

Dios madre. Estudio de una imagen

Lourdes García Ureña. Universidad CEU San Pablo (Madrid)

1. Introducción

Leyendo la Biblia es fácil descubrir la variada gama de imágenes plasmadas en lenguaje humano a través de las cuales Dios se da a conocer al hombre. Así YHWH se revela como Creador (*¿Acaso no es Él tu Padre, tu Creador, el que te hizo y te formó?*, Dt 32,6)¹, como Padre (*Él me invocará: “Tú eres mi Padre...”,* Sl 89,27)², como Rey (*El Señor es rey por siempre,* Sl 10,16)³, como Juez (*Porque el Señor es nuestro juez,* Is 33,22)⁴, como Señor de los ejércitos (*Señor de los ejércitos, si te dignas mirar la aflicción de tu sierva,* 1Sam 11,1)⁵. E, incluso, en el profeta Oseas, aparece la imagen de Dios como Esposo, y, más concretamente, como Esposo fiel a pesar de los devaneos de Israel, que es presentada como la Esposa⁶. Se trata de atributos que muestran una imagen masculina del Dios de Israel, adecuada al antropomorfismo con que lo contempla su pueblo inmerso en una sociedad patriarcal.

No obstante, hay textos que presentan al Señor con un amor tan cargado de ternura que se plantea el problema de si esos textos en vez de reflejar un amor de padre no expresan más bien un amor de madre. Un claro ejemplo es Os 11,3-4:

*Yo enseñé a andar a Efraím, lo tomaba en mis brazos;
pero ellos no entendían que Yo los cuidaba.
Con vínculos de afecto los atraje, con lazos de amor.
Era para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas,
y me inclinaba a él y le daba de comer⁷.*

En esta perícopa el modo cómo Dios explica su relación con Efraím es más parecida a la de una madre que a la de padre⁸.

¹ En el AT Dios aparece como Creador con una doble terminología: בְּרָאָה y קָנָה Creador y עָשָׂה tu Hacedor. El primer término aparece en Gn 14,19.22 y Dt 32,6; en cambio, el segundo, בְּרָאָה, se usa en Is 40,28; 43,15; 45,18. El de Hacedor, עָשָׂה, tiene un uso mayor, así por ejemplo, puede encontrarse en: Jer 10,12; 33,2; 51,15; Os 8,14; Amos 4,13; 5,8; Sl 134,3; 136,4.5.7; 146,6.

² Vid. *infra*, nota 30.

³ Sirva de ejemplo: Sl 5,3; 10,16; 24,7.8. 9.10; 44,5; 47,3.7.8; 48,3 68,25; 74,12 ; 84,4 ; 89,19 ; 95,3 ; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2 ; Is 6,5; Ml 1,14 ; So 3,15; 14,17.

⁴ Cf. Sl 7,9.12; 50,6; 94,2; Is 33,22.

⁵ Es el caso de: 1Sam 1,3; 4,4; 15,2; 17,45; 2Sam 6,2; 6,18; 7,8.26.27; 1Re 18,15; 21,19; 2Re 3,14; 19,31.

⁶ También se encuentra en Is 54,5; Jr 3,4-19.

⁷ Texto hebreo:

וְאֲנִי תִרְגְּלֹתִי לְאֶפְרַיִם קָחַם עַל-זְרוּעֹתַי וְלֹא יָדְעוּ כִּי רִפְאֵתִים
בְּחֶבְלֵי אֲדָם אֲמַשְׁכֶּם בְּעֵבְתוֹת אֶחָבָה וְאֶחָיָה לָהֶם כְּמַרְיָמִי עַל
עַל לְחִיָּהֶם וְאֵט אֶלְיוֹ אוֹכִיל

⁸ A favor de la paternidad se encuentra: Keil, C. F., *Minor Prophets* en Keil C. F.—Delitzsch F. J., *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, (1867 rev.), vol. 10, trad. ingl. a cargo de J. Martin, Eerdmans, 1871 (reimpr. 1980), Michigan, Grand Rapids, 67: «It is a figurative representation of paternal care for a child's prosperity». En la misma línea, años después, se encuentra: Harper, W. R., *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, (1966), Edinburgh, Clark, 363. Recientemente *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros proféticos*, trad. esp y notas a cargo de Profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, (2002), Pamplona, EUNSA, comenta: «La novedad del poema está en que si antes esta fidelidad se proclamaba bajo la imagen del esposo, ahora se hace bajo la imagen del padre (...) Si en los capítulos iniciales el amor de Dios por Israel era comparado al amor loco y apasionado de un esposo por su mujer infiel, aquí se expresa con el amor imborrable de un padre por un hijo ingrato». La *Biblia de Jerusalén*, (1998), Bilbao, Desclée de Brouwer, cuestiona dicha imagen

En el *Libro de Isaías*, si bien no se encuentran metáforas sobre la maternidad de Dios, sí se utilizan símiles en torno a ésta:

Is 66,13:

*Como cuando a uno le consuela su madre,
así Yo os consolaré...*⁹

Is 49,15:

*¿Olvida acaso una mujer al hijo de su vientre?
¡Aunque éstas olvidaran, Yo no te olvidaría!*¹⁰

Is 42,14:

*Como una parturienta me quejaré, resoplaré y jadearé a la vez*¹¹.

Ahora bien, si según el relato del Génesis tanto el varón como la mujer son creados a imagen y semejanza de Dios¹² y, en consecuencia, las perfecciones del varón y de la mujer son reflejo de la infinita perfección de Dios¹³, es lógico plantearse si es posible encontrar en los textos veterotestamentarios alguna imagen que muestre cómo la maternidad es una perfección que Dios también asume¹⁴. Los textos de Isaías, citados anteriormente, no son suficientes para confirmarlo, pues los símiles constituyen una figura retórica que no comporta una identificación, sino una cierta semejanza que se realiza por medio de un vehículo *como*¹⁵. Por

en la nota 11 y da un giro mucho más duro al texto: «La imagen ya no es la del padre que rodea a su hijo con ternura, sino la del campesino que tiene “atenciones” humanas con sus animales».

