías; el segundo lo forman las declaraciones de Dios como padre, atribuidas por el hombre religioso a Dios mismo, o formuladas de su parte por personas que hablan en su nombre como los profetas; el tercero lo forman las invocaciones a Dios como padre por parte de un grupo religioso o una persona,

¹⁶ *La paternité: du fantasme au symbole*, en, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.472.

fundamentalmente por medio de la oración.

En relación con las primeras, comencemos anotando que, de acuerdo con las observaciones que venimos haciendo, las proposiciones sobre Dios que le designan como padre son proposiciones simbólicas en las que lo supremo, lo divino, Dios se hace presente para el hombre en la "transparencia opaca" -expresión con la que P. Ricoeur resume la forma peculiar de significar de los símbolos - de la paternidad tal como el hombre la vive y la entiende. Desde la visibilidad -en el orden de lo humano- que condensa el término "padre", el hombre concibe la realidad divina, que pertenece al orden de lo invisible, como padre; se hace de Dios una idea gracias a la idea humana de padre, y expresa esa concepción por medio de relatos, cuentos, mitos o doctrinas teológicas. Para penetrar el significado de tales proposiciones referidas a Dios es indispensable captarlas en su variada diversidad y tener en cuenta el significado primero particularmente denso del significante de la paternidad en el que se hace presente el segundo significado al que remite. ¿Cuál es, pues, el significado primero de la palabra " padre " en quienes la trasladan a las aseveraciones sobre lo divino?

Observemos, en primer lugar, que la palabra "padre" se refiere a una experiencia universal en la medida en que todos los humanos tenemos alguna experiencia, en el sentido activo, pasivo (todos al menos somos hijos), o en los dos, de la paternidad. Anotemos también que tal experiencia es extraordinariamente compleja y contiene elementos espirituales y biológicos, significados sociales, rasgos jurídicos, etc. Finalmente, aun siendo una experiencia natural, está irremediablemente mediada por los contextos culturales en los que se la vive. Así, la experiencia de ser padre no es idéntica en una población tradicional africana como los nuer y en las sociedades occidentales actuales. Sin perder de vista estas precisiones y resumiendo mucho, las funciones más frecuentes indicadas con el nombre de padre, fundamento de su polisemia, pueden concentrarse en los términos latinos para designarlas: el padre es *genitor*, el que engendra fecundando a la madre; es, también, *praeceptor* y *magister*, en cuanto depositario de la sabiduría acumulada por los antepasados; y es por último *protector et rector*, es decir el que ejerce la autoridad sobre la familia. El ejercicio de estas funciones origina unas relaciones determinadas con los hijos sobre los que se ejercen, relaciones que se revisten de numerosas connotaciones afectivas.

Una descripción de la vivencia de la paternidad que tenga en cuenta las aportaciones de la psicología debería subrayar, además, que la figura paterna, la simbólica de la paternidad, contiene especialmente la figura de la ley que limita el deseo, la figura que hace presente la prohibición que se opone a la fantasía de omnipotencia y al narcisismo infantil, sin que falte, como contrapeso, la de protector omnipotente que permite superar las angustias que produce la propia condición y su consustancial debilidad, sobre todo en la etapa infantil de la vida. A ellas habría que añadir la figura del principio exterior que permite el reconocimiento de uno mismo, la ruptura de la

fusión originaria con la madre¹⁷.

La vivencia de la relación con esta figura se tiñe de un conjunto de notas afectivas que abarcan, por parte del hijo, sentimientos de admiración, temor, gratitud, veneración, respeto y dependencia, amor; y, por parte del padre, sentimientos de dominio, condescendencia, cuidado amoroso, etc. El predominio de una u otra de estas notas afectivas en la vivencia de la relación origina climas afectivos de respeto, autoridad, amor, ternura, familiaridad, etc.

La influencia de la cultura sobre la vivencia de la relación obliga a quien quiera precisar el significado de las fórmulas en que aparece la atribución a Dios de la paternidad a tener en cuenta los contextos culturales en que se producen.

En el marco que definen las observaciones anteriores, puede afirmarse con seguridad que el primer elemento de la experiencia de la paternidad en sentido pasivo, es decir, la experiencia de la filialidad, se refiere a la experiencia de quien la vive del origen de sí en otro ser anterior a uno mismo. En este sentido hablar de Dios como padre es responder con la referencia a él a la pregunta por el origen de sí mismo, del grupo al que se pertenece, del mundo y, en algunos casos de los mismos dioses. Conviene advertir, sin embargo, que la referencia a Dios como origen nunca deja de ser simbólica y que no equivale por tanto a la pregunta por el origen en el nivel físico en el que se sitúan las ciencias, ni la sustituye. Por debajo de la atribución basada en tales experiencias late la experiencia humana fundamental de la existencia como dada; la experiencia de existir desde una realidad que nos precede; de existir sin disponer del propio comienzo y, por ello mismo, de existir en un horizonte que abarca, comprende y atrae al sujeto y orienta su vida.

