

# DIOS DA A LUZ

## Estudio de una metáfora (Sal 2,7d)

LOURDES GARCÍA UREÑA

### 1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad los avances realizados en el campo de la Teoría de la Literatura, de la Lingüística y de la Semántica permiten estudiar los textos bíblicos desde perspectivas nuevas. De este modo es posible secundar el deseo que Juan Pablo II expresaba en la encíclica *Fides et Ratio*<sup>1</sup>. El cristiano, especialmente el teólogo, está llamado a desarrollar un pensamiento nacido dentro de esa unidad del saber que otorga la razón iluminada por la fe<sup>2</sup>. En esta tarea, la exégesis desempeña un papel relevante. A ella le corresponde de modo particular descubrir la verdad genuina que los textos quieren comunicar<sup>3</sup> y es desde ahí, desde donde nace y se desarrolla el pensamiento teológico.

Desde esta perspectiva, se va a hacer el estudio presente sobre la metáfora contenida en Sal 2,7cd: בני אהה אני היים ילחך. Este versículo se ha traducido tradicionalmente como: (...) *tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy*<sup>4</sup>. Por su contenido y formulación, el Salmo 2,7 se ha convertido en el punto de referencia de la expresión de la filiación divina en el Antiguo Testamento y, como tal, es citado en los tratados de Teología Bíblica y Dogmática.

La filiación divina del rey es concebida como una filiación adoptiva, de carácter legal, externa, fruto de la declaración divina «*tú eres mi hijo*» que recogería en cierto modo las fórmulas de adopción de la Antigüedad<sup>5</sup>. Según este horizonte de interpretación las palabras אני היים ילחך,

1. JUAN PABLO II, Litt. enc. *Fides et ratio* (14.IX.1998), en AAS 91 (1999) 5-88.

2. *Ibid.*, 77-83.

3. *Ibid.*, 79: «Revelationis ideo interpretans fontes oportet theologus se ipse interroget quae alta et germana sit veritas quam Scripturarum loci aperire volunt etiam intra sermonis límites».

4. Vid. *infra*, nota 5.

5. La filiación adoptiva fue sugerida por H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos* (1966), trad. esp. a cargo de J.M. DÍAZ RODELAS, Edicep, Valencia 1983, 185; S.O.P. MOWINCKEL, *He That*

*yo te he engendrado hoy*, constituirían una metáfora usada para hablar de la filiación del rey<sup>6</sup>, en la que se percibirían los ecos de un lenguaje mitológico presente en los pueblos vecinos de Israel<sup>7</sup>.

Sin embargo, como se verá a continuación, esta interpretación presenta algunos inconvenientes, si se tiene en cuenta el contexto del poema.

## 2. EL CONTEXTO

Según Louw-Nida en la *Introducción* a su Diccionario<sup>8</sup>, el contexto *textual* puede consistir en «una frase inmediata o párrafo, una sección más amplia del discurso, el discurso como un todo, otros escritos del mismo autor... y otros textos dotados de un mismo lenguaje que tratan de conceptos o vocabulario parecidos»<sup>9</sup>.

*Cometh* (1951), trad. ingl. a cargo de G.W. ANDERSON, Basil Blackwell, Oxford 1956, 37.78; G. VON RAD, «El ritual real judío», en G. VON RAD (ed.), *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (1971), trad. esp. a cargo de F.C. VEVIA ROMERO, C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, Sígueme, Salamanca 1982, 195. Esta propuesta ha sido seguida por muchos de los exégetas contemporáneos, entre otros: G. COOKE, «The Israelite King as Son of God», *ZAW* 73 (1961) 209-210; H.J. KRAUS, *Los Salmos* (vol. 1: 1989), vol. 1, trad. esp. a cargo de C. RUIZ GARRIDO, Sígueme, Salamanca 1993, 207-208; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 1, Dehoniane, Bologna 1981, 105; L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, vol. 1, Verbo Divino, Estella 1992 (reimpr. 1994), 174.