⁹ Texto hebreo:

כְּאִישׁ אֲשֶׁר אָמוּ תִנְחַמְנוּ
בֵּן אֲנֹכִי אֲנַחֲמְכֶם

¹⁰ Texto hebreo:

הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוֹלָה מֵרַחֵם בֶּן-בֶּטְנָהּ
גַּם-אֵלֶּה תִשְׁכַּחנָה וְאֲנֹכִי לֹא אֲשַׁכַּחךָ

¹¹ Texto hebreo:

כִּי־לִדְהָ אֶפְעָה אֲשֶׁם וְאֲשַׁאֲף יָחַד

Símil frecuente en los textos veterotestamentarios aplicados en sentido figurado al varón: Is 21,3; Jr 30,6; Sir 19,11; 34,6; o a los pueblos: Jr 4,31; 22,23; 49,24; Ez 30,16; Os 13,13; Mi 4,9.

¹² Gn 1,27:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ
בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם
*Y creó Dios al hombre a su imagen,
a imagen de Dios lo creó;
varón y mujer los creó.*

¹³ *Catecismo de la Iglesia Católica* n° 370: «Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre. No es ni hombre ni mujer. Dios es espíritu puro, en el cual no hay lugar para la diferencia de sexos. Pero las “perfecciones” del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: las de una madre (cf. Is 49,14-15; 66,13; Sal 131,2-3) y las de un padre y esposo (cf. Os 11,1-4; Jr 3,4-19)».

¹⁴ Desde principios del siglo XX, han surgido afirmaciones que aplican la perfección de la maternidad a Dios. A pesar del escaso periodo de tiempo que ocupó la sede petrina, Juan Pablo I llegó a sugerir en uno de sus discursos lo siguiente: «Noi siamo oggetti da parte di Dio di un amore intramontabile. È papà; più ancora è madre» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Città del Vaticano 1979, 61). Afirmaciones semejantes se encuentran en las enseñanzas de Juan Pablo II ya sea en la encíclica *Dives in misericordia* (Ioannes Paulus II, Litt. enc. *Dives in misericordia* [30.IX.1980], en AAS 72 [1980], 1189-1191, nota 52) como en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* donde afirmaba: «El amor de Dios se describe en muchos pasajes como el amor ‘masculino’ de un esposo y padre (Os 11,1-4; Jr 3,4-19), pero a veces también como el amor ‘femenino’ de una madre (Ioannes Paulus II, Litt. apost. *Mulieris dignitatem* (15.VIII.1988), en AAS 80 (1988) 1668-1669). En el 2000, la teóloga Jutta Burggraf escribía un artículo titulado «¿Dios es nuestra Madre?» donde se planteaba esta cuestión (Burggraf J., «¿Dios es nuestra Madre?», en Izquierdo C. — Muñoz R. (eds.), *Teología. Misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, (2000), Pamplona, EUNSA, 97-113). La misma línea de investigación se ha desarrollado en el AT: Briggs R. S., «Gender and God-Talk. Can We Call God ‘Mother?’», *Themelios* 29 (2, 2004) 15-25, and in reference to the NT: Gempf C., «The Imagery of Birth Pangs in the New Testament», *Tyndale Bulletin* 45 (1, 1994) 119-135).

¹⁵ Según Richards en toda imagen hay dos elementos: un *vehicle*, vehículo y un *tenor*, término. El primero es el portador de la imagen, mientras que el segundo, es el término que pertenece al discurso comunicativo real (Richards I. A., *The Philosophy of the Rhetoric*, (1965), New York, Galaxy Books 118). Ya la Retórica Clásica señalaba que la principal diferencia entre metáfora y símil estaba en la presencia del como: *Metaphora brevior est similitudo, eoque distat, quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur; comparatio*

ejemplo en el caso de Is 66,13, Dios consuela a su pueblo como una madre, pero lógicamente no se afirma que Dios sea madre. Por tanto, es preciso descubrir si en el texto bíblico existe algún tipo de recurso retórico que confirme la semejanza a la que apunta la comparación. Entre todos los recursos, el más adecuado es la metáfora, pues, en efecto, se caracteriza precisamente por plasmar una semejanza que implica una identificación a través de una predicación impropia¹⁶. Así por ejemplo, Aristóteles en su *Retórica* sostiene que cuando se dice: saltó un león referido a Aquiles, lo que se quiere expresar es que Aquiles al saltar lo hace de un modo semejante al león por su valor, su arrojo o aspecto¹⁷. La metáfora es una figura literaria que permite afirmar simultáneamente que Aquiles es un león y que Aquiles no lo es¹⁸. Retomando los textos veterotestamentarios, es lógico preguntarse si es posible encontrar en ellos la identificación que propone la metáfora. Es decir, ¿se puede encontrar textos que afirmen en sentido figurado la maternidad de Dios?

Para responder a esta pregunta es preciso determinar cuál es el rasgo específico o los rasgos que definen la maternidad en la mujer en los textos veterotestamentarios (apartado 2) y comprobar si dichos rasgos se aplican a Dios bien porque se diga expresamente que Dios es madre, o bien porque se use la figura literaria que comporta la identificación, la metáfora (apartado 3).

2. La maternidad de la mujer en TM

La mujer rara vez es protagonista de los relatos bíblicos y cuando se la menciona, su condición suele estar ligada a la de madre. Aún así, escasos son los textos que dibujan las distintas facetas que comporta la maternidad como el amor por los hijos, el cuidado solícito por ellos, su educación... Como contraste, lo que define la maternidad, a saber, el hecho de *dar a luz*, va a ser una constante a lo largo del relato bíblico. De hecho, la expresión: *y dio a luz* es usada 181 veces en el texto bíblico¹⁹ y, excepto en algún relato puntual, las diferentes mujeres hebreas que se mencionan en el AT (Sara, Raquel...) han pasado a la historia precisamente por haber dado a luz, ya sea a patriarcas, profetas, jueces, reyes... En este sentido, el relato más significativo es el de Ruth, la moabita, a quien YHWH premiará su fe otorgándole el don de la maternidad de Jesé, abuelo de David (cf. Rut 4,13-17)²⁰.

