

# DIOS ES AMOR (1Jn 4,8.16)

KLAUS LIMBURG

## INTRODUCCION<sup>1</sup>

Esta fórmula de San Juan se considera con razón la cumbre de la revelación bíblica acerca de Dios. Ahora bien, una cima no se escala de golpe, se va subiendo paso a paso como por escalones. «El espíritu humano se eleva poco a poco de verdades más cercanas a los sentidos, a otras más altas. Un poco lo mismo vale también para la revelación de Dios que, como maravilloso pedagogo, se acomoda a la debilidad del espíritu humano»<sup>2</sup>.

Para poder desentrañar el sentido preciso de esta fórmula y sus ricas implicaciones, habrá que recorrer, por tanto, el camino de su gestación, principalmente a través de las páginas del AT y de los escritos neotestamentarios anteriores a San Juan. En este estudio me parece conveniente, desde un punto de vista metodológico, distinguir entre el origen y significado de la expresión lingüística (ἀγάπη), por un lado, y el desarrollo de su contenido (Dios-Amor), por el otro,

---

1. Un estudio bibliográfico sobre el tema se encuentra en: H. RIESENFELD, *Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, surtout dans I Cor XIII*, en *Colectanea Neotestamentica* 5 (1941) 1-32. Este estudio viene a ser completado y puesto al día por las listas bibliográficas confeccionadas por C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Anayse des textes*, t.I, Paris 1958, p. 317-324, y más recientemente por el mismo autor, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, en *Orbis Biblicus et Orientalis* 22, t.I, Fribourg/Göttingen 1978, s.v. ἀγάπη, p. 27-30.

2. A. FEUILLET, *Dieu est Amour*, en *Esprit et Vie* 81 (1971), p. 537. Este estudio es parte de una obra publicada más tarde con el título: *Le Mystère de l'amour divin dans la Théologie johannique*, en *Études Bibliques*, Paris 1972.

aunque evidentemente ambos aspectos no sean completamente separables.

El término ἀγάπη no constituye ninguna novedad en 1 Jn; San Juan y los demás hagiógrafos del NT «han encontrado las expresiones ἀγαπάω y ἀγάπη en los LXX. Estos traductores alejandrinos, a su vez, tomaron el verbo de la lengua literaria profana, y el sustantivo del dialecto popular egipcio»<sup>3</sup>. Así resume Spicq el resultado de las investigaciones referentes a este particular, aceptado hoy por la mayoría de los autores. Por lo que se refiere, en cambio, al significado preciso de estas expresiones y su desarrollo desde el griego clásico hasta el NT, pasando por los LXX, quedan todavía algunos puntos en litigio, como expondré a continuación.

Los LXX, por su parte, tradujeron con estas expresiones griegas unos términos hebreos, principalmente el verbo אָהַבָה y sus derivados. Siguiendo atrás una de las líneas del desarrollo de la fórmula joannea —la de la expresión lingüística— hemos llegado, por tanto, al punto de arranque: la Biblia hebrea. Por eso, estudiaremos en primer lugar el léxico sobre el amor en el AT hebreo. A continuación, para poder valorar el papel que jugaron los LXX en la cristalización del término ἀγάπη, con preferencia sobre otras posibles expresiones griegas, será necesario decir algo acerca del léxico sobre el amor en el griego prebíblico. Paralela, aunque separadamente, expondré el concepto de amor de Dios en la Biblia y, brevemente, en los autores griegos clásicos.

## EL LEXICO SOBRE EL AMOR EN EL NT

El término más frecuente y más común en el AT para expresar el amor, lo constituye el verbo אָהַבָה y sus derivados nominales. Es también el más importante para nuestro propósito, ya que es ésa la palabra que los LXX tradujeron habitualmente por ἀγαπάω o ἀγάπη, respectivamente<sup>4</sup>.

3. C. SPICQ, *Le verbe ἀγάπω et ses dérivés dans le grec classique*, en *Revue Biblique* 60 (1953), p. 372.

4. El verbo אָהַבָה aparece -sin contar las formas participiales- unas 140 veces (cf. G. Lisowsky, *Kondordans zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958). Pues bien, sólo en 13 casos se traduce por un verbo que no sea ἀγαπάω (según Quell, en G. KITTEL (dir), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t.I, Stuttgart 1957 (=1933<sup>1</sup>), s.v. ἀγαπάω, *Die Liebe im AT*, p. 21: 10 veces por φιλεῖν, 2 veces por ἐρᾶσθαι, una vez por φιλιάζειν). A esto habría que

La raíz אהב, aunque con una gama de significados específicos muy diversos, se encuentra en el AT en todos los géneros literarios y en todas las épocas<sup>5</sup>. El verbo aparece 140 veces en forma qal; 36 veces como part. act. qal.<sup>6</sup>; una vez como part. nif.; 16 veces como part. pi., con el significado peyorativo de «amante». El sustantivo אהבה se encuentra 50 veces, mientras que las formas אהב y אהב sólo dos veces cada una<sup>7</sup>.

Los intentos de aclarar la etimología de esta raíz no han llegado todavía a ningún resultado satisfactorio. El procedimiento empleado por Wallis<sup>8</sup> para determinar su sentido originario por contraposición a las expresiones antitéticas de «odiar» (sobre todo שנא), no prueba, según mi opinión, nada, y mucho menos la conclusión que este autor propone: que se trate, en su núcleo, de una vivencia emocional, de afectos resultantes de impresiones recibidas.

A mi entender, los textos aducidos por Wallis demuestran más bien que אהב y שבת tienen la misma amplitud de significados. Así, Yahvéh tiene misericordia con los que le aman y guardan sus mandamientos, mientras que castiga a los que le odian (cf. Dt 5,9.10), se entiende, porque no le obedecen. Es frecuente la oposición entre amar el derecho, el bien, la justicia, y odiar el crimen, el mal, la impiedad (cf. Is 61,8; Am 5,15; Mi 3,2; Sal 45,8; 97,10). En todos estos textos no se trata, evidentemente, de ningún sentimiento, sino de una actitud. Tampoco cuando, refiriéndose a la elección gratuita que Dios hace de su pueblo, él declara por boca de Malaquías: «yo amé a Jacob, y a Esaú le aborrecí» (Mal 1,2.3). Aquí incluso el concepto antitético

añadir unos 20 casos, en los cuales también el part. act. qal. de אהב —que ocurre en total 36 veces— es traducido por ἀγαπᾶν. Un resultado casi semejante lo da la prueba al revés: el ἀγαπᾶν de los LXX corresponde en la gran mayoría de los casos —169 veces a אהב, y sólo unas 30 veces a otras raíces hebreas, de las cuales cabe destacar: רחם (5 veces), יקריו (4 veces), חפץ (2 veces) (cf. Hatch-Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Oxford 1897, repr. Graz 1954).- El sustantivo אהבה aparece 50 veces, de las cuales 20 veces es traducido por ἀγάπη y 10 veces por ἀγάπησις.

5. Cf. WALLIS, en G.J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum AT*, t.I, Stuttgart 1973, s.v. אהב, col. 108.

6. No me parece cierta la afirmación de Wallis (cf. *ibid.*) de que el part. act. qal. tenga mayormente (*meist*) el significado de «amigo». Unas 20 veces hay que traducirlo más bien —como lo hacen los LXX— con «los que aman». El sentido de «amigo» lo tiene solamente en 1 R 5,15 (Jiram de Tiro era amigo de David) y en una serie de ejemplos —señalados por Wallis, *o.c.*, col. 110s— donde se habla de relaciones amistosas entre hombres, y donde los LXX lo tradujeron muy acertadamente con φίλος (Jer 20,4.6; Sal 38,12; 88,19; Pr 14,20; 17,17; 27,6; Est 5,10.14; 6,13).

7. Cf. WALLIS, *o.c.*, col. 108.

«aborrecer», tan típico del lenguaje semita, recibe más bien su aclaración por el término «amar», que en este texto tiene el sentido de preferir, elegir gratuitamente.

Quedan algunos textos de uso profano de estos dos verbos. Así Joab, molesto por el duelo de David sobre la muerte de Absalón, le reprocha su comportamiento con estas palabras: «Amas a los que te aborrecen, y aborreces a los que te aman» (2 S 19,7). Si bien aquí el amor de David por su hijo lleva una fuerte carga emocional, no puede decirse lo mismo del amor a David que le mostraron Joab y quienes lucharon a su lado: ese amor es sinónimo de fidelidad al rey legítimo. Finalmente, dos textos donde efectivamente el amor se caracteriza como sentimiento: Dt 21,15 y Jc 14,16. En ambos casos se trata del amor de un hombre por una mujer.

En resumen, se puede decir que el uso antitético de אהב y שנה' no demuestra de por sí el carácter emocional de «amar», sino que en cada caso concreto hay que analizar su valor<sup>9</sup>.