El estrecho parentesco de estas experiencias, su estrecha relación con la experiencia fundamental de la desproporción interior de una finitud abierta más allá de sí misma, que caracteriza al sujeto humano; la experiencia radical del ser fundamentado, de existir desde una presencia originante; del hombre como oyente de una palabra que le llama a la misma existencia; del hombre como un ser con un misterio en su corazón que es mayor que él mismo - expresiones distintas para la experiencia de la presencia del Misterio en el hombre - explica la frecuencia, por no decir universalidad, de la designación de Dios como padre en la historia religiosa de la humanidad. Por otra parte, la densidad de esta experiencia, la riqueza de contenido vivida en ella y la inevitable condición simbólica de todas las representaciones ideadas por el hombre para expresarla explican el recurso a otras imágenes o la densificación de la función paterna con otras tomadas del registro de la maternidad, que da lugar a la presencia en numerosos mitos y teologías de una pareja primordial como origen último de todo, y a la atribución al padre divino de funciones maternas, como sucede en los mitos

¹⁷ A. Vergote, *La représentation de Dieu. Au nom du Père*, en, *Religion, foi, incroyance*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983, 197-212.

en los que la descendencia no sólo es engendrada por el padre, sino también nacida de él. Tales hechos explican también expresiones teológicas, como las que hablan del seno del Dios Padre origen de todo, que le atribuyen sentimientos y actitudes maternales como cuando se habla del amor “entrañable” de Dios, etc.

En relación con la necesaria complementariedad de las figuras del padre y de la madre, hay que tener en cuenta que la experiencia fundamental por parte del hijo no es la de tener padre o madre, sino la de tener padres, es decir, padre y madre, que realizan lo más radical de las funciones que hemos atribuido a la paternidad desde una relación tan estrecha entre ambos que, independientemente de sus rasgos diferenciales, hace que ambos compartan la condición de ser “los padres”.

El segundo nivel de las expresiones relativas a la paternidad como atributo y nombre para la divinidad abarca lo que P. Ricoeur, siguiendo el estudio comparado de W. Marchel, ha llamado las "declaraciones proféticas de la paternidad de Dios". En este nivel, si tomamos tales declaraciones al pie de la letra, ya no serían los hombres quienes atribuirían a Dios la condición de padre; sería Dios mismo quien se declarase padre de un pueblo y padre de los hombres, invitándolos de esa forma a reconocerse como hijos de Dios. Así, el profeta Jeremías pone en boca de Dios el oráculo: "yo soy un padre para Israel, y Efraín es mi primogénito" (Jer 31, 9).

No es fácil determinar el estatuto de tales declaraciones proféticas. Por mi parte, no creo necesario, para entenderlas en su originalidad, atribuirles directamente a Dios, como formulación que el profeta recibiese perfectamente articulada de Dios mismo. De hecho, tales declaraciones se encuentran también en contextos diferentes de la tradición bíblica. Así, en la *Bhagavad-Gita*, por ejemplo, leemos: "Los seres que tienen una forma..., el gran Brahman es su matriz y yo su padre, donador de semilla"¹⁸. Donde ese “yo” se refiere al *Bhagavant*, al bienaventurado, es decir a *Vishnú* y a su *avatar* terreno *Krishna*. La presencia de ese tipo de declaraciones en contextos religiosos muy diferentes me lleva a pensar que el cambio de registro expresivo que las caracteriza pueda entenderse como la expresión de una radicalización de la conciencia de la relación que está en la base de la atribución a Dios de la paternidad, radicalización que conduciría a subrayar, con el nuevo giro del lenguaje que comporta la atribución a Dios de la declaración, el carácter constituyente, precedente, de la presencia que origina esa relación, y la condición del nombre de padre, en labios del sujeto religioso, de palabra anterior a ese sujeto, a la que responde su atrevimiento, de otra manera inexplicable, de atribuir la paternidad a Dios o de invocarle como padre. Tal vez, estas declaraciones de paternidad puestas por los sujetos religiosos en boca de Dios puedan entenderse como expresión del hecho de que es consustancial a la experiencia de la paternidad el reconocimiento del hijo por el padre y, por tanto, la declaración por parte del padre de su paternidad.

¹⁸ XIV, 4

El tercer nivel de lenguaje en que aparece la palabra "padre" referida a Dios es el de la invocación. En ella la palabra "padre" no es un nombre común cuyo contenido significativo se atribuya a Dios para enriquecer o cualificar su contenido. Es una palabra-nombre con la que el sujeto reconoce e invoca la presencia no objetiva por la que se descubre originado.