Por otro lado, la esterilidad se consideraba un oprobio, ya que la maternidad definía de algún modo la posición

est, cum dico fecisse quid hominem "ut leonem" (Quintiliano M. E., *The Institutio Oratoria of Quintilian*, Butler H. E. (ed.), vol. 1, (1969), London, Heinemann, 8,6,8).

¹⁶ Genette G., *Figure III. Discorso del racconto*, (1972), trad. it. a cargo de Zecchi L., 1976 (reimpr. 1998), Torino, G. Einaudi, 27-29. La insistencia en la semejanza se encuentra ya en la *Poética* de Aristóteles donde se afirma: τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστὶν (Aristóteles, *Poética*, edición trilingüe, trad. esp. a cargo de V. García Yebra, 1974 [reimp. 1999], Madrid, Gredos, 1459a). Aspecto que precisado en la *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, (3)1985), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1412a).

¹⁷ *Ibidem*, 1406b.

¹⁸ Ricoeur enfatiza este aspecto en *La metáfora viva*: «La visión de lo semejante que produce el enunciado metafórico no es una visión directa, sino... un "ver como" (seeing as)» (P. Ricoeur, *La metáfora viva*, (1975), trad. esp. a cargo de A. Neira, (1980), Madrid, Europa, 311). Más adelante afirma: «no hay otra forma de hacer justicia a la noción de verdad metafórica sino incluir el aspecto crítico del "no es" (literalmente) en la vehemencia ontológica del "es" (metafóricamente)» (*ibidem*, 343).

¹⁹ Vid. *infra*, nota 27.

²⁰ Rt 4,13:

וַיִּקַּח בַּעַז אֶת־רוּת וְתַהֲיֶילָוּ לְאִשָּׁה וַיִּבְרָא אֵלֶיהָ וַיִּתֵּן יְהוָה לָהּ הַרְיוֹן וַתֵּלֶד בֵּן
Booz tomó, pues, a Rut como esposa. Se llegó a ella y el Señor le otorgó concebir y dar a luz un hijo.
 Como contraste, de algunas mujeres sólo se ofrece ese dato: dio a luz a... y puede servir de ejemplo la mujer de Caín (Gn 4,17):
 וַיִּדַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־הֲנוֹךְ
*Luego conoció Caín a su mujer,
 y ella concibió y dio a luz a Henoc*

de la mujer dentro de su matrimonio, de su familia y de su comunidad²¹. De ahí la angustia de Ana, futura madre de Samuel, que clama a Dios con tal ahínco pidiendo un hijo, que el sacerdote piensa que está ebria (1Sam 1,5-20). O la desolación de Sara que, al ver que transcurren los años sin quedarse en estado, se siente obligada a entregar a Agar a su marido para que perpetúe su linaje (Gn 16,1-2). Lo mismo propondrá Raquel a Jacob. Sus palabras son de gran interés ya que nos muestran el rito necesario para legalizar la adopción:

Gn 30,3:

Ella respondió: -Ahí tienes a mi esclava Bilhá; llégate a ella y que dé a luz sobre mis rodillas. Así, yo tendré hijos por medio de ella²².

Era preciso que la esclava diera a luz sobre las rodillas de su señora (cf. Gn 30,3).

Otro texto que ilumina la importancia de la maternidad estrechamente ligada al alumbramiento es el *Libro del Génesis*. Al relato de la caída de Adán y Eva, sigue el del castigo. La pena que Dios infringe a la mujer es doble, una afecta directamente a su maternidad y la otra a su feminidad:

Multiplificaré los dolores de tus embarazos; con dolor darás a luz tus hijos; hacia tu marido tu instinto te empujará y él te dominará (Gn 3,16)²³.

El castigo de la mujer no consiste en la esterilidad, es decir, la mujer no se ve privada de su maternidad sino que ésta va a ser fruto del dolor, es decir, el alumbramiento tendrá lugar en medio del sufrimiento que la mujer experimentará. Curiosamente la lengua hebrea lexicaliza este matiz en un verbo: **חיל** en la forma Polel, que significa expresamente *dar a luz con dolores*²⁴. No obstante, su uso es muy reducido, 7 veces²⁵ y aparece en un contexto específico: los textos poéticos. Además sólo se encuentra un ejemplo en el *Libro de Isaías* del verbo **חיל** aplicado a la mujer. Se trata de la elección y bendición de Israel que sigue al tercer canto del Siervo, donde se alude al nacimiento del pueblo de Israel. Su uso es, por tanto, metafórico:

Is 51,2

Mirad a Abrahán, vuestro padre, y a Sara, que os dio a luz con dolores de parto: uno solo era cuando lo llamé, pero lo bendije y lo multipliqué²⁶.

A pesar de que la lengua hebrea dispone de un lexema verbal para indicar ese dar a luz con dolores, el verbo que expresa por excelencia el hecho de dar a luz, de parir es **ילד** en la forma Qal con sujeto femenino²⁷. De

²¹ Phyllis A. Bird, «Women. B. The Israelite Family. 1. Wife and Mother», en Freedman D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, (1992), New York, Doubleday, 947: «The role of mother dominates OT references to women. Motherhood was expected and honored, reflecting social need (Judg 21:16–17) and divine sanction (Gen 1:28). Desire for many children, and especially sons, is a prominent OT theme (1 Sam 2:7; Gen 30:1; Pss 127:3–5; 128:3–4), attributed to women as well as to men, despite the pain and dangers of childbirth...».