Otro procedimiento, propuesto y empleado también por Wallis<sup>10</sup>, parece de entrada más prometedor: el de observar el uso paralelo con otros verbos, tan revelador en el lenguaje hebreo. Como ejemplos de ese paralelismo se pueden señalar: dabaq (abrazarse a: Dt 11,22; 30,20); radaf (perseguir; Is 1,23); halak <sup>3</sup> ahare (ir detrás de: Jer 2,25<sup>b</sup>); šahar (buscar Pr 8,17); baqaš (buscar: Sal 4,3; 40,17; 70,5). Estos casos muestran efectivamente que el amante, llevado por un impulso interior, busca la cercanía del bien amado, lo persigue y desea su posesión.

Sin embargo, tal impulso no tiene que ser necesariamente un mero sentimiento, una pasión. El valor que tiene este amor depende, en cada uno de los casos, el valor del bien amado. Así, los israelitas van tras los extranjeros, porque les agradan (Jer 2,25<sup>b</sup>); tras los regalos van quienes aman el soborno (Is 1,23); buscan mentira quienes aman la vanidad (Sal 4,3); mientras quienes aman la salvación, buscan a Yahvéh (Sal 40,17; 70,5); quienes aman a Yahvéh y se abrazan a él, guardan sus mandamientos (Dt 11,22) y escuchan su voz (Dt 30,20). Lo que sí me parece que estos textos prueban, es el carácter eminentemente activo de אהב: el amor lleva a obrar conforme al bien elegido.

8. Cfr. *ibid.*, col. 109.

9. Las demás citas aducidas por Wallis, y que proceden del libro de los Proverbios, ofrecen la misma amplitud de sentidos como los casos examinados.

De lo dicho anteriormente se desprende la necesidad de estudiar todo el abanico de significados que abarca אָהַב, prestando especial atención a la relación entre el sujeto que ama y el objeto amado, así como a las expresiones paralelas, si las hay, que revelan el matiz concreto que el amor tiene en este caso.

Hablando globalmente, אָהַב se dirige tanto a personas como a cosas, tanto a bienes materiales como espirituales, tanto en un sentido recto y honesto como en sentido peyorativo. Para poner algunos casos límites, aunque estadísticamente no significantes, se pueden señalar: Isaac ama (i.e. le apetece) unos platos determinados, y Rebeca sabe guisarlos a su gusto (Gn 27, 9.14). Los Proverbios aconsejan no amar el sueño (20,13), y presagian la ruina al hombre que ama el placer (21,17). Son frecuentes, en la literatura sapiencial, las invitaciones a amar la instrucción y la ciencia (Pr 12,1), o la misma sabiduría, a veces personificada (Pr 4,6; 29,3), demostrando así que uno apetece una vida feliz (Sal 34,13) y se ama a sí mismo (Pr 19,8). Por el contrario, el necio ama la vanidad (Sal 4,3) o la simpleza (Pr 1,22); los pecadores aman el juramento falso (Za 8,17), la violencia (Sal 11,5), las palabras de perdición (Sal 52,6), las querellas (Pr 17,19).

En un lenguaje claramente religioso, Yahvéh ama el derecho (Is 61,8) y la justicia (Sal 11,7). En consecuencia, el justo ama los mandamientos divinos y se deleita en ellos (Sal 119,47); el inocente puede amar la casa donde Dios mora (Sal 26,8), el santuario amado por Yahvéh mismo (Mal 2,11), y el peregrino ama a Jerusalén (Sal 112,6). En sustitución del mismo Yahvéh, se ama también su nombre, confiando en él (Sal 5,12) y honrándole (Is 56,6).

Con todo, el campo más propio y originario del amor parece ser el de las relaciones interpersonales: de hombre a mujer, padres a hijos, entre dos amigos, y la relación de amor entre Yahvéh y su pueblo.

Como relación entre los dos sexos, אָהַב no se refiere sólo al amor que el esposo tiene por la esposa (Isaac-Rebeca: Gn 24, 67; Jacob-Raquel: Gn 29,30), sino que significa también el enamorarse un joven de una muchacha (Jacob-Raquel: Gn 29,18; Sansón-Dalila: Jc 16,4)<sup>11</sup>. Puede ser una pasión tal que ciegue el corazón y conduzca a obrar mal (Gn 34,2s: Siquem-Dina; 2 S 13,1: Amnón-Tamar: 1 R 11,1s: Salomón-mujeres extranjeras). Pero también tratándose de un amor recto, puede ser tan fuerte como la muerte (Ct 8,6<sup>b</sup>), haciendo

10. Cf. *o.c.*, col. 109.

lvidar p. ej. a Isaac el dolor por la muerte de su madre (Gn 24,67).

Es un amor que hace diferencias. A menudo, un marido ama más a una de sus mujeres que a otra (Gn 39,30: Jacob-Raquel-Lía) y eso aún cuando la preferida no le haya dado hijos (1 S 1,5: Elcana-Ana). ¿No será esto el paradigma humano de la predilección de Yahvéh por un pueblo entre muchos, de manera que amó a Jacob y aborreció a Esau (Mal 1,2)?.

Los textos que hablan del amor de un padre (una madre) por sus hijos, subrayan casi siempre este carácter de preferencia: Isaac amaba más a Esau, mientras que Rebeca a Jacob (Gn 25,28); Jacob ama a José por encima de sus demás hijos (Gn 37,3; 44,20)<sup>12</sup>. Dos excepciones aparentes que confirman la regla: Abraham ama a Isaac, por ser su hijo «único» (Gn 22,2), nacido en su vejez y heredero de la promesa. Y la regla sapiencial para una buena educación: quien ama a su hijo, le castiga (Pr 13,24). También estos precedentes de amor humano tendrán su aplicación a la relación entre Yahvéh y su pueblo elegido.

Fuera del ámbito familiar, אהב se refiere también a la amistad entre dos hombres (1 S 16,21; Saúl-David; 1 S 18,1-3; 20,17; 2 S 1,26: Jonatán-David); entre discípulo y maestro (Pr 9,8), entre siervo y amo (Ex 21,5; Dt 15,16), entre el pueblo y su caudillo (1 S 18,16.22). En estos tres últimos casos, donde el amor se dice siempre del inferior hacia el superior, ese amor lleva el carácter de agradecimiento y de admiración.

Finalmente, por mandato divino, un trato amistoso debe dispensarse también al prójimo, tanto al concudadano (Lv 19,18), como al forastero (Lv 19,34; Dt 10,18.19).

Resumiendo este análisis, se puede señalar, como característica fundamental del término אהב en el AT, su amplitud de significado, abarcando cualquier tipo de amor. Este hecho será importante para nuestro estudio del concepto de amor de Dios, ya que la misma palabra que expresa p.ej. el amor apasionado de un marido por su esposa o el tierno afecto de unos padres por sus hijos, esa misma palabra es capaz de expresar también el amor de Yahvéh por su pueblo. Además

11. Apenas se habla del amor de la mujer por el hombre. Fuera del Cant. sólo he encontrado que Mikol se enamora de David (1 S 18,20).

12. Un ejemplo muy bonito del amor de una nuera por su suegra es Rut (4,15).

conviene tener en cuenta su carácter eminentemente activo: un amor que se muestra en obras<sup>13</sup> y, frecuentemente connota un matiz de preferencia, sobre todo en relaciones interpersonales.

## LA VERSION GRIEGA DE LOS LXX

El papel de los LXX en la génesis del término ἀγάπη fue durante mucho tiempo una cuestión debatida y lo sigue siendo por lo que se refiere al desarrollo del vocabulario griego del amor. Puesto que en esta versión del AT es donde aparece por primera vez en la literatura griega el sustantivo ἀγάπη, se ha discutido sobre si fueron los traductores alejandrinos quienes inventaron esta palabra o si existía ya en el lenguaje hablado, de donde ellos la tomaron.

Durante mucho tiempo, y debido al desconocimiento del griego helenístico, se consideraba ἀγάπη —como muchas otras palabras del NT— como *vox mere biblica*<sup>14</sup>. Los descubrimientos de inscripciones y papiros helenísticos han hecho dudar —primero a Deissmann— de esta afirmación. Hoy en día, la mayoría de los autores prefiere pensar en un origen popular de esta palabra, más en concreto en la koiné egipcia. Si esta palabra no se encuentra en otros documentos literarios más que en los LXX, esto se debe —según Tarelli<sup>15</sup>— al movimiento aticista que evitaba precisamente el uso de palabras populares. Como prueba aduce el hecho de que el traductor de los Proverbios, más preocupado por un estilo elegante, no emplea nunca ἀγάπη, sino constantemente φίλια.

