

El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana

Documento de la Comisión Pontificia Bíblica, transformada por el Papa Pablo VI en 1971 en órgano consultivo de expertos, cuando estuvo presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger (24 de mayo de 2001), S.S. Benedicto XVI.

Presentación

Introducción

I. Las Escrituras Sagradas del Pueblo Judío, parte fundamental de la Biblia Cristiana

A. El Nuevo Testamento reconoce la autoridad de las Sagradas Escrituras del pueblo judío

1. Reconocimiento implícito de autoridad
2. Recurso explícito a la autoridad de las Escrituras del pueblo judío

B. El Nuevo Testamento se proclama conforme a las Escrituras del pueblo judío

1. Necesidad del cumplimiento de las Escrituras
2. Conformidad con las Escrituras
3. Conformidad y diferencia

C. Escritura y tradición oral en el judaísmo y el cristianismo

1. Escritura y Tradición en el Antiguo Testamento y en el judaísmo
2. Escritura y Tradición en el cristianismo primitivo
3. Comparación entre las dos perspectivas

D. Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento

1. Métodos judíos de exégesis
2. Exégesis en Qumrán y en el Nuevo Testamento
3. Métodos rabínicos en el Nuevo Testamento
4. Alusiones significativas al Antiguo Testamento

E. La extensión del canon de las Escrituras

1. Situación en el judaísmo
2. Situación en la Iglesia primitiva
3. Formación del canon cristiano

II. Temas fundamentales de las Escrituras del Pueblo Judío y de su recepción en la fe de Cristo

A. Comprensión cristiana de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento

1. Afirmación de una relación recíproca
2. Relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo
3. Relectura alegórica
4. Retorno al sentido literal
5. Unidad del designio de Dios y noción de cumplimiento
6. Perspectivas actuales
7. Aportación de la lectura judía de la Biblia

B. Temas comunes fundamentales

1. Revelación de Dios

2. La persona humana: grandeza y miseria
3. Dios, libertador y salvador
4. La elección de Israel
5. La alianza
6. La Ley
7. La oración y el culto, Jerusalén y el Templo
8. Reproches divinos y condenas
9. Las Promesas

C. Conclusión

1. Continuidad
2. Discontinuidad
3. Progreso

III. Los Judíos en el Nuevo Testamento

A. Puntos de vista distintos en el judaísmo de después del exilio

1. Los últimos siglos antes de Jesucristo
2. El primer tercio del siglo I d.C. en Palestina
3. El segundo tercio del siglo I
4. El último tercio del siglo I

B. Los judíos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles

1. Evangelio según Mateo
2. Evangelio según Marcos
3. Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles
4. Evangelio según Juan
5. Conclusión

C. Los judíos en las cartas de Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento

1. Los judíos en las cartas de Pablo de autenticidad no discutida
2. Los judíos en las demás cartas
3. Los judíos en el Apocalipsis

IV. Conclusiones

- A. Conclusión general
- B. Orientaciones pastorales

Notas

...

Presentación

En la teología de los Padres de la Iglesia la pregunta sobre la unidad interna de la única Biblia de la Iglesia, compuesta de Antiguo y Nuevo Testamento, era un tema central. Que eso no era ni de lejos un problema sólo teórico, se puede percibir palpablemente en el camino espiritual de uno de los más grandes maestros de la cristiandad, San Agustín de Hipona. Agustín había tenido a los 19 años, el año 373, una primera experiencia profunda de conversión. La lectura de un libro de Cicerón —el Hortensius, actualmente perdido— le había provocado un cambio profundo, que él mismo describe retrospectivamente: « A Ti, Señor, se dirigían mis plegarias. Empecé a levantarme, a volver hacia Ti. Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía por levantarme de la tierra hacia Ti » (Conf. III 4,81). Para el joven africano, que cuando niño había recibido la sal que le convertía en catecúmeno, estaba claro

que un retorno a Dios tenía que ser un retorno a Cristo, que él sin Cristo no podía verdaderamente encontrar a Dios. Por eso pasó de Cicerón a la Biblia. Pero allí experimentó una terrible decepción: en las difíciles prescripciones de la Ley del Antiguo Testamento, en sus complicadas y a veces también crueles historias no podía reconocer la Sabiduría a la que él se quería abrir. En su búsqueda dio con personas que le anunciaban un nuevo cristianismo espiritual, un cristianismo que despreciaba el Antiguo Testamento como no espiritual y repugnante, un cristianismo con un Cristo que no necesitaba el testimonio de los profetas hebreos. Aquella gente prometía un cristianismo de la razón pura y sencilla, un cristianismo en el cual Cristo era el gran Iluminador, que llevaba a los hombres al verdadero conocimiento de sí mismos. Eran los maniqueos.¹

La gran promesa de los maniqueos se demostró engañosa, pero con eso el problema no quedaba resuelto. Agustín sólo se pudo convertir al cristianismo de la iglesia católica después de haber conocido, a través de Ambrosio, una interpretación del Antiguo Testamento que hacía transparente la Biblia de Israel a la luz de Cristo y así hacía visible la Sabiduría que él buscaba. Con ello Agustín superó no sólo el desagrado externo por la forma literaria no satisfactoria de la antigua traducción latina de la Biblia, sino sobre todo el rechazo interior hacia un libro que más parecía un documento de la historia de la fe de un pueblo determinado, con todas sus peripecias y errores, que la voz de una Sabiduría venida de Dios y dirigida a todos. Esa lectura de la Biblia de Israel, que por sus caminos históricos descubre el camino hacia Cristo y con ella la transparencia hacia el mismo Logos, la Sabiduría eterna, no sólo fue fundamental para la decisión de fe de Agustín: fue y es fundamental para la decisión de fe de toda la Iglesia.

Pero esa lectura ¿es verdadera? ¿Puede ser fundamentada y asumida aún hoy día? Desde la perspectiva de la exégesis histórico-crítica parece, por lo menos a primera vista, que todo habla en contra de ello. Así el año 1920 el eminente teólogo liberal Adolf von Harnack formuló la tesis siguiente: «rechazar el Antiguo Testamento en el siglo segundo (alude a Marción), fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo dieciséis fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo diecinueve, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica».²

¿Tiene razón Harnack? A primera vista, parece que muchas cosas hablan a favor de él. Si la exégesis de Ambrosio abrió para Agustín el camino hacia la Iglesia y, en su orientación fundamental —naturalmente muy variable en los detalles—, se convirtió en fundamento de la fe en la Biblia como palabra de Dios en dos partes y sin embargo una, se podrá objetar inmediatamente: Ambrosio había aprendido esta exégesis en la escuela de Orígenes, el primero que la aplicó de modo consecuente. Pero Orígenes en eso —según se dice— sólo había trasladado a la Biblia el método de interpretación alegórica que el mundo griego aplicaba a los escritos religiosos de la antigüedad, especialmente a Homero. Por tanto, no realizaría sólo una helenización de la palabra bíblica extraña a su íntima esencia, sino que se habría servido de un método que en sí mismo no era creíble, porque en último término estaba destinado a conservar como sagrado lo que en realidad no era más que testimonio de una cultura incapaz de ser adaptada al presente. Pero la cosa no es tan sencilla. Orígenes, más que en la exégesis homérica de los griegos, podía apoyarse en la interpretación del Antiguo Testamento que había surgido en ambiente judío, sobre todo en Alejandría con Filón como adalid, la cual procuraba de modo bien original hacer accesible la Biblia de Israel a los griegos que desde hacía tiempo preguntaban, más allá de sus dioses, por un Dios que podían encontrar en la Biblia. Además, Orígenes aprendió de los rabinos. Finalmente, elaboró principios cristianos totalmente propios: la unidad interna de la Biblia como norma de interpretación, Cristo como punto de referencia de todos los caminos del Antiguo Testamento.³

Pero sea cual sea el juicio sobre la exégesis de Orígenes y de Ambrosio en sus detalles, su fundamento último no era ni la alegoría griega, ni Filón, ni tampoco los métodos rabínicos. Su auténtico fundamento, aparte de los detalles de su interpretación, era el mismo Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret tuvo la pretensión de ser el auténtico heredero del Antiguo Testamento (de la «Escritura») y de darle la interpretación válida, interpretación ciertamente no a la manera de los maestros de la Ley, sino por la autoridad de su mismo Autor: «Enseñaba como quien tiene autoridad (divina), no como los maestros de la Ley» (Mc 1,22). El relato de Emaús resume otra vez esta pretensión: «Empezando por Moisés y por todos los Profetas, les explicó lo que en todas las

Escrituras se refiere a él» (Lc 24,27). Los autores del Nuevo Testamento intentaron fundamentar en concreto esta pretensión: muy subrayadamente Mateo, pero no menos Pablo, utilizaron los métodos rabínicos de interpretación e intentaron mostrar que precisamente esta forma de interpretación desarrollada por los maestros de la Ley conducía a Cristo como clave de las «Escrituras». Para los autores y fundadores del Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento es simplemente la «Escritura»; sólo al cabo de algún tiempo la Iglesia pudo formar poco a poco un canon del Nuevo Testamento, que también constituía Sagrada Escritura, pero siempre de modo que como tal presuponia y tenía como clave de interpretación la Biblia de Israel, la Biblia de los Apóstoles y sus discípulos, que sólo entonces recibió el nombre de Antiguo Testamento.

En este sentido, los Padres de la Iglesia no crearon nada nuevo con su interpretación cristológica del Antiguo Testamento: sólo desarrollaron y sistematizaron lo que habían encontrado en el mismo Nuevo Testamento. Esta síntesis, fundamental para la fe cristiana, tenía que resultar cuestionable en el momento en que la conciencia histórica desarrolló unos criterios de interpretación para los cuales la exégesis de los Padres tenía que aparecer como no histórica y por tanto objetivamente insostenible. Lutero, en el contexto del humanismo y de su nueva conciencia histórica, pero sobre todo en el contexto de su doctrina de la justificación, desarrolló una nueva fórmula sobre las mutuas relaciones de las dos partes de la Biblia cristiana, no partiendo de la armonía interna de Antiguo y Nuevo Testamento, sino de la antítesis esencialmente dialéctica entre Ley y Evangelio, tanto desde el punto de vista de la historia de la salvación como desde el punto de vista existencial. Bultmann ha expresado de forma moderna esta posición de principio con la fórmula de que el Antiguo Testamento se ha cumplido en Cristo en su fracaso. Más radical es la propuesta citada de Harnack, que ciertamente, por lo que puedo saber, apenas ha sido acogida por alguien, pero que era perfectamente lógica partiendo de una exégesis para la que los textos del pasado sólo pueden tener el sentido que cada autor les haya querido dar en aquel momento histórico. Que los autores de siglos antes de Cristo que hablan en los libros del Antiguo Testamento se hayan querido referir a Cristo y a la fe del Nuevo Testamento aparece a la moderna conciencia histórica como muy inverosímil. Por eso con la victoria de la exégesis histórico-crítica, pareció que la interpretación cristológica del Antiguo Testamento, iniciada por el mismo Nuevo Testamento, había fracasado. Esto, como hemos visto, no es una cuestión histórica de detalle, sino que con ello se debaten los mismos fundamentos del cristianismo. Por eso queda también claro por qué nadie ha querido seguir la propuesta de Harnack de proceder finalmente a la renuncia al Antiguo Testamento, que Marción había emprendido demasiado pronto. Lo que quedaría, nuestro Nuevo Testamento, sería algo sin sentido. El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica que aquí presentamos dice sobre ello: «Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse» (Núm. 84).

Bajo este aspecto, se ve la magnitud de la empresa que asumió la Pontificia Comisión Bíblica, cuando se propuso afrontar el tema de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si tiene que haber una salida a la aporía descrita por Harnack, tiene que ser el concepto de una interpretación de los textos históricos, sostenible hoy día, que parta del texto de la Biblia aceptado como Palabra de Dios, pero amplíe y profundice el punto de vista de los estudiosos liberales. En los últimos decenios han ocurrido cosas importantes en esta dirección. La Pontificia Comisión Bíblica presentó los resultados esenciales de estos conocimientos en su documento publicado en 1993, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». La comprensión de la pluridimensionalidad del discurso humano, que no está atado a un momento histórico, sino que abarca el futuro, fue de gran ayuda para entender cómo la palabra de Dios se puede servir de la palabra humana para dar a la historia en progreso un sentido que va más allá del momento presente y obtiene precisamente así la unidad de todo el conjunto. La Comisión Bíblica, identificándose con este documento suyo anterior y sobre la base de minuciosas reflexiones metódicas, ha examinado las grandes líneas de pensamiento de ambos Testamentos en sus mutuas relaciones y ha podido decir en resumen que la hermenéutica cristiana del Antiguo Testamento, que sin duda se aparta profundamente de la del Judaísmo, «corresponde sin embargo a una potencialidad de sentido efectivamente presente en los textos» (Núm. 64). Este es un resultado, que me parece muy significativo para el progreso del diálogo, pero también sobre todo para la fundamentación de la fe cristiana.

Sin embargo la Comisión Bíblica no podía en su labor prescindir del contexto de nuestro presente, en el cual el impacto del Holocausto (la Shoah) ha inmergido toda la cuestión en otra luz. Se

plantean dos cuestiones principales: ¿Pueden los cristianos, después de todo lo que ha ocurrido, mantener aún tranquilamente la pretensión de ser los herederos legítimos de la Biblia de Israel? ¿Pueden continuar con la interpretación cristiana de esta Biblia, o tendrían que renunciar con respeto y humildad a una pretensión que, a la luz de lo que ha ocurrido, tiene que aparecer como una intromisión? De eso depende la segunda pregunta: La presentación de los judíos y del pueblo judío que hace el mismo Nuevo Testamento, ¿no ha contribuido a crear una enemistad hacia el pueblo judío, que ha preparado la ideología de aquellos que querían eliminar a Israel? La Comisión se ha planteado las dos cuestiones. Está claro que la renuncia de los cristianos al Antiguo Testamento no sólo acabaría, como hemos indicado, con el cristianismo como tal, sino que tampoco prestaría ningún servicio a una relación positiva entre cristianos y judíos, precisamente porque les sustraería el fundamento común. Lo que hay que deducir de los hechos ocurridos es un nuevo respeto por la interpretación judía del Antiguo Testamento. El documento dice dos cosas sobre el tema. En primer lugar, constata que la lectura judía de la Biblia es «una lectura posible que está en continuidad con las sagradas Escrituras de los judíos del tiempo del segundo Templo y es análoga a la lectura cristiana, que se ha desarrollado en paralelismo con ella» (Núm. 22). Añade que los cristianos pueden aprender mucho de la exégesis judía practicada durante 2000 años; viceversa los cristianos pueden confiar en que los judíos podrán sacar provecho de las investigaciones de la exégesis cristiana (ibid.). Creo que los análisis presentes ayudarán al progreso del diálogo judeocristiano, así como a la formación interior de la conciencia cristiana.

La última parte del documento responde a la cuestión de la presentación de los judíos en el Nuevo Testamento. En ella se examinan minuciosamente los textos considerados "antijudíos". Aquí quisiera subrayar sólo un punto de vista que me ha parecido especialmente importante. El documento muestra cómo los reproches que el Nuevo Testamento dirige a los judíos no son ni más frecuentes ni más duros que las quejas contra Israel que encontramos en la Ley y los Profetas, es decir dentro del mismo Antiguo Testamento (Núm. 87). Pertenecen al lenguaje profético del Antiguo Testamento y, por tanto, se han de interpretar como las palabras de los Profetas: denuncian los fallos del presente, pero son siempre temporales por esencia y presuponen también siempre nuevas posibilidades de salvación.

A los miembros de la Comisión Bíblica quisiera expresarles agradecimiento y reconocimiento por su labor. De sus discusiones, mantenidas pacientemente durante varios años, ha surgido este documento que, estoy convencido, puede ofrecer una ayuda importante en una cuestión central de la fe cristiana y en la tan importante búsqueda de una nueva comprensión entre cristianos y judíos.

Roma, en la fiesta de la Ascensión de Cristo, 2001

Joseph Cardenal Ratzinger

Introducción 4

1. Los tiempos modernos han impulsado a los cristianos a tomar más conciencia de los vínculos fraternos que les unen estrechamente al pueblo judío. Durante la segunda guerra mundial (1939-1945), acontecimientos trágicos o, más exactamente, crímenes abominables sometieron al pueblo judío a una prueba de extrema gravedad, que amenazaba su misma existencia en gran parte de Europa. En esas circunstancias, muchos cristianos no manifestaron la resistencia espiritual que se tenía derecho a esperar de los discípulos de Cristo y no tomaron las iniciativas correspondientes. Otros cristianos, por el contrario, acudieron generosamente en ayuda de los judíos en peligro, arriesgando a menudo su propia vida. Frente a esa inmensa tragedia, se imponía a los cristianos la necesidad de profundizar en la cuestión de sus relaciones con el pueblo judío. En este sentido se ha realizado ya un gran esfuerzo de investigación y de reflexión. La Pontificia Comisión Bíblica ha querido asociarse a ese esfuerzo en la medida de su competencia. Ésta no le permite evidentemente tomar postura sobre todos los aspectos históricos o actuales del problema. Por eso se limita al punto de vista de la exégesis bíblica en el estado actual de la investigación.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Qué relaciones establece la Biblia cristiana entre los cristianos y el pueblo judío? A esta pregunta, la respuesta general es clara: la Biblia cristiana establece múltiples y muy estrechas relaciones entre los cristianos y el pueblo judío. Por una doble

razón: primeramente, porque la Biblia cristiana se compone en su mayor parte de las " Sagradas Escrituras " (Rom 1,2) del pueblo judío, que los cristianos llaman " Antiguo Testamento "; en segundo lugar, porque la Biblia cristiana comprende a su vez un conjunto de escritos que, al expresar la fe en Cristo Jesús, la ponen en relación estrecha con las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Este segundo bloque, como se sabe, es llamado " Nuevo Testamento ", expresión correlativa a la de " Antiguo Testamento ".

La existencia de relaciones estrechas es innegable. Un examen más preciso de los textos revela sin embargo que no se trata de relaciones demasiado simples; al contrario, presentan una gran complejidad, que va del acuerdo perfecto sobre ciertos puntos a una fuerte tensión sobre otros. Resulta pues necesario un estudio atento. La Comisión Bíblica se ha consagrado a él estos últimos años. Los resultados de este estudio, que, ciertamente, no pretende haber agotado el tema, son presentados aquí en tres capítulos. El primero, fundamental, constata que el Nuevo Testamento reconoce la autoridad del Antiguo como revelación divina y no puede ser comprendido fuera de esa relación estrecha con él y con la tradición judía que lo transmite. El segundo capítulo examina de modo más analítico la forma en que los escritos del Nuevo Testamento acogen el rico contenido del Antiguo Testamento, del que toman los temas fundamentales, vistos a la luz de Cristo Jesús. El tercer capítulo, en fin, recoge las variadas actitudes que los escritos del Nuevo Testamento expresan a propósito de los judíos, imitando en ello, por otra parte, al mismo Antiguo Testamento.

Con ello la Comisión Bíblica espera contribuir a hacer avanzar el diálogo entre cristianos y judíos, en la claridad, la estima y el afecto mutuos.

I. Las Escrituras Sagradas del Pueblo Judío, parte fundamental de la Biblia Cristiana

2. Sobre todo por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo judío. En efecto, aquél en quien ella ha cifrado su fe, Jesús de Nazaret, es hijo de ese pueblo. Lo son igualmente los Doce que él escogió " para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar " (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica no se dirigía más que a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del siglo I. Se ha ido separando progresivamente de él, pero la Iglesia nunca ha podido olvidar sus raíces judías, claramente atestiguadas en el Nuevo Testamento; reconoce incluso a los judíos una prioridad, pues el evangelio es " fuerza divina para la salvación de todo aquel que cree, del judío primeramente y también del griego " (Rom 1,16).

Una manifestación siempre actual de aquel vínculo originario consiste en la aceptación por parte de los cristianos de las Sagradas Escrituras del pueblo judío como Palabra de Dios dirigida también a ellos. La Iglesia, en efecto, ha acogido como inspirados por Dios todos los escritos contenidos tanto en la Biblia hebrea como en la Biblia griega. El nombre de " Antiguo Testamento ", dado a este conjunto de escritos, es una expresión forjada por el apóstol Pablo para designar los escritos atribuidos a Moisés (cf. 2 Cor 3,14-15). Su sentido fue ampliado, desde fines del siglo II, para aplicarlo a otras Escrituras del pueblo judío, en hebreo, arameo o griego. Por su parte, el nombre de " Nuevo Testamento " proviene de un oráculo del Libro de Jeremías que anunciaba una " nueva alianza " (Jr 31,31) expresión que se convirtió en el griego de los Setenta en la de " nueva disposición", " nuevo testamento " (kainê diathêkê). Aquel oráculo anunciaba que Dios había decidido establecer una nueva alianza. La fe cristiana, con la institución de la eucaristía, ve esta promesa realizada en el misterio de Cristo Jesús (cf. 1 Cor 11,25; He 9,15). En consecuencia, se ha llamado " Nuevo Testamento " al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia en su novedad. Por sí mismo, este nombre manifiesta ya la existencia de relaciones con " el Antiguo Testamento ".

A. El Nuevo Testamento reconoce la autoridad de las Sagradas Escrituras del pueblo judío

3. Los escritos del Nuevo Testamento no se presentan nunca como una completa novedad. Al contrario, se muestran sólidamente arraigados en la larga experiencia religiosa del pueblo de Israel, experiencia recogida bajo distintas formas en los libros sagrados que constituyen las Escrituras del pueblo judío. El Nuevo Testamento les reconoce una autoridad divina. Este reconocimiento de autoridad se manifiesta de muchos modos más o menos explícitos.

1. Reconocimiento implícito de autoridad

Empezando por lo menos explícito, que sin embargo es revelador, observamos en primer lugar el empleo de un mismo lenguaje. El griego del Nuevo Testamento depende estrechamente del griego de los Setenta, no sólo por los giros gramaticales influenciados por el hebreo, sino también por el vocabulario, sobre todo el vocabulario religioso. Sin un conocimiento del griego de los Setenta es imposible captar exactamente el sentido de muchos términos importantes del Nuevo Testamento.⁵

Este parentesco de lenguaje se extiende naturalmente a numerosas expresiones que el Nuevo Testamento toma prestadas de las Escrituras del pueblo judío y que dan pie al fenómeno frecuente de las reminiscencias y citas implícitas: es decir, frases enteras incorporadas por el Nuevo Testamento sin indicación de su carácter de cita. Las reminiscencias se cuentan por centenares, pero su identificación se presta frecuentemente a discusión. Para dar el ejemplo más significativo de dicho fenómeno, recordemos que el Apocalipsis no contiene ninguna cita explícita de la Biblia judía, pero es un verdadero tejido de reminiscencias y alusiones. El texto del Apocalipsis está tan impregnado de Antiguo Testamento que resulta difícil distinguir lo que es alusión de lo que no lo es.

Lo que decimos del Apocalipsis se realiza también, en grado menor pero con toda certeza, en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas.⁶ La diferencia está en que en estos otros escritos se encuentran además numerosas citas explícitas, es decir presentadas como tales.⁷ Esos escritos indican abiertamente sus dependencias más importantes y manifiestan con ello que reconocen la autoridad de la Biblia judía como revelación divina.

2. Recurso explícito a la autoridad de las Escrituras del pueblo judío

4. Ese reconocimiento de autoridad toma diversas formas según los casos. A veces se encuentra, en un contexto de revelación, el simple verbo *legei*, "dice", sin sujeto expresado,⁸ como ocurrirá más tarde en los escritos rabínicos, pero el contexto demuestra que hay que sobreentender un sujeto que da al texto gran autoridad: la Escritura o el Señor o Cristo.⁹ Otras veces el sujeto es expresado: es "la Escritura", "la Ley", "Moisés" o "David", de quien se advierte que estaba inspirado, o "el Espíritu Santo" o "el Profeta", a menudo "Isaías", a veces "Jeremías", pero también "el Espíritu Santo" o "el Señor", como decían los oráculos proféticos.¹⁰ Mateo tiene dos veces una fórmula compleja, que indica al mismo tiempo el autor divino y el portavoz humano: "según fue dicho por el Señor por medio del Profeta que dijo" (Mt 1,22; 2,15). Otras veces, la mención del Señor sigue siendo implícita, sugerida simplemente por la elección de la preposición *dia*, "por medio de", para hablar del portavoz humano. En los textos de Mateo, el empleo del verbo "decir" en presente sirve para presentar las citas de la Biblia judía como palabra viva, cuya autoridad es siempre actual.

En lugar del verbo "decir", la palabra empleada para introducir las citas es a menudo el verbo "escribir" y el tiempo verbal: en griego, es el perfecto, tiempo que expresa el efecto permanente de una acción pasada: *gegraptai*, "ha sido escrito" y desde entonces "está escrito". Ese *gegraptai* tiene mucha fuerza. Jesús lo opone victoriosamente al tentador, la primera vez sin otra precisión: "Está escrito: No sólo de pan vive el hombre" (Mt 4,4; Lc 4,4); la segunda vez, añadiendo un *palin*, "también", (Mt 4,7) y la tercera vez, un *gar*, "porque", (Mt 4,10). Ese "porque" explicita el valor de argumento atribuido al texto del Antiguo Testamento, valor que estaba implícito en los dos primeros casos. Puede ocurrir que un texto bíblico no tenga valor definitivo y deba ceder su lugar a una disposición nueva; entonces el Nuevo Testamento emplea el aoristo griego, que sitúa la declaración en el pasado. Tal es el caso de la ley de Moisés en torno al divorcio: "Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, [Moisés] escribió (*egrapsen*) para vosotros este mandamiento" (Mc 10,5; cf. también Lc 20,28).

5. Muy a menudo el Nuevo Testamento utiliza textos de la Biblia judía para argumentar, tanto con el verbo "decir" como con el verbo "escribir". A veces se encuentra: "Pues dice"¹¹ y más a menudo: "Pues está escrito".¹² Las fórmulas "pues está escrito", "porque está escrito", "según está escrito" son muy frecuentes en el Nuevo Testamento; sólo en la carta a los Romanos, se las encuentra 17 veces.

En sus argumentaciones doctrinales, el apóstol Pablo se apoya constantemente en las Escrituras de su pueblo. Pablo establece una neta distinción entre los argumentos escriturísticos y los razonamientos "según el hombre". A los argumentos escriturísticos les atribuye un valor irrefutable.¹³ Para él, las Escrituras judías tienen igualmente un valor siempre actual para guiar la vida espiritual de los cristianos: "Todo lo que fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la perseverancia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza".¹⁴

A una argumentación basada en las Escrituras del pueblo judío, el Nuevo Testamento le reconoce un valor decisivo. En el Cuarto Evangelio, Jesús declara a este propósito que "la Escritura no puede fallar" (Jn 10,35). Su valor viene del hecho de que es "palabra de Dios" (ibid.). Esta convicción se manifiesta continuamente. Dos textos son particularmente significativos a este propósito, pues hablan de inspiración divina. En la Segunda a Timoteo, después de una mención de las "Sagradas Letras" (2 Tim 3,15), se encuentra esta afirmación: "Toda Escritura es inspirada por Dios (theopneustos) y útil para enseñar, refutar, corregir y educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y preparado para toda obra buena" (2 Tim 3,16-17). Hablando precisamente de los oráculos proféticos contenidos en el Antiguo Testamento, la Segunda de Pedro declara: "ante todo, tened presente que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; pues nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios" (2 Pe 1,20-21). Estos dos textos no se contentan con afirmar la autoridad de las Escrituras del pueblo judío; señalan la inspiración divina como fundamento de dicha autoridad.

B. El Nuevo Testamento se proclama conforme a las Escrituras del pueblo judío

6. Una doble convicción se manifiesta en otros textos: por una parte, lo que está escrito en las Escrituras del pueblo judío tiene que cumplirse necesariamente, pues revela el designio de Dios que no puede dejar de realizarse; por otra parte, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo corresponden plenamente a lo que habían dicho las Escrituras.

1. Necesidad del cumplimiento de las Escrituras

La expresión más tajante de la primera convicción se encuentra en las palabras dirigidas por Jesús resucitado a sus discípulos, según el Evangelio de Lucas: "Estas son las palabras que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario (dei) que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos acerca de mí" (Lc 24,44). Esta aserción revela el fundamento de la necesidad (dei, "es necesario") del misterio pascual de Jesús, necesidad afirmada en numerosos pasajes de los Evangelios: "es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho [] y a los tres días resucite";¹⁵ "¿Cómo entonces se cumplirían las Escrituras, que dicen que es necesario que eso ocurra?" (Mt 26,54); "Es necesario que esta palabra de la Escritura se cumpla en mí" (Lc 22,37).

Puesto que es absolutamente "necesario" que se cumpla lo que está escrito en el Antiguo Testamento, los acontecimientos se producen "a fin de que" aquello se cumpla. Eso declara a menudo Mateo, desde el evangelio de la infancia, luego en la vida pública de Jesús¹⁶ y respecto del conjunto de la Pasión (Mt 26,56). Marcos tiene un paralelo a este último pasaje, en una vigorosa frase elíptica: "Pero [ocurre] para que se cumplan las Escrituras" (Mc 14,49). Lucas no utiliza ese tipo de expresión, pero Juan recurre a él casi tan a menudo como Mateo.¹⁷ Esa insistencia de los Evangelios en el objetivo asignado a los acontecimientos, "a fin de que se cumplan las Escrituras",¹⁸ da a las Escrituras del pueblo judío una importancia extraordinaria. Da a entender claramente que aquellos acontecimientos carecerían de significado, si no correspondían a lo que dicen las Escrituras. En tal caso, ya no se trataría de una realización del designio de Dios.

2. Conformidad con las Escrituras

7. Otros textos afirman que en el misterio de Cristo todo es conforme a las Escrituras del pueblo judío. La predicación cristiana primitiva se resumía en la fórmula kerigmática recogida por Pablo: "Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados,

según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras y se apareció " (1 Cor 15,3- 5). Pablo añade: " así pues, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído " (1 Cor 15,11). La fe cristiana no se basa pues sólo en acontecimientos, sino en la conformidad de esos acontecimientos con la revelación contenida en las Escrituras del pueblo judío. De camino hacia su Pasión, Jesús dijo: " El Hijo del hombre se va según lo que está escrito de él " (Mt 26,24; Mc 14,21). Después de su resurrección, se dedicó él mismo a " interpretar, según todas las Escrituras, lo que le concernía ".19 En su discurso a los judíos de Antioquía de Pisidia, Pablo recuerda esos acontecimientos diciendo que " Los habitantes de Jerusalén y sus jefes no le reconocieron y, al condenarlo, cumplieron las Escrituras de los Profetas que se leen cada sábado " (Hch 13,27). Por estas declaraciones, el Nuevo Testamento se demuestra indisolublemente vinculado a las Escrituras del pueblo judío.

Añadamos algunas constataciones que merecen retener la atención. En el Evangelio según san Mateo, una palabra de Jesús proclama una perfecta continuidad entre la Torá y la fe de los cristianos: " No creáis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a cumplirla " (Mt 5,17). Esta afirmación teológica es característica de Mateo y de su comunidad. Está en tensión con la relativización de la observancia del sábado (Mt 12,8.12) y de la pureza ritual (Mt 15,11) que encontramos en otras palabras del Señor.

En el Evangelio según san Lucas, el ministerio de Jesús inicia por un episodio en que, para definir su misión, Jesús se sirve de un oráculo del Libro de Isaías (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). El final del Evangelio amplía la perspectiva hablando del cumplimiento de " todo lo que está escrito " sobre Jesús (Lc 24,44).