²² Texto hebreo:

וְהָאִמָּר הִנֵּה אִמְתִּי בִלְהָה בְּאֵי אֵלֶיהָ וְהִלְדָּה עַל־בְּרָכֶי וְאִבְנָהּ גַּם־אֲנֹכִי מִמֶּנָּה

²³ Texto hebreo:

אֵל־הָאִשָּׁה אָמַר חַרְבָּה אַרְבָּה עֲצָבוֹנָהּ וְחַרְבָּהּ בְּעֲצָב תִּלְדֵי בָנִים וְאֵל־אִישׁ תְּשׁוּקָתָהּ וְהוּא יִמְשַׁל־בָּהּ

²⁴ Koehler L. – Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (1967), ed. ingl. a cargo de Richardson M. E. J., vol. 1, (1994), Leiden-New Cork, Brill, 310, s.v.חיל: «bring forth (through labour-pains): Dt 32,18; Is 51,2; Ps 90,2 (? rd. ותחולל Or. Sept. Aq. Symm. Jerome Tg.); Jb 39,1; Pr 25,23 (‘ vd Ploeg VT 3:189f) †».

²⁵ Dt 32,18; Is 51,2; Sl 29,9; 90,2; Job 35,14; 39,1; Pr 25,23.

²⁶ Texto hebreo:

חִבִּיטוּ אֶל־אֲבְרָהָם אֲבִיכֶם וְאֶל־שָׂרָה תְּחַוְּלֶיכֶם כִּי־אֶחָד קָרָאתִיו וְאֶבְרָכְהוּ וְאֶרְבֶּהוּ

²⁷ Si el sujeto es masculino el verbo significa *engendrar* (vid. *infra*, nota 26).

hecho, ילד presenta un uso mucho más frecuente, 181 veces referido en voz activa a la mujer, y se emplea en los distintos textos bíblicos, ya sean poéticos, históricos o proféticos²⁸, sirva de ejemplo las palabras que pronuncia Abraham ante el inesperado anuncio de los ángeles sobre el cercano alumbramiento de Sara:

Gn 17,17b

...y Sara, con noventa años, puede dar a luz?²⁹

Así pues, se puede concluir que, en efecto, la mujer israelita es presentada fundamentalmente como madre en los textos veterotestamentarios y en ellos el rasgo que más se destaca de la maternidad es el hecho de dar a luz expresado por medio de dos raíces verbales: ילד en Qal y חיל en Polel.

3. La metáfora del parto en los textos: Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7

Si se lee el AT, se comprueba rápidamente que Dios no recibe nunca el nombre de madre, mientras el apelativo de padre lo recibe en 22 ocasiones³⁰. Si el rasgo específico de la maternidad es el hecho de dar a luz, es preciso realizar una búsqueda para ver si los verbos que expresan el parto se aplican a Dios. De este modo, se podría afirmar la presencia de la metáfora del parto referida a Dios. Tras hacer la búsqueda pertinente, tres son los textos en los que aparece la metáfora del parto, los tres son textos poéticos, como se verá después: Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7. Dt 32,18 emplea tanto el verbo ילד en Qal como חיל en Polel; mientras Job 38,29 y Sl 2,7 usan tan sólo el verbo ילד en Qal.

Antes de continuar la argumentación, se mostrará brevemente los significados del verbo ילד en Qal que es la forma verbal pertinente para el estudio presente³¹. El verbo ילד en Qal posee distintos significados según connote un sujeto femenino, masculino, o Dios. En el primer caso, el significado es *dar a luz*³², en cambio cuando el sujeto es masculino, el verbo ילד adquiere la acepción más usada de la forma Hiphil: *engendrar*³³. No obstante, se trata de un empleo muy reducido³⁴ que exige tanto unos contextos específicos (sapiencial

²⁸ Gn 3,16; 4,1. 2. 17. 20. 22. 25; 6,4; 16,1. 2. 11. 15 (2x). 16; 17,17b. 19. 21; 18,13; 19,37. 38; 20,17; 21,2. 3. 7. 9; 22,20. 23b; 22,24; 24,24. 36. 47; 25,2. 3. 12. 24. 26; 29,32. 33. 34 (2x). 35 (2x); 30,1. 3. 5. 7. 9. 10. 12. 17. 19. 20. 21. 23. 25; 31,43; 34,1; 35,16 (2x). 17; 36,4 (2x). 5. 12. 14; 38,3. 4. 5 (2x). 27. 28; 41,50; 44,27; 46,15. 18. 20. 25; Ex 1,19; 2,2. 22; 6,20. 23. 25; 21,4; Lv 12,2. 5. 7; Nm 26,59 (2x); Dt 21,15; 25,6; 28,57; Jue 8,31; 11,2; 13,2. 3 (2x). 5. 7. 24; Rut 1,12; 4,12. 13. 15; 1 Sam 1,20; 2,5. 21; 4,19 (2x). 20; 2 Sam 11,27; 12,15. 24; 21,8 (2x); 1 Re 1,6 (el sujeto está implícito; es Haggit que aparece en el v. 5.); 3,17. 18 (2x). 21; 11,20; 2 Re 4,17; 19,3; 1 Cr 1,32; 2,4. 17. 19. 21. 24. 29. 35. 46. 48. 49; 4,6. 9; 18; 7,14 (2x). 16. 18. 23; 2 Cr 11,19. 20; Job 24,21; Sl 48,7; Pr 17,25; 23,25; Ct 6,9; 8,5; Is 7,14; 8,3; 13,8; 21,3; 26,17; 37,3; 42,14; 54,1; 65,23; Jr 6,24; 15,9. 10; 16,3; 20,14b; 22,23. 26; 29,6b; 30,6b; 31,8; 49,24; 50,43; Ez 23,4; Dn 11,6; Os 1,3. 6. 8; 9,16; 13,13; Mi 4,9. 10; 5,2 (2x).

²⁹ Texto hebreo:

וְאַם־שָׂרָה הִבְתִּיתְשָׂעִים שָׂנְחָה תֵּלֵד

³⁰ Dios es denominado padre en el AT: 2Sam 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 29,10; Tb 13,4; Job 31,18; Job 38,28; Sl 68,6; 89,27; Sb 2,16 ; 14,3; Sir 23,1,4; 51,14; Is 63,16 (2x); 64,7 ; Jr 3,4.19; Jer. 31,9; Ml 1,6; 2,10. Además, en tres perícopas (Sl 103,13; Pr 3,12; Sb 11,10) aparece el símil de la paternidad:

כִּרְחֵם אָב עַל־בְּנָיִם
רַחֵם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו

Como se apiada un padre de sus hijos,
así el Señor tiene piedad de los que le temen.