El hecho de la invocación de Dios como padre en los textos religiosos es evidente. Basta recorrer las antologías de oraciones de distintas tradiciones o, más generalmente, los textos de las más variadas religiones. Anotemos sólo algunos particularmente expresivos. En algunos casos la fórmula se mueve entre la expresión directa e indirecta, como en esta oración de un fiel chino al Cielo-Dios: "Oh Cielo inmenso, tu, que vives tan lejos, tú, a quien llamamos padre-madre". En otros, el fiel ora de la forma más expresa y directa como en este texto de la *Ilíada*: "A voz en grito, las manos extendidas al cielo, Atrida oró así en nombre de todos: Zeus-padre, dueño de Ida, gloriosísimo, grandísimo"¹⁹. La invocación aparece a veces bajo la forma del himno de alabanza, como en el célebre *Himno a Zeus* de Cleantes - en el que E. des Places veía una "de las cimas de la oración antigua" - donde, después de alabar "al más glorioso de los inmortales, todopoderoso bajo mil nombres...", el poeta, el orante se dirige a él en estos términos: "Salva a los hombres de la ignorancia funesta; disípala, oh padre, lejos de sus almas"²⁰. Arato en el prólogo a sus *Fenómenos*, lleno de reconocimiento filial, termina: "Alabanza a ti, padre, soberana maravilla, Bien soberano de los mortales"²¹. En una antología de oraciones de pueblos africanos, editada bajo el título de *Père de nos pères*, la invocación a Dios como padre aparece en 70 ocasiones, con fórmulas llenas de sencillez y belleza. Para caer en la cuenta de la pureza y la altura que pueden alcanzar algunas de las fórmulas de invocación presentes en tradiciones extrabíblicas baste citar este texto del hinduismo: "Dejando todas las observancias ordenadas, abandonando todos mis deseos, incluido el de la salvación, ¡oh Señor! tomé refugio bajo tus pies que miden el universo. Tú solo eres mi madre, mi padre, mis allegados, ni maestro, mi fortuna, ¡oh Dios de los dioses! ¡Tú eres mi todo"²².

Dios Padre en la tradición judeo-cristiana.

La invocación de Dios como padre aparece con particular frecuencia y claridad en la tradición bíblica judeo-cristiana. El Antiguo Testamento utiliza la palabra "padre "

¹⁹ *Ilíada*, I, 544

²⁰ *La religion grecque*, Picard, Paris, 1969, pp. 263-264.

²¹ *Ibid.*, 267.

²² Atribuida a Ramanuja, cit. en J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, 1988, p.228.

casi exclusivamente (1180 veces) en sentido profano. Sólo 15 veces, en sentido religioso; 13, como título divino y sólo dos como invocación directa a Dios, no en boca de un orante particular, sino en expresiones en las que Dios mismo atribuye esa invocación al pueblo elegido. Dios aparece en esos textos como padre, no de un sujeto singular ni de la humanidad en general, sino del pueblo elegido. La relación paterno-filial atribuida a Dios no se entiende en términos biológicos, sino soteriológicos. El pueblo es hijo en virtud de la elección y la salvación que Dios le otorga. Ni siquiera en el judaísmo palestinese en tiempos de Jesús, donde el apelativo de padre aplicado a Dios gana terreno, hay pruebas de que un particular se haya dirigido a Dios en la oración llamándole "padre mío". Ese uso aparece, en cambio, en el judaísmo de la diáspora, tal vez por influjo del helenismo²³.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, en él aparece la palabra "padre" tanto en usos profanos como religiosos. En estos se refiere a Dios, tanto en las aserciones teológicas relativas a Dios como padre, como en oraciones en las que se le invoca con este nombre. La lectura de los textos muestra que la paternidad de Dios constituye una idea central de la teología cristiana. "Pablo, afirma W. Kasper, utiliza la palabra "padre" casi como nombre propio de Dios"²⁴. El fundamento de este hecho es sin duda la invocación a Dios como padre por parte de Jesús. Rasgo característico de esta invocación es que se haga con la palabra *Abba*, típica del lenguaje "balbuciente del bebé", aunque empleada también por hijos e hijas adultos. Para muchos exégetas, Jesús se dirige a Dios siempre, a excepción del grito final de la cruz, con este término, aunque literalmente el Nuevo Testamento sólo la ponga en boca de Jesús en Mc 14, 36. Tal invocación resulta nueva e inaudita y es expresión de la peculiar relación con Dios propia de Jesús. Relación, sobre todo, vivida en términos de la mayor proximidad y cercanía en el plano existencial, caracterizada, según los intérpretes, como expresión de una actitud de confianza y obediencia plenas, como reconocimiento del poder pleno de Dios, de su plena soberanía²⁵.

La primitiva comunidad cristiana hizo suya esta forma de invocar a Dios, transcrita al griego, como atestiguan Rom 8, 15 y Gal 4, 6. Al enseñarles a orar con el padrenuestro, Jesús facultaba a sus discípulos a utilizar esa forma de invocación mostrando así la participación de los discípulos en la forma de relación con el Padre que le es propia. De hecho, los textos neotestamentarios insisten en que la atribución de la paternidad a Dios tiene un fundamento cristológico y soteriológico. Dios, en

²³Datos tomados de O. Hofius, *Padre*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, Vol III, 1971, pp. 242-248.

²⁴ *El Dios de los cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1985, p.171.

²⁵ Para el conjunto de la cuestión, cfr. J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1981. También, J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1995, esp. pp.109-217. Precisiones y alguna corrección interesante en M. Philonenco, *Le notre Père. De la prière de Jesús à la prière des disciples*, Gallimard, Paris, 2001.

Jesucristo, se ha revelado como padre y en él se le conoce como tal. W. Kasper resume estas ideas afirmando que lo propio del Nuevo Testamento es la referencia a Dios Padre como resultado de una revelación histórica que está ligada al Hijo.