Los últimos versículos de la parábola de Lázaro y el rico epulón (Lc 16,29-31) demuestran de modo impresionante hasta qué punto es esencial, según Jesús, " escuchar a Moisés y a los Profetas ": sin esta dócil escucha, los más grandes prodigios no sirven de nada.

El Cuarto Evangelio expresa una perspectiva análoga: aquí Jesús atribuye a los escritos de Moisés una autoridad previa a la de sus propias palabras, cuando dice a sus adversarios: " Si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras? " (Jn 5,47). En un Evangelio en el que Jesús afirma que sus palabras " son espíritu y son vida " (Jn 6,63), esta frase da a la Torá una importancia primordial.

En los Hechos de los Apóstoles, los discursos kerigmáticos de los jefes de la Iglesia, Pedro, Felipe, Santiago, Pablo y Bernabé sitúan los acontecimientos de la Pasión y la Resurrección, de Pentecostés y de la apertura misionera de la Iglesia, en perfecta continuidad con las Escrituras del pueblo judío.²⁰

3. Conformidad y diferencia

8. Por más que nunca afirma explícitamente la autoridad de las Escrituras del pueblo judío, la Carta a los Hebreos muestra claramente que reconoce esta autoridad, pues no cesa de citar sus textos para fundar su enseñanza y sus exhortaciones. La carta contiene numerosas afirmaciones de conformidad a su revelación profética, pero también afirmaciones de conformidad acompañada de algunos aspectos de no conformidad. Eso ocurría ya en las epístolas paulinas. En las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, el apóstol argumenta a partir de la Ley para demostrar que la fe en Cristo ha puesto fin al régimen de la Ley. Demuestra que la Ley como revelación ha anunciado su propio fin como institución necesaria para la salvación.²¹ La frase más significativa a este respecto es la de Rom 3,21, en que el apóstol afirma que la manifestación de la justicia de Dios en la justificación ofrecida por la fe en Cristo se ha realizado " independientemente de la Ley ", pero, sin embargo, es " conforme al testimonio de la Ley y los Profetas ". De modo análogo, la Carta a los Hebreos muestra cómo el misterio de Cristo cumple las profecías y el aspecto prefigurativo de las Escrituras del pueblo judío, pero comporta al mismo tiempo un aspecto de no conformidad a las instituciones antiguas: según los oráculos del Sal 109(110),1.4, la situación de Cristo glorificado es, por eso mismo, no conforme al sacerdocio levítico (cf. He 7,11.28).

La afirmación de fondo sigue siendo la misma. Los escritos del Nuevo Testamento reconocen que

las Escrituras del pueblo judío tienen un valor permanente de revelación divina. Se sitúan en una relación positiva respecto de ellas, al considerarlas como la base sobre la cual se apoyan. En consecuencia, la Iglesia ha mantenido siempre que las Escrituras del pueblo judío son parte integrante de la Biblia cristiana.

C. Escritura y tradición oral en el judaísmo y el cristianismo

9. Entre Escritura y Tradición se dan tensiones en muchas religiones. Se dan en las de Oriente (hinduismo, budismo, etc.) y en el Islam. Los textos escritos nunca pueden expresar exhaustivamente la tradición. Se los completa, pues, por adiciones e interpretaciones que acaban también siendo puestas por escrito. Estas últimas, sin embargo, están sujetas a ciertas limitaciones. Esto se puede observar tanto en el cristianismo como en el judaísmo, con aspectos en parte comunes y en parte distintos. Un rasgo común es que las dos religiones están en gran parte de acuerdo en la determinación del canon de sus Escrituras.

1. Escritura y Tradición en el Antiguo Testamento y en el judaísmo

La Tradición engendra la Escritura. El origen de los textos del Antiguo Testamento y la historia de la formación del canon han dado lugar a importantes trabajos de investigación durante los últimos años. Se ha llegado a un cierto consenso, según el cual al final del siglo I de nuestra era, el lento proceso de formación de un canon de la Biblia hebrea estaba prácticamente terminado. Este canon comprendía la Torá, los Profetas y la mayor parte de los "escritos". A menudo es difícil determinar el origen de cada uno de los libros. En varios casos, hay que contentarse con hipótesis. Estas se basan principalmente en observaciones tomadas del estudio crítico de las formas, la tradición y la redacción. Se ha concluido que los preceptos tradicionales fueron reunidos en colecciones, que fueron progresivamente incluidas en los libros del Pentateuco. Muchos relatos tradicionales fueron igualmente puestos por escrito y agrupados. Más tarde se juntaron textos narrativos y reglas de conducta. Los oráculos proféticos fueron recogidos y reunidos en libros que llevan los nombres de los profetas. También se reunieron textos sapienciales, salmos y relatos didácticos de épocas más tardías.

Ulteriormente la Tradición produjo una "segunda Escritura" (Misná). Ningún texto escrito puede bastar para expresar toda la riqueza de una tradición.²² Los textos sagrados de la Biblia dejan abiertas muchas cuestiones en torno a la justa comprensión de la fe de Israel y de la conducta a seguir. Eso provocó en el judaísmo fariseo y rabínico un largo proceso de producción de textos escritos, desde la "Misná" ("Segundo Texto"), redactada a principios del siglo III por Yehudá ha-Nasí, hasta la "Tosefta" ("Suplemento") y el Talmud en su doble forma (de Babilonia y de Jerusalén). A pesar de su autoridad, tampoco esta interpretación fue considerada suficiente en los tiempos sucesivos, por lo que se le añadieron explicaciones rabínicas posteriores. A estas adiciones no se les reconoció la misma autoridad que al Talmud: sólo ayudan a interpretarlo. Para las cuestiones que siguen abiertas hay que someterse a las decisiones del Gran Rabinato.

Así el texto escrito pudo suscitar desarrollos ulteriores. Entre el texto escrito y la tradición oral se mantiene y se manifiesta una tensión.

Límites del papel de la Tradición. Cuando es puesta por escrito para unirse a la Escritura, la tradición normativa no adquiere por ello la misma autoridad que la Escritura: no forma parte de los "Escritos que manchan las manos", es decir "que son sagrados" y son acogidos como tales en la liturgia. La Misná, la Tosefta y el Talmud tienen su lugar en la sinagoga como lugar de estudio, pero no son leídos en la liturgia. En general, el valor de una tradición se mide por su grado de conformidad con la Torá. La lectura de ésta ocupa un lugar privilegiado en la liturgia de la Sinagoga. Se le añaden pasajes escogidos de los Profetas. Según una antigua creencia judía, la Torá fue creada antes de la creación del mundo. Los samaritanos no aceptan ningún otro libro como Sagrada Escritura. Los saduceos, por su parte, rechazaban toda tradición normativa fuera de la Ley y los Profetas. Por otro lado, el judaísmo fariseo y rabínico afirma que junto a la Ley escrita existe una Ley oral, que fue dada simultáneamente a Moisés y goza de la misma autoridad. Eso declara un tratado de la Misná: "En el Sinaí, Moisés recibió la Ley oral y la entregó a Josué, Josué a los antiguos, los antiguos a los profetas, y los profetas la entregaron a los miembros de la Gran Sinagoga" (Abot 1,1). Como

podemos ver, existe una notable diversidad en el modo de concebir el papel de la tradición.

2. Escritura y Tradición en el cristianismo primitivo

10. La Tradición engendra la Escritura. En el cristianismo primitivo se puede observar una evolución parecida a la del judaísmo, pero con una diferencia inicial: los primeros cristianos tuvieron Escrituras desde el principio, pues, como judíos, reconocían como Escrituras la Biblia de Israel. Eran incluso las únicas Escrituras que reconocían. A ellas se añadió para ellos una tradición oral, " la enseñanza de los Apóstoles " (Hch 2,42), que transmitía las palabras de Jesús y el relato de acontecimientos en torno a él. La catequesis evangélica fue tomando forma muy lentamente. Para asegurar mejor su transmisión fiel, se pusieron por escrito las palabras de Jesús así como otros textos narrativos. Con ello se fue preparando la redacción de los Evangelios, que no se completó más que algunas decenas de años después de la muerte y la resurrección de Jesús. Por otro lado, se iban componiendo fórmulas de profesión de fe así como himnos litúrgicos, que se han incorporado en las Cartas del Nuevo Testamento. Las mismas Cartas de Pablo y de otros apóstoles o dirigentes fueron leídas en primer lugar en la Iglesia destinataria (cf. 1 Tes 5,27), luego fueron transmitidas a otras Iglesias (cf. Col 4,16) y conservadas para ser releídas en otras ocasiones. Más tarde, fueron consideradas como Escritura (cf. 2 Pe 3,15-16) y unidas a los Evangelios. Así el canon del Nuevo Testamento se fue constituyendo progresivamente en el seno de la Tradición apostólica.

La Tradición completa la Escritura. El cristianismo comparte con el judaísmo la convicción de que la revelación de Dios no puede ser enteramente expresada en textos escritos. Esta convicción se manifiesta al final del Cuarto Evangelio, donde se dice que el mundo entero no podría contener los libros que habría que escribir para contar todo lo que hizo Jesús (Jn 21,25). Por otra parte, la tradición viva es indispensable para vivir la Escritura y actualizarla.

Podemos recordar aquí la enseñanza del Discurso de después de la Cena sobre el papel del " Espíritu de la verdad " después de la marcha de Jesús. El Espíritu recordará a los discípulos todo lo que Jesús dijo (Jn 14,26), dará testimonio de él (15,26), guiará a los discípulos " a toda la verdad " (16,13), dándoles una comprensión más profunda de la persona de Cristo, de su mensaje y de su obra. Gracias a la acción del Espíritu, la tradición sigue siendo viva y dinámica.

Después de haber declarado que la predicación apostólica se encuentra " expresada de modo especial " (" speciali modo exprimitur ") en los Libros inspirados ", el Concilio Vaticano II observa que la Tradición es la " que hace comprender más profundamente en la Iglesia la Sagrada Escritura y la vuelve continuamente operante " (Dei Verbum 8). La Escritura es definida como " Palabra de Dios puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu divino "; pero la Tradición es la que " transmite a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios confiada a ellos por Cristo Señor y por el Espíritu Santo, a fin de que, iluminados por el Espíritu de la verdad, la guarden fielmente, la expongan y la propaguen en su predicación " (DV 9). El Concilio concluye: " así pues la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas ". Y añade: " Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad " (DV 9).

Límites de la aportación propia de la Tradición. ¿En qué medida puede haber en la Iglesia cristiana una tradición que añade materialmente algo a la palabra de la Escritura? Esta cuestión ha sido ampliamente debatida en la historia de la teología. El Concilio Vaticano II parece haberla dejado abierta, pero por lo menos se ha negado a hablar de " dos fuentes de la revelación ", que serían la Escritura y la Tradición; al contrario, ha afirmado que " la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia " (Dei Verbum 10). Con ello ha rechazado la idea de una tradición completamente independiente de la Escritura. Por lo menos en un punto, el Concilio menciona una aportación propia de la Tradición, pero es un punto de máxima importancia: la Tradición " da a conocer a la Iglesia el Canon íntegro de los libros sagrados " (DV 8). Hasta tal punto Escritura y Tradición son inseparables.

3. Comparación entre las dos perspectivas

11. Como acabamos de constatar, la relación entre Escritura y Tradición presenta correspondencias formales en el judaísmo y el cristianismo.

En un punto hay incluso más que correspondencia, puesto que las dos religiones coinciden en la herencia común de la " Sagrada Escritura de Israel ".²³

Pero desde un punto de vista hermenéutico, las perspectivas difieren. Para todas las corrientes del judaísmo del período correspondiente a la formación del canon, la Ley estaba en el centro. En efecto, en ella se encuentran las instituciones esenciales reveladas por Dios mismo y encargadas de gobernar la vida religiosa, moral, jurídica y política de la nación judía después del exilio. La colección de los Profetas contiene palabras inspiradas también por Dios, transmitidas por los profetas reconocidos como auténticos, pero no una ley que pueda servir de base a las instituciones. Bajo este aspecto, los Profetas ocupan un segundo lugar. Los " Escritos " no se componen ni de leyes ni de palabras proféticas: ocupan, por consiguiente, un tercer lugar.

Esta perspectiva hermenéutica no fue asumida por las comunidades cristianas, a excepción quizás de ambientes judeocristianos, unidos al judaísmo fariseo por su respeto hacia la Ley. La tendencia general en el Nuevo Testamento es la de dar más importancia a los textos proféticos, entendidos como anuncio del misterio de Cristo. El apóstol Pablo y la Carta a los Hebreos no dudan en polemizar contra la Ley. Por otra parte, el cristianismo primitivo se encuentra en relación con los celotas, la corriente apocalíptica y los esenios, con los que comparte la espera mesiánica apocalíptica. Del judaísmo helenístico adopta un conjunto de Escrituras más extenso y una orientación más sapiencial, susceptible de favorecer las relaciones interculturales.

Pero lo que distingue el cristianismo primitivo de todas esas corrientes es la convicción de que las promesas proféticas escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De él hablan en último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas.

D. Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento

1. Métodos judíos de exégesis

12. El judaísmo extraía de las Escrituras su comprensión de Dios y del mundo así como de los designios de Dios. La expresión más clara del modo cómo los contemporáneos de Jesús interpretaban las Escrituras aparece en los manuscritos del Mar Muerto, manuscritos copiados entre el siglo II a.C. y el año 60 d.C., en un período bien próximo al del ministerio de Jesús y de la formación de los Evangelios. Conviene sin embargo recordar que esos documentos expresan sólo un aspecto de la tradición judía; provienen de una corriente particular en el seno del judaísmo y no representan pues a su conjunto.

El más antiguo testimonio rabínico sobre un método de exégesis, fundada por otro lado sobre textos del Antiguo Testamento, es una serie de siete " reglas " atribuidas tradicionalmente a rabí Hilel (muerto el 10 d.C.). Por más que esta atribución podría no ser fundada, aquellas siete midot representan ciertamente una codificación de modos contemporáneos de argumentar a partir de la Escritura, especialmente para deducir de ella reglas de conducta.

Otro modo de utilizar la Escritura se puede observar en los escritos de historiadores judíos del siglo I, especialmente Josefo, por más que ya es empleado en el mismo Antiguo Testamento. Consiste en servirse de términos bíblicos para describir acontecimientos e ilustrar con ello su significado. Así el retorno del exilio de Babilonia es presentado en términos que evocan la liberación de la opresión egipcia en tiempos del Exodo (Is 43,16-21). La restauración final de Sión es representada como un nuevo Edén.²⁴ En Qumrán, se utiliza ampliamente una técnica análoga.

2. Exégesis en Qumrán y en el Nuevo Testamento

13. Desde el punto de vista de la forma y del método, el Nuevo Testamento, en particular los Evangelios, presenta grandes parecidos con Qumrán en el modo de utilizar las Escrituras. Las fórmulas para introducir las citas son a menudo las mismas, por ejemplo: " así está escrito ", " como

está escrito ", " según fue dicho ". El uso similar de la Escritura deriva de una perspectiva de base parecida en las dos comunidades, la de Qumrán y la del Nuevo Testamento. Una y otra eran comunidades escatológicas, que veían las profecías bíblicas como cumplidas en su misma época, pero de un modo que sobrepasaba la espera y la comprensión de los profetas que originariamente las habían pronunciado. Una y otra tenían la convicción de que la plena comprensión de las profecías había sido revelada a su fundador y transmitida por él: en Qumrán, " el Maestro de Justicia "; para los cristianos, Jesús.

Exactamente como en los rollos de Qumrán, ciertos textos bíblicos son utilizados en el Nuevo Testamento en su sentido literal e histórico, mientras que otros son aplicados, de un modo más o menos forzado, a la situación del momento. Se consideraba que la Escritura contenía las palabras del mismo Dios. Ciertas interpretaciones, en una y otra serie de textos, toman una palabra separándola de su contexto y de su sentido original y le atribuyen un significado que no corresponde a los principios modernos de la exégesis. Se debe advertir sin embargo una diferencia importante. En los textos de Qumrán, el punto de partida es la Escritura. Ciertos textos, por ejemplo el peshet de Habacuc, son comentarios continuos de un texto bíblico, que aplican, versículo por versículo, a la situación presente; otros son colecciones de textos relacionados con un mismo tema, por ejemplo 11Q Melquisedec sobre la época mesiánica. En el Nuevo Testamento, al contrario, el punto de partida es la venida de Cristo. Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, sino explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura. Eso no impide que se utilicen las mismas técnicas de comentario, a veces con un parecido impresionante, como en Rom 10,5-13 y en la Carta a los Hebreos.²⁵

3. Métodos rabínicos en el Nuevo Testamento

14. Los métodos judíos tradicionales de argumentación bíblica para establecer reglas de conducta, codificados más tarde por los rabinos, son utilizados frecuentemente, tanto en las palabras de Jesús recogidas por los Evangelios como en las cartas. Las que se repiten más a menudo son las dos primeras midot (" reglas ") de Hilel, el qal wa-homer y la gezerah shawah.²⁶ Corresponden grosso modo al argumento a fortiori y al argumento por analogía.

Un rasgo característico es que a menudo el argumento trata sobre el sentido de una sola palabra. El sentido se establece gracias a la aparición de aquella palabra en cierto contexto y a continuación se aplica, a veces de modo bastante artificial, a otro contexto. Esta técnica presenta un parecido impresionante con la práctica rabínica del midrás, pero se observa al mismo tiempo una diferencia característica: en el midrás rabínico, se citan opiniones diversas provenientes de distintas autoridades, porque se trata de una técnica de argumentación, mientras que en el Nuevo Testamento la autoridad de Jesús es decisiva.

Pablo utiliza esas técnicas con una frecuencia especial, particularmente en sus discusiones con adversarios judíos instruidos, sean o no cristianos. A menudo se sirve del método para combatir posiciones tradicionales en el judaísmo o para exponer puntos importantes de su propia doctrina.²⁷

Se encuentran igualmente argumentaciones rabínicas en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Hebreos.²⁸ La Carta de Judas, por su parte, está mayoritariamente formada por explicaciones exegéticas parecidas a los pesharim (" interpretaciones ") encontrados en los rollos de Qumrán y en ciertos escritos apocalípticos. La Carta utiliza figuras y ejemplos, así como una estructura por encadenamiento verbal, todo ello en conformidad con la tradición judía de exégesis escriturística.

Una forma particular de exégesis judía que se encuentra en el Nuevo Testamento es la de homilía pronunciada en la sinagoga. Según Jn 6,59, el discurso sobre el Pan de la Vida fue pronunciado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaún. Su forma corresponde bastante a la de las homilías sinagogaes del siglo I: explicación de un texto del Pentateuco con el apoyo de un texto de los Profetas; luego se explica cada expresión del texto y se introducen ligeros ajustes en la forma de las palabras para adaptarlas a la nueva interpretación. Rasgos del mismo modelo se encuentran igualmente en alguno de los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles, especialmente en el sermón sinagogaal de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,17-41).

4. Alusiones significativas al Antiguo Testamento

15. El Nuevo Testamento utiliza a menudo alusiones a acontecimientos bíblicos como medio para mostrar la significación de algunos acontecimientos de la vida de Jesús. Los relatos de la infancia de Jesús en el Evangelio de Mateo no revelan todo su sentido si no se leen sobre el trasfondo de los relatos bíblicos y post-bíblicos sobre Moisés. El evangelio de la infancia según Lucas está aún más en relación con el estilo de alusiones bíblicas que se encuentra en el siglo I en los Salmos de Salomón o en los Himnos de Qumrán; los Cánticos de María, de Zacarías y de Simeón pueden ser comparados con los himnos de Qumrán.²⁹ Algunos acontecimientos de la vida de Jesús, como la teofanía cuando su bautismo, su transfiguración, la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas, contienen igualmente alusiones intencionadas a acontecimientos y relatos del Antiguo Testamento. La reacción de los oyentes a las parábolas de Jesús (por ejemplo, a la de los viñadores homicidas, Mt 21,33-43 par) demuestra que estaban habituados a la utilización de la simbología bíblica como técnica destinada a expresar un mensaje o a dar una lección.

Entre los Evangelios, el de Mateo es el que regularmente muestra el más alto grado de familiaridad con las técnicas judías de utilización de la Escritura. A menudo cita la Escritura a la manera de los pesharim de Qumrán; hace amplio uso de ellas para sus argumentaciones jurídicas o simbólicas de un modo que más tarde pasó a ser corriente en los escritos rabínicos. Más que los demás Evangelios, utiliza en sus relatos (evangelio de la infancia, episodio de la muerte de Judas, intervención de la mujer de Pilato) los procedimientos del midrás narrativo. El uso frecuente del estilo rabínico de argumentación, especialmente en las Cartas paulinas y en la Carta a los Hebreos, atestigua sin duda alguna que el Nuevo Testamento proviene de la matriz del judaísmo y está impregnado de la mentalidad de los comentaristas judíos de la Biblia.

E. La extensión del canon de las Escrituras

16. Se llama " canon " (del griego kanôn, " regla ") a la lista de los libros reconocidos como inspirados por Dios y válidos como regla para la fe y las costumbres. La cuestión que nos ocupa aquí es la de la formación del canon del Antiguo Testamento.

1. Situación en el judaísmo

Hay diferencias entre el canon judío de las Escrituras³⁰ y el canon cristiano del Antiguo Testamento.³¹ Para explicar esas diferencias, se admitía generalmente que al principio de la era cristiana, existían dos cánones en el judaísmo: un canon palestino en hebreo, el único que más tarde fue retenido por los judíos, y un canon alejandrino en griego, más extenso (se le da el nombre de "los Setenta"), que fue adoptado por los cristianos.

Investigaciones y descubrimientos recientes han puesto en duda dicha opinión. Ahora parece más probable que en la época del nacimiento del cristianismo las colecciones de los libros de la Ley y los Profetas estaban cerradas en una forma textual sustancialmente idéntica a la de nuestro Antiguo Testamento actual. La colección de los " Escritos ", por su parte, no estaba tan bien definida, ni en Palestina ni en la diáspora judía, ni en cuanto al número de los libros ni en cuanto a la forma de su texto. A finales del siglo I, parece que entre 22 y 24 libros habían sido generalmente acogidos por los judíos como sagrados,³² pero sólo mucho más tarde la lista pasó a ser exclusiva.³³ Cuando se fijaron los límites del canon hebreo, los libros deuteroacanónicos no fueron incluidos en él.

Muchos de los libros que formaban parte del mal definido tercer grupo de textos religiosos, fueron leídos regularmente por comunidades judías a lo largo de los primeros siglos después de Jesucristo. Fueron traducidos al griego y circularon entre los judíos helenizados, tanto en Palestina como en la diáspora.

2. Situación en la Iglesia primitiva

17. Los primeros cristianos eran en su mayor parte judíos de Palestina, " hebreos " o " helenistas " (cf. Hch 6,1): sus puntos de vista sobre de la Escritura reflejarían los de su entorno, pero estamos mal informados a este respecto. Más adelante, los escritos del Nuevo Testamento demuestran que

entre las comunidades cristianas circulaba una literatura sagrada más extensa que el canon hebreo. Tomados globalmente, los autores del Nuevo Testamento muestran un conocimiento de los libros deuterocanónicos y de algunos no canónicos, pues el número de libros citados en el Nuevo Testamento sobrepasa no sólo el del canon hebreo, sino también el que se conjetura como canon alejandrino.³⁴ Cuando el cristianismo se propagó por el mundo helenístico, continuó utilizando los libros sagrados que había recibido del judaísmo helenizado.³⁵ Sabemos que los cristianos de expresión griega recibieron de los judíos las Escrituras bajo la forma de los Setenta, pero no conocemos con precisión dicha forma, pues los Setenta nos han llegado en manuscritos cristianos. Parece que la Iglesia recibió un conjunto de Escrituras sagradas, que en el interior del judaísmo llevaban camino de convertirse en canónicas. Cuando el judaísmo decidió cerrar su propio canon, la Iglesia cristiana ya era suficientemente autónoma en relación con el judaísmo como para no sentirse inmediatamente afectada por ello. Sólo en una época posterior el canon hebreo ya cerrado empezó a ejercitar alguna influencia sobre la opinión de los cristianos.

3. Formación del canon cristiano

18. El Antiguo Testamento de la Iglesia antigua tomó formas diversas en las distintas regiones, como demuestran las distintas listas de la época patrística. La mayoría de los escritores cristianos a partir del siglo II, así como los manuscritos de la Biblia de los siglos IV y siguientes, utilizan o contienen un gran número de libros sagrados del judaísmo, incluyendo algunos que no fueron admitidos en el canon hebreo. Sólo después de que los judíos hubieron definido su canon, pensó la Iglesia en cerrar su propio canon del Antiguo Testamento. Nos falta información sobre el modo cómo se procedió y las razones que se alegaron para incluir tal libro en el canon y rechazar tal otro. Es posible, sin embargo, delinear a grandes rasgos la evolución del tema en la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente.

En Oriente, a partir de la época de Orígenes (entre el 185 y el 253), se procura conformar el uso cristiano al canon hebreo de 2224 libros, utilizando para ello distintas combinaciones y estratagemas. El mismo Orígenes era consciente, además, de la existencia de numerosas diferencias textuales, a veces considerables, entre la Biblia hebrea y la griega. A ese problema se añadía el de las distintas listas de libros. Los esfuerzos realizados en orden a adaptarse al canon y al texto hebreos no privaron a los autores cristianos de Oriente de utilizar en sus escritos libros que no habían sido admitidos en el canon hebreo, ni de seguir para los demás el texto de los Setenta. La idea de que el canon hebreo debía ser preferido por los cristianos no parece haber producido en la Iglesia de Oriente una impresión profunda ni duradera.

En Occidente se mantiene igualmente una utilización más amplia de los libros sagrados, que encuentra en Agustín su defensor. Cuando se trata de seleccionar los libros a incluir en el canon, Agustín (354-430) basa su juicio en la práctica constante de la Iglesia. A principios del siglo V, algunos concilios tomaron postura para fijar el canon del Antiguo Testamento. Por más que aquellos concilios fueron sólo regionales, la unanimidad expresada en sus listas los hace representativos del uso eclesial en Occidente.

En cuanto a las diferencias textuales entre la Biblia en griego y en hebreo, Jerónimo basa su traducción en el texto hebreo. Para los libros deuterocanónicos, se contenta generalmente con corregir la antigua traducción latina (*Vetus Latina*). Desde entonces, la Iglesia en Occidente reconoce una doble tradición bíblica: la del texto hebreo para los libros del canon hebreo y la de la Biblia griega para los demás libros, todos en traducción latina.

Fundándose en una tradición secular, el concilio de Florencia, en 1442, y más tarde el de Trento, en 1564, disiparon, para los católicos, dudas e incertidumbres. Su lista se compone de 73 libros, recibidos como sagrados y canónicos, en cuanto que inspirados por el Espíritu Santo: 46 para el Antiguo Testamento y 27 para el Nuevo Testamento.³⁶ Así la Iglesia católica ha logrado su canon definitivo. Para determinar este canon, el Concilio se basó en el uso constante de la Iglesia. Adoptando este canon más amplio que el hebreo, ha preservado una memoria auténtica de los orígenes cristianos, puesto que, como hemos visto, el canon hebreo más limitado es posterior a la época de la formación del Nuevo Testamento.

II. Temas fundamentales de las Escrituras del Pueblo Judío y su recepción en la fe de Cristo

19. A las Escrituras del pueblo judío, que ha recibido como auténtica Palabra de Dios, la Iglesia cristiana ha unido otras Escrituras, que expresan su fe en Jesús, el Cristo. De ello se sigue que la Biblia cristiana no comprende un único " Testamento ", sino dos " Testamentos ", el Antiguo y el Nuevo, que mantienen entre sí relaciones complejas, dialécticas. Para quien quiera hacerse una idea exacta de las relaciones entre la Iglesia cristiana y el pueblo judío, le es indispensable el estudio de dichas relaciones. Su comprensión ha variado con el tiempo. El presente capítulo ofrece en primer lugar una vista de conjunto de dichas variaciones y se dedica a continuación al estudio más preciso de temas fundamentales, comunes a ambos Testamentos.

A. Comprensión cristiana de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento

1. Afirmación de una relación recíproca

Al llamarlas " Antiguo Testamento ", la Iglesia cristiana no ha querido en modo alguno sugerir que las Escrituras del pueblo judío hubieran caducado y ahora se pudiera prescindir de ellas.³⁷ Siempre ha afirmado lo contrario: Antiguo y Nuevo Testamento son inseparables. Su primera relación es precisamente ésta. Cuando, a principios del siglo II, Marción quiso rechazar el Antiguo Testamento, chocó con una completa oposición por parte de la Iglesia post-apostólica. Por otro lado, su rechazo del Antiguo Testamento conducía a Marción a rechazar gran parte del Nuevo: no retuvo más que el Evangelio de Lucas y una parte de las Cartas de Pablo, lo que muestra claramente que su posición era insostenible. Es a la luz del Antiguo Testamento que el Nuevo comprende la vida, la muerte y la glorificación de Jesús (cf. 1 Cor 15,3-4).

Pero la relación es recíproca: por una parte, el Nuevo Testamento reclama ser leído a la luz del Antiguo, pero también invita, por otra parte, a " releer " el Antiguo a la luz de Cristo Jesús (cf. Lc 24,45). ¿Cómo se hace esta " relectura "? Se extiende a " todas las Escrituras " (Lc 24,27), a " todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos " (v. 44), pero el Nuevo Testamento no nos presenta más que un número reducido de ejemplos, sin elaborar la teoría de un método.

2. Relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo

Los ejemplos dados muestran que se utilizaban diversos métodos, tomados de la cultura del mundo circundante, como hemos visto más arriba.³⁸ Los textos hablan de tipología³⁹ y de lectura a la luz del Espíritu (2 Cor 3,14-17). Sugieren la idea de un doble nivel de lectura: un sentido originario, perceptible en un primer momento, y una interpretación ulterior, revelada a la luz de Cristo.

En el judaísmo, se estaba habituado a hacer ciertas relecturas. El mismo Antiguo Testamento entra en esa dinámica. Se releía, por ejemplo, el episodio del maná: no se negaba el dato original, pero se profundizaba en su sentido, viendo en el maná un símbolo de la Palabra con que Dios continuamente alimenta a su pueblo (cf. Dt 8,2-3). Los Libros de las Crónicas son una relectura del Libro del Génesis y de los Libros de Samuel y los Reyes. Lo específico en la relectura cristiana es que se hace, como acabamos de recordar, a la luz de Cristo.

La nueva interpretación no anula el sentido original. El apóstol Pablo afirma claramente que " los oráculos de Dios han sido confiados " a los israelitas (Rom 3,2) y considera evidente que estos oráculos debían y podían ser leídos y comprendidos antes de la venida de Jesús. Cuando habla de la ceguera de los judíos en " la lectura del Antiguo Testamento " (2 Cor 3,14), no quiere hablar de una completa incapacidad de lectura, sino de una incapacidad de relectura a la luz de Cristo.

3. Relectura alegórica

20. En el mundo helenístico el método era distinto. La exégesis cristiana se sirvió igualmente de él. Los griegos interpretaban a veces sus textos clásicos transformándolos en alegorías. Puestos a comentar poemas antiguos, como las obras de Homero, en los que los dioses aparecen tratados como hombres caprichosos y vengativos, los literatos les atribuían un sentido más aceptable desde

el punto de vista religioso y moral, sosteniendo que el poeta se había expresado de modo alegórico y en realidad había querido describir los conflictos psicológicos humanos, las pasiones del alma, bajo la ficción de luchas entre dioses. En tal caso, el sentido nuevo más espiritual hacía desaparecer el sentido primitivo del texto.