Ceresa-Gastaldo, por su parte, recuerda la existencia, ya en el griego clásico, del término ἀγάπησις, el cual —según él— viene sustituido, en el ámbito dialectal de egipto, por ἀγάπη<sup>16</sup>. Los LXX emplean ambos sustantivos, aunque con mayor frecuencia ἀγάπη (20 veces) que ἀγάπησις (10 veces). Mientras que la elección de esta

13. Así afirma Wallis, *o.c.*, col. 113: «Liebe ist nicht passiv, sondern im höchsten, leidenschaftlichen Masse aktiv». Y, un poco más adelante, col. 115: «Lieben und Handeln sind die beiden Seiten der gleichen Münze».

14. Así, p. ej. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Vol. I, s. v. ἀγάπη.

15. Cf. C.C. TARELLI, 'Αγάπη, en *The Journal of Theological Studies* 51 (1950), p. 65.

16. A. CERESA-GASTALDO, ΑΓΑΠΗ nei documenti anteriori al Nuovo Testamento, en *Aegyptus* 31 (1951), p. 300.

última palabra se debería a una mayor preocupación por el purismo griego, la preferencia por la primera se debería a su mayor parecido fonético con אהב, constituyendo un ejemplo típico de una traducción calco<sup>17</sup>. El mismo autor señala también —citando a Deissmann— que una lengua de traducción, como lo es el griego de los LXX, no suele ser tanto formadora de palabras nuevas (wortbildend), cuanto, más bien, transformadora de conceptos (begriffsbildend)<sup>18</sup>.

No obstante el consenso prácticamente unánime hoy en día acerca del origen del sustantivo ἀγάπη en el lenguaje hablado, me parece útil recordar que sigue tratándose de una hipótesis, ya que hasta ahora no se ha encontrado ningún texto, tampoco en inscripciones o papiros, fuera del ámbito judeo-cristiano y con anterioridad al siglo III d.Cr., que atestigüe de manera críticamente segura esta palabra<sup>19</sup>.

Por otra parte, y fijándonos ya más en el *significado* que tiene ἀγάπη en los autores judeo-cristianos, E. Stauffer expresa el sentir de la mayoría de los autores, cuando atribuye a los traductores alejandrinos el mérito no tanto de haber inventado una palabra nueva, pero sí el de haberla enriquecido con un sentido más profundo: el que tenía la raíz אהב en el AT<sup>20</sup>.

Se trata, por tanto, de ver ahora, si efectivamente -y en su caso, en qué medida- el léxico del griego bíblico sobre el amor es original o no. Para esto hace falta remontarnos, aunque sea de manera sucinta, al griego clásico.

## EL LEXICO SOBRE EL AMOR EN EL GRIEGO CLASICO Y EN LOS LXX

El griego clásico dispone fundamentalmente de cuatro términos, bastante diferenciados, para expresar el amor: στέργειν, ἐρᾶν, φιλεῖν

17. Cf. *ibid.*, p. 301.

18. Cf. *ibid.*, p. 305.

19. St. WEST, *A Further Note on ΑΓΑΠΗ in P. Oxy. 1380*, en *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), p. 228 concluye diciendo: «There is no other certain pagan occurrence of the word earlier than the third century A.D.».

20. E. STAUFFER, en G. KITTEL (ed), *Theologisches wörterbuch zum Neuen Testament*, t.I, Stuttgart 1957 (= 1933<sup>1</sup>), s.v. ἀγαπάω, p. 39.



y ἀγαπᾶν, con sus respectivos derivados. Eliminando las acepciones extremas, se puede decir lo siguiente<sup>21</sup>:

- a) στέργειν/στογή significa el amor familiar que une a los miembros de un hogar; se trata de un afecto natural, instintivo, espontáneo; ejemplo típico es el amor de los padres por sus hijos.
- b) ἐρᾶν/ἔρωσ expresa también un impulso espontáneo, pero el acento recae sobre el deseo y su vehemencia; se trata de una pasión; muchas veces se refiere al amor sensual;
- c) φιλεῖν/φιλία es, por una parte, la palabra más genérica para designar el amor en su sentido más amplio; por otra parte, significa específicamente el amor de amistad, que requiere habitualmente una igualdad entre los que se aman y se caracteriza por una cierta intimidad;
- d) ἀγαπᾶν es, en primer lugar, poco frecuente en la literatura clásica; junto con ἀγαπάζειν aparece p.ej. sólo 10 veces en Homero, 3 veces en Eurípides, nunca en Esquilo ni Sófocles. El sustantivo ἀγάπησ es raro hasta Plutarco, mientras que ἀγάπη -como ya vimos- aparece sólo en los LXX. Siendo hasta ahora desconocida su etimología, su significado aparece difuso y fluctuante en los autores clásicos. Con frecuencia no es más que «contentarse con algo»<sup>22</sup>. De ahí se ha derivado -según Spicq<sup>23</sup>-, en contextos comparativos (más satisfecho con una que con otra cosa), el significado de «preferir», lo cual supone un juicio de valor, de manera que llega a expresar «estimar», «apreciar», indicando así una actitud interior.

Otra línea de significado —que arranca ya de Homero— subraya la actitud exterior: recibir a un huésped con cordialidad. Puede significar una relación amistosa entre iguales —de ahí su parecido con φιλεῖν-, pero se emplea más frecuentemente para designar una relación entre desiguales: el favor que un superior dispensa a un inferior (así p.ej. alguna vez la preferencia de un dios por un determinado hombre), o bien el amor de gratitud que el inferior muestra al superior. Sin perder de vista su uso poco frecuente y su

21. Para lo que sigue, cf.: C. SPICQ, *Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique*, en *Revue Biblique* 60 (1953), p. 392 ss; A. SUSTAR, *De caritate apud S. Ioannem*, en *Verbum Domini* 28 (1950), p. 114; B.B. WARFIELD, *The Terminology of Love in the New Testament*, en *The Princeton Review*, 16 (1918) p. 3.

22. Así viene definido por Suidas, s.v.: ἀρκείσθαι τι καὶ μηδὲ νδλέον ἐπιζητεῖν.

23. C. SPICQ, o.c. en nota (21), p. 374ss.

significado más bien vago. E. Stauffer resume así: «Ἀγαπᾶν es un amor que hace diferencias, que elige su objeto y lo retiene»<sup>24</sup>.

Ahora bien, mientras que luego al hablar del *concepto* diferente entre amor pagano y amor cristiano, tenemos que referirnos fundamentalmente a la diferencia entre ἔρως y ἀγάπη, por lo que se refiere a la cuestión de la originalidad del *léxico bíblico* sobre el amor, la discusión se centra en la relación entre ἀγαπᾶν y φιλεῖν.

Esta cuestión fue suscitada recientemente por R. Joly<sup>25</sup>, oponiéndose sobre todo a los resultados de los exhaustivos y minuciosos estudios realizados por C. Spicq. Resumiendo la posición de este último —aceptada hasta entonces, en sus líneas generales, por la mayoría de los autores— se puede decir lo siguiente: a) en griego clásico, ἀγαπᾶν había tenido un papel más bien modesto, y pasó al primer plano sólo con la versión de los LXX, relegando a un segundo plano no sólo στέργειν y ἐρᾶν, sino incluso φιλεῖν; b) por otra parte, en el desarrollo de ἀγαπᾶν dentro del griego clásico, esta palabra va enriqueciendo constantemente su significado, sobre todo por los oradores áticos y Aristóteles, de manera que resultó particularmente apta a los ojos de los traductores alejandrinos, para expresar el concepto de amor, tal como lo comprende la tradición bíblica; c) de ahí concluye que se trataba de una elección deliberada por parte de los LXX, al adoptar con preferencia éste término<sup>26</sup>.

En contra de esta opinión, R. Joly pretende demostrar que no había tal elección deliberada, sino que el avance de ἀγαπᾶν en la literatura judeo-helenística y más tarde en el NT, se debe exclusivamente al rápido declive, a partir del siglo IV a.Cr., del verbo φιλεῖν en el sentido de «amar».

Su argumentación se puede resumir de la siguiente manera: a) ἀγαπᾶν tenía originariamente dos significados fundamentales: «contentarse» y «amar»; φιλεῖν tenía —aparte del uso para *solere* (lo que «suele» hacerse)— también dos significados: «amar» y «besar»; b) a partir del siglo IV a.C. aumenta ἀγαπᾶν en sentido de «amar», al tiempo que φιλεῖν se va desplazando cada vez más a su segundo significado «besar»; c) por lo tanto, los LXX y los hagiógrafos cristianos

24. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 37.

25. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique*, Bruxelles 1968.

26. Para este resumen cf. J. GIBLET, *Le lexique chrétien de l'amour*, en *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 333s.

no tenían nada que elegir, sino que emplearon la palabra, prácticamente única —ἀγαπᾶν—, que la lengua corriente puso a su disposición para expresar el significado de «amar»<sup>27</sup>.