En líneas generales el fundamento de esta interpretación está en que el rey de Israel no podía ser considerado hijo de Dios en sentido real como sucedía en Egipto, entre otras razones, por el monoteísmo que profesaba el pueblo de Israel. Sin embargo, teniendo presente la conocida fórmula del Código de Hammurabi —«¡Vosotros sois mis hijos!»—, ANET, «Laws from Mesopotamia and Asia Minor», 173, §§ 170-171— y el contenido del oráculo de Natán (2 S 7,14), se concluía que Sal 2,7c sería la expresión de una fórmula legal de adopción por la que el rey en virtud de la alianza era hecho hijo de Dios al llegar al trono.

S. HAHN, *Kinship by Covenant. A Biblical Theological Study of Covenant Types and Texts in the Old and New Testaments*, UMI, Ann Arbor, Michigan 1995, 368, propone una postura intermedia: «the divine sonship of the son of David —that is not a simply natural or legal— adoptive, but rather sacramental (i.e. effected by divine covenant oath)». Sacramental en el sentido genérico del término, es decir, como signo eficaz, no en el sentido técnico que se aplica a los siete sacramentos de la Nueva Alianza.

6. En esta línea se encuentran autores como KRAUS, *Salmos* 1, cit., 206-209; RAVASI, *Salmi* 1, cit., 103-105; J. KÜHLEWEIN, «לד', *jld*, generare», en E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* (1971), vol. 1, ed. it. a cargo de G.L. PRATO, Marietti, Torino-Casale Monferrato, 1978, col. 636; ALONSO SCHÖKEL, CARNITI, *Salmos* 1, cit., 174.

7. Cfr. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York 1995, 23.

8. J.P. LOUW, E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York 1988.

9. LOUW, NIDA, «Introduction», xvi: «The textual context may consist of the immediate sentence or paragraph, a larger section of a discourse, the discourse as a whole, other writings by the same author, other documents of more or less the same literary genre, and any text in the same language which deals with similar concepts or vocabulary».

Respecto a este último punto, «otros textos dotados de un mismo lenguaje que tratan de conceptos parecidos», se observa que, cuando la Biblia quiere aludir al momento en que se hace efectiva la relación de filiación entre una criatura y Dios, el autor bíblico recurre a la imagen de la maternidad de Dios a través de un lenguaje concreto, el *lenguaje del parto*. Para ello se sirve de verbos que o bien denotan *dar a luz*, *alumbrar*, o bien *nacer* que no es más que *dar a luz*, pero desde el punto de vista del sujeto paciente. Quizás, el ejemplo más claro a nivel del Antiguo Testamento es Dt 32,18<sup>10</sup>. El texto pertenece al *Cántico de Moisés*. En él, el patriarca glorifica al Señor, al tiempo que se lamenta del mal comportamiento de Israel con ese Dios que le ha creado, lo atiende y cuida como a la niña de sus ojos (cfr. Dt 32,1-17). Esta queja del patriarca alcanza su cumbre con los versos contenidos en Dt 32,18b, donde dice: «¡olvidas a Dios, que te alumbró con dolores de parto!».

En esta perícopa, el verbo חיל es el que expresa de modo gráfico la imagen de la maternidad de Dios. La razón estriba en que este verbo aparece en Polel, מוהללך, y en esta forma significa en hebreo el dar a luz con todo el realismo que este hecho comporta: *alumbrar*, *dar a luz con dolores de parto*<sup>11</sup>.

De ahí que si el verbo ילד de Sal 2,7 se traduce por *engendrar* y no por *dar a luz*, constituiría una excepción al lenguaje del parto que Dios, a través del escritor sagrado, utiliza para expresar el momento en que comienza la relación de filiación entre Dios y la criatura.

Con respecto al contexto más próximo –la frase inmediata, el discurso o parte de él– Sal 2,7 constituye la parte central del poema. Su argumento es el siguiente: el *orante*, al contemplar la conspiración que se está organizando *contra el Señor y contra su ungido*, se pregunta el porqué de la misma (Sal 2,1-2). La respuesta no se da de inmediato, pues se oyen los gritos de guerra de los reyes de la tierra (Sal 2,3) y las palabras de Dios (Sal 2,5-6) que se refieren a una acción pasada: *Yo he tejido / gestado a mi rey*<sup>12</sup>. La tensión dramática llega a su cul-

10. Otros textos semejantes: Jb 38,29; Sal 110,3; Rm 8,22-23; Jn 3,5-7.

11. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (1967), ed. ingl. a cargo de M.E.J. RICHARDSON, vol. 1, Brill, Leiden-New York 1994, 310, s.v. ילד «bring forth (through labour-pains): Dt 32,18; Is 51,2; Ps 90,2 (? rd. ויהוה ילד Or. Sept. Aq. Symm. Jerome Tg.); Jb 39,1; Pr 25,23 (‘ vd Ploeg VT 3:189f) †»; cfr. KÜHLEWEIN, s.v. ילד, DTAT 1, 634.