Los judíos de la diáspora utilizaron a veces este método, en particular para justificar a los ojos del mundo helenístico ciertas prescripciones de la Ley que, tomadas a la letra, podían parecer carentes de sentido. Filón de Alejandría, formado en la cultura helenística, avanza en esta dirección. A veces desarrolla de modo genial el sentido original, pero otras veces, adopta una lectura alegórica que lo anula completamente. Con el tiempo, su exégesis fue rechazada por el judaísmo.

En el Nuevo Testamento, se encuentra una única mención de " algo dicho por alegoría " (allégoroumena: Gál 4,24), pero entonces se trata, en realidad, de tipología, es decir, que los personajes mencionados en el texto antiguo son presentados como evocación de realidades futuras, sin que se ponga mínimamente en duda su existencia histórica. Otro texto de Pablo practica la alegoría para interpretar un detalle de la Ley (1 Cor 9,9), pero este método no es nunca adoptado por él como orientación de conjunto.

Al contrario, los Padres de la Iglesia y los autores medievales hacen un uso sistemático de la alegoría, en su afán de ofrecer una interpretación actualizante, rica en aplicaciones a la vida cristiana, de la Biblia entera hasta en sus mínimos detalles, tanto del Nuevo Testamento como del Antiguo. Orígenes, por ejemplo, en el trozo de madera de que se sirvió Moisés para volver dulces las aguas amargas (Ex 15,22-25) ve una alusión al madero de la cruz; en el cordón de hilo escarlata con el que Rahab hizo reconocer su casa (Jos 2,18), ve una alusión a la sangre del Salvador. Se aprovechaban todos los detalles susceptibles de aportar un punto de contacto entre el episodio veterotestamentario y las realidades cristianas. Así se encontraban en cada página del Antiguo Testamento una multitud de alusiones directas y específicas a Cristo y a la vida cristiana, pero se corría el riesgo de separar cada detalle de su contexto y de reducir a nada las relaciones entre el texto bíblico y la realidad concreta de la historia de la salvación. La interpretación se volvía arbitraria.

No se duda de que la enseñanza propuesta tenía su valor, porque estaba animada por la fe y guiada por un conocimiento del conjunto de la Escritura leída dentro de la Tradición. Pero aquella enseñanza no estaba basada en el texto comentado. Le era añadida. Era pues inevitable que en el momento en que aquel método obtenía sus más bellos éxitos, entrara en una crisis irreversible.

4. Retorno al sentido literal

Tomás de Aquino percibió claramente el inconsciente convencionalismo que suponía la exégesis alegórica: el comentarista no podía descubrir en un texto más que lo que ya conocía de antemano y para conocerlo había tenido que encontrarlo en sentido literal en otro texto. De ahí la conclusión que sacó Tomás de Aquino: no se puede argumentar válidamente a partir del sentido alegórico, sino sólo a partir del sentido literal.⁴⁰

La preferencia por el sentido literal, que comenzó en la Edad Media no ha dejado de confirmarse desde entonces. El estudio crítico del Antiguo Testamento ha ido cada vez más en esta dirección, hasta llegar a la supremacía del método histórico-crítico.

Pero se ha emprendido un proceso inverso: la relación entre el Antiguo Testamento y las realidades cristianas ha sido restringida a un número limitado de textos. Hoy día existe el riesgo de caer en el exceso contrario, que consiste en negar globalmente, no sólo los excesos del método alegórico, sino toda la exégesis patrística y la misma idea de una lectura cristiana y cristológica de los textos del Antiguo Testamento. De ahí el esfuerzo iniciado en la teología contemporánea, por caminos distintos que aún no llegan a un consenso, por refundar una interpretación cristiana del Antiguo Testamento, exenta de arbitrariedad y respetuosa del sentido original.

5. Unidad del designio de Dios y noción de cumplimiento

21. El presupuesto teológico de base es que el designio salvífico de Dios, que culmina en Cristo (cf.

Ef 1,3-14), es unitario, pero se ha realizado progresivamente a través del tiempo. El aspecto unitario y el aspecto gradual son igualmente importantes; asimismo, la continuidad sobre ciertos puntos y la discontinuidad sobre otros. Desde el principio, la actuación de Dios en su relación con los hombres tiende hacia la plenitud final y en consecuencia empiezan a manifestarse ciertos aspectos que luego serán constantes: Dios se revela, llama, confía misiones, promete, libera, hace alianza. Las primeras realizaciones, por provisionales e imperfectas que sean, dejan entrever algo de la plenitud definitiva. Eso es particularmente visible en ciertos grandes temas que se desarrollan a lo largo de toda la Biblia, del Génesis al Apocalipsis: el camino, el banquete, la habitación de Dios entre los hombres.

Con su continua relectura de los acontecimientos y los textos, el mismo Antiguo Testamento se abre progresivamente a una perspectiva de cumplimiento último y definitivo. El Éxodo, experiencia original de la fe de Israel (cf. Dt 6,20-25; 26,5-9), se convierte en modelo de ulteriores experiencias de salvación. La liberación del exilio babilonio y la perspectiva de una salvación escatológica son descritas como un nuevo Éxodo.⁴¹ La interpretación cristiana se sitúa en esta línea, pero con la diferencia de que ve el cumplimiento como ya realizado sustancialmente en el misterio de Cristo.

La noción de cumplimiento es una noción extremadamente compleja,⁴² que puede fácilmente ser falseada, tanto si se insiste unilateralmente sobre la continuidad como sobre la discontinuidad. La fe cristiana reconoce el cumplimiento en Cristo de las Escrituras y las esperanzas de Israel, pero no entiende el cumplimiento como la simple realización de lo que estaba escrito. Tal concepción sería reductora. En realidad, en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, el cumplimiento se realiza de modo imprevisible. Comporta una superación.⁴³ Jesús no se limita a interpretar un papel ya escrito, el papel de Mesías, sino que confiere a las nociones de Mesías y de salvación una plenitud que no se podía imaginar por adelantado: los llena de un contenido nuevo. Se puede incluso hablar a este respecto de una "nueva creación".⁴⁴ Sería en efecto equivocado considerar las profecías del Antiguo Testamento como una especie de fotografías anticipadas de acontecimientos futuros. Todos los textos, incluyendo los que más adelante fueron leídos como profecías mesiánicas, tuvieron un valor y un significado inmediatos para sus contemporáneos, antes de adquirir una significación más plena para los oyentes futuros. El mesianismo de Jesús tiene un sentido nuevo e inédito.

El primer objetivo del profeta es dar a sus contemporáneos la capacidad de comprender los acontecimientos de su tiempo desde la perspectiva de Dios. Debemos pues renunciar a la insistencia excesiva, característica de cierta apologética, sobre el valor de prueba atribuido al cumplimiento de las profecías. Esta insistencia ha contribuido a volver más severo el juicio de los cristianos sobre los judíos y su lectura del Antiguo Testamento: cuanto más evidente se encuentra la referencia a Cristo en los textos veterotestamentarios, más se considera inexcusable y obstinada la incredulidad de los judíos.

Pero la constatación de una discontinuidad entre ambos Testamentos y de una superación de las perspectivas antiguas no debe llevarnos a una espiritualización unilateral. Lo que ya se ha cumplido en Cristo debe cumplirse todavía en nosotros y en el mundo. El cumplimiento definitivo será el del final, con la resurrección de los muertos, los cielos nuevos y la tierra nueva. La espera mesiánica de los judíos no es vana. Puede convertirse para nosotros cristianos en un poderoso estímulo para mantener viva la dimensión escatológica de nuestra fe. Nosotros como ellos vivimos en la espera. La diferencia está en que para nosotros Aquél que vendrá tendrá los rasgos del Jesús que ya vino y está ya presente y activo entre nosotros.

6. Perspectivas actuales

El Antiguo Testamento posee en sí mismo un inmenso valor como Palabra de Dios. Leer el Antiguo Testamento como cristianos no significa pues querer encontrar en cada rincón referencias directas a Jesús y a las realidades cristianas. Es cierto que para los cristianos toda la economía veterotestamentaria está en movimiento hacia Cristo; si se lee el Antiguo Testamento a la luz de Cristo, se puede, retrospectivamente, percibir algo de este movimiento. Pero, como se trata de un movimiento, de un progreso lento y difícil a lo largo de la historia, cada acontecimiento y cada texto se sitúan en un punto concreto del camino, a una distancia más o menos grande de su término. Releerlos retrospectivamente, con ojos de cristiano, significa a la vez percibir el movimiento hacia Cristo y la distancia con relación a él, la prefiguración y la diferencia. Inversamente, el Nuevo

Testamento no puede ser plenamente comprendido más que a la luz del Antiguo.

La interpretación cristiana del Antiguo Testamento es, pues, una interpretación diferenciada según los distintos tipos de textos. No sobrepone confusamente la Ley y el Evangelio, sino que distingue cuidadosamente las fases sucesivas de la historia de la revelación y de la salvación. Es una interpretación teológica, pero al mismo tiempo plenamente histórica. Lejos de excluir la exégesis histórico-crítica, la requiere.

Cuando el lector cristiano percibe que el dinamismo interno del Antiguo Testamento encuentra su punto de llegada en Jesús, se trata de una percepción retrospectiva, cuyo punto de partida no se sitúa en los textos como tales, sino en los acontecimientos del Nuevo Testamento proclamados por la predicación apostólica. No se debe, pues, decir que el judío no ve lo que estaba anunciado en los textos, sino que el cristiano, a la luz de Cristo y en el Espíritu, descubre en los textos una plenitud de sentido que estaba escondida en él.

7. Aportación de la lectura judía de la Biblia

22. La conmoción producida por la exterminación de los judíos (la Shoah) durante la Segunda Guerra Mundial ha conducido a todas las Iglesias a repensar completamente su relación con el judaísmo y, por consiguiente, su interpretación de la Biblia judía, el Antiguo Testamento. Algunos han llegado a preguntarse si los cristianos no deberían arrepentirse de haber acaparado la Biblia judía haciendo de ella una lectura en la que ningún judío se reconoce. ¿Deberían, pues, ahora los cristianos leer la Biblia como los judíos, para respetar realmente su origen judío?

Razones hermenéuticas nos obligan a dar una respuesta negativa a esta última pregunta. Porque leer la Biblia como la lee el judaísmo implica necesariamente la aceptación de todos sus presupuestos, es decir, la aceptación integral de lo que hace el judaísmo, especialmente la autoridad de los escritos y tradiciones rabínicas, que excluyen la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Pero en cuanto a la primera cuestión, la situación es distinta, pues los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del segundo Templo, una lectura análoga a la lectura cristiana, que se desarrolla paralelamente. Cada una de esas dos lecturas es coherente con la visión de fe respectiva, de la que es producto y expresión. Son, por tanto, mutuamente irreductibles.

En el campo concreto de la exégesis, los cristianos pueden, sin embargo, aprender mucho de la exégesis judía practicada desde hace más de dos mil años; de hecho, han aprendido mucho de ella a lo largo de la historia.⁴⁵ Por su parte, pueden confiar que también los judíos podrán sacar partido de las investigaciones exegéticas cristianas.

B. Temas comunes fundamentales

1. Revelación de Dios

23. Un Dios que habla a los hombres. El Dios de la Biblia es un Dios que entra en comunicación con los hombres y les habla. Bajo modalidades diversas, la Biblia describe la iniciativa tomada por Dios de comunicar con la humanidad por medio de la elección del pueblo de Israel. Dios hace oír su Palabra, sea directamente, sea sirviéndose de un portavoz.

En el Antiguo Testamento, Dios se manifiesta a Israel como Aquél que le habla. La palabra divina toma la forma de promesa hecha a Moisés de hacer salir de Egipto al pueblo de Israel (Ex 3,7-17), promesa que está en continuidad con las que había hecho a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob para sus descendientes.⁴⁶ Es también la promesa que recibe David en 2 Sa 7,1-17 sobre un descendiente que le sucederá en el trono.

Después de la salida de Egipto, Dios se compromete con su pueblo en una alianza en la que toma dos veces la iniciativa (Ex 19 24; 32 34). En ese contexto, Moisés recibe de manos de Dios la Ley, designada a menudo como " palabras de Dios ",⁴⁷ que él debe transmitir al pueblo.

Como portador de la palabra de Dios, Moisés será considerado como un profeta⁴⁸ y aún más que un profeta (Nu 12,6-8). A lo largo de la historia del pueblo, los profetas son conscientes de transmitir la palabra de Dios. Los relatos de vocaciones proféticas muestran cómo la palabra de Dios aparece, se impone con fuerza e invita a una respuesta. Profetas como Isaías, Jeremías o Ezequiel reconocen la palabra de Dios como un acontecimiento que ha marcado su vida.⁴⁹ Su mensaje es mensaje de Dios; acogerlo es acoger la palabra de Dios. Aunque choca con resistencias por obra de la libertad humana, la palabra de Dios es eficaz:⁵⁰ es un poder que actúa en el corazón de la historia. En el relato de la creación del mundo por Dios (Gn 1), se descubre que para Dios decir es hacer.

El Nuevo Testamento prolonga y profundiza dicha perspectiva. En efecto, Jesús actúa como predicador de la palabra de Dios (Lc 5,1) y recurre a la Escritura; es reconocido como profeta,⁵¹ pero es más que un profeta. En el Cuarto Evangelio, el papel de Jesús se distingue del de Juan Bautista por la oposición entre el origen terrestre del segundo y el origen celestial del primero: " El que viene del cielo [] da testimonio de lo que ha visto y oído, [] aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios " (Jn 3,31.32.34). Jesús no es un simple mensajero; ha dejado transparentar su intimidad con Dios. Comprender la misión de Jesús, es tener conciencia de su condición divina. " Yo no he hablado por mi mismo ", dice Jesús; " lo que yo he hablado, lo he dicho como el Padre me lo ha dicho a mi " (Jn 12,49.50). A partir de este vínculo que une a Jesús con el Padre, el Cuarto Evangelio confiesa a Jesús como el Logos, " la Palabra ", que " se ha hecho carne " (Jn 1,14).

El principio de la Carta a los Hebreos resume perfectamente el camino recorrido: Dios que " en otro tiempo había hablado a los padres por los Profetas ", " nos ha hablado a nosotros por su Hijo " (He 1,1-2), aquel Jesús del que nos hablan los Evangelios y la predicación apostólica.

24. El Dios único. La afirmación más fuerte de la confesión de fe judía es la de Dt 6,4: " Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es el señor unico ", afirmación que no se debe separar de su consecuencia para el fiel: " y tú amarás al señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con todas tus fuerzas " (Dt 6,5).⁵² Será el Dios de toda la humanidad al fin de los tiempos (Za 14,9). Dios es UNO: esta proclamación deriva del lenguaje del amor (cf. Ct 6,9). Dios que ama a Israel es confesado como único y llama a cada uno a corresponder a este amor con un amor cada vez más unificado.

Israel está llamado a reconocer que el Dios que le sacó de Egipto es el único que lo ha arrancado de la servidumbre. Sólo este Dios ha salvado a Israel e Israel debe expresar su fe en él por la práctica de la Ley y por el culto.

La afirmación de que " el señor es unico " no era en sus orígenes expresión de un monoteísmo radical, pues no se niega la existencia de otros dioses, como demuestra, por ejemplo, el Decálogo (Ex 20,3). A partir del exilio, la afirmación creyente tiende a convertirse en una afirmación monoteísta radical, que se expresa a través de frases como " los dioses no son nada " (Is 45,14) o " no existe otro ".⁵³ En el judaísmo posterior, la expresión de Dt 6,4 es una profesión de fe monoteísta, que está en el centro de la oración judía.

En el Nuevo Testamento la afirmación de la fe judía es repetida en Mc 12,29 por el mismo Jesús, que cita Dt 6,4-5, y por su interlocutor judío, que cita Dt 4,35. La fe cristiana afirma también la unicidad de Dios, pues " no hay otro dios más que el Dios único ".⁵⁴ Esta unicidad de Dios es firmemente mantenida incluso cuando Jesús es reconocido como Hijo (Rom 1,3-4), que es una sola cosa con el Padre (Jn 10,30; 17,11). En efecto, la gloria que viene del Dios único la tiene Jesús del Padre como " Hijo único lleno de gracia y de verdad " (Jn 1,14). Para expresar la fe cristiana, Pablo no duda en desdoblarse la afirmación de Dt 6,4 diciendo: " Para nosotros hay un solo Dios, el Padre [] y un solo Señor, Jesucristo " (1 Cor 8,6).

25. Dios creador y providente. La Biblia se abre con estas palabras: " En el principio Dios creó el cielo y la tierra " (Gn 1,1). Esta tesis domina el texto de Gn 1,1-2,4a, y también la totalidad de la Escritura, que relata los actos del poder divino. En este texto inaugural, la afirmación de la bondad de la creación se repite siete veces: constituye uno de sus estribillos (Gn 1,4-31).

Con formulaciones diferentes y en contextos diversos, la afirmación de que Dios es creador vuelve constantemente. Así, en el relato de la salida de Egipto, Dios tiene poder sobre el viento y el mar (Ex 14,21). En la oración de Israel, Dios es confesado como " Aquel que ha hecho el cielo y la tierra ".⁵⁵ La acción creadora de Dios funda y asegura la salvación esperada, tanto en la oración (Sl 121,2) como en los oráculos proféticos: por ejemplo, en Jr 5,22 y 14,22. En Is 40,55, aquella acción funda la esperanza en una salvación futura.⁵⁶ Los libros sapienciales atribuyen a la acción creadora de Dios una posición central.⁵⁷

Dios, que crea el mundo con su Palabra (Gn 1) y da al hombre un aliento de vida (Gn 2,7), es también el que muestra su solicitud por cada ser humano desde su concepción.⁵⁸

Fuera de la Biblia hebrea, hay que citar el texto de 2 Mac 7,28, en que la madre de los siete hermanos mártires exhorta al último de entre ellos con estas palabras: " Yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra, contempla todo lo que hay en ellos y reconoce que Dios no los ha creado a partir de cosas existentes ". La traducción latina de esta frase habla de creación ex nihilo, " de la nada ". Un aspecto notable de este texto es que en él el recuerdo de la acción creadora de Dios funda la fe en la resurrección de los justos. Igual que en Rom 4,17.

La fe en un Dios creador, victorioso de las fuerzas cósmicas y del mal, pasó a ser inseparable de la confianza en él como salvador del pueblo de Israel así como de cada individuo.⁵⁹

26. En el Nuevo Testamento, la convicción de que todo lo que existe es obra de Dios proviene directamente del Antiguo Testamento. Parece tan arraigada que no necesita demostración. Por eso el vocabulario de creación está poco presente en los Evangelios. De todos modos, se observa en Mt 19,4 la referencia a Gn 1,27, que habla de la creación del hombre y de la mujer. De modo más amplio, Mc 13,19 evoca " el principio de la creación por obra de Dios ". En fin, Mt 13,35b, a propósito de las parábolas, habla " de cosas escondidas desde la fundación del mundo ".

En su predicación, Jesús insiste mucho en la confianza que el hombre debe tener en Dios, de quien todo depende: " No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis [] Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan [] y vuestro Padre celestial las alimenta ".⁶⁰ La solicitud de Dios creador se extiende a los malos y a los buenos sobre los que " hace salir su sol " y les da la lluvia necesaria para la fecundidad del suelo (Mt 5,45). La providencia de Dios se ejerce con todos; esta convicción debe llevar a los discípulos de Jesús a buscar " en primer lugar el Reino de Dios y su justicia " (Mt 6,33). En el Evangelio de Mateo, Jesús habla del " Reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo " (Mt 25,34). El mundo creado por Dios es el lugar de la salvación del hombre; está a la espera de una completa " regeneración " (Mt 19,28).

Partiendo de la Biblia judía, que afirma que Dios lo ha creado todo por su palabra, por su verbo,⁶¹ el prologo del Cuarto Evangelio proclama que " En el principio era el Verbo ", que " el Verbo era Dios " y que " todo existió por él " y que " sin él no se hizo nada de cuanto existe " (Jn 1,1-3). El Verbo vino al mundo, pero el mundo no le reconoció (Jn 1,10). A pesar de los obstáculos que los hombres interponen, el proyecto de Dios está claramente definido en Jn 3,16: " tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna ". Jesús atestigua hasta el extremo este amor de Dios (Jn 13,1). Después de la resurrección, Jesús " sopló " sobre los discípulos, renovando el acto de Dios cuando la creación del hombre (Gn 2,7), con lo que sugería que por obra del Espíritu Santo iba a surgir una nueva creación (Jn 20,22).

Hablando otro lenguaje, el libro del Apocalipsis ofrece una perspectiva similar. Dios creador (Ap 4,11) está en el origen de un proyecto de salvación que no puede ser realizado más que por el Cordero " como inmolado " (Ap 5,6), celebrando el misterio pascual, por parte de él que es " el Príncipe de la creación de Dios " (Ap 3,14). Al final de la historia, la victoria sobre las fuerzas del mal irá acompañada por la aparición de una nueva creación, que tendrá por luz a Dios mismo⁶² y ya no tendrá necesidad de templo, pues Dios todopoderoso y el Cordero serán el Templo de aquella ciudad celestial, la nueva Jerusalén (Ap 21,2.22).

En las cartas paulinas, el lugar de la creación es igualmente importante. Es conocido el

razonamiento de Pablo en Rom 1,20-21 a propósito de los paganos. El apóstol afirma que " desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad, son visibles a la inteligencia por sus obras " y por eso los paganos son " inexcusables " de no haber dado gloria a Dios y de haber " servido a la criatura en vez de al Creador " (Rom 1,25; cf. Sa 13,1-9). La criatura ha sido entregada " a la servidumbre de la corrupción " (Rom 8,20-21). Pero por ello no se la puede rechazar como mala. En 1 Tim 4,4 se afirma que " todo lo que Dios ha creado es bueno y no se debe rechazar nada que se tome con acción de gracias ".

El papel asignado por el Antiguo Testamento a la Sabiduría en el acto de crear es atribuido por el Nuevo Testamento a la persona de Cristo, Hijo de Dios. Como la del " Verbo " en el prólogo de Juan (1,3), se trata de una mediación universal, expresada en griego por la preposición *dia*, que encontramos también en He 1,2. Asociado al " Padre, de quien todo (proviene) " se encuentra " Jesucristo, por quien todo (proviene) " (1 Cor 8,6). Desarrollando este tema, el himno de Col 1,15-20 afirma que " todo fue creado en él " y que " todo ha sido creado por él y para él; él es antes que todas las cosas y todas tienen su consistencia en él (Col 1,16-17).

Por otro lado, la resurrección de Cristo es entendida como inauguración de una nueva creación, de suerte que " el que está en Cristo es una nueva creación ".⁶³ Ante la multiplicación del pecado de los hombres, el proyecto de Dios en Cristo era realizar una nueva creación. Volveremos más adelante sobre este tema, después de haber hablado de la situación de la humanidad.

2. La persona humana: grandeza y miseria

a) En el Antiguo Testamento

27. Es frecuente hablar, en una sola expresión, de " grandeza y miseria " de los seres humanos. En el Antiguo Testamento, no se encuentran estos dos términos para caracterizar la condición humana, pero encontramos expresiones correlativas: en los tres primeros capítulos del Génesis, el hombre y la mujer son, por una parte, " creados a imagen de Dios " (Gn 1,27), pero, por otra parte, son " expulsados del jardín de Edén " (Gn 3,24) por haber sido indóciles a la palabra de Dios. Estos capítulos orientan la lectura de toda la Biblia. A través de ellos se nos invita a reconocer los rasgos esenciales de nuestra situación y la tela de fondo de toda la historia de la salvación.

Creados a imagen de Dios: Colocada mucho antes que la vocación de Abrahán y la elección de Israel, esta característica se aplica a los hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares (Gn 1,26-27)⁶⁴ y les atribuye la más alta dignidad. La expresión puede tener su origen en la ideología real de las naciones que rodeaban a Israel, especialmente Egipto, donde el Faraón era considerado como imagen viva del dios, encargado del mantenimiento y la renovación del cosmos. Pero la Biblia da a esta metáfora una categoría fundamental para la definición de toda persona humana. Las palabras de Dios: " Hagamos al hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza, para que domine sobre... " (Gn 1,26) presentan a los seres humanos como criaturas de Dios cuya tarea es la de gobernar y poblar la tierra que Dios creó. Como imágenes de Dios e intendentes del Creador, los seres humanos se convierten en destinatarios de su palabra y son llamados a serle dóciles (Gn 2,15-17).

Se ve al mismo tiempo que los humanos existen como hombres y mujeres y tienen como tarea la de servir a la vida. En la afirmación: " Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó " (Gn 1,27), la diferencia de los sexos es puesta en paralelo con la semejanza respecto de Dios.

Además, la procreación humana está en conexión estrecha con la tarea de gobernar la tierra, como lo demuestra la bendición divina de la primera pareja: " Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre... " (1,28). Así la semejanza con Dios, la asociación del hombre con la mujer y el gobierno del mundo están íntimamente relacionados.

La estrecha conexión entre el hecho de ser creado a imagen de Dios y de tener autoridad sobre el mundo comporta varias consecuencias. En primer lugar, la aplicación universal de estas características excluye toda superioridad de un grupo o de un individuo humano sobre otro. Todas

las personas humanas son imagen de Dios y todas están encargadas de continuar la obra ordenadora del Creador. En segundo lugar, se toman disposiciones en orden a la coexistencia armoniosa de todos los seres vivos en la búsqueda de los medios necesarios para su subsistencia: Dios asigna su alimento a los hombres y a los animales (Gn 1,29-30).⁶⁵ En tercer lugar, la vida de las personas humanas está dotada de cierto ritmo. Además del ritmo del día y la noche, de los meses lunares y los años solares (Gn 1,14-18), Dios establece un ritmo semanal con un reposo el día séptimo, fundamento del sábado (Gn 2,1-3). Respetando el sábado (Ex 20,8-11), los dueños de la tierra rinden homenaje a su Creador.

28. La miseria humana encuentra su expresión bíblica ejemplar en la historia del primer pecado y de su castigo en el jardín del Edén. El relato de Gn 2,4b-3,24 completa el de Gn 1,1-2,4a, mostrando cómo la miseria se introduce en una creación que era "buena"⁶⁶ e incluso, una vez coronada con la creación del hombre, "muy buena" (Gn 1,31).

El relato especifica la tarea confiada en primer lugar al hombre, "cultivar y guardar" el jardín del Edén (Gn 2,15) y le añade la prohibición de "comer del árbol del conocimiento del bien y del mal" (2,16-17). Esta norma implica que servir a Dios y observar sus mandamientos es correlativo al poder de dominar la tierra (1,26.28).

Al principio el hombre se dedica a cumplir los encargos de Dios, poniendo nombres a los animales (2,18-20), acogiendo luego a la mujer como don de Dios (2,23). En el episodio de la tentación, por el contrario, la pareja humana deja de actuar según el mandato de Dios. Comiendo del fruto del árbol, la mujer y el hombre ceden a la tentación de querer ser como Dios y apropiarse de un "conocimiento" que sólo pertenece a Dios (3,5-6). La consecuencia es que procuran evitar una confrontación con Dios. Pero su intento de esconderse revela la locura del pecado, pues les deja en un lugar donde puede llegarles la voz de Dios (3,8). La pregunta con que Dios increpa al hombre: "¿Dónde estás?" sugiere que éste no está donde tenía que estar: a disposición de Dios y aplicado a su tarea (3,9). El hombre y la mujer se dan cuenta de que están desnudos (3,7-10), es decir que han perdido la confianza entre ellos y en la armonía de la creación.

Con su sentencia, Dios vuelve a definir las condiciones de vida de los seres humanos más que la relación entre ellos y él (3,17-19). Por otro lado, el hombre pierde su tarea particular en el jardín del Edén, pero no la de trabajar (3,17-19.23). Ésta se orienta ahora hacia la "tierra" (3,23; cf. 2,5). En otras palabras, Dios sigue dando una misión a la persona humana. Para "someter la tierra y dominarla" (1,28), el hombre debe trabajar (3,23).

Pero desde entonces, el "dolor" es el compañero inseparable de la mujer (3,16) y del hombre (3,17); la muerte es su destino (3,19). La relación entre el hombre y la mujer se ha deteriorado. La palabra "dolor" es asociada al embarazo y al parto (3,16), así como a la fatiga física y mental ocasionada por el trabajo (3,17).⁶⁷ Paradójicamente, el dolor se viene a introducir en aquello que por sí mismo es fuente de alegría profunda: el parto y la productividad del trabajo. La sentencia une ese "dolor" a la existencia sobre la "tierra", que ha sido maldecida por su pecado (3,17-18). Lo mismo ocurre con la muerte: el fin de la vida humana es llamado retorno "a la tierra", de la que el hombre ha sido sacado para cumplir su tarea.⁶⁸ En Gn 2,3, la inmortalidad parece estar unida a la existencia en el jardín del Edén y condicionada por el respeto de la prohibición de comer del árbol del "conocimiento". Desde que dicha prohibición fue violada, el acceso al árbol de la vida (2,9) ha quedado cerrado (3,22). En Sa 2,23-24, la inmortalidad es asociada a la semejanza con Dios; "la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo". Así se establece un vínculo entre Gn 1 y Gn 2-3.

Como creada a imagen de Dios y encargada de cultivar la tierra, la pareja humana tiene el gran honor de ser llamada a completar la acción creadora de Dios cuidando de sus criaturas (Sa 9,2-3). Negarse a escuchar la voz de Dios y preferir la de tal o cual criatura, procede de la libertad del ser humano; sufrir el dolor y la muerte es consecuencia de la opción tomada por aquellas personas. La "miseria" pasó a ser un aspecto universal de la condición humana, pero este aspecto es secundario y no destruye el aspecto de "grandeza", querido por Dios en su proyecto creador.

Los capítulos siguientes del Génesis muestran hasta qué punto el género humano puede hundirse en el pecado y la miseria: "La tierra se había corrompido ante Dios y se había llenado de violencia [

J. Toda carne había pervertido su conducta sobre la tierra " (Gn 6,11-12), de suerte que Dios decretó el diluvio. Pero al menos un hombre, Noé, así como su familia, " caminaba con Dios " (6,9) y Dios le escogió para ser punto de partida de una nueva humanidad. Entre su posteridad, Dios escogió a Abrahán, le ordenó dejar su país y le prometió que " haría grande su nombre " (12,2). El proyecto de Dios se revela desde este momento como universal, pues en Abrahán " serán bendecidas todas las familias de la tierra " (12,3). El Antiguo Testamento muestra a continuación cómo este proyecto ha atravesado los siglos, alternando los momentos de miseria con los de grandeza. Dios no se ha resignado a dejar a su pueblo en la miseria. Siempre lo ha devuelto al camino de la verdadera grandeza, en beneficio de la humanidad entera.

A esos rasgos fundamentales, conviene añadir que el Antiguo Testamento no desconoce los aspectos decepcionantes de la existencia humana (cf. Qohélet) ni el problema acuciante del sufrimiento de los inocentes (cf. sobre todo Job) ni el escándalo de las persecuciones sufridas por los justos (cf. la historia de Elías, de Jeremías y de los judíos perseguidos por Antíoco). Pero en todos estos casos, sobre todo en el último, el enfrentamiento con la desgracia, en vez de representar un obstáculo a la grandeza humana, la realza paradójicamente.

b) En el Nuevo Testamento

29. La antropología del Nuevo Testamento se basa en la del Antiguo. Da testimonio de la grandeza de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gn 1,26-27), y de su miseria, provocada por la innegable realidad del pecado, que hace del hombre una caricatura de sí mismo.