Una discusión detallada de ambas posturas encontradas nos llevaría aquí demasiado lejos. Sin embargo, me parece útil apuntar aquí los datos y resultados a los que llega Sustar, para el sentido de ἀγαπᾶν en los LXX y en el NT:

- a) en los LXX, ἐρᾶν y ἔρωσ casi desaparecen (3 y 2 veces, respectivamente), mientras que ἀγαπᾶν (266 veces) y los correspondientes sustantivos ἀγάπη (20 veces) y ἀγάπησις (10 veces) ocupan el primer lugar; quedan muy relegados φιλεῖν (36 veces; entre ellas 17 veces = «besar») y φιλία (16 veces).
- b) la extensión del uso de ἀγαπᾶν va unido a una extensión de su significado, de manera que puede expresar cualquier tipo de amor: tanto el pasional, como el afecto tierno, como también la libre estimación y elección. Esta amplia gama de significados corresponde —como vimos— a la amplitud del término hebreo אָהַבָה;
- c) por otra parte -y esto me parece importante para la cuestión de la originalidad del léxico bíblico del amor-ἀγαπᾶν significa *de hecho* generalmente un amor en sentido ético o religioso, i.e. donde Dios de alguna manera está presente, bien como sujeto, bien como objeto, bien como motivo<sup>28</sup>.

De ahí concluye Šuštar que en el NT concurren los siguientes tres elementos en el significado de ἀγαπᾶν y ἀγάπη: del uso clásico viene el sentido de «elección» y «estimación»; del uso de los LXX, por un lado, la plenitud de significado -sin excluir el afecto tierno y la inclinación natural-, y por el otro, su matiz religioso<sup>29</sup>.

## EL CONCEPTO DE «AMOR DE DIOS» EN EL AT

El resultado de nuestras consideraciones acerca del léxico sobre el amor en la Biblia hebrea y en los LXX, por una parte, y en los autores clásicos, por otra, nos conduce ahora a estudiar los respectivos *conceptos* de amor subyacentes. Para esto nos limitaremos a estu-

27. Cf. *ibid.*, p. 334s.

28. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 115s.

29. Cf. *ibid.*, p. 116.

diar el amor de Dios (de aquí en adelante, siempre como gen. subjetivo) a los hombres en el AT, para confrontarlo luego brevemente con el ἔρωσ de los filósofos griegos.

No hace falta ni es posible referir aquí todos los pasajes del AT que nos hablan del amor de Dios, ni siquiera trazar el desarrollo completo de esta idea a lo largo de sus páginas<sup>30</sup>. Me limito a poner de relieve aquellos aspectos más típicos y sobresalientes de este concepto bíblico.

En el Pentateuco encontramos tres textos paralelos y muy significativos, donde se emplea אהב para expresar el amor de Dios por su pueblo elegido. Bástenos aquí recordar uno de ellos: «No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha *ligado* Yahvéh a vosotros y os ha *elegido*; sino por el *amor* que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvéh con mano fuerte y os ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, rey de Egipto» (Dt 7,7s).

En este texto —junto con los otros dos paralelos (Dt 4,37s; 10,14s)— אהב expresa el amor de Dios que libre y gratuitamente elige, bien a los patriarcas, bien a su descendencia; un amor que se manifiesta en hechos: en las intervenciones poderosas de Yahvéh en favor de su pueblo, tal como Israel lo experimentó sobre todo en el éxodo de Egipto y la conquista de Canaán. Puede señalarse también el carácter afectivo de este amor que lleva a Yahvéh a «ligarse» (hašaq) a su pueblo. Y es de notar que ese Dios que de tal manera ama a Israel, es al mismo tiempo un Dios transcendente, a quien «pertene cen los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella» (Dt 10,14).

Por otra parte, el concepto de amor de Dios no está ligado únicamente al término אהב, sino que a menudo se expresa con otros términos afines como hen (clemencia, favor, gracia) o hanan (ser clemente, dar, regalar), hesed (misericordia, bondad), raham (compadecerse) o rahamim (compasión), y el binomio hesed ve<sup>3</sup>met (bondad y fidelidad)<sup>31</sup>.

30. Se puede consultar los trabajos ya citados de QUELL, en *ThWNT*, y WALLIS, en *ThWAT*, así como V. WARNACH, en JOHANNES B. BAUER (ed), *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, s.v. *Amor*, col. 42–74 (versión sobre la 2ª ed. alemana, Graz 1962).

31. Cf. V. WARNACH, *o.c.*, col. 44s, así como A. GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, p. 26s.

Bien expresivo de estos rasgos del amor divino es la revelación de estos atributos de Yahvéh a Moisés: «El Yahvéh es un Dios misericordioso (rah ūm) y clemente (h. annūn), paciente, rico en bondad y fidelidad, que mantiene su misericordia por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la maldad y el pecado, aunque no sin castigarlo» (Ex 34,6s). Este amor de Dios: fiel, misericordioso e indulgente, será predicado sobre todo por los profetas.

Los profetas no sólo utilizan con mayor frecuencia expresamente el término אהבה para referirse al amor de Dios por su pueblo (cf. Is 43,4; Jer 31,3; Os 3,1; 11,1; 14,5; Mal 1,2), sino que subrayan también más su carácter afectivo y tierno, comparándolo con el amor de un padre o de una madre por su hijo (cf. Os 11,1-4; Jer 3,19; 31,20; Is 49,15). Oseas es el primero en describir la alianza de Yahvéh con su pueblo bajo la imagen de una unión conyugal (cf. Os 1-3), inaugurando así un tema nuevo que será repetido con frecuencia en la tradición profética, sobre todo por Jeremías (cf. 2,2; 3,1.6-12), Ezequiel (cf. cap. 16 y 23) y en la segunda parte de Isaías (cf. 54,6-8; 62, 4-5)<sup>32</sup>. Así, «la alianza de Yahvéh con Israel puede caracterizarse como una comunidad viva en el amor»<sup>33</sup>.

Los salmos y libros sapienciales repiten y desarrollan, por un lado los motivos ya conocidos. Así el Sal 103 va desarrollando los atributos de Yahvéh revelados a Moisés en Ex 34,6: su amor misericordioso, clemente, compasivo y tierno: «como un padre para con sus hijos, así de tierno es Yahvéh para quienes le temen» (v.13)<sup>34</sup>. Un resumen de las intervenciones de Dios a favor de su pueblo ofrece el Sal 136 en forma de una letanía de acción de gracias: por la obra de la creación (v. 4-9), la liberación de Egipto (v. 10-15), la protección en el desierto (v. 16-20) y en la tierra prometida (v. 21-24)<sup>35</sup>.

Por otra parte, en estos libros empieza a aparecer un momento nuevo: el amor de Yahvéh a unos hombres particulares, los justos o santos (cf. Sal 25,6s; 119,76s), que confían en él y por eso son llamados hijos o amigos de Dios (cf. Sb 2,13; 5,5; Sal 127,2; Sb 7,27)<sup>36</sup>.

32. Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota a Os 1,2.

33. V. WARNACH, o.c., col. 47.

34. Cf. también Sal 116,5; 118,1-4.

35. El estribillo, constantemente repetido, de este salmo suena así: «eterno es su hessed», palabra que los LXX traducen por ἔλεος.

36. Como amados de Yahvéh aparecen además Salomón (2 S 12,24; Neh 13,26) y Ciro (Is 48,14).

Resumiendo yo destacaría que el concepto de amor de Dios en el AT no es fruto de una especulación teórica sobre la naturaleza divina, sino que se funda en la experiencia viva de Israel como pueblo. El amor de Dios se le ha manifestado en hechos salvíficos. Es de subrayar la audacia con la que los hagiógrafos del AT —sobre todo los profetas— hablan del amor de un Dios del que saben que es trascendente a todo el universo creado, y cuyo amor, sin embargo, describen como descendiente y tantas veces condescendiente con su pueblo.

Por otra parte —aunque esto ya se salga del limitado campo que me propongo—, ese amor de Dios aparece como presupuesto del consiguiente y correspondiente amor de su pueblo por El, que se manifiesta en la observancia de sus mandatos y en el amor al prójimo (cf. Dt 6,4ss).

Como limitación y aspecto todavía a desarrollar en el NT, yo señalaría la falta de una clara conciencia de la filiación divina individual<sup>37</sup>.

## EROS Y AGAPE

Como uno de los resultados de nuestro estudio acerca del léxico sobre el amor en el griego clásico vimos ya el uso escaso y fluctuante de ἀγάπην. Esto no es casualidad, sino que el concepto típicamente griego del amor, elaborado por los poetas y filósofos desde Homero hasta Plotino, viene expresado por el término ἔρως<sup>38</sup>. Por eso, vamos a intentar ahora comparar brevemente entre sí estos dos conceptos de amor: eros y ágape.