12. Es la traducción propuesta por San Jerónimo en el *Psalterium iuxta Hebraeos* (traducción que hace del *Salterio* directamente del Hebreo). Para un estudio más detenido de esta cuestión, vid. L. GARCÍA UREÑA, «El significado del verbo nsk (Sal 2,6)», en *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sal 2,1-7*, Edusc, Roma 2003, 45-88.

men ya que, después de intervenir los reyes y de saber lo que Dios dice desde el cielo, se desconoce el porqué de la conspiración. Es entonces cuando el rey ofrece la respuesta haciendo público el contenido del decreto (Sal 2,7-9), cuyas consecuencias se mostrarán en los versículos siguientes (Sal 2,10-12).

Según esto, en el poema se sucede una serie de acciones que responden a dos niveles temporales diferentes:

a) El *tiempo* de las *voces* que intervienen en el Salmo: la voz del orante (Sal 2,1-2; 4-6<sup>13</sup>), de los reyes de la tierra (Sal 2,3-4) y del rey (Sal 2,7a), que se encuentra en *presente* en el Salmo.

b) El *tiempo* de unos *hechos* que han sucedido antes: estudiando el poema se descubre que hay un movimiento temporal retrospectivo respecto al *presente* de las voces en dos momentos:

— Sal 2,6, *Yo mismo he tejido / he gestado a mi rey...*;

— Sal 2,7b: *el Señor me ha dicho*.

Se trata de dos analepsis. La segunda, *el Señor me ha dicho* de Sal 2,7b, introduce un pasado y en él se sitúa el *hoy* de la expresión: *tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy*. Es decir, Sal 2,7cd constituyen el presente de dicho pasado, como pone de manifiesto la determinación temporal היום, *hoy*. Sin embargo, en ese presente Sal 2,7c y 7d no incluyen dos acciones simultáneas sino una posterior a la otra. Sal 2,7c (*tú eres mi hijo*) es posterior a Sal 2,7d, porque la acción en la que un padre reconoce a su hijo es siempre posterior a la concepción o al parto. Es decir, Sal 2,7c constituye una prolepsis, cuya finalidad es mostrar que el núcleo del קה, del *decreto*, es la filiación divina del rey.

Se pone así de manifiesto el deseo del poeta de realizar una agrupación de distintas anacronías que van del presente del poema, al pasado de una historia y al presente de dicho pasado. Es decir, se crea una silepsis<sup>14</sup> que tiene como hilo conductor la filiación expresada por medio de la metáfora de la gestación (Sal 2,6), de la declaración de filiación (Sal 2,7c) y de la metáfora contenida en Sal 2,7d, ya entendida al modo tradicional, la concepción (ילד como *engendrar*), o ya interpretada como propone este artículo, el parto (ילד como *dar a luz*).

Es en este punto, no obstante, donde surge el problema. Si Sal 2,7d constituye la metáfora de la concepción, el proceso de gestación

13. El orante reproduce lo que Dios ha dicho.

14. «Si potrebbe chiamare *silessis* (il fatto di prendere insieme) *temporali* i raggruppamenti anacronici retti da una qualche parentela spaziale, tematica o d'altro tipo» (G. GENETTE, *Figure III. Discorso del racconto* (1972), trad. it. a cargo de L. ZECCHI, G. Einaudi, Torino 1976 [reimpr. 1998], 133, nota 1).

presente en Sal 2,6 (נסכחי) quedaría interrumpido. No se expresaría el nacimiento del rey y no tendría lógica la sucesión de las metáforas, pues se pasaría de la gestación a la concepción a través del reconocimiento del hijo, sin que éste haya nacido. Es decir, *yo te he engendrado* marca una distancia cronológica entre la generación y el nacimiento, de modo que no es posible que *hoy* seas públicamente *engendrado* y que, al mismo tiempo, *tú seas mi hijo*, con quien hablo aquí y ahora y al que hago mi heredero. En cambio, si ילד denota el parto y se traduce por *te he dado a luz, te he parido*, no hay salto temporal. Precisamente porque *te he dado a luz, tú eres mi hijo*. Como consecuencia, la sucesión de las metáforas mantendría una gradación coherente: gestación, parto. Es, pues, necesario determinar si el verbo ילד significa en Sal 2,7d *engendrar o dar a luz*.