Grandeza del ser humano. En los Evangelios, la grandeza del ser humano se deduce de la solicitud de Dios para con él, solicitud mucho más atenta que para con los pájaros del cielo o las flores del campo (Mt 6,30); también se deduce, por otro lado, del ideal que se le propone: convertirse en misericordioso como él (Lc 6,36), perfecto como él es perfecto (Mt 5,45.48). El ser humano, en efecto, es un ser espiritual, que " no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios " (Mt 4,4; Lc 4,4). Efectivamente, el hambre de la palabra de Dios atrajo las multitudes primero hacia Juan Bautista (Mt 3,5-6 par), y luego hacia Jesús.⁶⁹ Una percepción de lo divino las atraía. Como imagen de Dios, la persona humana es atraída por él. Incluso los paganos son capaces de una gran fe.⁷⁰

El apóstol Pablo es quien más profundiza en la reflexión antropológica. Como " apóstol de las naciones " (Rom 11,13), ha comprendido que todas los seres humanos son llamados por Dios a una gloria muy alta (1 Tes 2,12), la de convertirse en hijos de Dios,⁷¹ amados por él (Rom 5,8), miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27), llenos del Espíritu Santo (1 Cor 6,19). No se puede imaginar dignidad más alta.

El tema de la creación del ser humano a imagen de Dios es recogido por Pablo de modos diversos. En 1 Cor 11,7, el apóstol lo aplica al hombre, " que es imagen y gloria de Dios ". Pero en otros textos, lo aplica a Cristo, " que es imagen de Dios ".⁷² La vocación de los demás humanos llamados por Dios es entonces la de " reproducir la imagen de su Hijo, de modo que él sea el primogénito de una multitud de hermanos " (Rom 8,29). Este parecido se nos da por la contemplación de la gloria del Señor (2 Cor 3,18; 4,6). Dicha transformación empieza en esta vida y acaba en la otra, cuando " llevaremos la imagen del hombre celestial " (1 Cor 15,49); entonces la grandeza de la persona humana logrará su apogeo.

30. Miseria del ser humano. La situación miserable de la humanidad aparece de varias maneras en el Nuevo Testamento: ¡Deja bien claro que la tierra no es un paraíso! Los Evangelios muestran en distintas ocasiones un largo cortejo de enfermedades y achaques que afligen a una multitud de personas.⁷³ En los mismos Evangelios, la posesión diabólica expresa la esclavitud profunda en la que toda la persona puede caer (Mt 8,28-34 par). La muerte golpea y hunde en la aflicción.⁷⁴

Pero es sobre todo la miseria moral la que retiene la atención. Se ve que la humanidad se encuentra en una situación de pecado que provoca riesgos extremos.⁷⁵ En consecuencia, la llamada a la conversión resulta urgente. La predicación de Juan Bautista la hace resonar con fuerza en el desierto.⁷⁶ Luego Jesús toma el relevo: " proclamaba el evangelio de Dios y decía: [] convertíos y

creed al evangelio " (Mc 1,14-15), " recorría todas las ciudades y pueblos " (Mt 9,35), denunciaba el mal " que sale del ser humano " y lo " contamina " (Mc 7,20). " Porque de dentro, del corazón de los humanos, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al ser humano ".⁷⁷ En la parábola del hijo pródigo, Jesús describe el estado miserable al que queda reducida la persona humana cuando se aleja de la casa del Padre (Lc 15,13-16).

Jesús hablaba, por otro lado, de persecuciones soportadas por personas que se dedican al servicio de la " justicia " (Mt 5,10) y anunciaba que sus discípulos serían perseguidos.⁷⁸ Él mismo lo fue (Jn 5,16); se le buscaba para hacerle morir.⁷⁹ Esta intención homicida terminó encontrando el modo de realizarse. La pasión de Jesús fue entonces una manifestación extrema de la miseria moral de la humanidad. En ella no falta nada: traición, negaciones, abandono, proceso y condena injustos, ultrajes y malos tratos, suplicio cruel acompañado de burlas. La malicia humana se desencadenó contra " el Santo y el Justo " (Hch 3,14) y lo dejó en un estado horrible.

En la Carta de Pablo a los Romanos se encuentra la descripción más sombría de la miseria moral de la humanidad (Rom 1,18-3,20) y el análisis más penetrante de la condición del hombre pecador (Rom 7,14-25). El cuadro que pinta el apóstol de " toda la impiedad e injusticia de aquellos que retienen la verdad cautiva de la injusticia " es en verdad deprimente. La negativa a glorificar a Dios y darle gracias conduce a una ceguera completa y a las peores perversiones (1,21-32). Pablo se preocupa de mostrar que la miseria moral es universal y que el judío no está exento de ella, a pesar del privilegio que tiene de conocer la Ley (2,17-24). Apoya su tesis en una larga serie de textos del Antiguo Testamento, que declaran que todos los hombres son pecadores (3,10- 18): " No hay ningún justo, ni siquiera uno solo ".⁸⁰ El aspecto exclusivo de esta negación no es ciertamente fruto de la experiencia. Tiene más bien el carácter de una intuición teológica de aquello en que se convierte el hombre sin la gracia de Dios: el mal está en el corazón de cada uno (cf. Sl 51,7). Esta intuición queda reforzada en Pablo por la convicción de que Cristo " murió por todos ":⁸¹ todos tenían pues necesidad de redención. Si el pecado no hubiera sido universal, habría gente que no tendría necesidad de redención.

La Ley no puso remedio al pecado, pues el hombre pecador, aunque reconozca que la Ley es buena y quiera observarla, se ve obligado a constatar: " No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero " (Rom 7,19). El poder del pecado se sirve incluso de la Ley para manifestar más toda su virulencia, haciéndola violar (7,13). Y el pecado produce la muerte,⁸² lo cual provoca, por parte del hombre pecador, un grito de desesperación: " ¡Miserable de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte? " (Rom 7,24). Así manifiesta la necesidad urgente de la redención.

En un registro bien distinto, pero todavía con más vigor, el Apocalipsis atestigua también los desastres que el mal produce en el mundo de los humanos. Describe " Babilonia ", " la gran prostituta ", que ha arrastrado hacia sus abominaciones a " los reyes de la tierra " y " los habitantes de la tierra " y que está " borracha de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús " (Ap 17,1-6). " Sus pecados se han amontonado hasta el cielo " (18,5). El mal desencadena terribles calamidades. Pero no tendrá la última palabra. Babilonia se derrumba (18,2). Del cielo desciende " la ciudad santa, la Jerusalén nueva ", " morada de Dios con los hombres " (21,2-3). A la proliferación del mal se opone la salvación que viene de Dios.

3. Dios, libertador y salvador

a) En el Antiguo Testamento

31. Desde el principio de su historia, cuando la salida de Egipto, Israel hizo la experiencia del señor como libertador y salvador: tal es el testimonio de la Biblia, que describe cómo Israel fue arrancado de la dominación egipcia con el paso del mar (Ex 14,21-31). El paso milagroso a través del mar se convirtió en uno de los temas principales de la alabanza de Dios.⁸³ En unión con la entrada de Israel en la tierra prometida (Ex 15,17), la salida de Egipto se convirtió en la afirmación principal de la confesión de fe.⁸⁴

Hay que atender a la significación teológica de las fórmulas de que se sirve el Antiguo Testamento para expresar la intervención del Señor en aquel acontecimiento salvífico, fundamental para Israel: el señor " hizo salir " a Israel de Egipto, " la casa de la esclavitud " (Ex 20,2; Dt 5,6), lo " hizo subir " hacia una " tierra buena y vasta, que mana leche y miel " (Ex 3,8.17), lo " arrancó " a sus opresores (Ex 6,6; 12,27), lo " rescató ", como se rescatan los esclavos (padah: Dt 7,8) o haciendo valer un derecho de parentesco (gaal: Ex 6,6; 15,13).

En la Tierra de Canaán, en continuidad con la experiencia de la salida de Egipto, Israel se beneficia nuevamente de la intervención libertadora y salvadora de Dios. Cuando es oprimido por pueblos enemigos porque ha vuelto a ser infiel a Dios, Israel lo invoca y él le ayuda. El Señor suscita entonces un " juez " como " salvador ".⁸⁵

En la triste situación del exilio, después de la pérdida de la Tierra, el Segundo Isaías, profeta cuyo nombre se ignora, tuvo que anunciar a los exiliados un mensaje nunca oído: el Señor iba a repetir e incluso superar su intervención liberadora inicial: la de la salida de Egipto. A la descendencia de sus escogidos, Abrahán y Jacob (Is 41,8), iba a manifestarse como " redentor " (goel), recuperándola de sus propietarios extranjeros, los Babilonios.⁸⁶ " Yo, yo soy el señor, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo he anunciado y he salvado " (Is 43,11-12). Como " salvador " y " redentor " de Israel, el señor será reconocido por todos los mortales (Is 49,26).

Después del retorno de los exiliados, presentado como inminente por el Segundo Isaías y realizado al poco tiempo pero de forma poco espectacular, se abre camino la esperanza de una liberación escatológica: los herederos espirituales del profeta exílico anunciaron el cumplimiento en el futuro de la redención de Israel como intervención divina del fin de los tiempos.⁸⁷ El príncipe mesiánico del fin de los tiempos puede también ser presentado como salvador de Israel (Mi 4,14 5,5). En bastantes salmos, la salvación toma un aspecto individual. Al verse atacado por la enfermedad o por planes hostiles, el israelita tiene la posibilidad de invocar al Señor para poder ser preservado de la muerte o de la opresión.⁸⁸ También puede pedir la ayuda de Dios en favor del rey (Sl 20,10). Tiene confianza en la intervención salvadora de Dios (Sl 55,17-19). En correspondencia, los fieles, y en particular el rey (Sl 18 = 2 Sa 22), dan gracias al Señor por la ayuda obtenida y por el fin de la opresión.⁸⁹

Israel espera, además, que el Señor lo " rescatará de todas sus culpas " (Sl 130,8).

En algunos textos, aparece la idea de una salvación después de la muerte. Lo que para Job no era más que un vislumbre de esperanza (" Mi redentor vive ": Job 19,25) se convierte en esperanza firme en un salmo: " Pero Dios rescatará mi vida del poder de los infiernos; sí, él me acogerá " (Sl 49,16). En Sl 73,24 el salmista dice de sí mismo: " Después me acogerás en la gloria ". Dios puede, pues, no sólo vencer el poder de la muerte e impedir que separe de él a su fiel (Sl 6,5-6), sino también conducirlo más allá de la muerte a una participación en su gloria.

El Libro de Daniel y los escritos deuteroacanónicos repiten el tema de la salvación y le añaden nuevos desarrollos. De acuerdo con la esperanza apocalíptica, llegará la glorificación de la " gente reflexiva " (Dn 12,3: se trata sin duda de personas fieles a la Ley a pesar de la persecución) a continuación de la resurrección de los muertos (12,2). La firme esperanza de una resurrección de los mártires " para una vida eterna " (2 Mac 7,9) se expresa con fuerza en el Segundo Libro de los Macabeos.⁹⁰ Según el Libro de la Sabiduría, " los hombres fueron instruidos [] y salvados por la Sabiduría " (Sa 9,19). Puesto que el justo es " hijo de Dios ", Dios " vendrá en su ayuda y lo arrancará de las manos de sus adversarios " (2,18), preservándole de la muerte o salvándole más allá de la muerte, pues " la esperanza " de los justos está " llena de inmortalidad " (3,4).

b) En el Nuevo Testamento

32. El Nuevo Testamento, en continuidad con el Antiguo, presenta a Dios como salvador. Desde el principio del Evangelio de Lucas, María enaltece a Dios, su " salvador " (Lc 1,47) y Zacarías bendice " al Señor, el Dios de Israel, porque ha [] redimido a su pueblo " (Lc 1,68); el tema de la salvación vuelve cuatro veces en el " Benedictus "⁹¹ con sucesivas precisiones: pasa del deseo de ser liberado de sus enemigos (1,71.74) al de ser liberado de sus pecados (1,77). Pablo proclama que el evangelio es " poder de Dios para la salvación de todo creyente " (Rom 1,16).

En el Antiguo Testamento, para realizar la liberación y la salvación, Dios se sirve de instrumentos humanos que a veces reciben, como hemos visto, el título de salvador, dado más frecuentemente al mismo Dios. En el Nuevo Testamento, el título de "redentor" (lytrôtês), que no aparece más que una vez, es atribuido a Moisés, enviado como tal por Dios (Hch 7,35).⁹² En cuanto al título de "salvador", es aplicado tanto a Dios como a Jesús. El mismo nombre de Jesús evoca la salvación venida de Dios. El primer Evangelio observa desde el principio esa significación y precisa que se tratará de una salvación espiritual: el niño concebido por la virgen María recibirá "el nombre de Jesús, puesto que él salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21). En el Evangelio de Lucas, los ángeles anuncian a los pastores: "Hoy os ha nacido un salvador" (Lc 2,11). El Cuarto Evangelio abre una perspectiva más amplia poniendo en boca de los samaritanos que Jesús "es verdaderamente el salvador del mundo" (Jn 4,42).

Constatamos que en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Cartas paulinas no discutidas, el Nuevo Testamento es bastante discreto en cuanto al uso del título de salvador.⁹³ Esta discreción se explica por el hecho de que el título era ampliamente utilizado en el mundo helenístico; se daba a dioses como Esculapio, un dios que curaba enfermedades, así como a soberanos divinizados que se presentaban como salvadores del pueblo. Podía, pues, parecer ambiguo. Además, la noción de salvación, en el mundo griego, tenía una fuerte connotación individualista y física, mientras que la noción neotestamentaria, heredada del Antiguo Testamento, tenía una amplitud colectiva y una abertura espiritual. Pero con el tiempo el riesgo de ambigüedad desapareció. Las Cartas pastorales y la Segunda de Pedro utilizan a menudo el título de salvador, aplicándolo tanto a Dios como a Cristo.⁹⁴

En la vida pública de Jesús, la fuerza de salvación que poseía no se manifestaba sólo en el plano espiritual, como en Lc 19,9-10, sino también y a menudo en el plano corporal. Jesús salva a los enfermos curándolos;⁹⁵ observa que: "tu fe te ha salvado".⁹⁶ Sus discípulos le imploran que los salve del peligro y él los salva.⁹⁷ Jesús libera incluso de la muerte.⁹⁸ Cuando está en la cruz, sus adversarios le recuerdan burlándose que "ha salvado a otros" y le desafían a "salvarse a sí mismo bajando de la cruz".⁹⁹ Pero Jesús rechaza para sí mismo esta clase de salvación, pues ha venido para "dar su vida como rescate (lytron: medio de liberación) para la multitud".¹⁰⁰ Hubieran querido hacer de él un libertador nacional, ¹⁰¹ pero él se había negado. Era otra clase de salvación la que él traía.

La relación entre la salvación y el pueblo judío se hace objeto explícito de la reflexión teológica de Juan: "La salvación proviene de los judíos" (Jn 4,22). Esta afirmación de Jesús se sitúa en un contexto de oposición entre el culto judío y el culto samaritano, pero la oposición quedará superada con la instauración de una adoración "en espíritu y en verdad" (4,23). Al final del episodio, los samaritanos reconocen que Jesús es "el salvador del mundo" (Jn 4,42).

El título de salvador es atribuido especialmente a Jesús resucitado, puesto que, por la resurrección, "Dios le ha exaltado con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados" (Hch 5,31). "En ningún otro hay salvación" (4,12). La perspectiva es escatológica. "Salvaos", decía Pedro, "de esta generación desviada" (Hch 2,40) y Pablo presentaba a los gentiles convertidos a Jesús resucitado como aquél "que nos arranca de la ira que viene" (1 Tes 1,10). "Puesto que ahora estamos justificados por su sangre, ¡con cuánta más razón seremos salvados por él de la ira!" (Rom 5,9).

Esta salvación estaba prometida al pueblo de Israel, pero después las "naciones" podrán participar de ella, porque el evangelio es "poder de Dios para la salvación de todo creyente, el judío en primer lugar y también del griego".¹⁰² La esperanza de la salvación, que se expresa tan a menudo y tan vigorosamente en el Antiguo Testamento, encuentra su cumplimiento en el Nuevo.

4. La elección de Israel

a) En el Antiguo Testamento

33. Dios es libertador y salvador ante todo de un pequeño pueblo, situado junto a otros entre dos

grandes imperios, porque ha escogido a este pueblo para sí, poniéndolo aparte, para que tenga una relación especial con él y una misión en el mundo. La idea de la elección es fundamental para la comprensión del Antiguo Testamento y de toda la Biblia.

La afirmación según la cual el señor ha " escogido " (bahar) a Israel es constante en la enseñanza del Deuteronomio. La elección que el Señor había hecho de Israel se manifestó por la intervención divina para liberarle de Egipto y por el don de una tierra. El Deuteronomio niega expresamente que la elección divina haya sido motivada por la grandeza de Israel o su perfección moral: " Reconoce que no es por causa de tu justicia que el señor tu Dios te da este buen país, pues tú eres un pueblo de dura cerviz " (9,6). La única base de la elección de Dios ha sido su amor y su lealtad: " porque os ama y mantiene el juramento que hizo a vuestros padres " (7,8).

Como elegido por Dios, Israel ha sido llamado a ser un " pueblo santo " (Dt 7,6; 14,2). La palabra " santo " (qadôs) expresa una situación que consiste negativamente en estar separado de lo profano y positivamente en estar consagrado al servicio de Dios. Utilizando la expresión " pueblo santo ", el Deuteronomio pone muy de relieve la situación única de Israel, nación introducida en el campo de lo sagrado, convertida en propiedad particular de Dios y objeto de su especial protección. Al mismo tiempo se subraya la importancia de la respuesta de Israel a la iniciativa divina, que implica la necesidad de una conducta apropiada. De este modo, la teología de la elección subraya a la vez el estatuto distinto y la especial responsabilidad del pueblo que ha sido escogido entre todos los demás para ser la posesión personal de Dios 103 y para ser santo, pues Dios es santo. 104

En el Deuteronomio, el tema de la elección no afecta únicamente al pueblo. Una de las exigencias más fundamentales según el libro es que el culto del Señor sea celebrado en el lugar que el Señor habrá escogido. La elección del pueblo aparece en la introducción parenética a las leyes, pero en las mismas leyes la elección divina se concentra en el santuario único. 105 Otros libros precisan el lugar donde se encuentra el santuario y ponen esta elección divina en relación con la elección de una tribu y una persona. La tribu escogida es la de Judá, prefiriéndola a Efraín; 106 la persona escogida es David. 107 Éste conquista Jerusalén y la fortaleza de Sión, que pasa a ser " Ciudad de David " (2 Sam 5,6-7), y hace transportar allí el arca de la alianza (2 Sam 6,12). Así el Señor escogió Jerusalén (2 Cró 6,5) y más concretamente Sión (Sl 132,13) para su morada. En épocas confusas y tormentosas, cuando el futuro parecía cerrado para los israelitas, la certeza de ser el pueblo escogido por Dios mantuvo su esperanza en la misericordia de Dios y en la fidelidad a sus promesas. Durante el exilio, el Segundo Isaías vuelve al tema de la elección 108 para consolar a los exiliados, que tenían la impresión de haber sido abandonados por Dios (Is 49,14). La ejecución del juicio de Dios no había puesto fin a la elección de Israel: seguía siendo válida, pues se apoyaba en la elección de los patriarcas. 109 A la idea de elección, el Segundo Isaías une la de servicio, presentando a Israel como " Servidor del señor ", 110 destinado a ser " luz de las naciones " (49,6). Esos textos muestran claramente que la elección, base de su esperanza, comportaba una responsabilidad: Israel debía ser ante las naciones el " testigo " del Dios único 111 que llegará a conocer al señor tal como es (43,10). La elección de Israel no implica el rechazo de las demás naciones. Al contrario, presupone que las demás naciones pertenecen también a Dios, pues " la tierra le pertenece y todo lo que en ella se encuentra " (Dt 10,14), y Dios " ha dado a las naciones su patrimonio " (32,8). Cuando Israel es llamado por Dios " mi hijo primogénito " (Ex 4,22; Jr 31,9) o " las primicias de su cosecha " (Jr 2,3), esas mismas metáforas implican que las demás naciones forman parte igualmente de la familia y de la cosecha de Dios. Esta interpretación de la elección es típica de la Biblia en su conjunto.

34. En su doctrina de la elección de Israel, el Deuteronomio, como hemos dicho, pone el acento en la iniciativa divina, pero también en el aspecto exigente de la relación entre Dios y su pueblo. La fe en la elección podría, de todos modos, degradarse en forma de orgulloso sentimiento de superioridad. Los profetas se preocuparon por luchar contra esa desviación. Un oráculo de Amós relativiza la elección y atribuye a otras naciones el privilegio de un éxodo comparable al que cupo en suerte a Israel (Am 9,7). Otro oráculo declara que la elección tiene como consecuencia una más estricta severidad por parte de Dios: " Os he conocido a vosotros solos entre todas las familias de la tierra; por eso vendré a sancionar todas vuestras iniquidades " (Am 3,2). Amós mantiene que el Señor ha escogido a Israel de un modo especial y único. En este contexto, el verbo " conocer " tiene un sentido más profundo y más íntimo que la simple toma de conciencia de que algo existe. Expresa

una relación personal íntima más que una mera operación intelectual. Pero esta relación lleva consigo exigencias morales específicas. Por el hecho de ser pueblo de Dios, Israel debe vivir como pueblo de Dios. Si falta a este deber, recibirá la " visita " de una justicia divina más estricta que la ejercida con las demás naciones.

Para Amós estaba claro que elección significa responsabilidad más que privilegio. Evidentemente, la elección ocupa el primer lugar y la exigencia, el segundo. Pero no es menos cierto que la elección de Israel por parte de Dios implica un nivel más alto de responsabilidad. Recordándolo, el profeta desvanecía la ilusión por la que el pueblo escogido creía tener especiales derechos sobre Dios.

La indocilidad obstinada del pueblo y de sus reyes provocó la catástrofe del exilio, anunciada por los Profetas. " El señor decidió: Yo apartaré a Judá de delante de mi, igual que aparté a Israel; rechazaré esta ciudad que había escogido, Jerusalén, y el Templo del que había dicho: "Allí colocaré mi nombre" " (2 Re 23,27). Esta decisión de Dios produjo su pleno efecto (2 Re 25,1-21). Pero en el momento en que se decía: " Las dos familias que el señor había escogido, las ha rechazado " (Jr 33,24), el Señor desmiente formalmente esta aserción: " ¡No! Yo las restauraré, pues me he apiadado de ellas " (Jr 33,26). El profeta Oseas había anunciado ya que en un tiempo en que Israel se habría convertido para Dios en " No-es-mi-pueblo " (Os 1,8), Dios le diría: " Tú eres mi pueblo " (Os 2,25). Jerusalén debía ser reconstruida; el profeta Ageo predice al Templo reconstruido una gloria más grande que la del Templo de Salomón (Ag 2,9). Así la elección quedaba solemnemente confirmada.

b) En el Nuevo Testamento

35. La expresión " pueblo escogido " no se encuentra en los Evangelios, pero la convicción de que Israel es el pueblo escogido por Dios es un dato de base que se expresa con otros términos. Mateo aplica a Jesús un oráculo de Miqueas en que Dios habla de Israel como de su pueblo; del niño nacido en Belén Dios dice: " Él pastoreará a mi pueblo Israel " (Mt 2,6; Mi 5,3). La elección de Dios y su fidelidad para con el pueblo escogido se reflejan más tarde en la misión confiada por Dios a Jesús: no ha sido enviado más que " a las ovejas perdidas de la casa de Israel " (Mt 15,24); Jesús mismo limita en términos idénticos la primera misión de sus " doce apóstoles " (Mt 10,2.5-6).

Pero la oposición que Jesús encontró por parte de los notables provocó un cambio de perspectiva. Al terminar la parábola de los viñadores homicidas, dirigida a los " sumos sacerdotes " y a los " ancianos del pueblo " (Mt 21,23), Jesús les declara: " El Reino de Dios os será quitado y será entregado a una nación que produzca sus frutos " (21,43). Esta palabra sin embargo no significa la substitución del pueblo de Israel por una nación pagana. La nueva " nación ", al contrario, mantendrá la continuidad con el pueblo escogido, pues tendrá como " piedra angular " a Jesús hijo de Israel, la " piedra que rechazaron los constructores " (21,42), y se compondrá de israelitas, a los cuales se asociará " un gran número " (Mt 8,11) de gente proveniente de " todas las naciones " (Mt 28,19). La promesa de la presencia de Dios en medio de su pueblo, que constituía una garantía importante de la elección de Israel, se cumplió por la presencia del Señor resucitado en medio de su comunidad.

112

En el Evangelio de Lucas, el cántico de Zacarías proclama que " el Dios de Israel ha visitado a su pueblo " (Lc 1,68) y que la misión del hijo de Zacarías consistirá en " caminar en presencia del Señor " y en " dar a su pueblo el conocimiento de la salvación para el perdón de sus pecados " (1,76-77). En la presentación del niño Jesús en el templo, Simeón califica la salvación enviada por Dios como " gloria de tu pueblo Israel " (2,32). Más tarde, un gran milagro obrado por Jesús suscitará la aclamación de la multitud: " Dios ha visitado a su pueblo " (7,16).

Para Lucas, sin embargo, la tensión subsiste a causa de la oposición que Jesús encuentra. Pero esta oposición viene de los dirigentes del pueblo y no del pueblo como tal, que es favorable a Jesús. 113 En los Hechos de los Apóstoles, Lucas subraya que un gran número de oyentes judíos de Pedro acoge su llamada al arrepentimiento el día de la Pentecostés y en lo sucesivo. 114 Al contrario, el relato de los Hechos subraya que por tres veces, en Asia Menor, en Grecia y en Roma, la oposición obstinada de los judíos obliga a Pablo a orientar su misión hacia los gentiles. 115 En Roma, Pablo recuerda a los notables judíos el oráculo de Isaías que predecía el endurecimiento de " este pueblo ".

116 Así, en el Nuevo Testamento como en el Antiguo, se encuentran dos perspectivas diferentes sobre el pueblo escogido por Dios.

Se ve al mismo tiempo que la elección de Israel no es un privilegio cerrado sobre sí mismo. El Antiguo Testamento anunciaba ya la adhesión de " todas las naciones " al Dios de Israel. 117 En la misma línea, Jesús anuncia que " muchos vendrán de oriente y de occidente a tomar parte en el festín con Abrahán, Isaac y Jacob ". 118 Después de su resurrección, Jesús extiende al " mundo entero " la misión de los apóstoles y el ofrecimiento de la salvación. 119

En consecuencia, la Primera Carta de Pedro, que se dirige a creyentes venidos sobre todo del paganismo, los califica de " raza escogida " 120 y de " nación santa ", 121 igual que a los venidos del judaísmo. No eran un pueblo, pero ahora son " pueblo de Dios ". 122 La Segunda Carta de Juan llama " dama escogida " (v.1) a la comunidad cristiana a la que se dirige y " tu hermana la escogida " (v.13) a la comunidad desde la que envía la carta. A paganos recientemente convertidos, el apóstol Pablo no duda en declarar: " Conociendo, hermanos amados de Dios, vuestra elección " (1 Tes 1,4). Así extendía a todos los cristianos la convicción de participar en la elección divina.

36. En su Carta a los Romanos, Pablo precisa claramente que para los cristianos venidos del paganismo se trata de una participación en la elección de Israel, único pueblo de Dios. Los gentiles son " el olivo salvaje ", " injertado sobre el olivo sano " para " participar de la riqueza de la raíz " (Rom 11,17.24). No tienen pues de qué gloriarse a costa de las ramas. " No eres tu quien sostiene la raíz, es la raíz la que te sostiene a ti " (11,18).

A la cuestión de si la elección de Israel continúa siendo válida, Pablo da dos respuestas distintas; la primera consiste en decir que algunas ramas fueron cortadas, a causa de su rechazo de la fe (11,17.20), pero " subsiste un resto según la elección de la gracia " (11,5). No se puede pues decir que Dios haya rechazado a su pueblo (11,1-2). " Lo que buscaba Israel, no lo ha obtenido, pero la elección (es decir, el resto escogido) lo ha obtenido. Los demás han sido endurecidos " (11,7). Una segunda respuesta consiste en decir que los judíos que se convirtieron en " enemigos desde el punto de vista del evangelio " siguen siendo " amados desde el punto de vista de la elección, a causa de los padres " (11,28) y Pablo prevé que por eso obtendrán misericordia (11,27.31). Los judíos no cesan de ser llamados a vivir por la fe en la intimidad de Dios, " porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables " (11,29).

El Nuevo Testamento no afirma nunca que Israel haya sido repudiado. Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha estimado que los judíos siguen siendo testigos importantes de la economía divina de la salvación. Comprende su propia existencia como una participación en la elección de Israel y en una vocación que sigue siendo en primer lugar de Israel, por más que sólo una pequeña parte de Israel la haya aceptado.

Cuando Pablo habla de la Providencia de Dios como del trabajo de un alfarero que prepara para la gloria unos " vasos de misericordia " (Rom 9,23), no quiere decir que esos vasos representan principalmente o de modo exclusivo a los gentiles, sino que representan a gentiles y judíos, con una cierta prioridad para los judíos: " nos ha llamado no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles " (9,24).

Pablo recuerda que Cristo, " nacido bajo la Ley " (Gál 4,4), ha sido " servidor de los circuncisos, por la fidelidad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los Padres " (Rom 15,8), lo cual quiere decir que Cristo, no sólo ha sido circuncidado, sino que ha tenido una misión respecto de los circuncisos, y eso porque Dios se había comprometido con los Patriarcas por medio de las promesas, de las que trata de demostrar que siguen siendo válidas. " En cuanto a los gentiles, añade el apóstol, glorifican a Dios por su misericordia " (15,9), y no por su fidelidad, pues su entrada en el pueblo de Dios no deriva de promesas divinas; es una especie de suplemento no debido. Serán, pues, en primer lugar los judíos los que alabarán a Dios en medio de las naciones; a continuación invitarán a las naciones a alegrarse con el pueblo de Dios (15,9b-10).

El mismo Pablo recuerda a menudo con orgullo su origen judío. 123 En Rom 11,1 cita su condición de " israelita, de la posteridad de Abrahán, de la tribu de Benjamín " como prueba de que Dios no ha

rechazado a su pueblo. En 2 Cor 11,22 presenta esta misma condición como un título de gloria, en paralelo con su título de ministro de Cristo (11,23). Es verdad que, según Flp 3,7, esas ventajas, que para él eran ganancia, las " consideró como pérdida por causa de Cristo ". Pero el motivo era que aquellas ventajas, en vez de conducirlo a Cristo, lo habían apartado de él.

En Rom 3,1-2 Pablo afirma sin dudar " la superioridad del judío y la utilidad de la circuncisión ". Da una primera razón de ello de importancia capital: " les fueron confiados los oráculos de Dios ". Otras razones siguen más adelante, en Rom 9,4-5, y forman una serie impresionante de dones de Dios, no sólo de promesas: a los israelitas les pertenece " la adopción, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas así como los padres, y de ellos salió Cristo según la carne " (Rom 9,4-5).

Pablo, sin embargo, observa a continuación que no basta con pertenecer físicamente a Israel para pertenecer verdaderamente a él y ser " hijos de Dios ". Ante todo tienen que ser " hijos de la promesa " (Rom 9,6-8), lo cual, en el pensamiento del apóstol, implica la adhesión a Cristo Jesús, en quien " todas las promesas de Dios tienen su "sí" " (2 Cor 1,20). Según la Carta a los Gálatas, la " descendencia de Abrahán " no puede ser más que una; se identifica con Cristo y los que son de él (Gál 3,16.29). Pero el apóstol subraya que " Dios no ha rechazado a su pueblo " (Rom 11,2). Puesto que " la raíz es santa " (11,16), Pablo mantiene la convicción de que al fin Dios, en su Sabiduría insondable, injertará de nuevo a todos los israelitas en el olivo sano (11,24): " todo Israel se salvará " (11,26).