Según Stauffer, y a un nivel todavía filológico, se puede señalar las siguientes diferencias: El eros viene determinado por su objeto; se trata de un impulso más o menos inconsciente; es un movimiento ascendente que, en su sentido más elevado, se dirige hacia lo divino. El ágape, en cambio, viene determinado por el sujeto; es un obrar libre y decidido, y designa principalmente el amor del superior que eleva al inferior<sup>39</sup>.

37. QUELL, *o.c.*, p. 30: «Der Vatergedanke ist in altisraelitischer Privatfrömmigkeit nicht durchgedrungen».

38. Cf. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 37.

39. Cf. *ibid.*, p. 37.

Entrando ya propiamente en el campo de las ideas, las características señaladas se confirman y esclarecen. Aun teniendo en cuenta —como observa Feuillet<sup>40</sup>— que «el eros griego no es exactamente lo mismo en el platonismo, el aristotelismo y el neoplatonismo», no obstante puede destacarse como característica esencial, que se trata de «un amor de deseo, una aspiración hacia algo que todavía no se posee. Por el contrario, el ágape divino (...) es una voluntad creadora del bien, que busca asegurar de una manera desinteresada la felicidad del hombre»<sup>41</sup>.

Esta diferencia es consecuencia de otra, más radical, en el concepto de Dios. Para la filosofía pagana, lo divino es un ser impersonal y sin vida, de manera que nuestro esfuerzo por imitarlo y alcanzarlo se apoya exclusivamente en nuestras propias fuerzas<sup>42</sup>. En cambio, según la tradición bíblica, «Dios se nos presenta como un ser personal que, por pura bondad gratuita, quiere entrar en contacto con la humanidad»<sup>43</sup>.

Como consecuencia de este carácter impersonal del ser divino en la filosofía pagana, falta también la idea de una verdadera filiación divina, a no ser en el sentido de causa originaria, pero sin implicar sentimientos paternos; no se da tampoco una vocación propiamente personal: Dios no habla al hombre; existen relaciones del hombre a Dios —dirección ascendente—, pero no al revés; Dios tampoco ama al hombre, porque no lo ha creado, no es suyo, y menos su hijo<sup>44</sup>.

Por otra parte, y en contra de la oposición radical entre eros y ágape, tal como la establece Nygren, Feuillet señala como punto de contacto entre ambos el hecho de que también la tradición judeocristiana conoce el eros como anhelo del hombre de buscar y esperanza de ver a Dios<sup>45</sup>.

38. Cf. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 37.

39. Cf. *ibid.*, p. 37.

40. A. FEUILLET, *Un cas privilégié de pluralisme doctrinal: La conception différente de l'agapè chez saint Paul et chez saint Jean*, en *Sprit et Vie* 82 (1972), p. 498.

41. *Ibid.* p. 498.

42. Cf. L. MALEVEZ, *Amour païen, amour chrétien*, en *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937), p. 967.

43. A. FEUILLET, *Dieu est Amour*, en *Espirit et Vie* 81 (1971), p. 543.

44. Cf. *ibid.*, p. 542.

45. Cf. *ibid.*, p. 541.

## EL AGAPE EN EL NT

Adentrándonos ya, en el transcurso de nuestro estudio, en el NT, conviene poner de relieve en primer lugar una serie de datos estadísticos, que ya de por sí muestran cómo la religión cristiana es una religión de amor.

Vimos ya arriba el uso masivo -frente a la literatura griega clásica- del verbo ἀγαπᾶν (266 veces) en los LXX, así como también la relativa frecuencia de los dos sustantivos correspondientes (30 veces en total). Ahora bien, el NT —mucho menos extenso— emplea el verbo 141 veces y -lo que es más significativo aún- utiliza 118 veces el sustantivo ἀγάπη.

Una mirada más detenida, sin embargo, nos revela que la gran mayoría de estas referencias —y en cuanto al sustantivo, la casi totalidad— pertenecen a los escritos paulinos y joanneos. He aquí los datos: San Pablo emplea el verbo 33 veces y el sustantivo 78 veces; San Juan 72 veces el verbo y 30 veces el sustantivo<sup>46</sup>.

## LOS SINOPTICOS

Sorprende el hecho de que los sinópticos hagan un uso tan escaso de ἀγαπᾶν (Mt 8 veces; Mc 5 veces; Lc 13 veces) y casi nulo de ἀγάπη (Mt y Lc, una vez cada uno). Esta sorpresa crece al constatar que en ninguno de los casos Dios es el *sujeto* del amor<sup>47</sup>, sino que se trata siempre del amor de los hombres: bien a Dios, bien al prójimo, o a otros objetos o personas.

¿Quiere decir esto, que los sinópticos no hablan del amor de Dios por los hombres? Esta conclusión sería cierta, si nos limitáramos a los dos términos mencionados. Sin embargo —como lo vimos ya con respecto al AT—, hay que tener en cuenta una serie de expresiones más o menos sinónimas. Así —son palabras de Stauffer—, Jesús «anuncia

46. Datos según B.B. WARFIELD, *o.c.*, p. 181s.

47. En Mc 10,21 se dice de Jesús que «amó» al joven rico; en Lc 11,42 ἀγάπη τοῦ Θεοῦ se discute, si se trata de un gen.sujetivo.



y trae la ἄφρασις, habla del ἔλεειν, οἰκτιρῶμων εἶναι de Dios»<sup>48</sup>. Feuillet señala, al comentar la afirmación tajante de Jesús: «sólo Dios es bueno» (Mc 10,18 y par), que según el trasfondo hebreo de «bueno» (tōb), esta palabra expresa no sólo la perfección moral de Dios, sino también su benevolencia<sup>49</sup>. Otro término, expresivo del amor misericordioso, es σπλαγγίζεσθαι (Mc 1,41; 8,2; Lc 1,78; 7,13). A esto habría que añadir las parábolas en las que Jesús presenta a Dios como un Padre que perdona, como son las parábolas de la oveja perdida (Mt 18,10-14; Lc 15,1-17) o del hijo pródigo (Lc 15,11-32), etc.

Es más, en la predicación de Jesús aflora constantemente la referencia a «vuestro Padre celestial» (cf. Mt 5-6 *passim*; 7,11; 10,20.29; Lc 6,36; 11,2.13; 12,32; etc), revelando así a los discípulos su filiación divina adoptiva, análoga a la filiación divina natural del Hijo de Dios (cf. Mt 7,21; 10,32.33; 11,25-27; Lc 10,21-22; etc.).

«El amor de Dios que en este gran momento histórico (sc. de la Encarnación) se dirige al mundo, es un amor que perdona. Sin embargo —continúa Stauffer—, Jesús conoce todavía otro tipo de amor de Dios: el amor de predilección (...). Ese es el amor de Dios que se dirige a él, Jesús, mismo y únicamente a él»<sup>50</sup>. Efectivamente, en el contexto de la parábola de los viñadores homicidas, Jesús se designa a sí mismo —aludiendo al sacrificio de Isaac, el yahid de su padre Abrahán (cf. Gn 22,2)— como υἱὸς ἀγαπητός (Mc 12,6; cf. Lc 20,13), Hijo único y especialmente querido por Dios.

En este sentido es muy significativo que los sinópticos empleen la expresión ἀγαπητός sólo de Jesús y siempre en un contexto claramente mesiánico: al inicio de su vida pública, en el bautismo (cf. Mc 1,11 = Mt 3,17 = Lc 3,22), y al inicio de su pasión, en la transfiguración (Mc 9,7 = Mt 17,5)<sup>51</sup>.

A esto se corresponde, de alguna manera, la primera parte del evangelio de San Juan (cap. 1-12), donde —como señala Feuillet<sup>52</sup>— se emplea el término «amar» casi exclusivamente para referirse al amor del Padre por su Hijo unigénito. Jesús revela que «el Padre ama al Hijo y todo lo ha dado en su mano» (Jn 3,35). Una excepción lo constituye el famoso texto Jn 3,16 donde se afirma el amor del Padre

48. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 48.

49. A. FEUILLET, *Dieu est Amour*, p. 540.

50. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 48.

51. La misma cita de Is 41,1 se encuentra otra vez en Mt 12,18.

52. A. FEUILLET, *Dieu est Amour*, p. 537.

por el mundo. Este texto, sin embargo, no se debe considerar probablemente como un dicho de Jesús, sino como una reflexión teológica del evangelista<sup>53</sup>. Sólo a partir de su despedida (Jn 13ss) es cuando Jesús revela cómo este círculo de amor se amplía a los discípulos.