### 3. EL SIGNIFICADO DEL VERBO ילד<sup>15</sup>

El verbo ילד es un verbo de uso frecuente en el Antiguo Testamento (496x). En Qumrán también aparece, pero su uso es menor (34x).

Analizadas cada una de las perícopas en que aparece este verbo tanto en los textos veterotestamentarios como qumránicos, se observa que se usa preferentemente en Qal (255x) y en Hiphil (185x). En Qal lleva en la mayoría de los casos un sujeto femenino: *la mujer o la hembra*. En cambio, en la forma Hiphil, el verbo ילד tiene un sujeto masculino: *el varón*. Pues bien, el verbo ילד, cuando tiene a Dios como sujeto, se usa tanto en Qal (TM – 2x) como en Hiphil (TM – 2x–; Q – 1x).

Si la Semántica se aplica a los datos anteriores, se pone de manifiesto que este verbo tiene dos acepciones según la forma verbal y el sujeto que adopta:

— Cuando el verbo ילד tiene forma Qal y sujeto femenino significa *dar a luz*.

— Cuando el verbo ילד adopta la forma Hiphil y sujeto masculino –el varón–, significa *engendrar*. Este significado también está presente en Qal con sujeto masculino. Sin embargo, se trata de un uso reducido (19x frente a las 180x en que aparece en Hiphil) que exige unos contextos concretos con unas estructuras determinadas:

15. En este apartado se presentan únicamente las conclusiones del estudio detallado realizado en el capítulo V, *El verbo ילד en Sal 2,7d*, de GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación*, cit., 105-138.

- a) El contexto de la genealogía con la estructura: Nombre propio + V + (אָהָב OD)<sup>16</sup>.
- b) El contexto sapiencial recurre al verbo יָלַד en Qal precedido de אָהָב (cfr. Pr 17,21; 23,22.24) para referirse al padre.

A la luz de estos resultados, es preciso estudiar cuál es el significado de las perícopas en las que aparece el verbo יָלַד cuando el sujeto es Dios.

Si se analizan con detalle los dos textos en los que aparece el verbo יָלַד en Qal, Dt 32,18 y Jb 29,28, se observa que carecen de las condiciones en las que se usa el verbo יָלַד con el significado de *engendrar*:

- a) No aparece el contexto de la genealogía con la estructura: Nombre propio + V + אָהָב OD.
- b) Si bien podría decirse que ambos textos poseen cierto contexto sapiencial<sup>17</sup>, está ausente el término אָהָב, que es la estructura propia del verbo יָלַד en Qal significando *engendrar*.

Además tanto en Dt 32,28 como en Jb 38,29 se hace presente la imagen de la maternidad de Dios. En el caso de Dt 32,28 a través de otro verbo, חָיַל y en Jb 38,29 a través de la expresión מְבַטֵּן יֵצֵא. Por estos motivos, se puede afirmar que el verbo יָלַד en Qal, cuando el sujeto es Dios, significa *dar a luz*.

En Hiphil el verbo יָלַד tiene dos acepciones:

- a) *Engendrar*. Es el caso de Jb 38,28. Esta perícopa presenta la misma estructura gramatical que aparece en Qal aplicado al sujeto masculino con el significado de *engendrar*: verbo יָלַד con אָהָב. En este caso אָהָב, presente en el verso anterior, va sobrentendido como respuesta a la oración interrogativa.
- b) *Hacer dar a luz*. Se encuentra en Is 66,9. Es un ejemplo del valor causativo propio de la forma Hiphil.