³¹ Un estudio detallado de las distintas acepciones contenidas en el verbo ילד puede encontrarse en García Ureña L., «El verbo ילד en Sal 2,7d», en *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sal 2,1-7*, (2003), Roma, Edusc, 105-138.

³² Vid. *supra*, nota 27.

³³ El verbo ילד en Hiphil aparece 176 veces connotando siempre un sujeto masculino, excepto en Is 59,4 que presenta un sujeto indeterminado. Posee dos acepciones en Hiphil: *engendrar* (174x) y *hacer dar a luz* (2x) (vid. García Ureña L., *La metáfora de la gestación*, 115-116).

³⁴ 19x: Gn 4,18 (3x) 10,8. 13. 15. 24 (2x). 26; 22,23a; 1 Cr 1,10. 11. 13. 18 (2x). 20 (cf. *ibidem*, 121).

y la genealogía) como unas estructuras determinadas (designación del sujeto con el término אב *padre* [cf. Pr 17,21; 23,22.24] o bien el esquema sintáctico de las genealogías: nombre propio + ילד + את [od] [Gn 4,18 (3x); 10,8.13.15...] respectivamente)³⁵. Cuando el sujeto connotado del verbo ילד en Qal es Dios (Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7), ¿significa *engendrar* o *dar a luz*? Para la primera acepción, debe estar presente uno de los dos contextos mencionados –el sapiencial o la genealogía– y una de las dos estructuras propias. Ninguno de los dos requisitos se dan en Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7 pues son textos poéticos y carecen de dichas estructuras, ya que en Dt 32,18 y en Sl 2,7 el verbo va acompañado de un sufijo pronominal: ילְדֶךָ y ילְדֵיךָ respectivamente, y Job 38,29 lleva un objeto directo וּכְפַר שְׁמַיִם *escarcha de rocío*. De lo expuesto se puede concluir que el verbo ילד en Qal cuando connota a Dios como sujeto, significa *dar a luz* y es usado en sentido metafórico.

3.1 Dt 32,18

Dt 32,18 es un texto poético, corresponde al *Cántico de Moisés* que entona tras haber redactado las palabras de la Ley (cf. Dt 32,1-43).

En este poema, tras una introducción cargada de símiles procedentes de la naturaleza (טל *la lluvia*, מטר *el rocío*, אגוּצוֹת *aguacero*), Moisés comienza alabando a Dios (Dt 32,4) y lo designa con un apelativo que engarza con el ya mencionado contexto de la naturaleza: צוּר, *Roca*³⁶. Inmediatamente después, Moisés prosigue su canto mostrando con distintas figuras literarias el amor de Dios por su pueblo y, como contraste, la falta de correspondencia de Israel (Dt 32,6-18). Después, se muestra el enojo de YHWH hablando en primera persona (Dt 32,19-42) para concluir con una nueva alabanza de Moisés dirigida a su Dios (Dt 32, 43).

La perícopa, objeto de estudio, se encuentra en la segunda parte del poema, donde Moisés muestra el amor del Señor (Dt 32,6-14) y el desdén de Israel (Dt 32,15-18) haciendo un resumen de la historia sagrada. En la primera parte, los versos, fieles al empleo del paralelismo, se suceden narrando en un *crescendo* dramático los cuidados amorosos del Señor: primero se presenta a Dios como אב *padre* de su pueblo (Dt 32,6), paternidad que, aunque la ejerce desde la creación (Dt 32,8), se verifica en el momento en que elige a Israel como pueblo de su heredad (Dt 32,9-10). Luego, el poeta se detiene en puntualizar los cuidados amorosos de Dios durante la estancia de Israel por el desierto; para ello recurre a dos símiles uno basado en una visión antropomórfica de Dios: el Señor cuida a Israel *como a la niña de sus ojos* (Dt 32,10), para continuar con el símil del águila³⁷. Después se detiene en la falta de correspondencia de Israel. Precisamente cuando Israel disfruta de su bienestar —crece grueso y rollizo—, es cuando se olvida de su Hacedor (Dt 32,15) y cae en la idolatría (Dt 31,16-17). Ante ésta, tiene lugar la triste exclamación de Moisés que se lamenta del comportamiento de Israel:

³⁵ Cf. García Ureña L., «Dios da a luz (Sal 2,7d). Estudio de una metáfora», en Aranda G. — Caballero J. L. (eds.), *XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 431-440.

³⁶ El término Roca es una imagen de amplia raigambre testamentaria, la razón es que: «a rock outcrop would provide crevasses to hide in (Ex 33:22; 1 Sam 24:2), shade from the sun (Is 32:2), a defensible position (Ps 27:5) and a potential source of water from springs. Seemingly based on this comes the idea that God is Israel's rock, a changeless and permanent refuge and protector (2 Sam 2:2; 22:2-3, 32, 47) and numerous verses in the Psalms (e.g., Ps 19:14; 18:46; 62:1-2, 7) (...) This emphasis on rock as a place of security is heightened by recurrent expressions, such as "rock of refuge," particularly in the Psalms (e.g., Ps 31:2; 62:7; 71:3). The concept of God as rock is so apposite that Rock is actually used as a name of God (2 Sam 23:3; Hab 1:12)» (Ryken L. – Wilhoit J. C. – Longman III T., *Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, (1998), Downers Grove, IL, InterVarsity, s.v. *rock*). La denominación de Dios como Roca se repite en el Cántico en diversas ocasiones (cf. 32,4.15.18.30.31).

³⁷ *Ibidem*, s.v. *eagle*: «The eagle, a large, solitary bird of prey, is known for its keen eyesight, power and sharp beak and talons. With a wingspan up to seven and a half feet, it hunts high in the air and swoops down on its prey at great speed. Eagles mate for life and care for their young in nests, called aeries, high in trees or rocky ledges. This provides protection for the eaglets, which remain helpless for a long period, up to 100 days. Palestine is home to four varieties of eagles, of which the most common is the short-toed eagle (...) The eagle symbolizes the speed and power of both God's deliverance and God's destruction (...) Similar images of God's protection as an eagle, swift and powerful, are found in Deuteronomy 32:11 and Revelation 12:14».