Los evangelios, por tanto, y especialmente los sinópticos, como reflejo de la primitiva catequesis oral, no conocen más que un ἀγαπή-τος<sup>54</sup>. En él «el ágape de Dios nos sale al paso corporalmente»<sup>55</sup>. Ellos se limitan a transmitir sobre todo «el mensaje y la noticia de la prueba señera del amor de Dios en las obras y sacrificio del Hijo. Pero una teología del amor sólo la hallamos en Pablo y Juan»<sup>56</sup>.

### SAN PABLO Y SAN JUAN: UNA COMPARACION

Todos los autores están de acuerdo en señalar una serie de diferencias entre el concepto de amor de Dios en San Pablo y San Juan. Algunos, sin embargo, llegan a exagerar de tal manera estas diferencias que de allí resulte una oposición. Tal es el caso sobre todo de Nygren, en su famosa obra «Eros und Agape». Para este autor, eros y ágape son dos conceptos completamente opuestos. El ágape divino está caracterizado -según él- por cuatro notas esenciales, de las cuales la más importante es su absoluta gratuidad y espontaneidad, su carácter completamente inmotivado. Como tal se encuentra en los sinópticos y, más desarrollado, en San Pablo. Šuštar resume así la posición de Nygren: «Sic Paulus realitati caritatis in evangeliiis revelatae primum nomen dat, agape, et in praedicatione de cruce Christi spontaneitatem et gratuitatem caritatis quam maxime efferens, conceptum caritatis ad ultimam perfectionem perducit»<sup>57</sup>.

Frente a esta doctrina diáfana, San Juan oscurece y diluye —según Nygren— el concepto genuino del ágape divino, al introducir en algunos momentos motivos meramente humanos, pertenecientes por tanto al eros. En primer lugar, el amor de Dios en San Juan parece depender de la cualidad del amado. Así, el Padre ama al Hijo, *porque* es el Hijo. Algo semejante se podría decir con respecto al

53. Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, t. III, Paris 1959, p. 127.

54. Cf. *ibid.*, p. 79s.

55. V. WARNACH, *o.c.*, col. 55.

56. *Ibid.*, col. 43.

57. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 193.

amor de Dios o de Cristo por los suyos. En segundo lugar, y como consecuencia, en San Juan no se habla nunca —siempre según los autores mencionados— del amor al prójimo en toda su universalidad, sino sólo de la caridad fraterna, limitando y alterando así la genuina naturaleza del ágape.

Sería largo no sólo exponer aquí detalladamente la opinión de estos autores, sino también señalar debidamente sus aciertos y errores. Remito para ello al amplio estudio que hace Sustar<sup>58</sup>. Lo cierto es que se trata, en San Pablo y San Juan, de dos conceptos diferentes del amor de Dios, pero no opuestos, sino complementarios. Feuillet lo llama, en un excelente estudio, «un caso privilegiado de pluralismo doctrinal»<sup>59</sup>.

Siguiendo a este autor, el concepto de amor de Dios en San Pablo se puede resumir de esta manera<sup>60</sup>:

- a) Dios es un Dios de amor: ésta fórmula ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης (2 Cor 13,11) es la más próxima en el NT a la de San Juan en 1 Jn 4,8.16;
- b) este Dios tiene un Hijo único que es el Hijo de su amor (Col 1,13);
- c) en él y a través de él son amados los hombres, como hijos adoptivos (cf. Ef 1,3ss);
- d) la gran manifestación del amor del Padre por los hombres es la Pasión de su Hijo (cf. Rom 5,6-8);
- e) este amor de Dios está derramado en el corazón de los creyentes por el Espíritu Santo (Rom 5,5).

Frente a esta visión de San Pablo —centrada sobre todo en la muerte de Cristo en la cruz, y motivada quizá por la experiencia de su propia conversión, de perseguidor y enemigo de Dios, en apóstol—, «la originalidad principal de San Juan en su concepto de ágape consiste en hacernos contemplar, con mucho más insistencia que San Pablo, en primer lugar el amor que hay en Dios, y el mismo misterio trinitario, antes de hablarnos del ágape que debe animar a los miem-

58. *Ibid.*, p. 193-208, donde se encuentra una exposición y crítica de la teoría de Nygren.

59. A. FEUILLET, *Un cas privilégié de pluralisme doctrinal: La conception différente de l'agapè chez saint Paul et chez saint Jean*, en *Esprit et Vie* 82 (1972) 497-509.

60. Cf. *ibid.*, p. 497s.

bros de la comunidad cristiana; él ve en este ágape de los cristianos un reflejo de las relaciones trinitarias»<sup>61</sup>.

Por otra parte, el punto de partida —también en San Juan— es la doctrina cristiana tradicional del amor gratuito, no motivado, de Dios por todos los hombres, más aún, por el «mundo» (κόσμος), de suyo hostil y opuesto a Dios (cf. Jn 3,16–17; 1 Jn 2,2; 4,9–10.19). Aquí se puede señalar únicamente un matiz distinto: San Juan acentúa más, en la revelación de este amor, ya el momento de la encarnación<sup>62</sup>.

Pero su verdadera originalidad consiste en el interés especial que tiene por el punto de llegada, i.e. el último fin del plan divino, que es la comunión de los hombres con la vida divina y su inserción en la familia misma de Dios<sup>63</sup>. Este misterio de la inhabitación de las tres Personas divinas en el cristiano, lo expresa San Juan con las fórmulas de inmanencia (μένειν), tan típicas en su lenguaje (cf. Jn 14, 15.16.23), «expresión admirable del diálogo de amor entre Dios y el hombre»<sup>64</sup>.

San Pablo, en cambio, aunque no falten textos donde se afirma que los cristianos «aman» a Dios o a Cristo (cf. Rom 8,28; 1 Cor 2,9; 16,22; Ef 6,24), prefiere habitualmente el término «fe» (πίστις), para designar la respuesta del hombre al amor de Dios<sup>65</sup>.

## LA PRIMERA EPISTOLA DE SAN JUAN

«Quid valeat caritas, omnis Scriptura commendat; sed nescio si

61. *Ibid.*, p. 501. También Nygren ve en el amor intertrinitario, concretamente el del Padre al Hijo, el prototipo del ágape según San Juan. Lo que no ve es, que este amor intertrinitario no se puede llamar propiamente un amor *motivado*: «Nullum proprie adest motivum, a quo haec dilectio determinetur, sed unica ratio est Deus ipse. Si de Verbo incarnato et de caritate Patris erga ipsum agitur, item dicendum est Redemptorem non existere independenter a caritate Patris, sed caritatem Patris praecise esse rationem eius existentiae et orationis. Ergo caritas Patris non potest moveri ab aliquo bono independenter ab ipso existente» (A. SUSTAR, *o.c.*, p. 204).

62. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, en *Herders Theol. Kommentar zum NT*, t.13, fasc.3, Freiburg 1963<sup>3</sup>, p. 234.

63. Cfr. A. FEUILLET, *Un cas privilégié...*, p. 504.

64. A. FEUILLET, *Dieu est Amour*, p. 541.

65. Cf. A. FEUILLET, *Un cas privilégié...*, p. 499. En San Pablo el genitivo ἀγάπη τοῦ Θεοῦ/Χριστοῦ es —según Prat, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t.II, art. *Charité, Charité dans la Bible*, col. 516— siempre gen. subjetivo. Cabe discutirlo en 2 Thes 3,5 y quizá en Rom 5,5.

alicubi amplius quam in ista Epistula commendatur»<sup>66</sup>. Basta una mirada a los datos estadísticos para darse cuenta de la verdad de estas palabras de San Agustín. No hay ningún escrito del NT, donde se emplee tantas veces el sustantivo ἀγάπη (18 veces), y casi lo mismo se puede decir del verbo ἀγαπᾶν (28 veces), sólo superado en números absolutos por el cuarto evangelio (37 veces), que por otra parte es mucho más extenso. Más claro aún aparece este hecho, si se calcula la frecuencia relativa de estos dos términos. Mientras que el volumen del texto de esta epístola no alcanza siquiera el 2% del volumen total del NT, la frecuencia del verbo corresponde a un 20% (28 sobre un total de 141) y el del sustantivo a un 15% (18 sobre 118)<sup>67</sup>.

Pero es de notar no sólo la densidad cuantitativa de las expresiones de amor en esta epístola, sino también lo que podríamos llamar su densidad cualitativa, que se manifiesta tanto en el frecuente uso absoluto del verbo o del sustantivo, sin indicación del objeto al cual se dirige este amor (cf. 1 Jn 3,14.16.18; 4,7.8.9.10.16.17.18.19), como también de alguna manera en la fórmula ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ/τοῦ Πατρὸς (cf. 1 Jn 2,5.15; 3,17), cuyo genitivo parece ser complejo<sup>68</sup>. Así, cualquier amor auténtico se revela como una realidad divina, un movimiento vital, la realización de Dios en este mundo<sup>69</sup>. Por eso, el cristiano se define simplemente como «el que ama» (4,7; cf. 3,14.18; 4,8.16.19), ya que la caridad en el hombre es participación de la caridad divina.