A la luz de la investigación realizada, sólo resta estudiar Sal 2,7d y se observa lo siguiente:

- a) El verbo יָלַד aparece en la forma Qal en Sal 2,7d, no en la forma Hiphil (la que usa el texto bíblico para referirse a la imagen de la paternidad de Dios);
- b) Sal 2,7d no posee ni el contexto ni la estructura propia de la forma verbal Qal cuando el sujeto es el varón.

16. Sirvan de ejemplo: Gn 4,18 (3x); 10,8.13.15.24 (2x)...

17. Jb 38,39 forma parte del discurso que el Señor dirige a Job al final de la obra en el que Dios mismo pregunta a Job quién es el Creador.

Además hay otros elementos que parecen reafirmar el significado del verbo יָלַד como *dar a luz*:

- a) La metáfora de la gestación en Sal 2,6 que prepararía la del parto.
- b) La presencia de הַיּוֹם, *hoy*, en Sal 2,7d, tipo de determinación temporal más propia de un acontecimiento que pretende hacerse público, como es el nacimiento de un niño, que el de una acción privada como sería la concepción.

La conclusión es clara: el verbo יָלַד en Sal 2,7d significa *dar a luz*. Así Sal 2,7d habría que traducirlo como *yo hoy te he dado a luz*. Se haría así real la analogía entre Sal 2,7d y Sal 110,3 que proponía H. Gese: «a continuación se dice en analogía con Sal 2,7d: *Sobre la santa serranía, desde el seno materno de la aurora, te he dado a luz*»<sup>18</sup>.

#### 4. EL SENTIDO DE LA METÁFORA

El salmista recurre en el Salmo 2 a una audaz metáfora para expresar una realidad que se le escapa y le excede, la filiación divina del rey. Como es sabido se trata de una filiación *imperfecta*, pues la semejanza entre Dios y el rey no es total<sup>19</sup>. El rey sigue siendo de naturaleza humana, aunque tenga una relación de filiación con Dios; otra interpretación sería impensable en el Antiguo Testamento. Se trata, además, de una filiación adoptiva (Dios *da a luz* al rey que, a su vez, es hijo según la carne de otra persona) no fruto de una generación eterna, pues tiene lugar en un momento concreto del tiempo, *hoy*.

Sin embargo, no deja de sorprender que la afirmación בְּנִי אֶהְיֶה, *tú eres mi hijo*, se refuerce con la metáfora del parto. ¿Qué es lo que quiere expresar?

Según Gese, Israel concibe el proceso de llegar a ser rey de Sión como un verdadero nacimiento del rey del universo, que tenía su trono en Sión<sup>20</sup>. Desde esta perspectiva, la metáfora del parto aludiría al momento en que el aspirante al trono, tras ser ungido<sup>21</sup>, se convierte

18. H. GESE, «Natus ex Virgine», en H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Kaiser, München 1971, 81: «und dann heißt es analog zu Ps 2,7 weiter: *Auf heiligem Bergland aus dem Mutterleib, aus der Morgenröte habe ich dich geboren*». Sin embargo, Gese construye la analogía partiendo de יָלַד con el significado de *engendrar*.

19. Cfr. *S. Th.* III, q. 32, a. 3.

20. GESE, «Natus ex virgine...», cit., 81.

21. La unción era el rito previo para la coronación del rey; de hecho, Saúl y David son ungidos en vistas a convertirse en reyes de Israel, aunque este acontecimiento tenga lugar un poco más tarde en el tiempo (Saúl recibe la unción en 1 S 10,1 y se convierte en rey en 1 S 10,24-25; David es ungido durante la monarquía del mismo Saúl en 1 S 16,13-14, y sube al trono en 2 S 5,4).

en rey. El significado de הַיּוֹם, *hoy*, alcanzaría así un «sentido absolutamente positivo: ahora, en este momento solemne de la subida al trono, se realiza el nacimiento»<sup>22</sup>. Ahora bien, sin negar la alusión a la entronización del rey en ese *hoy*, es preciso profundizar aún más en el significado de la metáfora.

Lo propio de la metáfora es la negación del sentido literal para afirmar la verdad contenida en ella<sup>23</sup>. Ahora bien, para acceder a esa verdad es preciso descubrir cuál es la proporción o semejanza sobre la que se construye la metáfora<sup>24</sup>. Para ello es necesario determinar qué verdad está contenida en el sentido literal y, a partir de ahí, en un segundo momento, establecer la semejanza.