A causa de nuestras raíces comunes y de esta perspectiva escatológica, la Iglesia reconoce al pueblo judío un estatuto especial de " hermano mayor ", que le da una posición única entre todas las demás religiones. 124

5. La alianza

a) En el Antiguo Testamento

37. Como hemos visto, la elección de Israel presenta un doble aspecto: es un don de amor del que deriva una exigencia correspondiente. El establecimiento de la alianza del Sinaí pone más claramente en evidencia este doble aspecto.

La teología de la alianza, como la de la elección, es totalmente teología del pueblo del señor. Adoptado por el Señor y hecho hijo suyo (cf. Ex 3,10; 4,22-23), Israel recibe el orden de vivir en relación exclusiva y en total compromiso con él. Así pues, la noción de alianza se opone, por su misma definición, a la falsa convicción según la cual la elección de Israel garantizaría automáticamente su existencia y su bienestar. La elección debía ser comprendida más bien como una vocación que Israel debía realizar en su vida como pueblo. El establecimiento de una alianza exigía una elección y una decisión tanto por parte de Israel como por parte de Dios. 125

Además de su empleo en el relato del Sinaí 126 (Ex 24,3-8), la palabra berît, que se traduce generalmente por " alianza ", aparece en varias tradiciones bíblicas, en particular en las que se refieren a Noé, Abrahán, David, Leví y el sacerdocio levítico; es frecuente en el Deuteronomio y en la historia deuteronomista. En cada contexto la palabra tiene matices de sentido distintas. La traducción usual de berît por " alianza " es a veces inapropiada. La palabra puede tener el sentido más amplio de " compromiso ", encontrarse en paralelo con " juramento " y expresar una promesa o una afirmación solemne.

Compromiso con Noé (Gn 9,8-17). Después del diluvio, Dios anuncia a Noé y a sus hijos que va a adquirir un compromiso (berît) con ellos y con todo ser vivo. Ninguna obligación se impone a Noé ni a sus descendientes. Dios se compromete sin reservas. Este compromiso incondicional de Dios con su creación es la base de toda vida. Su carácter unilateral, es decir sin exigencias para la otra parte, se desprende claramente del hecho de que este compromiso incluye explícitamente a los animales (" todos los que salieron del arca ": 9,10). El arco iris aparece como signo del compromiso tomado por Dios. Cuando aparecerá entre las nubes, Dios recordará su " compromiso perpetuo " con " toda carne que está sobre la tierra " (9,16).

Compromiso con Abrahán (Gn 15,1-21; 17,1-26). Según Gn 15, el señor contrae un compromiso con Abrahán, expresado en estos términos: " A tu descendencia doy este país " (15,18). El relato no hace mención alguna de una obligación recíproca. El carácter unilateral del compromiso es confirmado por el rito solemne que precede la declaración divina. Se trata de un rito de auto-imprecación: pasando entre las dos mitades de animales muertos, la persona que toma el compromiso invoca sobre sí misma una suerte parecida, en caso de que falte a sus obligaciones (cf. Jr 34,18-20). Si en Gn 15 se tratase de una alianza con obligaciones recíprocas, las dos partes habrían debido participar en el rito. Pero éste no es el caso: el señor solo, representado por " una antorcha de fuego " (15,17), pasa entre las dos mitades.

El aspecto de promesa de Gn 15 se encuentra también en Gn 17, pero se le añade un mandamiento. Dios impone a Abrahán una obligación general de perfección moral (17,1) y una prescripción positiva particular, la circuncisión (17,10-14). Las palabras: " Camina en mi presencia y sé íntegro " (17,1) piden una dependencia total e incondicional respecto de Dios. A continuación promete (17,2) y define una berít: promesas de extraordinaria fecundidad (17,4-6) y del don de la tierra (17,8). Estas promesas son incondicionales y difieren en eso de la alianza del Sinaí (Ex 19,5-6). La palabra berít aparece 17 veces en este capítulo en su sentido fundamental de afirmación solemne, pero comporta algo más que una promesa: crea un vínculo perpetuo entre Dios y Abrahán igual que con su descendencia: " Yo seré vuestro Dios " (Gn 17,8).

La circuncisión es el " signo " del compromiso con Abrahán, así como el arco iris es el signo de la alianza con Noé, con la diferencia de que la circuncisión depende de una decisión humana. Es una señal que identifica a los destinatarios de la promesa de Dios. Los que no llevasen esa señal serían en castigo expulsados del pueblo, ya que lo habrían profanado (Gn 17,14).

38. Alianza del Sinaí. El texto de Ex 19,4-8 muestra el significado fundamental de la alianza de Dios con Israel. El simbolismo poético utilizado, " llevar sobre alas de águila ", muestra claramente cómo la alianza se inscribe con toda naturalidad en el interior del proceso de liberación profunda iniciado con la travesía del mar. Toda la idea de la alianza se remonta a esta iniciativa divina. El acto redentor cumplido por el señor en la salida de Egipto constituye para siempre el fundamento de la exigencia de fidelidad y de docilidad para con él.

La única respuesta válida a este acto redentor es una continua gratitud, que se expresa por una obediencia sincera. " Ahora, si vosotros me obedecéis y respetáis mi alianza " (19,5a): esas estipulaciones no deben ser consideradas como una de las bases sobre las que reposa la alianza, sino más bien como la condición a cumplir para seguir disfrutando de las bendiciones prometidas a su pueblo por el Señor. La aceptación de la alianza ofrecida incluye, por una parte, obligaciones, pero garantiza, por otra parte, un estatuto especial: " Vosotros seréis mi propiedad personal (segulah) ". Dicho de otro modo: " Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa " (19,5b.6).

El texto de Ex 24,3-8 lleva a su término el establecimiento de la alianza anunciado en 19,3-8. El reparto de la sangre en dos partes iguales prepara la celebración del rito. La mitad de la sangre es vertida sobre el altar dedicado a Dios, mientras que la otra mitad es rociada sobre los israelitas reunidos, que de este modo son consagrados como pueblo santo del señor y destinados a su servicio. El principio (19,8) y el final (24,3.7) del gran acontecimiento de la institución de la alianza están marcados por la repetición por parte del pueblo de una misma fórmula de compromiso:

" Todo lo que el señor ha dicho, lo pondremos en práctica ".

Aquel compromiso no fue mantenido. Los israelitas adoraron el becerro de oro (Ex 32,1-6). El relato de aquella infidelidad y de sus consecuencias constituye una reflexión sobre la ruptura de la alianza y su restablecimiento. El pueblo había merecido la ira de Dios, que habló de exterminarlo (32,10). Pero la intercesión repetida de Moisés, 127 la intervención de los levitas contra los idólatras (32,26-29) y la penitencia del pueblo (33,4-6) consiguieron de que Dios renunciase a ejecutar sus amenazas (32,14) y consintiese en caminar de nuevo junto a su pueblo (33,14-17). Dios tomó la iniciativa de restablecer la alianza (34,1-10). Estos capítulos reflejan la convicción de que Israel estuvo inclinado desde el principio a ser infiel a la alianza, pero que Dios, por el contrario, siempre reanudaba las

relaciones.

La alianza es indudablemente un modo humano de concebir las relaciones de Dios con su pueblo. Como todas las concepciones humanas de este género, es una expresión imperfecta de la relación entre lo divino y lo humano. El objetivo de la alianza se define muy simplemente: " Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo " (Lv 26,12; cf. Ex 6,7). La alianza no debe ser entendida como un simple contrato bilateral, pues Dios no puede estar sometido a obligaciones del mismo modo que los seres humanos. De todos modos, la alianza permitirá a los israelitas recurrir a la fidelidad de Dios: Israel no había sido el único en comprometerse. El señor se había comprometido a darles la tierra y a mantener su presencia bienhechora en medio de su pueblo.

La alianza en el Deuteronomio. El Deuteronomio, igual que la redacción de los libros históricos que de él dependen (Josué-Reyes) distinguen entre " el juramento a los padres " referido al don del país (Dt 7,12; 8,18) y la alianza con la generación del Horeb (5,2-3). Esta alianza es como un juramento de pertenencia al Señor (2 R 23,1-3). Por parte de Dios está destinada a ser permanente (Dt 7,9.12), pero exige la fidelidad del pueblo. La palabra berît se refiere a menudo de modo específico al decálogo, más que a la relación entre el Señor e Israel de la que el decálogo forma parte: El Señor " os ha comunicado su berît, las diez palabras que os ha ordenado poner en práctica ". 128

La declaración de Dt 5,3 merece una atención particular, pues afirma la validez de la alianza para la generación presente (cf. también 29,14). Este versículo da una especie de clave para la interpretación de todo el libro. La distancia temporal entre las generaciones queda abolida. La alianza del Sinaí se actualiza: ha sido concluida " con nosotros, que estamos aquí hoy ".

El compromiso con David. Esta berît se sitúa en la línea de las que fueron dadas a Noé y a Abrahán: promesa de Dios sin obligación correspondiente para el rey. David y su casa disfrutaban por ella del favor de Dios, que se compromete con juramento a una " alianza eterna ". 129 La naturaleza de esta alianza es definida con estas palabras de Dios: " Yo seré su padre y él será mi hijo ". 130

Por tratarse de una promesa incondicional, la alianza con la casa de David no puede ser rota (Sl 89,29-38). Si el sucesor de David comete pecado, Dios lo castigará como un padre castiga a su hijo, pero no le retirará su favor (2 Sa 7,14-15). La perspectiva es muy diferente de la de la alianza del Sinaí, en que el favor divino depende de una condición: el respeto de la alianza por parte de Israel (Ex 19,5-6).

39. Una nueva alianza en Jr 31,31-34. En tiempos de Jeremías, la incapacidad de Israel para observar la alianza del Sinaí se manifiesta de modo trágico: provoca la toma de Jerusalén y la destrucción del Templo. Pero la fidelidad de Dios para con su pueblo se manifiesta enseguida con la promesa de una " nueva alianza " que, según dice el Señor, " no será como aquella que concluí con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; ellos rompieron aquella alianza " (Jr 31,32). Después de la ruptura de la alianza del Sinaí, la nueva alianza hará posible un nuevo comienzo para el pueblo de Dios. El oráculo no anuncia un cambio de ley, sino una nueva relación con la ley de Dios, en el sentido de una interiorización. En vez de estar escrita sobre " tablas de piedra ", 131 la ley será escrita por Dios sobre los " corazones " (Jr 31,33), lo cual garantizará una docilidad perfecta, aceptada de corazón, en vez de la continua indocilidad pasada. 132 El resultado será una verdadera pertenencia recíproca, una relación personal de cada uno con el Señor, que volverá inútiles las exhortaciones, tan necesarias anteriormente y sin embargo ineficaces, según la amarga experiencia de los profetas. Esta sorprendente novedad tendrá como base una iniciativa extraordinariamente generosa del Señor: el perdón concedido al pueblo de todos sus pecados.

La expresión " nueva alianza " no se encuentra en otros lugares del Antiguo Testamento, pero un oráculo del Libro de Ezequiel prolonga visiblemente el de Jr 31,31-34, anunciando a la casa de Israel el don de un " corazón nuevo " y un " espíritu nuevo ", que será el Espíritu de Dios y asegurará la docilidad a las leyes de Dios. 133

En el judaísmo del Segundo Templo, ciertos israelitas veían la " nueva alianza " 134 realizada en su propia comunidad gracias a una más exacta observancia de la Ley de Moisés, según las instrucciones de un " maestro de justicia ". Eso demuestra que el oráculo del Libro de Jeremías era

recordado en tiempo de Jesús y de Pablo. Nadie se extrañará, pues, de ver la expresión " nueva alianza " reaparecer varias veces en el Nuevo Testamento.

b) En el Nuevo Testamento

40. En el tema de la alianza de Dios con su pueblo, los escritos del Nuevo Testamento se sitúan en una perspectiva de cumplimiento, es decir, de continuidad fundamental y de progreso decisivo, que comporta necesariamente rupturas en ciertos puntos.

La continuidad afecta sobre todo a la relación de alianza, mientras que las rupturas afectan a las instituciones del Antiguo Testamento, que se consideraban encargadas de establecer y mantener esta relación. En el Nuevo Testamento, la alianza se establece sobre un fundamento nuevo, la persona y la obra de Cristo Jesús; la relación de alianza se encuentra profundizada y ampliada, abierta a todos gracias a la fe cristiana.

Los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles hablan poco de alianza. En los Evangelios de la infancia, el cántico de Zacarías (Lc 1,72) proclama el cumplimiento de la alianza-promesa dada por Dios a Abrahán para su descendencia. La promesa comportaba el establecimiento de una relación recíproca (Lc 1,73-74) entre Dios y aquella descendencia.

En la Última Cena, Jesús interviene de modo decisivo, haciendo de su sangre " una sangre de alianza " (Mt 26,28; Mc 14,24), fundamento de " la nueva alianza " (Lc 22,20; 1 Cor 11,25). La expresión " sangre de alianza " recuerda la instauración de la alianza del Sinaí por Moisés (Ex 24,8) y sugiere por tanto una relación de continuidad con aquella alianza. Pero las palabras de Jesús manifiestan al mismo tiempo un aspecto de novedad radical, pues, mientras que la alianza del Sinaí había comportado un ritual de aspersion con la sangre de animales inmolados, la alianza de Cristo se funda sobre la sangre de un ser humano que transforma su muerte de condenado en don generoso y así hace de un acontecimiento de ruptura un acontecimiento de alianza.

Hablando de " nueva alianza ", la expresión de Pablo y Lucas explicita esta novedad. Al mismo tiempo señala la continuidad del acontecimiento con otro texto del Antiguo Testamento, el oráculo de Jr 31,31-34, que anunciaba que Dios establecería una " nueva alianza ". La palabra de Jesús sobre el cáliz proclama que la profecía del Libro de Jeremías se ha cumplido en su Pasión. Sus discípulos toman parte en este cumplimiento gracias a su participación en la " cena del Señor " (1 Cor 11,20).

En los Hechos de los Apóstoles (3,25), Pedro hace alusión a la alianza-promesa. Se dirige a los judíos (3,12), pero el texto que cita se refiere al mismo tiempo a " todas las naciones de la tierra " (Gn 22,18). Así expresa la apertura universal de la alianza.

El Apocalipsis presenta un desarrollo característico: en la visión escatológica de la " Jerusalén nueva", pronuncia, ampliándola, la fórmula de la alianza: " y ellos serán sus pueblos y Él, Dios con ellos, será su Dios " (21,3).

41. Las Cartas de Pablo discuten más de una vez la cuestión de la alianza. La " nueva alianza " fundada en la sangre de Cristo (1 Cor 11,25) tiene una dimensión vertical de unión con el Señor por la " comunión con la sangre de Cristo " (1 Cor 10,16) y una dimensión horizontal de unión de todos los cristianos en un " único cuerpo " (1 Cor 10,17).

El ministerio apostólico está al servicio de la " nueva alianza " (2 Cor 3,6), que no es " de letra ", como la del Sinaí, sino " de Espíritu ", conforme a las profecías, que afirman que Dios escribirá su ley " en los corazones " (Jr 31,33) y dará " un espíritu nuevo ", que será su Espíritu. 135 Pablo se enfrenta más de una vez a la alianza-ley del Sinaí; 136 le opone la alianza-promesa recibida por Abrahán. La alianza-ley es posterior y provisoria (Gál 3,19-25). La alianza-promesa es anterior y definitiva (Gál 3,16-18). Ésta tenía desde el principio una apertura universal, 137 que ha encontrado su cumplimiento en Cristo. 138

Pablo se opone a la alianza-ley del Sinaí, por una parte, en la medida en que puede ser rival de la fe en Cristo (" el ser humano no es justificado por las obras de la Ley, sino únicamente por la fe de

Jesucristo ": Gál 2,16; Rom 3,28) y por otra, en cuanto que es el sistema legislativo de un pueblo particular, que no debe ser impuesto a los creyentes venidos de las " naciones ". Pero Pablo afirma el valor de revelación de " la antigua diathêkê ", es decir de los escritos del " Antiguo Testamento ", que deben ser leídos a la luz de Cristo (2 Cor 3,14-16).

Para Pablo, la fundación por parte de Jesús de " la nueva alianza en (su) sangre " (1 Cor 11,25) no implica una ruptura de la alianza de Dios con su pueblo, sino que constituye su cumplimiento. Pablo coloca aún " las alianzas " entre los privilegios de los israelitas, incluso si no creen en Cristo (Rom 9,4). Israel sigue encontrándose en una relación de alianza y es siempre el pueblo al que se ha prometido el cumplimiento de la alianza, pues su falta de fe no puede anular la fidelidad de Dios (Rom 11,29). Por más que algunos israelitas han tomado la observancia de la Ley como medio para establecer su propia justicia, la alianza-promesa de Dios, hecha de misericordia (Rom 11,26-27), no puede ser anulada. La continuidad es subrayada por la afirmación de que Cristo es el objetivo y la realización a los que la Ley conducía al pueblo de Dios (Gál 3,24). Para muchos judíos, el velo con que Moisés cubría su rostro sigue colocado sobre el Antiguo Testamento (2 Cor 3,13.15) y les impide reconocer en él la revelación de Cristo. Pero eso forma parte del misterioso designio de salvación de Dios, cuyo objetivo final es la salvación de " todo Israel " (Rom 11,26).

Las " alianzas de la promesa " son explícitamente mencionadas en Ef 2,12, para proclamar que su acceso está ahora abierto a las " naciones ", porque Cristo ha abatido " el muro de separación ", es decir la Ley, que impedía este acceso a los no judíos (cf. Ef 2,14-15).

Las Cartas paulinas manifiestan pues una doble convicción: por una parte, la de la insuficiencia de la alianza legal del Sinaí; por otra, la de la plena validez de la alianza-promesa. Ésta encuentra su cumplimiento en la justificación por la fe en Cristo, ofrecida " al judío en primer lugar así como al griego " (Rom 1,16). La negativa a aceptar la fe en Cristo ha colocado al pueblo judío en una situación dramática de desobediencia, pero sigue siendo " amado " y Dios sigue prometiéndole su misericordia (cf. Rom 11,26-32).

42. La Carta a los Hebreos cita in extenso el oráculo de la " nueva alianza " 139 y proclama su realización por Cristo, " mediador de la nueva alianza ". 140 La Carta demuestra la insuficiencia de las instituciones culturales de " la primera alianza ": sacerdocio y sacrificios eran incapaces de apartar el obstáculo del pecado y de establecer una auténtica relación entre el pueblo y Dios. 141 Aquellas instituciones han sido, pues, abrogadas para dar paso al sacrificio y al sacerdocio de Cristo (He 7,18-19; 10,9). Puesto que Cristo, con su obediencia redentora (He 5,8-9; 10,9-10), ha remontado todos los obstáculos y ha abierto a todos los creyentes el acceso a Dios (He 4,14-16; 10,19-22). Así se ha cumplido el proyecto de alianza anunciado y prefigurado por Dios en el Antiguo Testamento. No se trata de una simple renovación de la alianza del Sinaí, sino del establecimiento de una alianza verdaderamente nueva, fundada sobre una base nueva, la ofrenda personal de Cristo (cf. 9,14-15).

La " alianza " de Dios con David no es mencionada explícitamente en el Nuevo Testamento, pero un discurso de Pedro en los Hechos pone la resurrección de Jesús en relación con el " juramento jurado por Dios a David " (Hch 2,30), juramento que en Sl 89,4 y 132,11 designa la alianza con David. En Hch 13,34 un discurso de Pablo realiza una aproximación parecida utilizando una expresión de Is 55,3 (" las cosas santas prometidas a David ") que, en el texto del propio Isaías, define una " alianza eterna ". Con ello la resurrección de Jesús, " hijo de David ", 142 es presentada como cumplimiento de la alianza-promesa dada por Dios a David.

La conclusión que se deduce de todos esos textos es que los primeros cristianos tenían conciencia de encontrarse en profunda continuidad con el designio de alianza manifestado y realizado por el Dios de Israel en el Antiguo Testamento. Israel sigue encontrándose en una relación de alianza con Dios, porque la alianza-promesa es definitiva y no puede ser abolida. Pero los primeros cristianos tenían también conciencia de vivir en una etapa nueva de aquel designio, etapa que había sido anunciada por los profetas y que acababa de ser inaugurada con la sangre de Jesús, " sangre de alianza ", en cuanto que derramada por amor (cf. Ap 1,5b-6).

6. La Ley

43. La palabra hebrea tôrah, que suele traducirse como " ley ", significa más exactamente " instrucción ", es decir enseñanza y directriz a la vez. La Torá es fuente suprema de sabiduría. 143 La Ley ocupa un lugar central en las Escrituras del pueblo judío y en su práctica religiosa, desde la época bíblica hasta nuestros días. Por eso, desde los tiempos apostólicos, la Iglesia ha debido responder de su relación con la Ley, a ejemplo del mismo Jesús, que le dio una significación propia en virtud de su autoridad de Hijo de Dios. 144

a) La Ley en el Antiguo Testamento

La Ley y el culto de Israel se desarrollaron a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Las distintas colecciones de leyes 145 pueden, por otro lado, servir de jalones para la cronología del Pentateuco.

El don de la Ley. La Ley es en primer lugar un don de Dios a su pueblo. El don de la Ley es objeto de un relato principal, de origen compuesto 146 y de relatos complementarios, 147 entre los cuales 2 Re 22-23 tiene un lugar aparte, a causa de su importancia para el Deuteronomio. Ex 19-24 integra la Ley en " la alianza " (berít) que el Señor concluyó con Israel en la montaña de Dios, en el contexto de una teofanía ante todo Israel (Ex 19 20) y luego ante Moisés solo 148 y ante los setenta representantes de Israel (Ex 24,9-11). Estas teofanías y la alianza significan una gracia especial para el pueblo presente y futuro, 149 y las leyes reveladas en aquel momento son garantía perdurable de ello.

Pero las tradiciones narrativas asocian igualmente el don de la Ley a la ruptura de la alianza a consecuencia de la violación del monoteísmo prescrito en el Decálogo. 150

" El espíritu de las leyes " según la Torá. Las leyes contienen reglas morales (ética), jurídicas (derecho), rituales y culturales (una rica colección de costumbres religiosas y profanas). Contienen disposiciones concretas, a veces expresadas de forma absoluta (por ej., el decálogo), a veces bajo forma de casos particulares que concretan principios generales. Entonces tienen valor de precedente y de analogía para situaciones comparables y dan lugar al desarrollo ulterior de una jurisprudencia, llamada halaká y desarrollada en la ley oral, llamada más tarde la Misná. Muchas leyes tienen una significación simbólica, en el sentido de que ilustran concretamente valores invisibles, como por ejemplo la equidad, la paz social, la humanidad, etc. No todas estas leyes han servido como normas aplicables: algunas son textos escolares para la formación de futuros sacerdotes, jueces o funcionarios; otras reflejan ideales inspirados por el movimiento profético. 151 Su campo de aplicación fueron, en primer lugar, las aldeas y pueblos del país (Código de la alianza), luego, todo el reino de Judá y de Israel y, más tarde, la comunidad judía dispersa por el mundo.

Consideradas históricamente, las leyes bíblicas son el final de una larga historia de tradiciones religiosas, morales y jurídicas. Contienen numerosos elementos comunes a la civilización del Oriente Antiguo. Vistas bajo el aspecto literario y teológico, tienen su origen en el Dios de Israel, que las ha revelado sea directamente (el decálogo, según Dt 5,22), sea por medio de Moisés, encargado de promulgarlas. En efecto, el decálogo es una colección aparte frente a las demás leyes. Su comienzo 152 lo califica como conjunto de condiciones necesarias para asegurar la libertad de las familias israelitas y su protección contra toda clase de opresión, tanto de la idolatría como de la inmoralidad y la injusticia. La explotación que Israel había sufrido en Egipto no debe reproducirse nunca en Israel con la explotación de los débiles por parte de los poderosos.

Por su parte, las disposiciones del Código de la Alianza y de Ex 34,14-26 encarnan un conjunto de valores humanos y religiosos con el que dibujan un ideal comunitario de valor perpetuo.

La Ley es israelita y judía. Es pues una ley particular, adaptada a un pueblo histórico particular. Pero tiene un valor ejemplar para la humanidad entera (Dt 4,6). Por eso es un bien escatológico prometido a todas las naciones, puesto que será instrumento de paz (Is 2,1-4; Mi 4,1-3). Las leyes bíblicas encarnan una antropología religiosa y un conjunto de valores que trascienden el pueblo y las condiciones históricas de las que en parte son producto.

Una espiritualidad de la Torá. Por ser manifestación de la sabia voluntad divina, los mandamientos tuvieron cada vez más importancia en la vida social e individual israelita. En ella la Ley se hace

omnipresente, sobre todo a partir del exilio (siglo VI). Así se forma una espiritualidad marcada por una profunda veneración de la Torá. Su observancia fue entendida como la expresión necesaria del "temor del Señor" y la forma perfecta del servicio de Dios. Los Salmos, el Sirácida y Baruc son testigos de ello en la misma Escritura. Los Salmos 1, 19 y 119, salmos de la Torá, juegan un papel estructural en la organización del salterio. La Torá revelada a los hombres es al mismo tiempo el pensamiento organizador del cosmos creado. Obedeciendo a esta ley, los judíos creyentes encuentran en ella sus delicias y la bendición, y participan de la sabiduría creadora universal de Dios. Esta sabiduría revelada al pueblo judío es superior a la de las naciones (Dt 4,6.8), en particular a la de los griegos (Ba 4,1-4).

b) La Ley en el Nuevo Testamento

44. Mateo, Pablo, la Carta a los Hebreos, y la de Santiago consagran una reflexión teológica explícita al significado de la Ley después de la venida de Jesucristo.

El Evangelio de Mateo refleja la situación de la comunidad eclesial mateana después de la caída de Jerusalén (70 d.C.). Jesús afirma la validez permanente de la Ley (Mt 5,18-19), pero en una nueva interpretación, dada con plena autoridad (Mt 5,21-48). Jesús "cumple" la Ley (Mt 5,17) radicalizándola: a veces abroga la letra de la Ley (divorcio, ley del talión), a veces da de ella una interpretación más exigente (homicidio, adulterio, juramento) o más suave (sábado). Jesús insiste en el doble mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lv 19,18), del que "dependen toda la Ley y los Profetas" (Mt 22,34-40). Además de la Ley, Jesús, nuevo Moisés, da a conocer la voluntad de Dios a los hombres, en primer lugar a los judíos y luego a las naciones (Mt 28,19-20).

La teología paulina de la Ley es rica, pero imperfectamente unificada. Ello es debido a la naturaleza de esos escritos y a un pensamiento en plena elaboración en un terreno teológico todavía no desbrozado. La reflexión de Pablo sobre la Ley fue provocada por su experiencia espiritual personal y por su ministerio apostólico. Por su experiencia espiritual, ya que en su encuentro con Cristo (1 Cor 15,8), Pablo se dio cuenta de que su celo por la Ley lo había desviado hasta el punto de llevarlo a "perseguir a la Iglesia de Dios" (15,9; Flp 3,6) y que adhiriéndose a Cristo, renegaba de aquel celo (Flp 3,7-9). Por su ministerio apostólico, puesto que su ministerio le dedicaba a los no judíos (Gál 2,7; Rom 1,5) y le planteaba la cuestión de si la fe cristiana exige que se imponga a los no judíos la sumisión a la ley particular del pueblo judío, especialmente a las observancias legales que son distintivas de la identidad judía (circuncisión, reglas alimenticias, calendario). Una respuesta positiva a esta cuestión hubiera sido evidentemente ruinoso para el apostolado de Pablo. A vueltas con este problema, el apóstol no se limitó a hacer consideraciones pastorales; sino que se lanzó a una profundización doctrinal.

Pablo tiene conciencia clara de que la venida de Cristo (Mesías) obliga a definir de nuevo el papel de la Ley. Pues Cristo es el "fin de la Ley" (Rom 10,4), a la vez el objetivo hacia el cual tiende y el término en que acaba su régimen. Ahora ya no es la Ley la que debe dar la vida, que por otro lado no podía dar efectivamente vida sino que es la fe en Cristo la que justifica y da vida. Cristo resucitado de entre los muertos comunica a los creyentes su vida nueva (Rom 6,9-11) y les asegura la salvación (Rom 10,9-10).

¿Cuál será ahora la función de la Ley? Pablo busca una respuesta a esta cuestión. Ve la significación positiva de la Ley: es un privilegio de Israel (Rom 9,4), es "la Ley de Dios" (Rom 7,22); se resume en el precepto del amor al prójimo; es "santa" y "espiritual" (Rom 7,12.14). Según Flp 3,6 la Ley define una cierta "justicia". Por otro lado, la Ley abre automáticamente la posibilidad de la opción contraria: "yo no he conocido el pecado si no fuera por la Ley. No hubiera conocido los malos deseos, si la Ley no hubiera dicho: ¡No tendrás malos deseos!" (Rom 7,7). Pablo evoca a menudo esta opción implicada inevitablemente en el don de la Ley, por ejemplo cuando dice que la condición humana concreta ("la carne") o "el pecado" impiden a la persona humana obedecer a la Ley (Rom 7,23-25) o que "la letra" de la Ley, privada del Espíritu capaz de cumplirla, acaba por llevar a la muerte (2 Cor 3,6-7).

Oponiendo "la letra" y "el espíritu", el Apóstol ha operado una dicotomía, como lo ha hecho con Adán y Cristo: a un lado coloca lo que Adán (es decir el ser humano sin la gracia) es capaz de hacer

y al otro, lo que Cristo (es decir la gracia) realiza. En realidad, en la existencia concreta de los judíos piadosos, la Ley estaba insertada en un plan de Dios en el que las promesas y la fe tenían su lugar, pero Pablo quiso hablar de lo que la Ley puede dar por sí misma, como " letra ", es decir, haciendo abstracción de la providencia que siempre acompaña al hombre, a menos que él quiera fabricarse una justicia totalmente propia. 156

Si, según 1 Cor 15,56, " el aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la Ley ", se deduce que la Ley, por su condición de letra, mata, aunque indirectamente. En consecuencia, el ministerio de Moisés podrá ser llamado ministerio de muerte (2 Cor 3,7) y de condenación (3,9). Sin embargo, aquel ministerio estuvo rodeado de tal gloria (resplandor proveniente de Dios) que los israelitas no podían siquiera mirar la cara de Moisés (3,7). Aquella gloria pierde algo de su valor por el hecho de que existe una gloria superior (3,10), la del " ministerio del Espíritu " (3,8).

45. La Carta a los Gálatas declara que " los que se apoyan en las obras de la Ley se encuentran bajo maldición ", pues la Ley maldice a " todo el que no persevere en el cumplimiento de todo lo que está escrito en (su) libro ". 157 Aquí la Ley se opone al camino de la fe, propuesto por otro lado también por la Escritura, 158 indicando sólo el camino de las obras, que nos deja con nuestras solas fuerzas (3,12). Pero no es que el Apóstol esté absolutamente contra toda " obra ". Está sólo contra la pretensión humana de justificarse gracias a las " obras de la Ley ". No está contra las obras de la fe que, por otro lado, coinciden a menudo con el contenido de la Ley, obras que fueron posibles gracias a la unión vital con Cristo. Declara, por el contrario, que " lo que cuenta ", es " la fe que actúa por el amor ". 159

Pablo es consciente de que la venida de Cristo ha introducido un cambio de régimen. Los cristianos ya no viven bajo el régimen de la Ley, sino bajo el de la fe en Cristo (Gál 3,24-26; 4,3-7), que es el régimen de la gracia (Rom 6,14-15).