Es sabida la dificultad de encontrar la estructura lógica de esta epístola, de manera que las divisiones hechas por los diversos autores difieran notablemente<sup>70</sup>. De todas formas, se puede señalar con bastante precisión tres secciones dedicadas al ágape: 1 Jn 2,3-11; 3,11-24; 4,7-21<sup>71</sup>. Mientras que en las primeras dos secciones la caridad

66. SAN AGUSTIN, *In Ep. I Io. V,13*; PL 35,2019.

67. Para estos datos estadísticos me apoyo en J. COPPENS, *Agapè et agapàn dans les lettres johanniques*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 45 (1969), p. 125.

68. Es la opinión de A. SUSTAR, *o.c.*, p. 262, donde cita al respecto a B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1908, p. 92: «It is frequently difficult to determine whether the words express the quickening love of God towards man, or the responsive love of man towards God (...) God is at once the author and the object of love».

69. E. STAUFFER, *o.c.*, p. 53s.

70. Véase el resumen de los diversos autores hecho por Fr. J. RODRIGUEZ MOLERO, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús*, NT, t. III, Madrid 1967<sup>2</sup>, p. 356.

71. Es la división adoptada por I. DE LA POTTERIE, *Adnotationes in exegetim primae epistolae S. Ioannis*, Romae 1966/67<sup>2</sup>, p. 6-16. Las pericopas señaladas por SCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 227 difieren poco: 2,7-11; 3,11-18 (24); 4,7-5,4.

fraterna aparece bien como cumplimiento del mandato del Señor, bien como imitación de la entrega de Cristo, esta última profundiza más, llegando a la fuente misma de la caridad: el Dios-Amor.

De esta última sección, que a su vez puede dividirse en cuatro párrafos, nos interesan aquí sólo los dos primeros: 4,7-10 y 4,11-16, cuya estructura paralela ha señalado recientemente Dideberg<sup>72</sup>: ambos comienzan dirigiéndose a los lectores con el apelativo ἀγαπητοί(4,7.11) y contienen -con palabras casi idénticas- una exhortación al amor mutuo (cf. 4,7.11). Ambos giran alrededor de la fórmula: Dios es Amor (4,8.16: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν). Pero esta fórmula se desarrolla bajo dos puntos de vista diferentes: El primer párrafo arranca del origen divino del amor (4,7: el amor viene de Dios) y se fundamenta en la manifestación del Dios-Amor en la encarnación redentora de su Hijo unigénito (4,9-10). El segundo, en cambio, comienza por señalar a los creyentes como término de ese amor (4,11: Dios nos amó tanto), para indicar a continuación el conocimiento que el cristiano tiene de ese amor divino gracias al Espíritu Santo (4,13-16). Bajo otro punto de vista se podría decir que el primer párrafo conecta el amor divino que hay en el hombre con su origen, la filiación divina (4,7: todo el que ama, es nacido de Dios), mientras que el segundo desemboca en la comunión amorosa del hombre con Dios, que es consecuencia de la inhabitación de Dios en el hombre (cf. la repetición del verbo μένειν en 4,13.15.16).

Con respecto a la fórmula «Dios es Amor», central en nuestro pasaje, se puede plantear las siguientes preguntas:

- a) si se trata o no de una definición de Dios;
- b) qué relación guarda con las otras dos fórmulas joanneas «Dios es espíritu» (Jn 4,24) y «Dios es luz» (1 Jn 1,5);
- c) qué nos revela esta fórmula sobre el misterio trinitario.

#### «DIOS ES AMOR»: ¿UNA DEFINICIÓN?

Los diversos autores profesan opiniones distintas sobre si esta fórmula tiene o no el valor de una definición. Sin embargo, muchas veces se tiene la impresión de que las diferencias son más bien verbales que

---

72. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16*, en *Nouvelle Revue Theologique* 47 (1975) p. 97s.

reales<sup>73</sup>. En cualquier caso parece cierto que esta fórmula no es el resultado de una especulación filosófica acerca de la naturaleza de Dios, sino —conforme a lo que vimos ya en el AT— fruto de la meditación de San Juan sobre el obrar salvífico de Dios en la historia, y muy especialmente sobre su intervención suprema que es la encarnación redentora del Hijo de Dios.

Por otra parte, como advierte Feuillet<sup>74</sup>, no se debe reducir esta fórmula a un sentido meramente funcional: San Juan no se limita a expresar que Dios nos ha salvado gratuitamente, por amor, al enviarnos a su Hijo; si el amor no fuera algo de la esencia misma de Dios, no serían concluyentes las afirmaciones en Jn 4,8 y 16.

Con más claridad lo ha visto y expresado —según mi entender— Šuštar, cuando afirma que esta fórmula expresa el último fundamento ontológico de la economía salvífica, históricamente realizada en Cristo: «Christus est argumentum historicum veritatis metaphysicae». Y un poco más adelante explica su pensamiento en estos términos: «Revelatio Dei ut caritatis dicit, quomodo Deus ergo homines se habeat. (...) Ratio autem, cur res sic se habeat, in ipso Deo invenitur, non in aliquo objecto extra Deum. Quia ipsa natura Dei caritas est, Deus homines non potest non diligere et non potest non ex caritate agere nec unquam ex caritate excidere»<sup>75</sup>.

## LAS TRES FORMULAS

La segunda cuestión es ésta: ¿Qué relación guarda esta fórmula con las otras dos, también joanneas: «Dios es espíritu (Jn 4,24) y «Dios es luz» (1 Jn 1,5), y en consecuencia, ¿por qué una se encuentra en el evangelio y las otras dos en la primera epístola?

Según Feuillet<sup>76</sup>, la fórmula «Dios es espíritu» viene a subrayar la absoluta trascendencia de Dios frente al mundo creado. Para ello señala la oposición, típica en el lenguaje bíblico y en concreto en San Juan, entre carne y espíritu (cf. Jn 3,6). Para conocer a ese Dios tras-

73. Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le NT...*, t. III, p. 276, nota 3.

74. A. FEUILLET, *Dieu est Amour...*, p. 543.

75. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 134.

76. A. FEUILLET, *Dieu est Amour...*, p. 538.

77. *Ibid.*, p. 547.

cedente, hace falta la revelación sobrenatural, realizada total y definitivamente en Cristo, y aceptada por el hombre mediante la fe.

Mientras que el cuarto evangelio se centra en ese tema de la revelación del mundo divino en Jesús (cf. Jn 1,18; 14,9), la primera epístola, supone ya el conocimiento de esta revelación, tiene que combatir un inicio de gnosis que se olvida del carácter esencialmente moral de Dios. De ahí que en 1 Jn 1,5 se presente a Dios como la santidad suprema, sin mezcla alguna de mal.

Si estas dos fórmulas recalcarían más bien la diferencia infinita, el abismo que separa a Dios de los hombres, sobre todo del pecador, la expresión «Dios es amor» vendría a subrayar en cambio —según Feuillet— la cercanía de Dios<sup>77</sup>.

Con matices un poco distintos lo expresa Šuštar. Después de hacer notar —también él— que las tres fórmulas no se oponen, sino que se complementan mutuamente, manifestando cada una un aspecto distinto de la naturaleza divina, señala en concreto los siguientes aspectos: «spiritus potius aspectum metaphysicum, lux potius aspectum ethicum, caritas potius aspectum personalem»<sup>78</sup>.

#### «DIOS ES AMOR» Y EL MISTERIO TRINITARIO

Para ver, finalmente, lo que aporta esta fórmula a nuestro conocimiento del misterio trinitario y de nuestra inserción en la vida íntima de Dios, hay que hacer brevemente referencia a la doctrina trinitaria en San Juan, tal como se encuentra en su evangelio.

«En el cuarto evangelio se habla frecuentemente del amor dentro de la divinidad, concretamente entre el Padre y el Hijo» (cf. Jn 3,35; 10,17; 17,23.26)<sup>79</sup>. Ese amor existe desde «antes de la creación del mundo» (Jn 17,24). «Por su parte, el Hijo ama también al Padre y cumple el mandato que le dio (cf. Jn 14,31; 15,10). Así, la comunión entre el Padre y el Hijo ha de definirse como ágape»<sup>80</sup>.

A la luz de esta doctrina de San Juan, su fórmula «Dios es Amor» no se limita a señalar la manifestación de ese amor *entre*

78. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 134.