Los autores cristianos tienden a ver en el cristianismo la culminación de esa larga tradición religiosa, otorgándole una preeminencia en relación con todas las anteriores que conduciría a una transformación del hecho mismo y de su significado. Así, para P. Ricoeur: "este momento, el del paso de la designación a la invocación de Dios como padre, no es llevado a su término más que en la oración de Jesús en la que terminan el retorno de la figura del padre y su reconocimiento". A. Vergote, reconociendo la extensión del hecho de la invocación en otras tradiciones, afirma que no desempeña en ellas la misma función que en el cristianismo, porque en éste "el nombre paterno de Dios pasa de figura representativa a realidad operante"²⁶.

Por mi parte, sin entrar en este momento en la cuestión de la relación entre el cristianismo y las religiones no cristianas, trataré de mostrar cuál es el sentido del lenguaje de la invocación de Dios como padre, tomando como base las expresiones de la misma presentes tanto en las religiones como en el cristianismo, para terminar exponiendo qué significa la experiencia de Dios como padre especialmente en la tradición cristiana.

Observemos en primer lugar que el contexto del lenguaje de la invocación es nuevo. Aquí no se trata de explicar la realidad, como hacen las mitologías, las cosmogonías y las teologías en las que aparecían las atribuciones de la paternidad a Dios que hemos agrupado en el primer apartado. El contexto de la invocación es la oración que constituye el estrato más originario de las expresiones de la actitud religiosa, como sugieren las definiciones de la oración como "*religionis actus*; *fidei actus*, es decir: puesta en acto y en ejercicio de la religión o la fe"²⁷. En la oración, el hombre no habla de Dios primariamente; habla a Dios, confesándolo, pidiéndole perdón, invocándolo, saludándolo, pidiéndole ayuda. En algunos casos podríamos incluso decir que, antes de hablar a Dios, el orante deja a Dios hablar a través de las palabras de su oración, presta su voz a Dios, como sucede en la oración de alabanza. El cambio de contexto transforma la función del nombre. "Padre" que en el primer contexto era un medio para la atribución a Dios de una serie de propiedades, pasa a ser aquí un medio para la invocación, adoptando por tanto la forma de nombre propio, que es la que más se acerca a la condición de la palabra "Dios" en contexto religioso. Ahora bien, en la invocación, el nombre no significa sirviendo de vehículo para un contenido

²⁶ *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, en, *L'interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1979, pp. 117-131.

²⁷ Estas definiciones de la oración tienen su origen en la propuesta por Santo Tomás: *religionis actus*, para expresar que la religión es un acto de la virtud de la religión, modificada para hacerle decir que es "la puesta en acto" o en ejercicio de la religión, como hace Sabatier, en su obra *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1897). Cfr. Fr. Heiler, *La prière, o. c.*, 1931 p. 8

significativo; designa sencillamente a la persona, en su singularidad y en su imposible trascendencia, sirviendo de apoyo para el establecimiento de la relación; o mejor -teniendo en cuenta la condición del nombre de "padre" de nombre dado por Dios mismo- de apoyo para el reconocimiento, la respuesta humana a la relación que Dios mismo está permanentemente instaurando con los hombres. Así, la invocación *Abba*, dirigida al Padre por Jesús sería el grito con el que responde a la proclamación divina: "Tú eres mi hijo, el amado" del relato del bautismo²⁸. A. Vergote lo ha observado con razón: "El nombre guarda una relación con el pronombre personal "yo". Los dos me dan un punto de anclaje para los lenguajes en los que me digo y me efectúo. Los dos me preservan de borrar-me a mí mismo como individuo, de hundirme en un pensamiento puramente especulativo o disiparme en un actuar que amenazaría la unicidad de mi presencia. Hay semejanza entre el nombre y el signo lingüístico que representa el pronombre personal. Pero su parentesco no debe disimularnos su diferencia radical. El "yo", en efecto, me remite a mi interrogación solitaria, mientras mi nombre no me corresponde más que en la interpelación dialogal"²⁹.

A partir de estas observaciones, concluye el mismo autor que el nombre de Dios pertenece propiamente al lenguaje religioso y queda al margen de la indagación filosófica. Es decir, que el uso del nombre propio saca a la divinidad del terreno de la explicación filosófica y le introduce en el del reconocimiento personal característico de la relación religiosa. Ahora bien, lo propio de las expresiones del lenguaje religioso, cualquiera que sea su forma, es, por una parte, la inscripción de las palabras en el horizonte simbólico que opera la referencia a la trascendencia, y, por otra, la autoimplicación del sujeto en una relación efectiva, vivida, con esa trascendencia, con ese Dios, que para el sujeto religioso no es nunca Dios sin más, sino de alguna manera "Dios mío". De ahí que el lenguaje religioso tenga su lugar más originario en la oración que es la puesta en ejercicio de esa relación, y que sea en ella donde el nombre "Dios" y los otros nombres con los que se le invoca consuman la condición de nombre propio, ya de alguna manera presente en los demás estratos del lenguaje religioso. Esto es lo que opera en nuestro caso el giro lingüístico que lleva de la designación de Dios como padre, aunque se trate de una designación en el terreno religioso, a la invocación de Dios como padre. Anotemos, además, que lo esencial para que ese giro se produzca no es el nombre concreto que se utilice: ser supremo, pastor, roca, rey o padre, sino la actitud de referencia y trascendimiento que en ellos se expresa.