El primer paso es, por tanto, definir qué es un parto. El parto, según la medicina, es «conducir un feto viable a la salida del claustro materno»<sup>25</sup>. Dicha definición pone de relieve que la imagen del *parto* puede referirse, por un lado, al momento concreto en el que se hace posible el nacimiento de un niño; y, por otro lado, al hecho de que el parto concluye un proceso iniciado anteriormente: la creación de una nueva vida. El parto es la etapa final de dicho proceso que va precedido de dos momentos: la concepción y el embarazo.

En cuanto a la proporción o semejanza, si se considera el parto como *el nacimiento de un niño*, este aspecto de la proporción muestra que el *ungido*, el rey, es hijo de Dios, pues, con palabras del Salmo, *yo te he dado a luz hoy*. Es decir, la filiación divina del rey es una realidad. El rey es, de algún modo, *hijo de Dios*. Siguiendo la proporción, dicha filiación no se muestra como algo meramente externo al rey<sup>26</sup>;

22. GESE, «Natus ex virgine...», cit., 81.

23. P. RICŒUR, «Biblical Hermeneutics», *Semeia* 4 (1975) 86-87: «Literal falsity is thus an ingredient of metaphorical truth (...) Literal falsity consists in the misassignment of a label; metaphorical truth, in the reassignment of the same label by transference».

24. La semejanza o proporción presente en la metáfora fue sugerida por Aristóteles, *Poética*. Edición trilingüe, trad. esp. a cargo de V. GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid 1974 (reimp. 1999), 1459a: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἔστιν ὡς ἐν τῇ *Retórica*: δεῖ δὲ μεταφέρειν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν, οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺν διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου (Aristóteles, *Retórica*, ed. con aparato crítico, traducción, prólogo y notas a cargo de A. TOVAR, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, 1412a).

25. J.M. MASCARÓ Y PORCAR (ed.), *Diccionario terminológico de ciencias médicas*, Salvat, Madrid 1974 (reimpr. 1976), 763, s.v. *parto*.

26. En el Antiguo Testamento un modo de adoptar a los niños era dando a luz la madre sobre las rodillas de quien lo adoptaba (vid. E. SCHWEIZER, «ὠϊός, υἱοθεσία (B. Old Testament. 2. בן בר) come designazione della discendenza fisica e dei consanguinei», en G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (1969-1973), ed. it. a cargo de F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, vol. 14, Paideia, Brescia 1984, cols. 133-134). La misma costumbre se daba en otras civilizaciones de la Antigüedad (cfr. *ibid.*,

el rey no es nombrado hijo, según sugería Gunkel, como si acogiera en su persona un título real que se le otorga al subir al trono; ni tampoco se trata de una mera adopción de carácter legal, externa, lo cual podría desprenderse del carácter adoptivo de la filiación. El rey, siendo hombre y sin dejar de serlo, *es* hijo de Dios.

Si se considera el parto como *final de la gestación*, es decir, como término del proceso de la transmisión de la vida, se pone de relieve que antes del dar a luz, ha tenido lugar la intervención creadora del Señor, introduciendo algo en lo más íntimo del rey como persona que le cambia desde dentro y permanece dentro de él; algo que permite darle a luz, algo que, en definitiva, hace posible que el rey sea *hijo de Dios*. Se alude, pues, a que hay un *acto creativo de Dios* que comporta una novedad en el rey por la que se convierte en *hijo de Dios*. Según lo expuesto, la metáfora de la gestación (Sal 2,6) podría asumir y reflejar este matiz. נִסְכַּחִי sería no sólo *te he tejido* a nivel fisiológico, sino también a nivel espiritual.

Así pues la metáfora del parto permite expresar con toda su profundidad y realismo la íntima relación que, por iniciativa divina<sup>27</sup>, se establece entre Dios y el rey de la estirpe de David. La filiación divina aparece como una filiación adoptiva (el parto no es natural, sino metafórico) e interna, que cambia el ser del adoptado, modificándolo desde dentro.