*En cambio, desprecias a la Roca que te dio a luz,
te olvidas de Dios, que te alumbró con dolores de parto (Dt 32,18)³⁸.*

Los versos, en paralelismo sinonímico, están cargados de amargura por el fuerte contraste que se produce entre los verbos principales: שִׁירָה *desdeñar*, נִשְׁכַּח *olvidar*, y la imagen pura, sin ambages, de la maternidad de Dios: יְלֵדָהּ *que te dio a luz*, מְחַלְלָהּ *que te alumbró con dolores de parto*. Si el amor de Dios se expresaba al principio del poema con la paternidad de Dios –el poeta recurre expresamente al término אָבִיב, ahora de forma un tanto paradójica, recurre a la maternidad divina a través de la metáfora del parto expresada con los dos lexemas verbales que expresan el alumbramiento: יָלַד וְיָלְדָהּ. La metáfora del parto hace que el dramatismo del *Cántico* llegue a su culmen, pues ¿cabe ingratitud mayor que la de un hijo que se olvida de su madre? ¿Es posible que Israel olvide a un Dios que le ha dado a luz, es más que se retuerce de dolor a causa del parto?

El uso de la metáfora del parto parece tener una finalidad concreta en sí misma enfatizada por el lugar en el que aparece pues, tras la gradación descendente de las imágenes (padre, cuidado como la niña de los ojos, el águila y sus crías), se produce una interrupción para situarse en plano inicial marcado por la relación de paternidad. De este modo, la imagen de la paternidad de Dios y de su maternidad abre y cierra la sección del poema donde se subraya el amor Dios y la infidelidad de Israel.

La paternidad, al menos en Dt 32,6b, va ligada a un Dios Creador, pues junto al término אָבִי *padre*, se encuentran los verbos קָנָה *adquirir* y עָשָׂה *hacer*. Ahora bien ¿qué añade la maternidad, una maternidad que se realiza además en medio del dolor? La metáfora del parto confiere un fuerte realismo a la relación de filiación que se establece entre Dios y su pueblo. De una parte, porque refuerza la elección de Dios pues en el momento del parto la identidad de la madre es indiscutible como indiscutible es la filiación de Israel. Además, la metáfora del parto expresa la íntima relación que se establece entre Dios e Israel, la misma que existe entre una madre y su hijo, de ahí que el término רֵחַמַיִם *entrañas, vientre* se haya aplicado para aludir al amor misericordioso de Dios³⁹.

Por lo que se refiere al dolor, si el dolor es fruto del castigo que Dios impone a la mujer en el *Libro del Génesis*⁴⁰, convirtiéndose de algún modo en la pena debida a su pecado, que Dios asuma ese mismo dolor es quizás el modo poético de enfatizar aún más a los ojos de los hombres el amor que Dios siente por su pueblo: su donación es tan grande que da a luz del mismo modo que lo hace la mujer, con dolor. Sin embargo, al principio de este trabajo, se ha mostrado cómo a pesar de que Dios castiga a la mujer con el dolor en el alumbramiento, este dolor no se refleja en los textos, al menos con el verbo חָלַל, pues sólo se encuentra en Is 51,2 y en un contexto metafórico. ¿Qué significa entonces?

Si la ira divina expresada con el término אַף es el modo como el AT plasma el dolor que Dios siente ante el pecado de Israel⁴¹, el *dar a luz con dolor* sería otro modo de referirse a este mismo sufrimiento, pues dada

³⁸ Texto hebreo:

צוֹר יִלְדֶךָ תֵּשֶׁר
וְהִשְׁכַּח אֵל מְחַלְלֶךָ

³⁹ Cf. Ioannes Paulus II, *Dives in misericordia*, nota 52.

⁴⁰ Vid. *supra*, 5.

⁴¹ La ira de YHWH es frecuente en el Antiguo Testamento y el texto sagrado se refiere a ella en más ocasiones que a la de los hombres. Siempre va asociada a su justicia, a su santidad, a la alianza; de ahí que exista una conexión directa entre la ira de YHWH y el pecado del hombre. Ante el pecado, Dios se irrita ya que éste es el modo como la Sagrada Escritura expresa que Dios toma en serio el pecado de los hombres (cf. McKenzie J. L., «Aspetti delle relazioni tra Dio e Israele. (I) L'ira», en Dalla Vecchia E.— Segalla G.— Vironda M. (eds.), *Nuovo grande commentario biblico*, (1997) Brescia, Queriniandiana, 1711). «La sua ira non è una cieca rabbia; è guidata dal giudizio, e i giudizi di YHWH non sono impersonali» (*ibidem*, 1718). En la misma línea se encuentra: G. Sauer, «אַף, af, ira», en Jenni E.— Westermann C. (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, (vol. 1: 1971), ed. it. a cargo de G. L. Prato, Marietti, Torino – Casale Monferrato, 1978, col. 196: «L'ira divina è così il correlativo necessario dell'amore divino che vuole la salvezza del suo popolo».

su omnisciencia sabe que Israel no va a ser un buen hijo. La diferencia entre esas dos manifestaciones de sufrimiento es que la ira comporta lejanía, un poner distancia con aquel que causa la ira, mientras el dolor del parto, lo contrario, la cercanía, la proximidad que hace posible, incluso, la filiación. Se podría así decir que la ira se adecua más a la imagen de la paternidad de Dios, mientras el dar a luz con dolor corresponde a su maternidad.