En cuanto a los contenidos centrales de la Ley (el Decálogo y todo lo que implica el espíritu del Decálogo), Gál 5,18-23 afirma en primer lugar: " Si vosotros sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la Ley " (5,18). Sin tener necesidad de la Ley, os abstendréis espontáneamente de las " obras de la carne " (5,19-21) y produciréis " el fruto del Espíritu " (5,22). Pablo añade que la Ley no está en contra de eso (5,23), porque los creyentes cumplirán todo lo que la Ley exige, e incluso más, y evitarán todo lo que la Ley prohíbe. Según Rom 8,1-4, " la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús " ha puesto remedio a la incapacidad de la Ley de Moisés y ha logrado que " la justa prescripción de la Ley se cumpla " en los creyentes. Uno de los objetivos de la redención era precisamente obtener ese cumplimiento de la Ley.

En la Carta a los Hebreos, la Ley aparece como una institución que ha sido válida en su tiempo y a su nivel. 160 Pero la verdadera mediación entre el pueblo pecador y Dios no está a su alcance (7,19; 10,1). Sólo la mediación de Cristo es eficaz (9,11-14). Cristo es un sumo sacerdote de un género nuevo (7,11.15). Los vínculos de la Ley con el sacerdocio hacen que " el cambio de sacerdocio lleve consigo un cambio de Ley " (7,12). Al decir eso, el autor coincide con la enseñanza de Pablo, según el cual los cristianos ya no están bajo el régimen de la Ley, sino bajo el de la fe en Cristo y de la gracia. En cuanto a la relación con Dios, el autor no insiste en la observancia de la Ley, sino en " la fe ", " la esperanza " y " el amor " (10,22.23.24).

Para Santiago, como para la primitiva comunidad cristiana, los mandamientos morales de la Ley continúan sirviendo de guía (2,11), pero interpretados por el Señor. La " ley real " (2,8), la del " Reino " (2,5), es el precepto del amor al prójimo. 161 Es " la ley perfecta de la libertad " (1,25; 2,12-13), que hay que poner en práctica gracias a una fe activa (2,14-26).

Este último ejemplo muestra al mismo tiempo la variedad de posiciones expresadas en el Nuevo Testamento en relación con la Ley y el acuerdo fundamental que hay entre ellas. Santiago no anuncia, como Pablo y la Carta a los Hebreos, el fin del régimen de la Ley, pero está de acuerdo con Mateo, Marcos, Lucas y Pablo, en subrayar la primacía, no del Decálogo, sino del precepto del amor al prójimo (Lv 19,18), el cual conduce a observar perfectamente el Decálogo y a sobre pasarlo. Así el Nuevo Testamento se apoya sobre el Antiguo. Lo lee a la luz de Cristo, que confirmó el precepto del amor y le dio una nueva dimensión: " Amaos los unos a los otros como yo os he amado " (Jn 13,34;

15,12), es decir, hasta el sacrificio de la vida. Así la Ley queda más que cumplida.

7. La oración y el culto, Jerusalén y el Templo

a) En el Antiguo Testamento

46. En el Antiguo Testamento, la oración y el culto ocupan un lugar destacado, porque estas actividades son los momentos privilegiados de la relación personal y colectiva de los israelitas con Dios, que los ha escogido y los ha llamado a vivir en su Alianza.

Oración y culto en el Pentateuco. Los relatos muestran situaciones típicas de oración, sobre todo en Gn 12-50. Allí encontramos oraciones ante una desgracia (32,10-13), de petición de un favor (24,12-14), de acción de gracias (24,48), así como votos (28,20-22) y consultas al Señor sobre el futuro (25,22-23). En el Exodo, Moisés intercede 162 y su intercesión salva al pueblo del exterminio (32,10.14).

El Pentateuco es la fuente principal para el conocimiento de las instituciones de Israel: reúne etiologías que explican el origen de lugares, tiempos e instituciones sagradas: lugares, como Siquem, Betel, Mambré, Bersabé; 163 tiempos sagrados, como el sábado, el año sabático, el año jubilar; días de fiesta fijados, como el Día de las expiaciones. 164

El culto es un don del Señor. Varios textos del Antiguo Testamento insisten en esta perspectiva. La revelación del nombre de Dios es pura gracia (Ex 3,14-15). Es el Señor quien ofrece la posibilidad de celebrar sacrificios, pues es él quien da a este fin la sangre de los animales (Lv 17,11). Antes de ser una ofrenda del pueblo a Dios, las primicias y los diezmos son un don de Dios al pueblo (Dt 26,9-10). Es Dios quien instituye sacerdotes y levitas y diseña los utensilios sagrados (Ex 25 30).

Las colecciones de leyes (más arriba, II.B.6, n 43) contienen una masa de disposiciones litúrgicas y varias indicaciones sobre la finalidad del orden cultual. Las distinciones fundamentales entre puro e impuro por una parte, santo y profano por la otra, organizan el espacio y el tiempo, y por consiguiente toda la vida social y individual, hasta en la realidad cotidiana. Lo impuro sitúa a las personas o a las cosas a que afecta fuera del espacio socio-cultural, mientras que lo puro se integra en él de pleno derecho. La actividad cultual comporta múltiples purificaciones destinadas a reintegrar al impuro en la comunidad. 165 En el interior del círculo de la pureza, hay otro límite que separa lo profano (que en sí es puro) de lo santo (que es puro y además está reservado a Dios). Lo santo (o lo sagrado) es el ámbito perteneciente a Dios. La liturgia de la fuente " sacerdotal " (P) distinguirá, además, entre lo simplemente " santo " y lo " Santísimo " ("Santo de los Santos"). El espacio de lo santo es accesible a los sacerdotes y levitas, pero no a los demás miembros del pueblo (" laicos "). El espacio sagrado está de todos modos reservado. 166

El tiempo sagrado es sustraído al empleo profano (prohibición del trabajo el día del sábado y de la labranza y la cosecha durante el año sabático). Coincide con el retorno del mundo creado a un estadio anterior a la entrega del mundo al hombre. 167

El espacio, las personas y las cosas sagradas deben ser santificados (consagrados). La consagración aleja todo lo que es incompatible con Dios, lo impuro y el pecado, opuestos al Señor. El culto comporta múltiples celebraciones del perdón (expiaciones) que restauran la santidad. 168 La santidad implica la proximidad a Dios. 169 El pueblo es consagrado y debe ser santo (Lv 11,44-45). El objetivo del culto es la santidad del pueblo gracias a las expiaciones, purificaciones y consagraciones, así como el servicio de Dios.

El culto es un vasto símbolo de gracia, expresión de la " condescendencia " (en el sentido patristico de adaptación benévola) de Dios para con los hombres, puesto que él lo ha fundado para perdonar, purificar, santificar y preparar el contacto inmediato con su presencia (kabôd, gloria).

47. Oración y culto en los Profetas. El libro de Jeremías contribuye mucho a valorar la oración. Contiene " confesiones ", diálogos con Dios, en los que el profeta, tanto a título personal como representando a su pueblo, expresa una fuerte crisis interior en relación a la elección y a la

realización del designio de Dios. 170 Varios libros proféticos integran salmos y cánticos, 171 así como retazos de doxología. 172

Entre los Profetas preexílicos, por otro lado, se observa como un rasgo característico la condena reiterada de los sacrificios del ciclo litúrgico 173 e incluso de la oración. 174 El rechazo parece radical, pero no cabe interpretar esas invectivas como una abrogación del culto, una negación de su origen divino. Intentan denunciar la contradicción entre la conducta de los que celebran el culto y la santidad de Dios que pretenden celebrar.

Oración y culto en los demás Escritos. Tres libros poéticos tienen una importancia capital en relación con la espiritualidad de la oración. En primer lugar, Job: con tanta sinceridad como arte, el protagonista expresa a Dios sin rodeos todos sus estados de ánimo. 175 Luego, las Lamentaciones, donde la oración se mezcla con la queja. 176 Y, evidentemente, los Salmos, que constituyen el núcleo vital del Antiguo Testamento. En efecto, se tiene la impresión de que si la Biblia hebrea ha recogido tan pocas indicaciones teóricas sobre la oración, ha sido para condensar toda la luz sobre una colección particular. El Salterio es una clave de lectura insustituible, no sólo para el conjunto de la vida del pueblo israelita, sino también para todo el volumen de la Biblia hebrea. Además de los Salmos, los Escritos contienen apenas vagas afirmaciones de principio 177 y algunos especímenes de himnos u oraciones más o menos elaborados. 178

Se puede intentar una clasificación de la oración de los Salmos en torno a cuatro ejes fundamentales, que conservan un valor universal a través de los tiempos y las culturas.

La mayoría de los salmos se encuadra en el eje de la liberación. La secuencia dramática aparece estereotipada, tanto si parte de una situación personal como colectiva. La experiencia de la necesidad de salvación reflejada en la oración bíblica cubre un amplio abanico de situaciones. Otras oraciones se encuadran en el eje de la admiración. Expresan la maravilla, la contemplación, la alabanza. El eje de la instrucción agrupa tres tipos de oración meditativa: síntesis de la historia sagrada, indicaciones sobre las opciones morales personales o colectivas (incluyendo a veces palabras proféticas y oráculos), compendios de las condiciones requeridas para acceder al culto. Finalmente, algunas oraciones giran en torno al eje de las fiestas populares. Se distinguen sobre todo cuatro grandes motivos: cosechas, matrimonios, peregrinaciones, acontecimientos políticos.

48. Los lugares privilegiados para la oración son los espacios sagrados, los santuarios, en particular el de Jerusalén. Pero siempre se tiene ocasión de rezar en privado en la propia casa. Los tiempos sagrados, fijados por el calendario, señalan la oración, incluso personal, así como las horas rituales de las ofrendas, sobre todo la mañana y el atardecer. En los orantes se observan varias posturas: en pie, con las manos elevadas, de rodillas, completamente prosternado, sentado o acostado.

Si se sabe distinguir entre los elementos estables y los elementos más caducos del pensamiento y del lenguaje, el tesoro de oraciones de Israel puede servir para expresar con mucha profundidad la oración humana de todos los tiempos y de todos los lugares. Aparecerá el valor permanente de esos textos. Ciertos salmos, sin embargo, expresan un estadio de oración que será poco a poco superado: en particular, el estadio de las maldiciones e imprecaciones lanzadas contra los enemigos.

El pueblo cristiano, asume sin cambios las oraciones del Antiguo Testamento, pero las relee a la luz del misterio pascual, que les confiere al mismo tiempo un incremento de sentido.

El templo de Jerusalén. Construido por Salomón (hacia el 950 a. J.C.), el edificio de piedra que dominaba la colina de Sión ha jugado un papel central en la religión israelita. A partir de la reforma religiosa de Josías (640-609), 179 la ley deuteronomica exige un santuario único en el país para todo el pueblo (Dt 12,2-7). El de Jerusalén es designado como " el lugar escogido por el señor Dios para que en él habite su nombre " (12,11.21; etc.). Varios relatos etiológicos explican esta opción. 180 Por su parte, la teología sacerdotal (P) designa esta presencia con la palabra " gloria " (kabôd), que evoca la manifestación de Dios, a la vez fascinante y temible, en particular en el Santo de los Santos, sobre el arca del testimonio cubierta por el propiciatorio, 181 que toma el nombre de perdón y de gracia, porque es el punto de contacto más inmediato con Dios. Por eso la destrucción del templo (587) equivale a la desolación máxima 182 y reviste la amplitud de una catástrofe nacional. La prisa

en reconstruirlo al final del exilio (Ag 1-2) y en celebrar en él un culto digno (Mal 1-3) se convierte en criterio del temor de Dios. Del templo irradian las bendiciones hasta los extremos de la tierra (Sl 65). De ahí deriva la importancia de las peregrinaciones, como signo de unidad (Sl 122). En la obra del Cronista, el templo es claramente el centro de toda la vida religiosa y nacional.

El templo es simultáneamente espacio funcional y simbólico. Sirve como lugar de culto, sobre todo sacrificial, de oración, de enseñanza, de curación, de entronización real. Pero, como en todas las religiones, el edificio material de acá abajo evoca el misterio del habitat divino en el cielo, en lo alto (1 Re 8,30). Por la presencia especial del Dios de la vida, el santuario se convierte por excelencia en lugar de origen de la vida (nacimiento colectivo, renacimiento después del pecado) y del conocimiento (palabra de Dios, revelación, sabiduría). Juega el papel de eje y centro del mundo. Sin embargo, se observa una relativización crítica del simbolismo del lugar santo. Nunca éste llegará a garantizar y a "contener" la presencia divina. 183 Paralelamente a la crítica del culto hipócrita y formalista, los profetas desenmascaran la vanidad de la confianza incondicional colocada en el lugar santo (Jr 7,1-15). Una visión simbólica presenta "la gloria del Señor" abandonando de modo solemne el espacio sagrado. 184 Pero esta gloria volverá al Templo (Ez 43,1-9), un Templo restaurado, ideal (40-42), fuente de fecundidad, de curación, de salvación (47,1-12). Antes de ese retorno, Dios promete a los exiliados que él mismo será para ellos "un santuario" (11,16).

Jerusalén. En una perspectiva teológica, la historia de la ciudad empieza con una elección divina (1 Re 8,16). David conquista Jerusalén, antigua ciudad cananea (2 Sa 5,6-12). Hasta allí lleva el arca de la alianza (2 Sa 6 7); allí Salomón construye el santuario (1 Re 6). Así la ciudad es incluida entre los lugares santos más antiguos de Judá e Israel a los que se va en peregrinación. En la guerra de Senaquerib contra Ezequías en el 701 (2 Re 18,13), Jerusalén es casi la única entre las ciudades de Judá que escapa a la destrucción, en un momento en que el reino de Israel había sido definitivamente conquistado por los asirios (en el 722). La liberación de Jerusalén había sido anunciada proféticamente como gracia divina (2 Re 19,20-34).

Se acostumbra a designar a Jerusalén como "la ciudad escogida" por el Señor, 185 "fundada" por él (Is 14,32), "ciudad de Dios" (Sl 87,3), "ciudad santa" (Is 48,2), porque el Señor está "en medio de ella" (So 3,17). Se le promete un futuro glorioso: presencia divina asegurada "para siempre" y "de edad en edad" (Jl 4,16-21), protección garantizada (Is 31,4-5), y con ella felicidad y prosperidad. Ciertos textos la idealizan incluso como la ciudad de las ciudades. Más allá de su realidad geográfica, la ciudad se vuelve polo de atracción y eje del mundo. 186

Sin embargo, la grandeza de Jerusalén no impedirá la desgracia que se abatirá sobre ella. Un buen número de oráculos (2 Re 23,27), de acciones simbólicas (Ez 4 5) y de visiones (8 11) anuncian el rechazo y la destrucción de la ciudad escogida por Dios.

Más tarde, Jerusalén restaurada se vuelve uno de los grandes símbolos de la salvación escatológica: ciudad iluminada por el Señor, 187 dotada de un "nombre nuevo" y convertida otra vez en "Esposa" de Dios, 188 paraíso nuevamente encontrado, a causa de la llegada de unos "cielos nuevos" y una "tierra nueva". 189 La ciudad se convierte en un espacio esencialmente cultural (Ez 40-48), el centro de un mundo creado de nuevo (Za 14,16-17). "Todas las naciones" irán allí a buscar la reconciliación en el Señor y la enseñanza divina que pondrá fin a las guerras. 190

b) En el Nuevo Testamento: oración y culto, el Templo y Jerusalén

49. Oración y culto. A diferencia del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento no contiene una legislación detallada que establezca instituciones culturales y rituales: sólo prescribe brevemente el deber de bautizar y celebrar la eucaristía, 191 pero hace hincapié en la oración.

Los Evangelios muestran a menudo a Jesús en oración. Su amor filial a Dios, su Padre, le impulsaba a dedicar mucho tiempo a esta actividad. Se levantaba muy pronto para rezar, incluso después de una noche iniciada muy tarde a causa de la afluencia de gente con sus enfermos (Mc 1,32.35). A veces pasaba toda la noche en oración (Lc 6,12). Para orar mejor, se aislaba "en lugares desiertos" (Lc 5,16) o subía "a la montaña" (Mt 14,23). Lucas muestra cómo los momentos más decisivos del ministerio de Jesús fueron preparados o acompañados por una oración más intensa: su bautismo

(Lc 3,21), la elección de los Doce (6,12), la cuestión planteada a los Doce sobre su identidad (9,18), su transfiguración (9,28), su Pasión (22,41-45).

Los Evangelios relatan muy raras veces el contenido de la oración de Jesús. Lo poco que dicen de ella demuestra que su oración expresaba su intimidad con el Padre, al que llamaba "Abbá" (Mc 14,36), expresión familiar que no vemos empleada en el judaísmo contemporáneo para invocar a Dios. La oración de Jesús era a menudo acción de gracias, según la forma judía de la beraká. 192 Naturalmente en la última cena, "cantó los salmos" prescritos por el ritual de la gran fiesta. 193 Según los cuatro Evangelios, cita once salmos distintos.

El Hijo reconocía con gratitud que todo le venía del amor de su Padre (Jn 3,35). Al final del discurso de después de la Cena, Juan pone en labios de Jesús una larga oración de petición, para sí mismo y para sus discípulos presentes y futuros, que revela el sentido que daba a su Pasión (Jn 17). Los Sinópticos por su parte, relatan la oración suplicante de Jesús en el momento de la tristeza mortal de Getsemaní (Mt 26,36-44 par), oración acompañada de una aceptación muy generosa de la voluntad del Padre (26,39.42). Desde la cruz, Jesús hizo suyo el grito de angustia de Sl 22,2, 194 o, según Lucas, la oración de abandono de Sl 31,6 (Lc 23,46).

Además de la oración de Jesús, los Evangelios relatan muchas peticiones y súplicas hechas a Jesús, a las que él respondía interviniendo generosamente y subrayando la eficacia de la fe. 195 Jesús dio instrucciones sobre la oración 196 y recomendó con parábolas la oración perseverante. 197 Insistía sobre la necesidad de la oración en ciertas circunstancias de prueba, "para no caer en tentación" (Mt 26,41 par).

El ejemplo de Jesús suscitaba en sus discípulos el deseo de imitarle: "Señor, enséñanos a orar" (Lc 11,1). A este deseo, responde enseñándoles el Padrenuestro. Las fórmulas del Padrenuestro 198 están emparentadas con las de la oración judía ("Dieciocho bendiciones"), pero con una sobriedad sin paralelo. En pocas palabras, el Padrenuestro ofrece, en efecto, un programa completo de oración filial: adoración (1ª petición), deseo de la salvación escatológica (2ª petición), adhesión a la voluntad de Dios (3ª petición), suplica por las necesidades existenciales con un abandono confiado, día tras día, a la providencia de Dios (4ª petición), petición de perdón, condicionada por la generosidad en perdonar (5ª petición), oración para ser librado de tentaciones y del ataque del Maligno (6ª y 7ª peticiones).

Por su parte, Pablo da ejemplo de oración de acción de gracias: la expresa regularmente bajo una forma u otra al principio de sus cartas. Invita a los cristianos a "dar gracias en toda circunstancia" y a "orar constantemente" (1 Tes 5,17).

50. Los Hechos muestran a menudo a los cristianos en oración, sea individualmente (Hch 9,40; 10,9; etc.) sea en comunidad (4,24-30; 12,12; etc.), en el Templo (2,46; 3,1) o en las casas (2,46) o incluso en prisión (16,25). A veces la oración se acompaña de ayuno (13,3; 14,23). En el Nuevo Testamento, las fórmulas de oración son sobre todo himnicas: el Magnificat (Lc 1,46-55), el Benedictus (1,68-79), el Nunc dimittis (2,29-32) y numerosos pasajes del Apocalipsis. Están embebidas de lenguaje bíblico. En el corpus paulino, los himnos suelen ser cristológicos, 199 reflejan la liturgia de las iglesias. Como la oración de Jesús, la oración cristiana utilizaba la forma judía de la beraká ("Bendito sea Dios"). 200 En ambiente griego, era marcadamente carismática (1 Cor 14,2.16-18). La oración es obra del Espíritu de Dios. 201 Ciertas intervenciones son posibles sólo gracias a la oración (Mc 9,29).

El Nuevo Testamento revela algunos rasgos de la oración litúrgica de la Iglesia primitiva. La "cena del Señor" (1 Cor 11,20) ocupa un lugar destacado entre las tradiciones. 202 Su forma se enmarca en la liturgia de la cena festiva judía: beraká sobre el pan al principio, sobre el vino al final. Desde la tradición subyacente a 1 Cor 11,23-25 y a los relatos Sinópticos, las dos "bendiciones" fueron yuxtapuestas a fin de no colocar la cena entre ellas, sino antes o después. Este rito es el memorial de la Pasión de Cristo (1 Cor 11,24-25): crea la comunión (koinonía; 1 Cor 10,16) entre el Señor resucitado y sus discípulos. El bautismo, confesión de fe, 203 otorga el perdón de los pecados, une al misterio pascual de Cristo (Rom 6,3-5) e introduce en la comunidad de los creyentes (1 Cor 12,13).

Como calendario litúrgico se mantiene el judío (salvo para las comunidades paulinas de cristianos procedentes de las naciones paganas: Gál 4,10; Col 2,16), pero el sábado empezó a ser sustituido por el primer día de la semana (Hch 20,7; 1 Cor 16,2) llamado día "dominical" o "del Señor" (Ap 1,10), es decir día del Señor resucitado. Los cristianos, al principio, continuaron frecuentando el oficio del Templo (Hch 3,1), que sirvió como punto de partida para la liturgia cristiana de las horas.

La Carta a los Hebreos reconoce cierta validez ritual al culto sacrificial antiguo (He 9,13) y un valor de prefiguración de la ofrenda de Cristo (9,18-23), pero, tomando el relevo a la crítica expresada por los Profetas y los Salmos, 204 niega a las inmolaciones de animales toda eficacia para la purificación de las conciencias y para el establecimiento de una relación profunda con Dios. 205 El único sacrificio plenamente eficaz es la ofrenda personal y existencial de Cristo, ofrenda que hizo de él el sumo sacerdote perfecto, "mediador de una alianza nueva". 206 Mediante esta ofrenda, los cristianos pueden acercarse a Dios (He 10,19-22) en acción de gracias y practicando la generosidad (13,15-16). El apóstol Pablo hablaba ya en este sentido (Rom 12,1-2).

51. El Templo de Jerusalén. Durante la vida de Jesús y de Pablo, el Templo existía en su realidad material y litúrgica. Como todo judío, Jesús se dirige a él en peregrinación, enseña 207 en él y en él cumple la acción profética de la expulsión de los vendedores (Mt 21,12-13 par).

El edificio conserva su estatuto simbólico de morada divina, privilegiada, que representa sobre la tierra la morada de Dios en el cielo. En Mt 21,13, Jesús cita un oráculo en el que Dios mismo lo llama "mi casa" (Is 56,7); en Jn 2,16, Jesús lo nombra "la casa de mi Padre". Pero más de un texto relativiza ese simbolismo y abre el camino a una superación. 208 Al igual que Jeremías, Jesús predice la destrucción del Templo (Mt 24,2 par) y, por otro lado, anuncia su sustitución por un nuevo santuario, edificado en tres días. 209 Después de su resurrección, los discípulos de Jesús comprendieron que el nuevo Templo era su cuerpo resucitado (Jn 2,22). Pablo declara a los creyentes que son miembros de este cuerpo (1 Cor 12,27) y "santuario de Dios" (3,16-17) o "del Espíritu" (6,19). La Primera Carta de Pedro les dice que unidos a Cristo, "piedra viva", forman entre todos una "casa espiritual" (1 P 2,4-5).

El Apocalipsis habla constantemente de un santuario. 210 Excepto Ap 11,1-2, se trata siempre del "santuario celestial de Dios" (11,19), del que parten las intervenciones divinas sobre la tierra. Pero en la visión final, se dice que en "la santa ciudad, la Jerusalén que desciende del cielo" (21,10), no se ve santuario, "porque su santuario, es el Señor, el Dios Todopoderoso, así como el Cordero" (21,22). Este es el último cumplimiento del tema del Templo.

Jerusalén. El Nuevo Testamento reconoce plenamente la importancia de Jerusalén en el designio de Dios. Jesús prohíbe jurar por Jerusalén, "porque es la ciudad del Gran Rey" (Mt 5,35). Sube allí resueltamente, porque allí debe cumplir su misión. 211 Pero constata que la ciudad "no ha reconocido el momento de su visita" y prevé llorando que esa ceguera le causará la ruina, 212 como ya se había producido en tiempos de Jeremías.

Mientras, Jerusalén sigue teniendo un papel importante. En la teología de Lucas, se encuentra en el centro de la historia de la salvación; allí muere y resucita Cristo. Todo converge hacia ese centro: allí empieza (Lc 1,5-25) y termina (24,52-53) el Evangelio. Pues todo emana de ella: desde allí, después de la venida del Espíritu Santo, la Buena Nueva de la salvación se difunde a todos los rincones del universo habitado (Hch 8,28). En cuanto a Pablo, aunque su apostolado no partió de Jerusalén (Gál 1,17), consideró indispensable la comunión con la Iglesia de Jerusalén (2,1-2). Por otro lado, declara que la madre de los cristianos, es "la Jerusalén de arriba" (4,26). La ciudad se vuelve símbolo del cumplimiento escatológico, tanto en su dimensión futura (Ap 21,2-3.9-11) como en la presente (He 12,22).

Así pues, abundando en una profundización simbólica ya iniciada en el Antiguo Testamento, la Iglesia reconocerá siempre los vínculos que la unen íntimamente a la historia de Jerusalén y de su Templo, tanto como a la oración y al culto del pueblo judío.

8. Reproches divinos y condenas

a) En el Antiguo Testamento

52. La elección de Israel y la alianza tienen como consecuencia, como hemos visto, una exigencia de fidelidad y de santidad. ¿Cómo ha hecho frente el pueblo escogido a esas exigencias? A esta cuestión, el Antiguo Testamento responde muy a menudo expresando la decepción del Dios de Israel, una decepción llena de reproches e incluso de condenas.

Los escritos narrativos relatan una larga serie de infidelidades y de resistencias a la voz de Dios, serie que inicia en la salida de Egipto. Con ocasión de crisis existenciales, que deberían ser ocasiones para mostrar la confianza en Dios, los israelitas "murmuran", 213 adaptan una actitud de protesta ante el designio de Dios y de oposición a Moisés, hasta el punto de querer "lucidarlo" (Ex 17,4). Apenas había concluido la alianza del Sinaí (Ex 24), cuando el pueblo se dejó llevar a la infidelidad más grave, la de dar culto a un ídolo (Ex 32,4-6). 214 Ante dicha infidelidad, el Señor constata: "Veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz" (Ex 32,9). Esta descalificación se repetirá a menudo en lo sucesivo: 215 se convierte en una especie de epíteto natural para caracterizar a Israel. Otro episodio no menos significativo: cuando llegan a la frontera de Canaán y son invitados a entrar en el país que el Señor les da, el pueblo se niega, diciendo que la empresa es demasiado peligrosa. 216 El Señor entonces reprocha al pueblo su falta de fe (Nu 14,11), lo condena a andar errante por el desierto durante cuarenta años, en los que todos los adultos deberán morir (14,29.34), a excepción de algunos que habían seguido al Señor sin reservas.

Varias veces el Antiguo Testamento recuerda que la indocilidad de los israelitas empezó "desde el día en que sus padres salieron de Egipto" y añade que ha continuado "hasta hoy día". 217

La historia deuteronomista, que comprende los Libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, expresa un juicio global negativo sobre la historia de Israel y de Judá desde la época de Josué hasta el exilio en Babilonia. El pueblo y sus reyes, salvo algunas excepciones, han sucumbido ampliamente a la tentación de los dioses extranjeros en el plano religioso y a la injusticia social y toda clase de desórdenes contrarios al Decálogo. Por eso esta historia se salda finalmente con un resultado negativo cuya consecuencia visible fue la pérdida de la tierra prometida, la destrucción de los dos reinos y la de Jerusalén, incluido su santuario, en el año 587.

Los escritos proféticos contienen reproches particularmente virulentos. Una de las principales misiones de los profetas era precisamente la de "gritar a plena voz, sin contenerse", para "revelar al pueblo de Dios sus pecados". 218 Entre los profetas del siglo VIII, Amós denuncia los fallos de Israel, poniendo en primer lugar la falta de justicia social. 219 Para Oseas, la acusación de idolatría es fundamental, pero los reproches se extienden a muchos otros pecados: "perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, asesinato sobre asesinato" (Os 4,2). Para Isaías, Dios lo ha hecho todo por su viña, pero ella no ha dado fruto (Is 5,1-7). Igual que Amós (4,4), Isaías rechaza el culto de los que no se preocupan por la justicia (Is 1,11-17). Miqueas se siente "lleno de fuerza para proclamar a Jacob su infidelidad" (Mi 3,8).

Esas infidelidades conducirán a la amenaza más grave que los profetas pudieran lanzar contra Israel y Judá: el Señor rechazará a su pueblo, 220 entregará Jerusalén y su santuario, lugar de su presencia benéfica y protectora, a la destrucción. 221

Las últimas décadas de Judá y los principios del exilio van acompañadas por la predicación de varios profetas. Igual que Oseas, Jeremías enumera sus fallos 222 y muestra cómo el abandono del Señor es la raíz de todo el mal (2,13); estigmatiza la idolatría llamándola adulterio y prostitución. 223 Ezequiel hace lo mismo en largos capítulos (Ez 16; 23) y califica a los israelitas de "gente rebelde" (2,5.6.7.8), "cabezas duras y corazones endurecidos" (2,4; 3,7). El vigor de las acusaciones proféticas es impresionante. Sorprende que Israel les haya concedido tanto lugar en sus Escrituras, cosa que manifiesta una sinceridad y una humildad ejemplares.

A lo largo del exilio y después de él, el pueblo de Judá y la comunidad judía reconocen sus fallos en liturgias y oraciones de confesión nacional. 224

Cuando contemplaba su pasado, el pueblo de la alianza del Sinaí no podía menos que emitir un juicio severo sobre sí mismo: su historia había sido una larga serie de infidelidades. Los castigos habían sido merecidos. La alianza había sido rota. Pero el Señor no se había resignado nunca a la ruptura. 225 Había ofrecido siempre la gracia de la conversión y la reanudación de las relaciones bajo una forma más íntima y más estable. 226

b) En el Nuevo Testamento

53. Juan Bautista toma el relevo de los antiguos profetas, para llamar al arrepentimiento a la " raza de víboras " (Mt 3,7; Lc 3,7) atraída por su predicación. Ésta se basaba en la convicción de la proximidad de una intervención divina. El juicio era inminente: " El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles " (Mt 3,10; Lc 3,9). Era, pues, urgente convertirse.

La predicación de Jesús, como la de Juan, es una llamada a la conversión, urgente ahora a causa de la proximidad del Reino de Dios (Mt 4,17); es al mismo tiempo anuncio de " la buena nueva " de una intervención favorable de Dios (Mc 1,14-15). Cuando choca con la negativa a creer, Jesús recurre, como los antiguos profetas, a las invectivas. Las lanza contra esa " generación mala y adúltera " (Mt 12,39), " generación incrédula y perversa " (17,17), y anuncia un juicio más riguroso que el que se abatió sobre Sodoma (11,24; cf. Is 1,10).