Sucede, sin embargo, que ningún nombre del lenguaje humano es comparable al de "padre", sobre todo cuando integra, como no puede ser de otra forma, los armónicos de la maternidad, para expresar el conjunto de rasgos: trascendimiento hacia el más

²⁸ M. Philonenko, o. c., pp. 69-78.

²⁹ A. Vergote, o. c., pp.117-131

allá de sí mismo, respectividad, autoimplicación, entrega y confianza, respeto y familiaridad, exigencia y amor que contiene la relación religiosa. De ahí que las reflexiones sobre el lenguaje y el nombre nos permitan desembocar por fin en la descripción de la experiencia a la que remite el título de nuestra ponencia.

Del nombre de “padre” atribuido a Dios, a la experiencia de Dios como padre.

Comenzábamos observando la íntima relación entre experiencia de Dios y conocimiento de Dios. Hemos visto después que la atribución a Dios de la paternidad y, sobre todo, su invocación como padre tienen su origen en una forma peculiar de vivencia de la relación con Dios y por tanto de experiencia de Dios. Pues bien ¿qué rasgos caracterizan a la experiencia de Dios que subyace a su invocación como padre? ¿Qué se nos revela sobre Dios en la experiencia condensada en esa invocación? Antes de responder estas dos cuestiones, es preciso señalar la estrecha relación que las une, ya que como anota A. Gesché, es en las relaciones entre Dios y el hombre donde descubrimos los grandes atributos de Dios o, dicho de forma más precisa, "quién es Dios"³⁰.

Nuestras reflexiones anteriores han puesto de relieve lo originario, radical y globalizador de la experiencia universal de la paternidad, activa o pasiva, común a todos los humanos. Es verdad que todas las experiencias humanas pueden ser el lugar de experiencias del Dios, *realitas fundamentalis*, presencia originante, aunque elusiva, de y en la persona, tal como muestran las reflexiones de la filosofía de la religión, la antropología y la teología actuales en relación con las experiencias de Dios en la vida cotidiana³¹. Por eso, sin duda, el hombre ha podido dirigirse a Dios con palabras tomadas de todos los campos de la experiencia humana. Pero el carácter radical, originario, implicativo de todos los aspectos de la vida humana y de todos sus momentos, que caracteriza la experiencia universal de la paternidad, activa o pasiva, común a todos los humanos, explica la universalidad, la riqueza de contenido, el valor expresivo del nombre de “padre” para Dios, surgido de esa experiencia.

La experiencia de la paternidad, especialmente en su sentido pasivo, la experiencia,

³⁰ *Dieu pour penser. Dieu*, Cerf, Paris, 1994, pp. 83, 118, n.77.

³¹ . Recordemos, por ejemplo, las expresiones de X. Zubiri, quien tras afirmar con toda razón que "La experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios"; que "Dios no es término objetual para el hombre", entiende la experiencia de Dios en estos términos: " lo que sucede es que el hombre está fundamentado y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en experimentar el estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios". Concretando más su pensamiento, Zubiri añade: "Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: comer, llorar, tener hijos... no es experiencia al margen de esto; sino la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste" *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 325, 333.

pues, de la filialidad, es en primer término la experiencia del ser originado. Del ser desde un más allá personal de nosotros mismos, con la doble valencia significativa de no tener en nosotros la raíz y la razón de nuestro ser, y de recibirla como un don de alguien que nos precede. "Ser hijo es recibir la vida y recibirse en ella" (M. Henry). "Ser hijo es ser, antes que nada, objeto de una entrega", que no consiste primariamente "en la alimentación y el cobijo físico, sino en el amparo personal". De forma que "lo más importante de la entrega, sin la cual el hijo queda imperfecto en su condición de hombre, es proporcionarle un espacio espiritual de desarrollo de sí mismo"³². Dirigirse desde esta experiencia que supone ser hijo a Dios como padre es afirmar y reconocer su precedencia absoluta; su "*prévenance*", su condición de anticipación amorosa en relación con nuestra vida; es reconocer con el salmista: "Todas mis fuentes están en ti". Llamar a Dios padre es llegar al fondo de nosotros mismos, ese fondo en el que perdemos pie, ese fondo desfondado del que no disponemos, y descubrir y reconocer en él "un abismo sin fondo del que (surge), viniendo no sé de donde, el chorro que me atrevo a llamar mi vida"³³.

La experiencia de la paternidad pasiva sólo se concreta en el rostro del padre efectivo gracias al reconocimiento y la declaración del propio padre. Hasta tal punto es real la experiencia de la precedencia constituyente del padre, que el hijo sólo tiene la posibilidad de la invocación cuando el padre le ha reconocido y le ha otorgado su identidad de hijo. Invocar a Dios como padre es por eso expresar la experiencia de la relación con él vivida en los términos de la más absoluta gratuidad.