3.2 Job 38,29

El texto de Job se encuentra prácticamente al final de la obra. Los versos que se estudian corresponden al primer diálogo que Dios mantiene con Job (Job 30,1-39,30). El tema central del discurso de YHWH consiste en mostrar a Job cómo toda la realidad creada es manifestación de su omnipotencia ejercida con sabiduría y amor⁴². Tras los versos iniciales (Job 38,2-3), en los que Dios interpela a Job en parte por su atrevimiento a convocarle en un רִיב, comienza un largo discurso en boca del Señor. Dicho discurso está organizado por medio de la sucesión de una serie de preguntas retóricas cargadas de un fuerte lirismo, apoyándose, como es natural, en el paralelismo.

Las preguntas giran en torno a cuál es el origen de las distintas realidades que componen el mundo y pueden agruparse en dos grandes bloques: los seres inanimados (Job 38,4-38) y los animados, los animales (Job 38,39-39,30). El primer bloque puede, a su vez, subdividirse en cuatro secciones: la primera sección incluye las preguntas que se formulan sobre la creación de la tierra, el mar y la luz (Job 38,4-15); la segunda sección comprende las preguntas que giran en torno a las realidades misteriosas que se ven en la tierra (Job 38,16-21); la tercera sección sobre los fenómenos atmosféricos (Job 38,22-30); y, por último, la que se refiere a las constelaciones y cuerpos celestes (Job 38,31-38).

El estudio presente se centrará únicamente en la tercera sección: los fenómenos atmosféricos. Dicha sección comienza refiriéndose a שְׁלֵג la nieve y al בָּרָד granizo (22), אור la luz (24), שֶׁטֶף el aguacero (25) y tras él, מָטָר la lluvia, טל el rocío, קָרַח el hielo y כְּפוֹרֶה la escarcha:

[28] ¿Quién es el padre de la lluvia,
o quién engendra las gotas del rocío?⁴³

[29] ¿De qué vientre nace el hielo?,
¿quién da a luz la escarcha del cielo?⁴⁴,

Como se observa, el poeta recurre en primer lugar a la imagen de la paternidad de Dios. Para ello utiliza expresamente, por un lado, el lexema nominal אָב y, por otro, el verbo יָלַד en Hiphil que, como se dijo anteriormente, significa *engendrar*. Sin embargo, en los versos siguientes, en vez de dar continuidad a la imagen de la paternidad divina, introduce un contraste y la cambia por la de la maternidad de Dios⁴⁵. Para

⁴² Cf. *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros poéticos y sapienciales*, trad. esp y notas a cargo de Profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, (2001), Pamplona, EUNSA.

⁴³ Texto hebreo:

הִישָׁלֵמָטָר אָב אוֹ
מִי־הוֹלִיד אֲנִי־טָל

⁴⁴ Texto hebreo:

מִכֵּתָן מִי יָצָא הַקָּרַח
וּכְפֹרֶה שָׁמַיִם מִי יִלְדוּ

⁴⁵ «Le domande chiedono la paternità (*jalad* hi. al v. 28) e la maternità (*jalad* qal al v. 29) dei fenomeni metereologici descritti nella sezione» (Fedrizzi P., *La Sacra Bibbia. Giobbe*, (1972), Verona, Marietti, 263). «Noter l'opposition entre l'Hiphil engender et le qal enfanter (v.29). Les deux vers sont inséparables» (Dhorme P., *Le Livre de Job*, (1926), Paris, Librairie Victor Lecoffre, 536, nota 28).

ello recurre a la metáfora del parto expresada de dos formas paralelas. Primero se refiere al parto con la gráfica expresión salir del seno materno, concretamente dice: מִבֶּטֶן salir del *vientre*; después con el verbo יָלַד en Qal, que significa, como ya se ha mencionado: *dar a luz*. Se pone así de manifiesto el deseo expreso del poeta por emplear la metáfora del parto y referirse así, sin lugar a dudas, a la maternidad de Dios.

Como sucedía en el *Cántico de Moisés*, en este poema se contempla tanto la paternidad de Dios como su maternidad. Si bien en el texto deuteronomista las imágenes abrían y cerraban una sección, en Job aparecen una tras otra en perfecta continuidad. En el primer caso, el contexto en que se usan las imágenes es la filiación del pueblo elegido, ahora las imágenes se refieren al origen de la realidad creada.

3.3 Sl 2,7

El Salmo 2 abre con el Salmo 1 el *Libro de los Salmos*, es un salmo real y, dentro de este grupo, se considera un salmo de entronización del rey. Es decir, se trata de un salmo que se dedicaba al rey con motivo de su subida al trono.

Una vez más el objeto de estudio es un texto poético cargado de un fuerte dramatismo, pues el Salmo 2 comienza con una pregunta por parte del orante que reclama una respuesta: por qué se amotinan los reyes de la tierra contra el Señor y contra su ungido (Sl 2,1-2). La respuesta no se obtendrá de inmediato, mientras tanto, se oye la voz de los reyes preparando la revuelta (Sl 2,3) y se contempla *Al que está sentado en el trono en los cielos* riéndose ante el comportamiento de sus enemigos (Sl 2,5). Entonces Dios pronuncia unas palabras cargadas de ambigüedad (Sl 2,6) y es, entonces, cuando entra en escena el rey diciendo que va a proclamar el decreto que contiene lo que Dios le ha dicho (Sl 2,7-9). Este mensaje ofrece al orante la respuesta definitiva a su pregunta: los reyes se sublevan porque no saben que el descendiente de David es hijo de Dios (Sl 2,7) y, como hijo, heredero de un dominio universal (Sl 2,8) y de una autoridad absoluta (Sl 2,9). De ahí que el poema concluya con una exhortación a los reyes de la tierra a que reconozcan al rey de Israel como hijo de Dios (Sl 2,10-12).

Dado el tono beligerante del poema⁴⁶, sorprende la irrupción de la metáfora del parto, precisamente en el momento álgido del Salmo: la respuesta del rey ante la inquietante pregunta del orante. Tras la conocida fórmula del mensajero (יְהוָה אָמַר אֵלַי), se oye:

*Tú eres mi hijo,
Yo te he dado a luz hoy⁴⁷*

Primero, en boca del propio YHWH, se afirma la filiación divina del rey con la oración nominal בְּנִי אַתָּה *tú eres mi hijo*; inmediatamente después, cómo tiene lugar ésta: אֲנִי הַיּוֹם יָלַדְתִּיךָ *yo te he dado a luz hoy*. La filiación divina del rey de Israel no es fruto, por tanto, de un acto declarativo de carácter performativo⁴⁸ sino del parto de Dios⁴⁹.