El rechazo de Jesús por parte de los dirigentes de su pueblo, que arrastró tras de sí a la población de Jerusalén, lleva al colmo su culpabilidad. La sanción divina será la misma que en tiempos de Jeremías: conquista de Jerusalén y destrucción del Templo. 227 Pero, igual que en tiempos de Jeremías, Dios no se limita a sancionar, también ofrece el perdón. A los judíos de Jerusalén, que " mataron al príncipe de la vida " (Hch 3,15), Pedro les predica el arrepentimiento y les promete el perdón de sus pecados (3,19). Menos severo que los antiguos profetas, habla de su delito como de un pecado cometido " por ignorancia ". 228 Varios miles de personas responden a su llamada. 229

En las Cartas apostólicas, las exhortaciones y las advertencias son muy frecuentes, acompañadas a veces de amenazas de condenación en caso de faltar, 230 pero los reproches y las condenas efectivas son relativamente raras, aunque no faltas de vigor. 231

En su Carta a los Romanos, Pablo levanta una violenta requisitoria contra " aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia " (Rom 1,18). El pecado fundamental de los paganos es el desconocimiento de Dios (1,21); el castigo que reciben es el de ser entregados por Dios al poder de su inmoralidad. 232 Al judío se le reprocha su incoherencia: su conducta contrasta con su conocimiento de la Ley (Rom 2,17-24).

Los mismos cristianos no están exentos de reproches. La Carta a los Gálatas los contiene muy graves. Se acusa a los Gálatas de apartarse de Dios para pasar " a otro evangelio ", no auténtico (Gál 1,6); han " roto con Cristo ", han " desertado de la gracia " (5,4). Pero Pablo espera que se corrijan (5,10). A los Corintios, por su parte, se les reprochan las discordias provocadas en su comunidad por el culto a ciertas personalidades 233 y, por otro lado, graves faltas de caridad en la celebración de la " Cena del Señor " (1 Cor 11,17-22). " Por eso, añade Pablo, hay entre vosotros muchos enfermos y débiles y algunos han muerto " (11,30). Además, reprende fuertemente a la comunidad, porque ha tolerado un caso de conducta escandalosa. El culpable debe ser excomulgado, " entregado a Satanás ". 234 Pablo cita a este propósito el precepto de Dt 17,7: " Quitad el mal de en medio de vosotros " (1 Cor 5,13). Las Cartas Pastorales, por su parte, se enfrentan a algunos que " pretenden ser doctores de la ley " pero se han apartado de la línea de una verdadera caridad y de una fe sincera (1 Tm 1,5-7): señala nombres e inflige una sanción. 235

Las cartas enviadas " a las siete iglesias " (Ap 1,11) por el autor del Apocalipsis manifiestan bien la diversidad de situaciones vividas entonces por las comunidades cristianas. Casi todas estas cartas (cinco sobre siete) inician con elogios; dos no contienen más que elogios, pero las cinco restantes contienen reproches, algunos muy graves, acompañados de amenazas de castigo. Los reproches son más frecuentemente de orden general (" has abandonado tu primer fervor: 2,4; " tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto ": 3,1); a veces son más precisos, critican la tolerancia hacia " la enseñanza de los Nicolaitas " (2,15) o el compromiso con el culto idólatra (2,14.21). Todas estas

cartas expresan " lo que el Espíritu dice a las Iglesias ". 236 Demuestran que las más de las veces las comunidades cristianas merecen reproches y que el Espíritu las llama a la conversión. 237

9. Las Promesas

54. Bastantes promesas hechas por Dios en el Antiguo Testamento son releídas en el Nuevo a la luz de Jesucristo. Eso plantea un buen número de cuestiones delicadas y actuales que afectan al diálogo entre judíos y cristianos: se refieren a la legitimidad de una interpretación de las promesas más allá de su sentido original inmediato. ¿Quién, propiamente, forma parte de la descendencia de Abrahán? La Tierra prometida ¿es en primer lugar y ante todo un lugar geográfico? ¿Qué horizonte de futuro reserva el Dios de la revelación a Israel, el pueblo escogido desde los orígenes? ¿En qué queda la espera del Reino de Dios? ¿Y la del Mesías?

a) La descendencia de Abrahán

En el Antiguo Testamento

Dios promete a Abrahán una descendencia innumerable, 238 que le vendrá por el único hijo nacido de Sara, heredero privilegiado. 239 Esta descendencia será, como el mismo Abrahán, fuente de bendición para todas las naciones (12,3; 22,18). La promesa es renovada en favor de Isaac (26,4.24) y de Jacob (28,14; 32,13).

La experiencia de la opresión en Egipto no impide la realización de la promesa. Al contrario, el principio del Libro del Exodo atestigua varias veces el crecimiento numérico de los Hebreos (Ex 1,7.12.20). Cuando el pueblo es liberado de la opresión, la promesa ya se ha cumplido: los israelitas son " numerosos como las estrellas del cielo ", pero Dios los multiplicará todavía más, como había prometido (Dt 1,10-11). El pueblo cae en la idolatría y se le amenaza con el exterminio; Moisés intercede entonces ante Dios en favor de él: invoca el juramento hecho por Dios a Abrahán, Isaac y Jacob de multiplicar su descendencia (Ex 32,13). Una grave indocilidad del pueblo en el desierto (Nu 14,2-4), tan grave como la cometida al pie del Sinaí (Ex 32), suscita, como en Ex 32, una intercesión de Moisés, que es escuchada y salva al pueblo de las consecuencias de su pecado. Sin embargo, la generación presente será excluida de la Tierra prometida, excepto el clan de Caleb, que siguió siendo fiel (Nu 14,20-24). Las generaciones posteriores de Israel disfrutarán de todas las promesas hechas a sus antepasados, a condición, sin embargo, de optar resueltamente por " la vida y la bendición " y no por " la muerte y la maldición " (Dt 30,19), como hicieron desgraciadamente más tarde los israelitas del Norte, que " el Señor rechazó " (2 Re 17,20) y luego los del Sur, que sometió a la prueba purificadora del exilio en Babilonia (Jr 25,11).

La antigua promesa renació bien pronto en favor de los repatriados. 240 Después del exilio, para preservar la pureza de la descendencia y de las creencias y observancias, " la descendencia de Israel se separó de todos los hijos de extranjeros ". 241 Pero más tarde, el libro de Jonás y quizás también, según algunos, el de Rut denuncian la estrechez de ese particularismo. Eso no concuerda, en efecto, con un oráculo del Libro de Isaías en que Dios concede a " todos los pueblos " la hospitalidad de su casa (Is 56,3-7).

En el Nuevo Testamento

55. El Nuevo Testamento no pone nunca en cuestión la validez de la promesa hecha a Abrahán. El Magníficat y el Benedictus se refieren a ella explícitamente. 242 Jesús es presentado como " hijo de Abrahán " (Mt 1,1). Ser hija o hijo de Abrahán (Lc 13,16; 19,9) es una gran dignidad. Sin embargo, la comprensión de la promesa difiere de la que se da en el judaísmo. La predicación de Juan Bautista relativiza ya la importancia del vínculo familiar con Abrahán. Descender de él según la carne no es suficiente y ni siquiera necesario (Mt 3,9; Lc 3,8). Jesús declara que algunos paganos " se sentarán en el festín con Abrahán ", " mientras que los hijos del Reino serán echados fuera " (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Pero es sobre todo el apóstol Pablo quien profundizó en este tema. A los Gálatas, preocupados por entrar por medio de la circuncisión en la familia del patriarca para tener derecho a la herencia

prometida, Pablo les demuestra que la circuncisión no es en modo alguno necesaria, pues lo decisivo, es la fe en Cristo. Por la fe uno se convierte en hijo de Abrahán (Gál 3,7), puesto que Cristo es su descendiente privilegiado (3,16) y por la fe se incorporan a Cristo y se convierten con ello en "descendencia de Abrahán, herederos según la promesa" (3,29). De este modo, y no por la circuncisión, los paganos pueden recibir la bendición transmitida por Abrahán (3,8.14). En Gál 4,22-31, una audaz interpretación tipológica llega a las mismas conclusiones.

En su Carta a los Romanos (4,1-25), Pablo vuelve a tratar el tema en términos menos polémicos. Allí pone de relieve la fe de Abrahán, fuente para él de la justificación y base de su paternidad, la cual se extiende a todos los que creen, sean de origen judío o pagano. Dios, en efecto, había hecho una promesa a Abrahán: "Tú serás padre de una multitud de naciones" (Gn 17,4). Pablo ve la realización de esta promesa en la adhesión a Cristo por parte de muchos creyentes de origen pagano (Rom 4,11.17-18). Pablo distingue entre "los hijos de la carne" y "los hijos de la promesa" (Rom 9,8). Los judíos que siguen a Cristo son ambas cosas a la vez; los creyentes de origen pagano son "hijos de la promesa", que es lo más importante.

Así Pablo confirma y acentúa el alcance universal de la bendición de Abrahán y sitúa en el orden espiritual la verdadera posteridad del patriarca.

b) La Tierra prometida

56. Todo grupo humano desea habitar en un territorio de modo estable. En caso contrario, queda reducido al estatuto de extranjero o de refugiado; en el mejor de los casos, es tolerado; en el peor, explotado o continuamente rechazado. Israel fue liberado de la servidumbre de Egipto y recibió de Dios la promesa de una tierra. Su realización exigirá tiempo y planteará bastantes problemas a lo largo de la historia. Para el pueblo de la Biblia, incluso después del retorno del exilio en Babilonia, la tierra sigue siendo objeto de esperanza: "Los bendecidos del señor" poseerán la tierra (Sl 37,22).

En el Antiguo Testamento

La Biblia hebrea no conoce la expresión "Tierra prometida", pues no tiene una palabra para "prometer". Expresa la idea con el futuro del verbo "dar", o empleando el verbo "jurar": "la tierra que juró darte" (Ex 13,5; 33,1; etc.).

En las tradiciones relativas a Abrahán, la promesa de una tierra viene a completar la de una descendencia. 243 Se trata de la "tierra de Canaán" (Gn 17,8). Dios suscita un jefe, Moisés, para liberar a Israel y llevarlo a la Tierra prometida. 244 Pero al conjunto del pueblo le falta fe: de entre los fieles del principio, muy pocos sobrevivirán a la larga travesía del desierto; la generación siguiente es la que entrará en el país (Nu 14,26-38). El mismo Moisés muere sin poder penetrar en él (Dt 34,1-5). Bajo la guía de Josué, las tribus de Israel se establecen en el país prometido.

Para la tradición sacerdotal, el país debe desde entonces permanecer sin mancha, pues el mismo Dios habita en él (Nu 35,34). El don está pues condicionado a la pureza moral, 245 al servicio exclusivo del señor y a la expulsión de los dioses extranjeros (Jos 24,14-24). Por otra parte, Dios es el único propietario del país. Si los israelitas habitan en él, es a título de "extranjeros y huéspedes", 246 como en otro tiempo los patriarcas (Gn 23,4; Ex 6,4).

Después del reinado de Salomón, la tierra heredada se divide en dos reinos rivales. Los profetas estigmatizan la idolatría y las injusticias sociales; anuncian el castigo: pérdida de la tierra, que será conquistada por extranjeros, y exilio de su población. Pero siempre abren la puerta a un retorno, a una nueva ocupación de la Tierra prometida, 247 no sin acentuar el papel central de Jerusalén y de su Templo. 248 Más tarde, la perspectiva se abre a un futuro escatológico. Sin dejar de ser un espacio geográfico delimitado, la Tierra prometida se vuelve un polo de atracción para las naciones. 249

El tema de la tierra no debe hacer olvidar el modo cómo el libro de Josué cuenta la entrada en la Tierra prometida. Varios textos 250 evocan el acto de consagración a Dios de los frutos de la victoria, a saber, el anatema (hérem). Este acto implica, para impedir toda contaminación religiosa

extranjera, la obligación de aniquilar los lugares y objetos de culto paganos (Dt 7,5), pero también todo ser vivo (20,16-18). Igual que, si una ciudad israelita se volviera idólatra, Dt 13,16-18 prescribe la ejecución de todos sus habitantes y su destrucción completa por el fuego.

En el tiempo de la composición del Deuteronomio así como del libro de Josué, el anatema era un postulado teórico, puesto que en Judá ya no existían poblaciones no israelitas. La prescripción del anatema pudo ser el resultado de una proyección en el pasado de preocupaciones posteriores. En efecto, el Deuteronomio se preocupa de reforzar la identidad religiosa de un pueblo expuesto al peligro de los cultos extranjeros y de los matrimonios mixtos. 251

También, para comprender mejor esta mención del anatema, habrá que tener en cuenta tres factores de interpretación, uno teológico, otro moral, y el último, más bien sociológico: el reconocimiento de la Tierra como posesión inalienable del señor; la necesidad de ahorrar al pueblo toda tentación que comprometa su fidelidad a Dios; en fin la tentación bien humana de mezclar la religión con las formas más aberrantes de recurso a la violencia.

En el Nuevo Testamento

57. El Nuevo Testamento desarrolla poco el tema de la Tierra prometida. La huida de Jesús y sus padres a Egipto y el retorno a " tierra de Israel " (Mt 2,20-21) reproducen manifiestamente el itinerario de los antepasados: una tipología teológica subyace a este relato. En el discurso en que Esteban recuerda la historia, la palabra " prometer " o " promesa " acompaña a " tierra " y " herencia " (Hch 7,2-7). La expresión " tierra de la promesa " que no existía en el Antiguo Testamento, se encuentra en el Nuevo (He 11,9), ciertamente en un pasaje que recuerda la experiencia histórica de Abrahán, pero para subrayar mejor su carácter provisional, inacabado, y su orientación hacia el futuro absoluto del mundo y de la historia: para el autor, la " tierra " de Israel aparece sólo para apuntar simbólicamente hacia una tierra totalmente distinta, una " patria celestial ". 252 Una de las bienaventuranzas efectúa el mismo tipo de paso del sentido geográfico histórico 253 a un sentido más abierto: " los mansos poseerán la tierra " (Mt 5,5); " la tierra " equivale al " Reino de los cielos " (5,3.10), en un horizonte de escatología tanto presente como futura.

Los autores del Nuevo Testamento no hacen más que llevar adelante un proceso de profundización simbólica ya iniciado en el Antiguo Testamento y el judaísmo intertestamentario. Eso no debe hacernos olvidar, sin embargo, que una tierra concreta fue prometida por Dios a Israel y recibida efectivamente en herencia: ese don de la tierra estaba condicionado por la fidelidad a la alianza (Lv 26; Dt 28).

c) La perennidad y la salvación final de Israel

En el Antiguo Testamento

58. ¿Qué suerte espera en el futuro al pueblo de la Alianza? A lo largo de la historia, el pueblo se ha planteado constantemente esta cuestión en relación directa con los temas del juicio divino y la salvación.

Desde antes del exilio, los profetas pusieron en cuestión la esperanza ingenua en un " Día del señor " que traería automáticamente salvación y victoria sobre los enemigos. Al contrario, para anunciar la suerte funesta de un pueblo cuya conciencia social y cuya fe eran gravemente deficientes, recurren a la imagen de un Día del señor que es " tinieblas y no luz ", 254 pero no sin dejar vislumbrar algunos destellos de esperanza. 255

El drama del exilio, provocado por la ruptura de la alianza, replantea la misma cuestión con una agudeza máxima: Israel, lejos de su tierra, ¿puede aún esperar la salvación de Dios? ¿Tiene algún futuro? Ezequiel en primer lugar, y luego el Segundo Isaías, anuncian en nombre de Dios un nuevo éxodo, es decir, un retorno de Israel a su país, 256 una experiencia de salvación que implica numerosos elementos: la reunión del pueblo dispersado (Ez 36,24) y la vuelta del mismo Señor al frente de él, 257 un soplo de transformación interior profunda, 258 el renacimiento nacional 259 y cultural, 260 así como una nueva vigencia de las decisiones divinas del pasado, en particular la

elección de los antepasados Abrahán y Jacob 261 y la del rey David (Ez 34,23-24).

Los desarrollos proféticos más recientes se inscriben en la misma línea. Oráculos solemnes declaran que la raza de Israel subsistirá por siempre, 262 no cesará nunca de ser una nación delante del Señor y no será nunca rechazada por él pese a todo lo que ha hecho (Jr 31,35-37). El Señor promete restaurar su pueblo. 263 Las antiguas promesas en favor de Israel son confirmadas. Los profetas post-exílicos amplían su alcance en una perspectiva universalista. 264

A propósito de las perspectivas de futuro, hay que subrayar, como contrapartida, la importancia de un tema particular: el del "resto". En este marco teológico, la perennidad de Israel está ciertamente garantizada, pero en el seno de un grupo restringido que se convierte, en representación del pueblo entero, en portador de la esperanza nacional y de la salvación de Dios. 265 La comunidad postexílica se considera como un "resto de refugiados", en espera de la salvación de Dios. 266

En el Nuevo Testamento

59. A la luz de la resurrección de Jesús, ¿qué ocurre con Israel, el pueblo escogido? El perdón de Dios le es ofrecido enseguida (Hch 2,38), así como la salvación por la fe en Cristo resucitado (13,38-39); muchos judíos lo aceptaron, 267 incluyendo "una multitud de sacerdotes" (6,7), pero los dirigentes se opusieron a la Iglesia naciente y, al final, el conjunto del pueblo no aceptó a Cristo. Esta situación ha suscitado siempre un profundo interrogante sobre el cumplimiento del designio salvífico de Dios. El Nuevo Testamento busca la explicación en las antiguas profecías y constata que esa situación estaba prefigurada en ellas, sobre todo en Is 6,9-10, citado muy a menudo en este contexto. 268 Especialmente Pablo experimenta un vivo sufrimiento por ello (Rom 9,1-3) y profundiza en el problema (Rom 9-11). Sus "hermanos según la carne" (Rom 9,3) "han chocado contra la piedra de tropiezo" puesta por Dios: en vez de apoyarse en la fe, se han apoyado en las obras (9,32). Han tropezado, pero no "para caer" (11,11). Porque "Dios no ha rechazado a su pueblo" (11,2): testimonio de ello es la existencia de un "Resto" que cree en Cristo; el mismo Pablo forma parte de ese Resto (11,1.4-6). Para Pablo, la existencia de dicho Resto garantiza la esperanza de la plena restauración de Israel (11,12.15). La negativa del pueblo escogido entra en un plan paradójico de Dios: sirve para la "salvación de los paganos" (11,11). "El endurecimiento de una parte de Israel se ha producido hasta que entre la totalidad de los paganos, entonces todo Israel se salvará" gracias a la misericordia de Dios, que se le ha prometido (11,25-26). Mientras, Pablo pone a los cristianos venidos del paganismo en guardia contra el peligro de orgullo y de repliegue sobre sí mismos, que les acecha si se olvidan de que no son más que ramas salvajes injertadas en el olivo sano, Israel (11,17-24). Los israelitas siguen siendo "amados" por Dios y se les sigue prometiendo un futuro luminoso, "porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables" (11,29). Esta es la doctrina más positiva, a la que los cristianos deben volver constantemente.

d) El Reino de Dios

60. Bastantes pasajes de la Biblia expresan la esperanza de un mundo renovado totalmente por la instauración de un reinado ideal, en el que Dios toma y conserva toda la iniciativa. De todos modos, los dos Testamentos difieren profundamente, no sólo por la importancia que uno y otro conceden a este tema, sino sobre todo por la diversidad de acentos.

En el Antiguo Testamento

La concepción de la realeza divina hunde sus raíces en las culturas del antiguo Oriente. La realeza de Dios sobre Israel su pueblo aparece en el Pentateuco 269 y especialmente en el Libro de los Jueces (Jue 8,22-23) y el Primer Libro de Samuel (1 Sa 8,7; 12,12). Dios es igualmente aclamado como rey de todo el universo, en particular en los Salmos del Reino (Sl 93-99). El señor se presenta como rey al profeta Isaías hacia 740 a.J.-C. (Is 6,3-5). Un profeta lo revela como rey universal, rodeado de un consejo celestial (1 Re 22,19-22).

Durante el exilio, los Profetas conciben el reinado de Dios como algo que se ejerce en la misma entraña de la agitada historia del pueblo escogido. 270 Lo mismo ocurre en varios textos proféticos más recientes. 271 Sin embargo, el tema empieza ya a tomar una coloración escatológica más

acentuada, 272 que se manifiesta en el arbitraje soberano que el Señor ejercerá entre las naciones del mundo desde su residencia sobre la colina de Sión (Is 2,1-4 = Mi 4,1-4). La máxima intensidad escatológica se logrará en la apocalíptica, con la emergencia de una figura misteriosa presentada " como un hijo de hombre ", que " viene sobre las nubes del cielo ", al que " fue dada soberanía, gloria y realeza " sobre " todos los pueblos " (Dn 7,13-14). Con ello se encamina hacia la representación de un reinado trascendente, celestial, eterno, que el pueblo de los santos del Altísimo es llamado a asumir (7,18.22.27).

El tema del reinado de Dios logra su apogeo en el Salterio. Seis salmos emergen entre todos. 273 Cinco de ellos tienen en común la misma frase clave: " El señor reina ", colocada al principio o en medio. 274 En ellos se advierte una gran insistencia en las dimensiones cósmica, ética y cultural del reinado. En los Salmos 47 y 96, se acentúa el universalismo : " Dios reina sobre las naciones ". 275 El Salmo 99 concede un lugar a las mediaciones humanas, real, sacerdotal y profética (99,6-8). Los Salmos 96 y 98 abren la puerta a una concepción escatológica y universal del reinado de Dios. Por otra parte, el Salmo 114, salmo pascual, celebra al señor como rey de Israel y también como rey del universo. El reinado de Dios es evocado en muchos otros salmos.

En el Nuevo Testamento

61. Si en el Antiguo Testamento el Reino de Dios es un tema bien atestiguado, presente sobre todo en el Salterio, en los Evangelios sinópticos pasa a ser un tema absolutamente capital, pues está en la base de la predicación profética de Jesús, de su misión mesiánica, de su muerte y de su resurrección. La antigua promesa se realiza ahora en una tensión fecunda entre el "ya" y el "todavía no". En la época de Jesús, ciertamente, la concepción veterotestamentaria de un " reinado de Dios " inminente, terrestre, político, centrado en " Israel " y en " Jerusalén ", estaba fuertemente arraigada (Lc 19,11), incluso entre los discípulos (Mt 20,21; Hch 1,6). Pero el Nuevo Testamento en su conjunto opera una transformación radical, ya iniciada en el judaísmo intertestamentario, en el que se abría paso la idea de un Reino celestial y eterno (Jubileos XV,32; XVI,18).

Mateo dice más a menudo " Reino de los cielos " (33 veces), semitismo que permite abstenerse de pronunciar el nombre de Dios. A Jesús le incumbe la misión de " proclamar la buena nueva del Reino " enseñando, curando enfermos 276 y echando demonios (12,28). La enseñanza de Jesús sobre la " justicia " necesaria para entrar en el Reino (5,20) propone un ideal religioso y moral muy elevado (5,21 7,27). Jesús anuncia que el Reino de Dios está cerca (3,2; 4,17), con lo que introduce en el tiempo presente una tensión escatológica. El reinado pertenece desde ahora a los " pobres en espíritu " (5,3) y a los que son " perseguidos por causa de la justicia " (5,10). Varias parábolas muestran el Reino de Dios presente y operante en el mundo, como un grano que germina (13,31-32), como una levadura activa en la masa (13,33). Para su función en la Iglesia, Pedro recibirá de Jesús " las llaves del Reino de los cielos " (16,19). Otras parábolas expresan el aspecto de juicio escatológico. 277 El reinado de Dios se realiza entonces por el reinado del Hijo del hombre. 278 Una comparación de Mt 18,9 con Mc 9,47 muestra que el Reino de Dios evoca el acceso a la verdadera " vida ", en otras palabras, el acceso a la comunión que Dios realiza con su pueblo, en la justicia y la santidad, en Jesucristo.

Marcos y Lucas presentan la misma enseñanza que Mateo con matices propios. En otros lugares del Nuevo Testamento, el tema está menos presente: aflora sin embargo con cierta frecuencia. 279 Sin emplear la expresión " el Reino de Dios ", 280 el Apocalipsis describe el gran combate contra las fuerzas del mal que culmina en el establecimiento de este reinado: " El reinado del mundo " pertenece ahora " a nuestro Señor y a su Cristo ", " él reinará por los siglos de los siglos " (Ap 11,15).

e) El hijo y sucesor de David

En el Antiguo Testamento

62. En algunos textos bíblicos, la esperanza de un mundo mejor pasa por la de un mediador humano. Se espera al rey ideal, que liberará de la opresión y hará reinar una justicia perfecta (Sl 72). Esta esperanza se concretó a partir del oráculo del profeta Natán, que prometía al rey David que uno de sus hijos le sucedería y que su reinado subsistiría siempre (2 Sa 7,11-16). El sentido inmediato

del oráculo no era mesiánico: no prometía a David un sucesor privilegiado que inauguraría el reinado definitivo de Dios en un mundo renovado, sino simplemente un sucesor inmediato, que a su vez tendría sucesores. Cada uno de los reyes descendientes de David era un "ungido" del Señor, en hebreo mashiah, pues la consagración de los reyes se hacía ungiéndoles con aceite, pero ninguno era el Mesías. Otras profecías, que el oráculo de Natán suscitó durante las crisis de los siglos siguientes, prometían ante todo el mantenimiento de la dinastía, como prueba de la fidelidad de Dios para con su pueblo (Is 7,14), pero también dibujaban cada vez más el retrato de un rey ideal, que instauraría el reinado de Dios. 281 La misma decepción respecto de las expectativas políticas hacía madurar una esperanza más profunda. En este sentido se releían los oráculos antiguos y los Salmos reales (Sl 2; 45; 72; 110).

La culminación de esta evolución aparece en los escritos de la época del segundo Templo y en los manuscritos de Qumrán. Éstos expresan una esperanza mesiánica bajo formas diversas: mesianismo real, sacerdotal, celeste. 282 Por otro lado, ciertos escritos judíos combinan la espera de una salvación terrestre para Jerusalén y la de una salvación eterna en el más allá, proponiendo la idea de un reinado mesiánico terrestre, transitorio, que preluiría la venida del reinado definitivo de Dios en la nueva creación. 283 Más adelante, la esperanza mesiánica continúa ciertamente formando parte de las tradiciones del judaísmo, pero no aparece en todas sus corrientes como un tema central e integrador, ni como una clave única.

En el Nuevo Testamento

63. Por el contrario, la promesa de un mesías hijo de David se convierte en una clave de lectura primordial y esencial para las comunidades cristianas del siglo I. Si en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria todavía es posible hablar de escatología sin mesías en el marco de un vasto movimiento de esperanza escatológica, el Nuevo Testamento reconoce claramente en Jesús de Nazaret al Mesías prometido, el esperado de Israel (y de la humanidad entera), aquel que realiza la promesa en su persona. Eso explica el interés por subrayar su ascendencia davídica 284 e incluso su superioridad en relación al antepasado real, puesto que éste le llama su "Señor" (Mc 12,35-37 par).

En el Nuevo Testamento, no se encuentra más que dos veces el término hebreo mashiah transliterado en griego mesías y seguido de su traducción griega christós, que significa "ungido". 285 En Jn 1,41 el contexto orienta hacia un mesianismo real (cf. 1,49: "rey de Israel"); en 4,25, hacia un mesianismo profético, conforme a la creencia samaritana: "Él nos anunciará todo". Ahí Jesús se reconoce explícitamente en este título (4,26). En otros lugares, el Nuevo Testamento expresa la idea de mesías con la palabra christós, pero a veces también con la expresión "aquel que viene". 286 El título christós está reservado a Jesús, excepto en algunos textos en que denuncia a los falsos mesías. 287 Junto con el de Kyrios, "Señor", es el título más frecuente para decir quien es Jesús. Resume su misterio. Es objeto de un gran número de confesiones de fe en el Nuevo Testamento. 288

En los Sinópticos, el reconocimiento de Jesús como mesías juega un papel primordial, en particular en la confesión de Pedro (Mc 8,27-29 par).

La prohibición formal de revelar el título, lejos de implicar una negación de éste, confirma más bien la novedad radical de su comprensión, en contraste con la espera política demasiado terrena de los discípulos y las multitudes (8,30). Afirma la idea de un paso obligado por el sufrimiento y la muerte. 289 Durante su proceso, Jesús se identifica claramente como el mesías frente al sumo sacerdote, según Mc 14,61-62: el drama de la Pasión acaba de levantar el velo sobre la especificidad, la unicidad del mesianismo de Jesús, en la línea del Servidor que sufre descrito por Isaías. El acontecimiento pascual abre el camino a la parusía, es decir, a la venida del "hijo del hombre sobre las nubes del cielo" (Mc 13,26 par), según la esperanza que el apocalipsis de Daniel ya había expresado confusamente (Dn 7,13-14).

En el cuarto Evangelio, la identidad mesiánica de Jesús es objeto de magníficas profesiones de fe, 290 pero también de bastantes controversias con los judíos. 291 Numerosos "signos" contribuyen a confirmarlo. Se trata claramente de una realeza trascendente (18,36-37), incompatible con las

aspiraciones nacionalistas y políticas corrientes en la época (6,15).

Según el oráculo de Natán, el hijo y sucesor de David será reconocido como hijo de Dios. 292 El Nuevo Testamento proclama que Jesús es efectivamente " el Cristo, el hijo de Dios " 293 y da una definición trascendente de su filiación divina: Jesús es uno con el Padre. 294

Como testigo privilegiado de la fe postpascual de la Iglesia, el segundo tomo de Lucas hace coincidir la consagración real (mesiánica) de Jesús con el momento de su resurrección (Hch 2,36). La demostración de la credibilidad del título pasa a ser un elemento esencial de la predicación apostólica. 295 En el corpus paulino, la palabra " Cristo " sobreabunda, utilizada a menudo como un nombre propio, profundamente arraigada en la teología de la cruz (1 Cor 1,13; 2,2) y de la glorificación (2 Cor 4,4-5). Basándose en el Salmo 109(110), vv.1 y 4, la Carta a los Hebreos demuestra que Cristo es mesías-sacerdote (5,5- 6.10) al mismo tiempo que mesías-rey (1,8; 8,1). La carta expresa la dimensión sacerdotal de los sufrimientos de Cristo y de su glorificación. Según el Apocalipsis la mesianidad de Jesús se sitúa en la línea de David: Jesús posee " la llave de David " (Ap 3,17), realiza el mesianismo davídico del Salmo 2; 296 declara: " Yo soy el Retoño y el descendiente de David " (Ap 22,16).

A la vista del Nuevo Testamento, Jesús realiza pues en su persona, especialmente en su misterio pascual, el conjunto de promesas de salvación unidas a la venida del Mesías. Es ciertamente el hijo de David, pero también el Siervo que sufre, el Hijo del hombre, y también el Hijo eterno de Dios. En él, la salvación reviste una dimensión nueva. El acento se desplaza de una salvación sobre todo terrena hacia una salvación trascendente, que sobrepasa las condiciones de la existencia temporal. Así se dirige a toda persona, a la humanidad entera. 297

C. Conclusión

64. Los lectores cristianos están convencidos de que su hermenéutica del Antiguo Testamento, ciertamente bastante distinta de la del judaísmo, corresponde sin embargo a una potencialidad de sentido efectivamente presente en los textos. A la manera de un " revelador " en el procesamiento de una película fotográfica, la persona de Jesús y los acontecimientos que se refieren a ella han hecho aparecer en las Escrituras una plenitud de sentido que anteriormente no podía ser percibida. Esta plenitud de sentido establece entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, una triple relación: de continuidad, de discontinuidad y de progreso.

1. Continuidad

Además de reconocer la autoridad de las Escrituras judías e intentar constantemente la demostración de que los acontecimiento " nuevos " corresponden a lo que estaba anunciado (ver c. I), el Nuevo Testamento asume plenamente todos los grandes temas de la teología de Israel, en su triple referencia al presente, al pasado y al futuro.

En primer lugar aparece una perspectiva universal y siempre presente: Dios es uno; él es quien por su palabra y su aliento ha creado y sostiene todo el universo, incluyendo al ser humano, grande y noble a pesar de sus miserias.