La designación y, sobre todo, la invocación de Dios como padre, sobre la base del significado que estas palabras tienen desde la experiencia de la paternidad y la filiación, pone de manifiesto unas relaciones peculiares de Dios con el hombre que originan una relación igualmente peculiar de los hombres con Dios. En la "revelación" de tales relaciones tenemos la base para la atribución a Dios de rasgos y propiedades que permiten precisar el rostro de la presencia siempre elusiva del Misterio y muestran que esa Presencia, al mismo tiempo que elusiva y misteriosa, es inconfundible para quien entra en relación con él gracias a un encuentro y una experiencia personales.

Se han señalado, como derivados de esa experiencia de Dios, los atributos de creador, origen, gracia y don³⁴. Me referiré a otro en el que se nos revela la condición más íntima del ser de Dios y que confiere el rasgo más singular a su relación con nosotros.

³² Mercedes Duarte y Miguel García-Baró, *La autoridad en el interior de la familia. Experiencias, buenos deseos y perplejidades* "Sal Terrae", mayo, 2003, p. 390.

³³ Teilhard de Chardin, *El Medio divino*, Alianza, Madrid, 1972, p.54

³³ Cfr. A. Gesché, o. c. p.118. Del mismo autor, *Dieu pour penser. Le Christ*, Cerf, Paris, 2001, pp.

Determinados aspectos del ser de Dios puestos de relieve por el pensamiento filosófico han atribuido como propiedades que le diferencian de sus criaturas su omnipotencia, su “aseidad”, su condición de absoluto, es decir, de ser ajeno a toda relación con los entes mundanos. La imagen de Dios que procura esta "definición" de su esencia por una filosofía de origen griego es la de un Dios aislado, autosuficiente, que ocupa plenamente la esfera del ser y que reduciría por tanto los seres humanos a satélites insignificantes de sí mismo, cuya única razón de ser estaría en "darle gloria" y "servirle", malentendiendo dos expresiones que pueden tener un profundo y valioso sentido. De esa representación del ser de Dios se seguiría una representación de la creación como el resultado de una decisión sobrevenida a Dios para darse "espectadores de su gloria", destinatarios de sus favores, o, como sucede en algunos mitos mesopotámicos, servidores que realizasen por él y para él las tareas más onerosas del mantenimiento del mundo³⁵.

La representación religiosa de Dios tiene poco que ver con este Dios concebido por algunos filósofos. La condición de Presencia que caracteriza al Misterio para los sujetos religiosos muestra a un Dios que consiste en el acto permanente de darse a conocer, de autodonarse a unos sujetos a los que con su hacerse presente constituye en sujetos capaces de aceptar esa presencia, y dotados de libertad para rehusarla; a los que, por tanto, concede el margen que hace posible su libertad – “Dios, decía Hölderlin, crea a los hombres como el mar la playa, retirándose” - y a los que otorga la posibilidad de invocarle. Dios aparece así como Dios del pueblo, Dios de los hombres a quien estos pueden invocar como "Dios mío".

En ningún otro nombre aparece este rasgo peculiar del ser de Dios como en el de “Padre”. Ninguno muestra tan claramente ese peculiar ser de Dios como el de la invocación de Dios como padre. Esta invocación, en efecto, supone la relación de donación de sí mismo a los hombres que les permite hacer la experiencia creatural y filial, basada en la identificación de los hombres por Dios como hijos suyos, que les otorga la posibilidad de invocarle como padre. Aquí como en ningún otro nombre Dios aparece como Dios de los hombres, Dios por nosotros. En ningún otro nombre se nos revela con tanta claridad la “humanidad de Dios”.

Esta condición de Dios como Dios de los hombres y para los hombres explica que los sujetos religiosos hayan vivido permanentemente su relación con Dios bajo la forma de la salvación. El hombre religioso reconoce a Dios, en un acto de total trascendimiento, de descentramiento de sí, sujeto y por tanto centro en relación con todas las realidades mundanas. Pero este descentramiento -fe, islam, obediencia, fidelidad, bhakti, etc. - no comporta la alienación de sí o el aniquilamiento del sujeto

³⁴ Cfr. el relato *Inuma Ilu Awillum* (de 1646-1626 a.C.) y las anotaciones y comentarios que le ha dedicado Jesús García Recio. También, G. Lanczkowski, *Die Pflege der Götter sei ihm zur Pflicht...Das Menschenbild ausserchristlicher Religionen* “Universitas”, n.41 1987, pp. 1258-1267

o su reducción a la condición de esclavo. Por existir desde la presencia de Dios y atraído por él como su bien sumo, el consentimiento a su presencia permite al hombre realizar las posibilidades de infinito a las que no puede dejar de aspirar pero con las que no puede coincidir, que él mismo no puede hacer realidad. Ese consentimiento le permite acceder a la salvación que no es otra cosa que Dios mismo como bien del hombre: "salus tua ego sum, dicit Dominus", tu salvación soy yo mismo, dice el Señor (Sl 35).