⁴⁶ Nótese la elección del léxico en los dos primeros versículos del Salmo que describen las distintas acciones militares que están realizando los reyes de la tierra: *Amotinán, traman en vano, toman posiciones los reyes de la tierra, conspiran*.

⁴⁷ Texto hebreo:

בְּנִי אַתָּה
אֲנִי הַיּוֹם יָלַדְתִּיךָ

⁴⁸ Cf. Mettinger T., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CWK Gleerup, Lund 1976, 261; Blum E., «Ps 2,7c — eine performative Aussage», en Rupprecht K. (ed.), *Sefer Rendtorff. Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff*, (1975), Dielheim, Selbstverlag der Autoren), 5.

⁴⁹ Para el estudio de las consecuencias teológicas de esta metáfora, véase el capítulo VII «Lectura e interpretación de Sl 2,1-7» de García Ureña L., *La metáfora de la gestación*, 169-203.

Una vez más, la metáfora del parto se emplea en el contexto de la filiación, ahora bien ya no se trata de una filiación que afecta a un grupo de personas como es el pueblo de Israel (cf. Dt 32,18), o a las criaturas (cf. Job 38,29), se trata de una filiación que afecta a una persona concreta: al rey de Israel. Existe además otra diferencia con respecto a los textos anteriores, la metáfora del parto aparece no sólo en labios de Dios sino en primera persona, recurriendo al uso del pronombre personal **אֲנִי** *yo* que enfatiza el contenido del verso⁵⁰ con una fuerza mayor que la del texto de Job, en el que Dios se apropiaba la imagen de forma indirecta, por medio de una pregunta. Ahora, en cambio, no se cuestiona nada, se emite un enunciado afirmativo: *Yo te he dado luz*. Además, se precisa el momento en que este singular acontecimiento tiene lugar: **הַיּוֹם** *hoy*, lo cual contribuye a dar veracidad a la afirmación. El parto de Dios se cumple en un tiempo determinado: el hoy que corresponde al momento de la entronización del ungido como rey de Israel⁵¹.

En resumen, a diferencia de los textos anteriores, en el Salmo 2 Dios mismo se apropia de la maternidad a través de la metáfora del parto que refleja el rasgo que define la maternidad en el AT: dar a luz.

3.4 Síntesis

Una vez estudiados Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7, se pone de manifiesto que, a pesar de que los textos no son numerosos, sí evidencian con claridad el uso de la metáfora del parto sea a través del verbo **חיל** o **ילד**. Con ambos verbos se quiere expresar la relación de filiación entre Dios y sus criaturas: sea a nivel colectivo como sucede en Job 38,29, o al referirse al pueblo de Israel (Dt 32,18), o a nivel personal (Sl 2,7).

La imagen de la maternidad de Dios aparece no de forma indiscriminada sino en momentos bien precisos: cuando se quiere aludir al momento en que se hace visible a todos la filiación. Esto se ponía de manifiesto en Dt 32,18 a través del uso del verbo **חיל**, en Job 38,29 al remontarse a los orígenes de la nieve y la escarcha y, por último, en el Salmo 2 al referirse a la entronización del rey. Es decir, la metáfora del parto se aplica a Dios en el AT en un contexto concreto: la relación de filiación y, especificando aún más, el momento preciso en que se pone de manifiesto dicha filiación. Esto, quizás, explique el limitado uso que se hace de la metáfora.

Finalmente, sólo destacar que la metáfora del parto que predomina es la que se construye con el verbo **ילד**, como sucede con la expresión de la maternidad de la mujer en los textos veterotestamentarios; y parece poner de relieve la íntima y amorosa relación que existe entre Dios y su pueblo, o entre Dios y el descendiente de David. En cambio, la metáfora del parto con el verbo **חיל** *dar a luz con dolor* sólo aparece en una ocasión y el contexto lleva a concluir que es una forma de expresar el dolor de Dios ante la falta de correspondencia de su pueblo.

⁵⁰ Waltke B. K. — O'Connor M., *An Introduction to Hebrew Syntax*, (1990), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, § 16.3.2e, refiriéndose al uso de los pronombres personales en hebreo, sostienen que el empleo de los de 1ª y 2ª persona conllevan la expresión de aquellos aspectos que forman parte de la psicología. En el caso de la 1ª persona implica un estado de elevación (Jue 5,3), de profunda meditación (Qo 1,16) o de *flash of self assertion* (Gn 16,5; Sl 2,6; 2 Cr 6,2).

⁵¹ Cf. Gese H., «Natus ex Virgine», en Wolff H. W. (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, (1971), Manchen, Kaiser, 81.

4. Conclusión

El estudio realizado pone en evidencia que en los textos veterotestamentarios Dios se apropia de imágenes femeninas sea a través de símiles sea a través de metáforas, concretamente, la metáfora del parto expresada a través de los verbos ילד *dar a luz* en Qal o חיל in Polel *dar a luz con dolor*. Dicha metáfora se encuentra en tres textos poéticos: Dt 32,18, Job 38,29 y Sl 2,7. Se pone así de manifiesto que del mismo modo que Dios se revela al hombre sirviéndose de imágenes masculinas, no tiene inconveniente en recurrir a las femeninas (la maternidad), cuando es preciso. Es más, Dios se muestra apropiándose del rasgo que define la maternidad de la mujer en el AT: el *dar a luz* y el *dar a luz con dolor*.

La aplicación de la perfección que comporta la maternidad expresada a través del lenguaje del parto, permite al autor sagrado plasmar con palabras el origen de la relación que existe entre Dios y sus criaturas, y de modo más específico el origen de la relación de filiación entre Dios y su pueblo, y entre Dios y su rey y, en consecuencia, los estrechos vínculos que les une entre sí.