Finalmente la metáfora del parto subraya un aspecto particular de la imagen de la maternidad de Dios: Dios se muestra no sólo como madre, sino asumiendo todo lo que implica la maternidad, concretamente, el *dar a luz*. Esta imagen no parece ser un mero recurso literario, sino expresión de algo más. En el NT, la filiación divina es una filiación en Cristo, una filiación que se hace posible por la muerte y resurrección del Hijo que reconcilia al mundo con Dios. Así se hace posible esa *nueva creación en Cristo*. Toda creación implica el nacimiento de una nueva vida; la imagen de la maternidad de Dios expresada a través del lenguaje del parto vendría a anticipar de algún modo esa nueva creación en Cristo (cfr. 2 Co 5,17-19).

345; R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, trad. it. a cargo de P. ZANINONI, Adelphi, Milano 1998, 208). Sin embargo, en Sal 2,7d no hay ningún elemento para sugerir la presencia de esta costumbre en el Salmo 2. Es Dios quien, siguiendo la metáfora, da a luz.

27. El origen de la filiación está en Dios y no en el hombre. A diferencia del verbo *engendrar* que también expresa el origen, *dar a luz* muestra el deseo de YHWH de manifestar su indiscutible maternidad, ya que en el momento del parto la identidad de la madre es clara y evidente.

## 5. CONSECUENCIAS DE LA METÁFORA DEL PARTO PARA LA TEOLOGÍA

Finalmente, sólo resta señalar los aspectos de carácter teológico que pueden ser iluminados a raíz del estudio de la metáfora del parto. Se señalarán fundamentalmente dos: el misterio de la filiación divina y la imagen de la maternidad de Dios.

Respecto al misterio de la filiación divina del rey en el Antiguo Testamento, ésta aparece, en efecto, como una filiación adoptiva, pero no externa, sino interna, que se da hoy, en el hoy de la ascensión al trono del rey. Es una filiación que comporta un cambio en el ser del adoptado. En este sentido, la filiación divina del rey en el Salmo 2 presenta cierta semejanza con la filiación divina del cristiano. Los textos neotestamentarios muestran que la filiación divina del cristiano es también una filiación de carácter adoptivo, *υιοθεσία* (cfr. Ga 4,5); interna, que cambia desde dentro al ser del adoptado (cfr. Ga 4,6); y que se da hoy, en el hoy del agua bautismal (Jn 3,5).

Respecto a la imagen de la maternidad de Dios, ésta constituye un ejemplo de que Dios se dirige al hombre, como el hombre es, varón y mujer, y habla de sí trascendiendo la distinción de género, pero asumiendo aquellas dimensiones de la persona que permiten expresar mejor la realidad divina<sup>28</sup>. «Se puede decir con toda razón que en Dios hay femineidad, de una forma originaria, ejemplar y eminente. El redescubrimiento de esta verdad no significa ningún desafío a lo masculino en Dios. La paternidad divina, en cambio, se enriquece con connotaciones que se inspiran en la maternidad. La imagen divina adquiere así un perfil más pleno. Estamos invitados a percibir nuevamente a Dios como el trascendente, el que está también más allá de los sexos»<sup>29</sup>.

Finalmente esta metáfora puede servir de punto de apoyo a la Teología del varón y de la mujer<sup>30</sup>. Si, según esta teología, la mujer es la llamada dentro del matrimonio a recibir amor y crear la comunidad de amor, es precisamente ahí, cuando da a luz una nueva vida, cuando se reproduce en ella la imagen de Dios.

28. Desde este punto de vista se puede decir que Salmo 2,7d ofrece un ejemplo de lo que dice el punto n. 370 del Catecismo: «Deus nequaquam est ad imaginem hominis. Neque vir est neque mulier. Deus est spiritus purus in quo pro sexuum differentia locus non est. Sed viri et mulieris "perfectiones" aliquid infinitae perfectionis reverberant Dei: tales sunt perfectiones matris (cfr. Is 49,14-15; 66,13; Ps 131,2-3) et illae patris et sponsi (cfr. Os 11,1-4; Ier 3,4-19)».

29. J. BURGGRAF, «¿Dios es nuestra Madre?», en C. IZQUIERDO, R. MUÑOZ (eds.), *Teología. Misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, Eunsa, Pamplona 2000, 104.

30. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del Cuerpo*, Palabra, Madrid 52003.