A partir de este rasgo fundamental cuyo desarrollo podría mostrar los incontables armónicos de la experiencia en que se basa, no es difícil **señalar algunos elementos de la experiencia de Dios como padre en el cristianismo.** Esta tiene su base en la experiencia humana universal de ser originado que explica la presencia del nombre de padre atribuido a Dios por todas las religiones. En el cristianismo esta experiencia universal aparece modulada en la experiencia de una toma de conciencia y escucha expresada en términos de revelación de Dios declarando su relación de paternidad con el pueblo, como hemos visto en los profetas, y de una forma singular con Jesús en quien culmina la promesa: "vosotros sois mi pueblo"; "Yo seré vuestro Dios", bajo la forma de: "Tú eres mi hijo, el amado" (Mc 1 11), en la que se expresa la declaración de Dios como padre que explica la forma peculiar de invocación de Dios por Jesús como padre-abba. A partir de ahí, y del hecho de que Jesús transmitiera a los discípulos el "derecho" a llamar a Dios abba-padre, la invocación de Dios como padre por los cristianos se inserta en la invocación de Jesús, de quien hemos recibido la condición de hijos y la capacidad para invocarle como tales. Así, en Jesús y por él hemos tomado conciencia del alcance y de la verdadera dimensión de la relación de Dios con nosotros ya sospechada en la experiencia de la condición humana que compartimos con todos los hombres, y donde por tanto la palabra "padre" con la que invocamos a Dios se ha cargado de nuevos armónicos significativos.

La experiencia de Dios como padre en la actual situación socio-cultural.

Ya hemos observado que, basada sin duda en indudables invariantes humanas, la experiencia de la filiación se modula de acuerdo con las culturas en las que se vive. ¿Cuál es la situación de los que hoy reflexionamos sobre esta experiencia humana en una cultura y una sociedad como la nuestra? ¿Qué armónicos significativos confiere a la experiencia de la filiación en relación con Dios el hecho de que la vivamos en una cultura como la actual?

Todos coincidimos en que nuestra sociedad vive una crisis muy importante en relación con las experiencias fundamentales de que venimos hablando y en que esa crisis social y cultural repercute negativamente sobre la vida religiosa. Así, se ha caracterizado a nuestras sociedades como "**sociedades sin padre**". La primera razón de la verdad de esta expresión es el hecho muy frecuente y brutal de las rupturas

familiares que exponen a los hijos que las sufren a que les falte una al menos de las dos personas, la del padre o la de la madre, indispensables para que se dé una experiencia normal de filiación. En efecto, la encomienda en los frecuentes casos de separación conyugal a uno de los cónyuges del cuidado inmediato de los hijos va a condenar al otro al alejamiento de ellos que difícilmente paliarán los encuentros esporádicos –siempre expuestos a ser encuentros artificiales- del “régimen de visitas”.

Pero nuestra sociedad **es una sociedad sin padres por una razón más profunda**. Me refiero a la pérdida de esos valores, centrales en la experiencia filial, que son la memoria y la tradición, pérdida que expone a quien la vive a ignorar, a no poder integrar en su experiencia vital, el “ser originado”, lo que puede convertirlo en náufrago inconsciente en este mar de la vida en que nos encontramos arrojados.

Vivimos en una “sociedad sin padres” también por la crisis de la autoridad en el interior de las familias, que tiene su manifestación más evidente en la permisividad completa a la que lleva a muchos padres la dejación o el mal uso de su autoridad. Tal permisividad elimina de raíz la confrontación de los hijos, no sólo con normas, sino sobre todo con los valores que sustentan las normas, y entrega a los hijos al imperio de los gustos, las apetencias del “me da o no me da la gana”, que queriendo ser la liberación absoluta es la más perfecta expresión de la falta de libertad³⁶. Una permisividad así convierte al hijo en incapaz para los valores, porque el hijo es incapaz de entrar en relación con ellos si no se le hacen las propuestas que despierten en él el “sentimiento” que le permita descubrirlos y el aprecio que le lleve a consentir a ellos. Porque, como se nos ha recordado con toda razón: el hijo es “como una urgencia de respuestas que no podrán salir de su intimidad como no sean planteadas las preguntas correspondientes y atinadas, como no se le dirijan auténticos estímulos humanos con los que pueda entrar en relación el reclamo de humanidad plena que él ya es”, o, tal vez, está llamado a ser³⁷.

Así, la crisis de la paternidad-maternidad deja al hijo, en sus aspectos más íntimamente personales, verdaderamente espirituales, en una derelicción incomparablemente mayor que la que produce el abandono físico de los hijos. Mayor, porque a ésta la sociedad actual intenta subvenir con instituciones dedicadas al cuidado de la infancia abandonada; mientras que la derelicción que se sigue del abandono de la función espiritual de la paternidad-maternidad deja al hijo sin los socorros del bien, la verdad, la belleza, el sentido, a los que los humanos sólo accedemos desde la invitación a ellos de aquellas personas gracias a las cuales nacemos al espíritu tanto como a la vida corporal. Esa derelicción condena, tal vez

³⁶ Cfr. *Dieu notre Père*, en *Explorations de l'espace théologique*, Leuven University Press, 1990. pp. 189-210.

³⁷ Cfr. Mercedes Duarte y Miguel García-Baró, art. cit., supra, n. 29, p. 390.

irremediamente, a la incapacidad para el amor, la esperanza, la confianza que son lo que convierte a la vida de los humanos en vida verdaderamente humana.