79. V. WARNACH, *o.c.*, col. 58.

80. *Ibid.*



nosotros (4,9: ἐν ἡμῖν)<sup>81</sup>, sino que apunta a la fuente misma de ese amor, que es el amor intratrinitario. Ciertamente, el punto de partida para San Juan es la prueba histórica, la manifestación *ad extra* de ese amor en la encarnación redentora del Hijo de Dios. Pero este hecho, ocurrido en el tiempo, constituye la prueba suprema del amor de Dios por los hombres, precisamente porque se trata de la entrega que hace el Padre de su Hijo unigénito (4,9: τὸν υἱὸν Πυτοῦ τὸν μονογενῆ), el Unico y por eso el Amado por excelencia<sup>82</sup>.

Con razón insiste Spicq<sup>83</sup> que la fórmula joannea no afirma simplemente que Dios es ἀγαπῶν —vimos cómo esto se podría decir ya en el AT—, sino que *es* Amor. «Dios es en sí mismo y de toda la eternidad pura comunicación de sí y don. Esta propiedad no es distinta de su sustancia. Dios, en sí mismo, es amor, no como si poseyera una cualidad abstracta, sino que —siendo todo vitalidad, todo fuerza, todo bondad difusiva— se comunica totalmente a su Hijo, se inclina sobre él con complacencia infinita. El bien soberano es por naturaleza soberanamente liberal. Amor perpetuamente en acto, el Padre se da a su Hijo hasta el punto de expresarse adecuadamente en él, y el Hijo se une a su Padre en esta caridad subsistente»<sup>84</sup>.

Por lo que se refiere a nuestra inserción en ese misterio trinitario de amor, encontramos en nuestro pasaje dos afirmaciones importantes: 4,7 «todo el que ama, es nacido de Dios» y 4,16 «el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él». La primera, como se ve, hace referencia a nuestra filiación divina; la segunda a lo que la teología posterior llamará la inhabitación de las tres Personas divinas en el hombre.

La expresión «nacido de Dios», frecuente en San Juan y muy señaladamente en 1 Jn (cf. Jn 1,13; 1 Jn 2,29; 3,9; 5,1.4.18), equi-

81. SCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 229, lo comenta así: «Das verhüllte Wesen Gottes ist erst dadurch, aber dadurch auch in vollendeter Weise geoffenbart worden. Nicht eine Eigenschaft Gottes sollte dadurch geoffenbart werden, sondern Gott überhaupt, Gott als Liebender. Er war dies schon immer, aber 'unter uns' wurde dies erst erfahrbar im Kommen seines Sohnes».

82. R.SCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 230, señala la equivalencia de la expresión joannea μονογενής con el término hebreo מוֹנֹגֵנִי. Vimos ya cómo los sinópticos emplean, en este mismo sentido, la palabra ἀγαπητός, sólo que μονογενής subyace todavía más el origen singular del Hijo de Dios.

83. C. SPICQ, *Agapè dans le NT.*, t. III, p. 276.

84. *Ibid.*, p. 277; cf. también A.FEUILLET, *Dieu est Amour...*, p. 544. Es sabido que San Agustín, al comentar nuestro pasaje, va más lejos todavía, identificando ese Dios-Amor con la Persona del Espíritu Santo. Esto sin embargo, aunque sea una conclusión legítima a partir de todos los datos revelados, parece que no se desprenda de la teología de San Juan, según la cual el Dios-Amor es el Padre, tal como nos lo revela el Hijo y nos lo da a conocer el Espíritu Santo (cf. D. DIDEBERG, *o.c.*, p. 109).

vale a una definición del cristiano. Todo el que ama, i.e. que manifiesta un amor auténtico<sup>85</sup>, da a conocer con esto su condición de hijo de Dios, su manera de ser, que es la del Padre<sup>86</sup>. Una vez más, San Juan concluye del efecto a la causa; Dios, al engendrarnos, nos comunica su naturaleza y su vida; el engendrado ha recibido una facultad de amar inherente a esa naturaleza divina de la que participa<sup>87</sup>.

Al unir el amor divinamente comunicado al hombre, con la filiación divina, San Juan expresa aquí con más precisión que San Pablo en Rom 5,5 —donde se podría entender que es el Espíritu Santo quien ama en nosotros— que se trata de una cualidad inherente<sup>88</sup>. Con razón, por tanto, se puede hablar en San Juan de la virtud infusa de la caridad<sup>89</sup>: haciéndonos partícipes de su naturaleza, Dios nos capacita para amar divinamente: a él y al prójimo. Ese don divino encierra al mismo tiempo una obligación: la de vivir conforme a la naturaleza recibida<sup>90</sup>. De ahí que diga San Agustín: «Ad hoc ergo nos dilexit, ut et nos diligamus invicem, hoc nobis conferens diligendo nos, ut mutua dilectione constringamur inter nos»<sup>91</sup>. Por todo esto se ve, cómo San Juan presenta en nuestro pasaje la caridad fraterna no ya como mera obligación moral, sino como exigencia de naturaleza: la de la filiación divina adoptiva.

Más profunda y más permanentemente aún que la filiación divina, nos da entrada y nos hace morar en la vida de amor íntima de Dios la inhabitación de la Santísima Trinidad, aunque evidentemente ambos aspectos no sean separables en la realidad. También este misterio era ya conocido a los lectores del cuarto evangelio: Jesús lo había revelado a los suyos en la última Cena, prometiéndoles que él, junto con

85. Es sobre todo Spicq el que subraya una y otra vez en sus análisis de los textos neotestamentarios esa característica del amor bíblico como amor manifiesto en obras.

86. Como hace ver SCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 228, con referencia a semejantes expresiones joanneas, la formulación «es nacido de Dios», designa aquí el amor como criterio para reconocer la filiación divina.

87. Cf. C. SSPIQ, *Agapè dans le NT...*, t. III, p. 271s.

88. Cf. C. SSPIQ, *ibid.*, p. 271; RSCHNACKENBURG, *o.c.*, p. 234.

89. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 261, insiste en este punto: la caridad en el hombre no es una simple respuesta psicológica al amor de Dios, sino una realidad sobrenatural, y concluye: «Caritas ergo, de qua Ioannes loquitur, est caritas a Deo infusa. (...) Subiectum caritatis est homo redemptus, per gratiam elevatus, natura divina particeps factus, uno verbo, homo ut filius Dei».

90. Cf. A. ŠUŠTAR, *o.c.*, p. 211: «Caritas hominis est consequentia necessaria ex caritate Christi, obligatio ex dono recepto (Gabe und Aufgabe), est continuatio caritatis Christi in homine receptae».

91. *In Ev. Io.* 65,2; *PL* 35,1809.

el Padre y el Espíritu Santo, iba a permanecer y morar en quienes le aman y guardan su palabra (cf. Jn 14,15.16.23).

Ahora, en 1 Jn 4,16, se alude a esa promesa (cf. la triple repetición de μένειν), al mismo tiempo que se expresa de una manera más densa aún, mediante la fórmula de inmanencia recíproca, esta nuestra inserción en la vida trinitaria: se trata de una comunión mutua y permanente con el Dios-Amor.

## CONCLUSIONES<sup>92</sup>

El concepto del amor de Dios, tal como nos lo presenta la tradición bíblica, depende esencialmente de la revelación divina: ya desde las primeras páginas del AT, Dios se automanifiesta —sobre todo a través de sus hechos salvíficos en favor de su pueblo elegido— como un Dios de amor. Sin esta revelación —como lo demuestra la comparación con la filosofía pagana— hubiera sido inconcebible un Dios que, siendo verdaderamente trascendente, sea al mismo tiempo amor misericordioso, descendente y aún condescendiente.

Por otra parte, ese amor de Dios —por lo menos el de predilección— lo experimenta en el AT mayormente el pueblo elegido como tal; sólo tardía e incipientemente empieza a desarrollarse la conciencia de una filiación divina individual. Además, la fórmula «Dios es Amor» presupone la revelación del misterio trinitario como comunidad de amor, tal como se da en el NT.

En los sinópticos, Jesucristo, por un lado encarna el amor misericordioso del Padre por los hombres; por el otro, por ser el Hijo muy amado, concentra en su Persona el amor de predilección del Padre.

Una «teología del amor» sólo se encuentra en San Pablo y San Juan. Sobre todo este último, al profundizar teológicamente —bajo inspiración del Espíritu Santo— en los datos revelados, llega a describir el misterio trinitario como misterio de amor —«Dios es Amor»— y a señalar nuestra inserción en esta comunidad de amor, por medio de la filiación divina y de la inhabitación de la Santísima Trinidad.

---

92. Estas conclusiones no pretenden recoger todos los matices del concepto de amor de Dios bíblico, tal como lo vimos a lo largo de este estudio; se trata sólo de marcar los hitos más importantes de su desarrollo.