La toma de conciencia, en negativo, de las carencias a que somete a los hijos la sociedad sin padres nos permite captar de manera más concreta lo que comporta la experiencia de la filiación precisamente en estas circunstancias.

La experiencia de Dios padre-madre viene a asegurar la permanencia y la consistencia a esa experiencia, realmente constituyente, de ser, recibiendo no ya la vida corporal, sino la existencia humana plena. Me he preguntado muchas veces por el significado del verso del salmo: “Si mi padre y mi madre me abandonan, el Señor me recogerá”. Desde la perspectiva de estas reflexiones la entiendo como una confirmación de que sin la experiencia de Dios padre, la experiencia filial, esa experiencia de ser dados, pende de un anclaje demasiado débil para sustentar el peso de la necesidad de sentido absoluto que late en la demanda radical de los hijos hacia sus padres. Sin la experiencia de Dios padre-madre se impondría la desolada visión del hombre que expresa aquella queja de Teilhard de Chardin desde las trincheras de la primera guerra mundial: “El hombre tiene al hombre por compañero, pero la humanidad está sola”. Hay razón para decir: “La desesperanza que embarga a los humanos procede de su olvido de la condición de hijos ...”³⁸. Para responder a esa desesperanza dice el salmista: “Si mi padre y mi madre me abandonan, el Señor me recogerá”. La pequeña fuente de la que procede inmediatamente el río de la vida del hijo necesita, para no verse expuesta al sinsentido, el manantial inagotable de vida, bien, sentido, belleza, que asegura plenamente Dios. Esa necesidad es la que se expresa en la invocación de Dios como padre-madre. Por eso se ha podido decir que la experiencia en que esa invocación se sustenta es la experiencia de Dios por excelencia, y el nombre de Padre-madre es el nombre propio de Dios.

Por otra parte, la realización por el creyente de la experiencia de la filiación en relación con Dios y la toma de conciencia de su condición originaria, de su condición de raíz y fundamento de la experiencia humana de la filiación en relación con los padres humanos explica que, aunque en el orden de la expresión nos apoyemos en la paternidad humana para hacernos una idea de nuestra relación con Dios y de quién es ese Dios con el que nos relacionamos, realizada la experiencia de la filiación en relación con Dios comprendamos, invirtiendo el camino de la analogía, que el origen de toda paternidad es Dios, como parece sugerir la Carta a los Efesios: “Doblo mis rodillas ante el Padre de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra (3, 14-15), porque de la paternidad de Dios recibe la paternidad humana su fundamento y su consistencia.

Tal vez también por eso Jesús impone a los discípulos: “No llaméis a nadie padre en la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el del cielo”; y por eso, también, después

³⁸ A. Gesché, *Dieu pour penser. Le Christ*, loc. cit., p. 218, n.1

de haber recordado el mandamiento de honrar padre y madre (Mc 7, 5), propone como exigencia del Reino dejar al padre y a la madre y promete a quienes lo hagan “el ciento por uno en este mundo y en el mundo futuro la vida eterna” (Mc 10, 29-30). La experiencia de la paternidad de Dios es sin duda lo que lleva a Francisco a dejar en presencia del obispo todos los bienes a Pedro Bernardone mientras le dice: “Hasta ahora te he llamado padre en la tierra, pero de aquí en adelante puedo decir con absoluta confianza: “Padre nuestro que estás en los cielos”, en quien he depositado todo mi tesoro y toda la seguridad de mi esperanza”³⁹. En realidad, la vida consagrada en todas sus formas viene incluyendo desde los orígenes este gesto profético, haciendo del abandono de la familia y los bienes el símbolo, la parábola de la entrega confiada a Dios descubierto desde la experiencia de la vocación como Padre del cielo que demanda, merece y garantiza la total confianza. De esta forma la vida consagrada modula el tema del salmo: “si mi padre y mi madre me abandonan...” abandonando al padre y a la madre para acogerse con total, con filial confianza al Padre de todos que está en el cielo.

En el cristianismo esta experiencia está referida a Cristo como su modelo; o, mejor, como la *Carta a los Hebreos* dice a propósito de la fe, a Cristo como su iniciador y consumidor (Heb 12, 2) . Jesucristo es para los cristianos la realización plena de lo humano. Él realiza de forma perfecta la condición filial en relación con Dios, que está en la base de la realización plena de la condición humana. Que Él escuchara: “Tú eres mi Hijo, el amado” y que viviera de forma enteramente consecuente con la identidad que esa solemne declaración del Padre le otorgaba es la garantía para todos los humanos de que hemos sido llamados a la existencia para ser hijos y de que para serlo sólo se nos pide consentir a esa llamada. En este sentido, la filiación divina de Jesús no tiene sólo alcance teológico; tiene también trascendencia antropológica. En la filiación divina de Jesús y gracias a ella aprendemos, o mejor “realizamos” que la filiación divina forma también parte, por puro don gratuito de Dios, de nuestra condición. Esa es también la garantía de que podemos invocarle como Padre, porque el Espíritu del Señor nos da la posibilidad, la confianza y el atrevimiento indispensables para hacerlo.

Juan Martín Velasco

³⁹ San Buenaventura, *Leyenda mayor*, 2, 4).