Los demás temas se han desarrollado en el seno de una historia particular: Dios ha hablado, se ha escogido un pueblo, lo ha liberado y salvado muchas veces, ha establecido una relación de alianza con él, ofreciéndose a sí mismo (gracia) y ofreciéndole un camino de fidelidad (Ley). La persona y la obra de Cristo así como la existencia de la Iglesia se sitúan en la prolongación de esta historia.

Esta historia abre al pueblo escogido horizontes de un futuro maravilloso: una posteridad (promesa a Abrahán), un hábitat (una tierra), la perennidad más allá de las crisis y los momentos de prueba (gracias a la fidelidad de Dios), la venida de un orden político ideal (el Reino de Dios, el mesianismo). Desde el principio está prevista una irradiación universal de la bendición de Abrahán. La salvación dada por Dios debe llegar a los extremos de la tierra. Efectivamente, Cristo Jesús ofrece la salvación al mundo entero.

2. Discontinuidad

No es posible negar, sin embargo, que el paso de un Testamento al otro implica rupturas. Éstas no suprimen la continuidad. La presuponen en lo esencial. Afectan, de todos modos, a bloques enteros de la Ley: instituciones como el sacerdocio levítico y el Templo de Jerusalén; formas del culto, como las inmolaciones de animales; prácticas religiosas y rituales, como la circuncisión, las reglas sobre lo puro y lo impuro, las prescripciones alimenticias; leyes imperfectas, como la del divorcio; interpretaciones legales restrictivas: por ejemplo, las referentes al sábado. Es evidente que desde un cierto punto de vista, concretamente el del judaísmo, se abandonan elementos de gran importancia. Pero no es menos evidente que el desplazamiento radical de acentos realizado por el Nuevo Testamento había empezado ya en el Antiguo y constituye por ello una lectura potencial legítima de él.

3. Progreso

65. La discontinuidad sobre algunos puntos no es más que la cara negativa de una realidad cuya cara positiva se llama progreso. El Nuevo Testamento da testimonio de que Jesús, lejos de oponerse a las Escrituras israelitas o de señalarles un término y revocarlas, las lleva a cumplimiento, en su persona, en su misión, y especialmente en su misterio pascual. A decir verdad, ninguno de los grandes temas de la teología del Antiguo Testamento escapa a la nueva irradiación de la luz cristológica.

a) Dios. El Nuevo Testamento mantiene firmemente la fe monoteísta de Israel: Dios sigue siendo el Único; 298 sin embargo, el Hijo participa de este misterio, que ya no se puede expresar más que en un simbolismo ternario, ya preparado, aunque de lejos, en el Antiguo Testamento. 299 Dios crea por su palabra, ciertamente (Gn 1); pero esta Palabra preexiste " junto a Dios " y " es Dios " (Jn 1,1-5); después de haberse expresado, a lo largo de la historia, a través de toda una serie de portavoces auténticos (Moisés y los Profetas), terminó por encarnarse en Jesús de Nazaret. 300 Dios crea al mismo tiempo " por el aliento de su boca " (Sl 33,6). Este aliento es " el Espíritu Santo ", enviado desde el Padre por Jesús resucitado (Hch 2,33).

b) El hombre. El ser humano fue creado grande, " a imagen de Dios " (Gn 1,26). Pero el más perfecto " icono del Dios invisible ", es Cristo (Col 1,15). Y nosotros estamos llamados a convertirnos en imágenes de Cristo, 301 es decir, en " una nueva creación ". 302 Dios nos salva y nos libera ciertamente de nuestras pobreza y miserias, pero por la sola mediación de Jesucristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para darnos vida. 303

c) El pueblo. El Nuevo Testamento asume como una realidad irrevocable la elección de Israel, pueblo de la alianza: éste conserva intactas sus prerrogativas (Rom 9,4) y su estatuto prioritario en la historia en cuanto al ofrecimiento de la salvación (Hch 13,23) y de la Palabra de Dios (13,46). Pero a Israel Dios le ha ofrecido una " nueva alianza " (Jr 31,31), la que fue fundada en la sangre de Jesús. 304 La Iglesia se compone de israelitas que han aceptado esta nueva alianza y de otros creyentes que se han unido a ellos. Como pueblo de la nueva alianza, la Iglesia es consciente de no existir más que gracias a su adhesión a Cristo Jesús, mesías de Israel, y gracias a su unión con los apóstoles, israelitas todos ellos. Lejos pues de sustituir a Israel, 305 la Iglesia sigue siendo solidaria con él. A los cristianos venidos de las naciones, el apóstol Pablo les declara que han sido injertados en el olivo sano que es Israel (Rom 11,16.17). Dicho lo cual, la Iglesia adquiere conciencia de que Cristo le abre una apertura universal, conforme a la vocación de Abrahán, cuya descendencia se amplía ahora en favor de una filiación fundada en la fe en Cristo (Rom 4,11-12). El Reino de Dios ya no está vinculado sólo a Israel sino abierto a todos, incluyendo a los paganos, con un lugar especial para los pobres y los proscritos. 306 La esperanza unida a la casa real de David, aunque defraudada durante seis siglos, se convierte en una clave de lectura esencial de la historia: ahora se concentra en Jesucristo, un descendiente humilde y lejano. Finalmente, en cuanto a la tierra de Israel (incluyendo su Templo y su Ciudad santa), el Nuevo Testamento lleva mucho más lejos un proceso de simbolización ya iniciado en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario.

Así pues, para los cristianos, con la venida de Cristo y de la Iglesia, el Dios de la revelación pronuncia su última palabra. " Después de haber hablado muchas veces y de muchos modos en el

pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas, Dios, en el período final en que estamos, nos ha hablado a través del Hijo " (He 1,1-2).

III. Los Judíos en el Nuevo Testamento

66. Después de haber examinado las relaciones que los escritos del Nuevo Testamento mantienen con las Escrituras del pueblo judío, debemos considerar ahora las diversas apreciaciones expresadas sobre los judíos en el Nuevo Testamento y, con este fin, empezar observando la diversidad que entonces se manifestaba en el seno del propio judaísmo.

A. Puntos de vista distintos en el judaísmo de después del exilio

1. Los últimos siglos antes de Jesucristo

" Judaísmo " es un término apropiado para designar el período de la historia israelita que inicia el año 538 a.C. con la decisión persa de permitir la reconstrucción del Templo de Jerusalén. La religión del judaísmo fue en muchos aspectos la heredera de la religión de antes del exilio en el reino de Judá. El Templo fue reconstruido, se ofrecieron sacrificios, se cantaban himnos y salmos, se celebraron de nuevo las fiestas de peregrinación. El judaísmo tomó una coloración religiosa particular debido al hecho de la proclamación de la Ley por Esdras (Ne 8,1-12) en época persa. Poco a poco, las sinagogas se convirtieron en un factor importante para la existencia judía. Sus distintas actitudes hacia el Templo dividieron a menudo a los judíos hasta el año 70 después de Jesucristo, como se puede observar en la disidencia samaritana y en los manuscritos de Qumrán. Otras divisiones basadas en interpretaciones diversas de la Ley existieron tanto antes como después del año 70.

La comunidad samaritana constituía un grupo disidente, repudiado por los otros (Si 50,25-26). Se basaba en una forma particular del Pentateuco y había rechazado el santuario y el sacerdocio de Jerusalén. El santuario de los samaritanos estaba construido sobre el monte Garizim (Jn 4,9.20). Tenían su propio sacerdocio.

La descripción hecha por Josefo de tres " partidos " o escuelas de pensamiento, fariseos, saduceos y esenios (Ant. 13.5.9; 171), es una simplificación, que conviene interpretar con circunspección. Se puede estar seguro de que bastantes judíos no pertenecían a ninguno de estos tres grupos. Por otro lado, las diferencias entre ellos se extendían más allá del punto de vista puramente religioso.

El origen de los saduceos se sitúa probablemente en el sacerdocio sadoquita del Templo. Según parece, se destacaron como grupo distinto en tiempo de los Macabeos, en respuesta a la actitud reticente de una parte del sacerdocio frente al poder hasmoneo. Las dificultades para su identificación precisa aumentan cuando se estudia el período que va desde las luchas macabeas contra los seléucidas a partir del 167 hasta la intervención romana del 63 a.J.-C. Los saduceos se identificaron cada vez más con la aristocracia helenizada, que mantenía el poder: se supone que tenían poco en común con el pueblo.

El origen de los esenios se sitúa, según ciertos autores, en torno al año 200 a.C., en la atmósfera de las esperanzas apocalípticas judías, pero la mayor parte de ellos lo ven en la oposición a un cambio de situación respecto al Templo a partir del año 152, fecha en que fue nombrado sumo sacerdote Jonatán, hermano de Judas Macabeo. Se trataría de los hasideos o " piadosos " que se habían unido a la revuelta macabea (1 M 2,42) y luego se habían sentido traicionados por Jonatán y Simón, hermanos de Judas Macabeo, los cuales habían aceptado ser nombrados sumos sacerdotes por los reyes seléucidas. Lo que sabemos de los esenios ha aumentado considerablemente a partir de 1947 con el descubrimiento de rollos y fragmentos de cerca de 800 manuscritos en Qumrán, cerca del Mar Muerto. Una mayoría de estudiosos estima, en efecto, que esos documentos provienen de un grupo de esenios establecidos en aquel lugar. El historiador Josefo ofrece, en La guerra judía, 307 una cumplida descripción admirativa de la piedad y la vida de comunidad de los esenios, que, en ciertos aspectos, se parecían a un grupo monástico. Los Qumranianos formaban la comunidad de la nueva alianza, despreciando el Templo regido por sacerdotes que ellos consideraban indignos. Buscaban la perfección gracias a una observancia sumamente estricta de la Ley, interpretada para ellos por el Maestro de justicia. Esperaban un advenimiento mesiánico inminente, una intervención de Dios que

destruiría toda iniquidad y castigaría a sus enemigos.

Los fariseos no eran un movimiento sacerdotal. Aparentemente, la asunción de la dignidad de sumo sacerdote por parte de los Macabeos no les preocupaba. Sin embargo, su mismo nombre, que indica separación, resulta probablemente del hecho de que, en definitiva, también se habían vuelto bastante críticos con los hasmoneos, descendientes de los Macabeos: se habían dissociado de ellos, pues su modo de gobernar se había vuelto cada vez más secularizado. A la Ley escrita, los fariseos asociaban una segunda Ley de Moisés, de carácter oral. Sus interpretaciones eran menos severas que las de los esenios y más innovadoras que las de los saduceos, quienes, con espíritu conservador, no se apartaban de la Ley escrita. Así, a diferencia de los saduceos, los fariseos profesaban la creencia en la resurrección de los muertos y en los ángeles (Hch 23,8), creencia que había aparecido durante el período postexílico.

Las relaciones entre los distintos grupos fueron a veces extremadamente tensas, llegando a la hostilidad. Conviene recordar esa hostilidad para poder colocar en su contexto la enemistad que se encuentra en el Nuevo Testamento desde el punto de vista religioso. Algunos sumos sacerdotes fueron responsables de bastantes violencias. Así un sumo sacerdote cuyo nombre se ignora intentó dar muerte, probablemente a fines del siglo II a.J.-C., al Maestro de justicia de Qumrán, durante la celebración del Kipur. Los escritos de Qumrán cubren de injurias a la jerarquía saducea de Jerusalén, malos sacerdotes acusados de violar los mandamientos, y denigran igualmente a los fariseos. Exaltando al Maestro de justicia, califican a otro personaje (¿un esenio?) de burlón y mentiroso, que perseguía con la espada a " todos los que caminan en la perfección " (Documento de Damasco, ms. A,1,20). Estos incidentes tuvieron lugar antes de la época de Herodes el Grande y de los gobernadores romanos en Judea, es decir antes de Jesús.

2. El primer tercio del siglo I d.C. en Palestina

67. Este es el período de la vida de Jesús, vida que sin embargo emperó un poco antes, puesto que Jesús nació antes de la muerte de Herodes el Grande ocurrida el año 4 antes de nuestra era. Después de su muerte, el emperador Augusto dividió el reino entre tres hijos de Herodes: Arquelao (Mt 2,22), Herodes Antipas (14,1; etc.) y Filippo (16,13; Lc 3,1). Puesto que el gobierno de Arquelao suscitaba la hostilidad de sus súbditos, Augusto hizo pasar pronto su territorio, Judea, bajo la administración romana.

¿Cuál podía ser la posición de Jesús en relación con los tres " partidos " religiosos que hemos mencionado? Hay tres cuestiones principales a considerar.

Durante la vida pública de Jesús, ¿cual era el grupo religioso más importante? Josefo dice que los fariseos eran el partido principal, extraordinariamente influyente en las ciudades. 308 Probablemente por eso Jesús es presentado en confrontación con ellos más a menudo que con cualquier otro grupo, con lo que se rinde un homenaje indirecto a su importancia. A eso se añade que este componente del judaísmo sobrevivió mejor que los demás y que el cristianismo naciente debió lógicamente confrontarse sobre todo con él.

¿Cuales eran las posiciones de los fariseos? Los Evangelios los presentan a menudo como legalistas hipócritas y sin corazón. Se ha querido refutar esta presentación argumentando a través de ciertas posiciones rabínicas atestiguadas en la Misná, que no son ni hipócritas ni estrictamente legalistas. El argumento no es decisivo, pues la Misná manifiesta igualmente una tendencia legalista y, por otra parte, ignoramos en qué medida las posiciones de la Misná, codificada hacia el año 200, corresponden a las de los fariseos del tiempo de Jesús. Dicho lo cual, se puede admitir que, con toda probabilidad, la presentación de los fariseos en los Evangelios está influenciada en parte por las polémicas más tardías entre cristianos y judíos. En tiempo de Jesús, había sin duda fariseos que enseñaban una ética digna de aprobación. Pero el testimonio directo de Pablo, un fariseo " encendido de celo por las tradiciones de los padres ", muestra a qué excesos podía conducir el celo de éstos: " perseguía encarnizadamente a la Iglesia de Dios ". 309

¿Perteneía Jesús a uno de los tres grupos? No hay ninguna razón para hacer de Jesús un saduceo. No era sacerdote. La creencia en los ángeles y en la resurrección de los cuerpos así como

las esperanzas escatológicas que le son atribuidas en los Evangelios lo acercan mucho más a la teología esenia y farisea. Pero el Nuevo Testamento no menciona nunca a los esenios y no conserva ningún recuerdo de una pertenencia de Jesús a una comunidad tan específica. En cuanto a los fariseos, a menudo nombrados en los Evangelios, su relación con Jesús es normalmente de oposición, a causa de la actitud de Jesús no conforme a sus observancias. 310

Lo más probable es, pues, que Jesús no perteneciera a ninguno de los partidos que existían entonces en el seno del judaísmo. Simplemente era solidario con el pueblo en general. Investigaciones recientes han intentado situarle en distintos contextos de su tiempo: rabinos carismáticos de Galilea, predicadores cínicos itinerantes o incluso celotas revolucionarios. Él no se deja encerrar en ninguna de esas categorías.

En el tema de la relación de Jesús con los gentiles y su universo mental, existe igualmente quien se ha entregado a multitud de especulaciones, pero se cuenta con bastante poca información. En aquella época en Palestina, incluso en las regiones en que la mayor parte de la población era judía, la influencia del helenismo era importante, por más que no se dejaba sentir de modo igual en todas partes. La influencia que pudiera ejercer sobre Jesús la cultura de ciudades helenísticas como Tiberíades a orillas del lago de Galilea y Séforis (a 6 o 7 kilómetros de Nazaret) sigue siendo bastante problemática, pues los Evangelios no dan indicación alguna de contactos de Jesús con esas ciudades. Tampoco tenemos indicios de que Jesús o sus discípulos más próximos hablaran griego a un nivel considerable. En los Evangelios sinópticos, Jesús tiene pocos contactos con los gentiles, ordena a sus discípulos que no vayan a predicarles (Mt 10,5), prohíbe imitar su modo de vivir (6,7.32). Algunas de sus palabras reflejan el sentimiento judío de superioridad respecto a los gentiles, 311 pero sabe distanciarse de ese sentimiento y afirmar, al contrario, la superioridad de muchos gentiles (Mt 8,10-12).

¿Qué relación tuvieron los primeros discípulos de Jesús con el contexto religioso judío? Los Doce y otros compartirían la mentalidad galilea de Jesús, por más que los alrededores del lago de Galilea, donde habitaban, eran más cosmopolitas que Nazaret. El Cuarto Evangelio cuenta que Jesús atrajo discípulos de Juan Bautista (Jn 1,35-41), que tenía discípulos en Judea (19,38) y que conquistó todo un pueblo de samaritanos (4,39-42). El grupo de los discípulos podía muy bien reflejar el pluralismo que existía entonces en Palestina.

3. El segundo tercio del siglo I

68. El primer período de gobierno romano directo en Judea terminó en los años 39-40. Herodes Agripa I, amigo del emperador Calígula (37-41) y del nuevo emperador, Claudio (41-54), fue rey de toda Palestina (41-44). Se ganó el favor de los jefes religiosos judíos y se esforzó por parecer piadoso. En Hch 12, Lucas le atribuye una persecución y la muerte de Santiago, hermano de Juan e hijo de Zebedeo. Después de la muerte de Agripa, de la que Hch 12,20-23 da una versión dramática, empezó otro período de gobierno romano.

Durante este segundo tercio del siglo I, los discípulos de Cristo resucitado llegaron a ser muy numerosos y se organizaron en "iglesias" ("asambleas"). Es verosímil que las estructuras de ciertos grupos judíos tuvieran un influjo en las estructuras de la Iglesia primitiva. Cabe preguntarse si los "presbíteros" o "ancianos" cristianos fueron instituidos sobre el modelo de los "ancianos" de las sinagogas y, por otro lado, si los "episcopos" ("vigilantes") cristianos fueron establecidos sobre el modelo de los "vigilantes" descritos en Qumrán. ¿Es posible que la designación del movimiento cristiano como "el camino" (odós) refleje la espiritualidad de la gente de Qumrán, que había ido al desierto para preparar el camino del Señor? Desde un punto de vista teológico, se ha creído encontrar vestigios de la influencia de Qumrán en el dualismo del Cuarto Evangelio, expresado en términos de luz y tinieblas, verdad y mentira, en la lucha entre Jesús, luz del mundo, y el poder de las tinieblas (Lc 22,53) y en la lucha entre el Espíritu de la Verdad y el Príncipe de este mundo (Jn 16,11). Pero la presencia de temas comunes no implica forzosamente una relación de dependencia.

Los procuradores romanos de los años 44-66 fueron hombres sin envergadura, corrompidos y deshonestos. Su mal gobierno suscitó la aparición de los "sicarios" (terroristas armados de puñales) y de los "celotas" (guardianes implacables de la Ley) y provocó al final una gran revuelta judía

contra los romanos. Fuerzas importantes del ejército romano y sus mejores generales se dedicaron a sofocar aquella revuelta. Para los cristianos fue un acontecimiento decisivo la ejecución de Santiago, " el hermano del Señor ", el año 62, por decisión del Sanedrín convocado por el sumo sacerdote Ananus (Anás) II. Este sumo sacerdote fue destituido por el procurador Albinus por haber actuado ilegalmente. Sólo dos años más tarde, después del gran incendio que asoló Roma en julio del 64, el emperador Nerón (54-68) persiguió a los cristianos en la capital. Según una tradición muy antigua, los apóstoles Pedro y Pablo fueron martirizados entonces. Por eso, aproximadamente, el último tercio del siglo I se puede llamar época post-apostólica.

4. El último tercio del siglo I

69. La revuelta judía del 66 al 70 y la destrucción del Templo de Jerusalén provocaron un cambio en la dinámica de las agrupaciones religiosas. Los revolucionarios (sicarios, celotas y otros) fueron exterminados. El establecimiento de Qumrán fue destruido en el 68. La desaparición de los sacrificios en el Templo debilitó la base de poder de los dirigentes saduceos, que pertenecían a las familias sacerdotales. No sabemos en qué medida el judaísmo rabínico es heredero del fariseísmo. Lo que está claro es que después del 70 unos maestros rabínicos, " los sabios de Israel ", fueron poco a poco reconocidos como guías del pueblo. Los que estuvieron reunidos en Yamnia (Yabne), en la costa palestina, fueron considerados por las autoridades romanas como portavoces de los judíos. Más o menos del 90 al 110, Gamaliel II, hijo y nieto de célebres intérpretes de la Ley, presidía " la asamblea " de Yamnia. Cuando los escritos cristianos de este período hablan del judaísmo, deben de estar cada vez más influenciados por las relaciones con este judaísmo rabínico en vías de formación. En ciertos sectores, el conflicto entre los dirigentes de las sinagogas y los discípulos de Jesús fue agudo. Se ve en la mención de la expulsión de la sinagoga infligida a " Todo aquel que confiese que Jesús es el Mesías " (Jn 9,22) y, en contrapartida, en la fuerte polémica antifarisea de Mt 23, así como en la referencia, como desde el exterior, a " sus sinagogas ", designadas como lugares donde los discípulos de Jesús serían flagelados (Mt 10,17). La Birkat ha-minim, " bendición " sinagogal (en realidad, una maldición) contra los desviados, es citada frecuentemente. Su datación en el 85 es incierta y la idea de que fue un decreto judío universal contra los cristianos es casi ciertamente un error. Pero no se puede poner seriamente en duda que, a partir de fechas distintas según los lugares, las sinagogas locales ya no toleraron la presencia de cristianos y les hicieron sufrir vejaciones que podían llegar hasta la pena de muerte (Jn 16,2). 312

Poco a poco, probablemente a partir de principios del siglo II, una fórmula de " bendición " que denunciaba a los herejes o desviados de distintas clases se entendió que incluía a los cristianos y, mucho más tarde, que se refería especialmente a ellos. En todas partes, a finales del siglo II, quedaron netamente trazadas las líneas de demarcación y división entre los judíos que no creían en Jesús y los cristianos. Pero textos como 1 Tes 2,14 y Rom 9-11 demuestran que la división ya era claramente percibida mucho antes de esta época.

B. Los judíos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles

70. Los Evangelios y los Hechos tienen una orientación fundamental muy positiva sobre los judíos, pues reconocen al pueblo judío como el pueblo escogido por Dios para realizar su designio de salvación. Esta elección divina encuentra su mayor confirmación en la persona de Jesús, hijo de madre judía, nacido para ser el salvador de su pueblo y que realiza su misión anunciando a su pueblo la buena nueva y realizando una obra de curación y de liberación, que culmina en su Pasión y su resurrección. La adhesión a Jesús de un gran número de judíos, durante su vida pública y después de su resurrección, confirma esta perspectiva, igual que la elección por parte de Jesús de doce judíos llamados a participar en su misión y a continuar su obra.

Aunque al principio fue acogida positivamente por muchos judíos, la Buena Nueva chocó con la oposición de los dirigentes, quienes al final fueron seguidos por la mayor parte del pueblo. El resultado fue una situación de conflicto entre las comunidades judías y las comunidades cristianas, que ha dejado evidentemente sus huellas en la redacción de los Evangelios y los Hechos.

1. Evangelio según Mateo

Las relaciones entre el primer Evangelio y el mundo judío son particularmente estrechas. Múltiples detalles manifiestan en él una gran familiaridad con las Escrituras, las tradiciones y la mentalidad del ambiente judío. Más que Marcos y Lucas, Mateo insiste en el origen judío de Jesús: su genealogía presenta a Jesús como "hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1) y no se remonta más allá. Subraya el significado del nombre de Jesús: el hijo de María llevará este nombre, "porque salvará a su pueblo de sus pecados" (1,21). La misión de Jesús, durante su vida pública, se limita "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (15,24) y asigna los mismos límites a la primera misión de los Doce (10,5-6). Mateo, más que los demás evangelistas, se preocupa a menudo de observar que los acontecimientos de la existencia de Jesús habían ocurrido "para que se cumpliera lo que había sido dicho por los Profetas" (2,23). Jesús mismo se preocupa de precisar que no ha venido a abolir la Ley, sino a cumplirla (5,17).

Está claro, sin embargo, que las comunidades cristianas se muestran distantes en relación con las comunidades de judíos que no creen en Cristo Jesús. Detalle significativo: Mateo no dice que Jesús enseñaba "en las sinagogas", sino: "en sus sinagogas" (4,23; 9,35; 13,54), marcando así una separación. Mateo pone en escena dos de los tres partidos judíos descritos por el historiador Josefo, los fariseos y los saduceos, pero siempre en un contexto de oposición a Jesús. Éste es también el caso de los escribas, 313 frecuentemente asociados a los fariseos. Otro hecho significativo: en el primer anuncio de la Pasión (16,21), los tres componentes del Sanedrín, "ancianos, sumos sacerdotes y escribas", tienen su primera aparición común en el Evangelio. Se sitúan pues todos ellos en un contexto de oposición, y de oposición radical, a Jesús.

Jesús hace frente en múltiples ocasiones a la oposición de los escribas y fariseos, y al final responde a ella con una vigorosa contraofensiva (23,2-7.13-36) en la que la invectiva "escribas y fariseos hipócritas" se repite seis veces. Seguramente esta presentación refleja en parte la situación de la comunidad de Mateo. El contexto redaccional es el de dos grupos que vivían en estrecho contacto: el grupo de los judeocristianos, convencidos de pertenecer al judaísmo auténtico, y el de los judíos que no creían en Cristo Jesús y eran considerados por los cristianos como infieles a la vocación judía por su docilidad a los dirigentes ciegos o hipócritas.

Hay que observar ante todo que la polémica de Mateo no se refiere a los judíos en general. Éstos no son nombrados más que en la expresión "el rey de los judíos", aplicada a Jesús (2,2; 27,11.29.37), y en una frase del último capítulo (28,15), de importancia bastante secundaria. La polémica es, pues, más bien interna entre dos grupos, pertenecientes ambos al judaísmo. Por otro lado, no atañe más que a los dirigentes. Mientras que en el oráculo de Isaías, la viña entera es criticada (Is 5,1-7), en la parábola de Mateo, sólo son acusados los viñadores (Mt 21,33-41). Las invectivas y acusaciones lanzadas contra los escribas y fariseos son análogas a las que se encuentran en los Profetas y corresponden al género literario de la época, utilizado tanto en ambiente judío (por ejemplo en Qumrán) como en ambiente helenista. Además tienen, como en los Profetas, un aspecto de llamada a la conversión. Cuando son leídas en la comunidad cristiana, ponen en guardia a los mismos cristianos contra actitudes incompatibles con el evangelio (23,8-12).

Asimismo, la virulencia antifarisea de Mt 23 debe ser vista en el contexto del discurso apocalíptico de Mt 24-25. El lenguaje apocalíptico se emplea en tiempo de persecución para fortalecer la capacidad de resistencia de la minoría perseguida y reforzar su esperanza en una intervención divina liberadora. Bajo esta perspectiva, el vigor de la polémica provoca menos extrañeza.

Hay que reconocer de todos modos que Mateo no restringe siempre su polémica a la clase dirigente. La diatriba de Mt 23 contra los escribas y fariseos es seguida de una apóstrofe dirigida a Jerusalén. Toda la ciudad es acusada de "matar a los profetas" y "lapidar a los que le son enviados" (23,37) y a la ciudad se le anuncia el castigo (23,38). "No quedará piedra sobre piedra" (24,2) de su magnífico Templo. Aquí aparece una situación paralela a la del tiempo de Jeremías (Jr 7; 26). El profeta había anunciado la destrucción del Templo y la ruina de la ciudad (26,6.11). Jerusalén iba a convertirse en "una maldición para todas las naciones de la tierra" (26,6), exactamente a la inversa de la bendición prometida a Abrahán y a su descendencia (Gn 12,3; 22,18).

71. En el momento de la redacción del Evangelio, la mayor parte del pueblo judío había seguido a sus dirigentes en su negativa a creer en Cristo Jesús. Los judeocristianos no eran más que una

minoría. El evangelista preveía pues que las amenazas de Jesús iban a cumplirse. Éstas afectaban a los judíos sólo en tanto que solidarios con sus dirigentes indóciles a Dios. Mateo expresa esta solidaridad en su relato de la Pasión, cuando relata que, instigadas por los sumos sacerdotes y los ancianos, " las multitudes " exigieron de Pilato que Jesús fuera crucificado (Mt 27,20-23). En respuesta a la negación de responsabilidad expresada por el gobernador romano, " todo el pueblo " presente tomó sobre sí mismo la responsabilidad de la muerte de Jesús (27,24-25). Por parte del pueblo, esta actitud manifestaba seguramente la convicción de que Jesús merecía la muerte, pero, a los ojos del evangelista, tal convicción era injustificable: la sangre de Jesús era " sangre inocente " (27,4): el propio Judas lo había reconocido. Jesús hubiera podido aplicarse las palabras de Jeremías: " Sabed con certeza que si me matáis, echaréis sangre inocente sobre vosotros, sobre esta ciudad y sobre sus habitantes " (Jr 26,15). En la perspectiva del Antiguo Testamento, es inevitable que los fallos de los dirigentes provoquen consecuencias desastrosas para toda la colectividad. Si la redacción del Evangelio había terminado después del año 70 de nuestra era, el evangelista sabía que la predicción de Jesús se había realizado como la de Jeremías. Pero en esa realización, no podía ver un punto final, pues toda la Escritura afirma que después de la sanción divina, Dios abre siempre perspectivas positivas. 314 Efectivamente, el discurso de Mt 23 concluye con una perspectiva positiva. DÍA vendrá en que Jerusalén dirá: " Bendito el que viene en nombre del Señor " (23,39). La misma Pasión de Jesús abre la perspectiva más positiva que pueda existir, pues, de su " sangre inocente ", derramada criminalmente, Jesús ha hecho una " sangre de alianza ", " derramada para el perdón de los pecados " (26,28).

Como el grito del pueblo en el relato de la Pasión (27,25), la conclusión de la parábola de los viñadores manifiesta, según parece, que en la época de la composición del Evangelio, la mayor parte del pueblo judío seguía al lado de sus dirigentes en su negativa a creer en Jesús. En efecto, después de haber predecido a estos: " El Reino de Dios os será quitado ", Jesús no añade que será dado " a otras autoridades ", sino que será dado " a una nación, que produzca sus frutos " (21,43). La expresión " una nación " se opone implícitamente a " pueblo de Israel "; sugiere, seguramente que un gran número de sus componentes no serán de origen judío. Pero no excluye la presencia de judíos en ella, pues el conjunto del Evangelio da a entender que esa " nación " se constituirá bajo la autoridad de los Doce, en particular de Pedro (16,18), y los Doce son judíos. Con ellos y con otros judíos, " muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados fuera " (8,11-12). Esta apertura universalista encuentra su confirmación definitiva al final del Evangelio, cuando Jesús resucitado ordena a los " once discípulos " que vayan a enseñar a " todas las naciones " (28,19). Pero este final confirma al mismo tiempo la vocación de Israel, pues Jesús es hijo de Israel y en él se cumple la profecía de Daniel que define el papel de Israel en la historia. Las palabras del resucitado: " Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra " 315 vienen a precisar en qué sentido hay que entender ahora la visión universalista de Daniel y de otros profetas.

Conclusión. Más que los demás sinópticos, el Evangelio de Mateo es evangelio del cumplimiento: Jesús no ha venido a abolir, sino a cumplir. Insiste, pues, en el aspecto de continuidad con el Antiguo Testamento, fundamental para la noción de cumplimiento. Este aspecto permite establecer vínculos fraternales entre los cristianos y los judíos. Pero, por otra parte, el Evangelio de Mateo refleja una situación de tensión, incluso de oposición entre las dos comunidades. En él Jesús prevé que sus discípulos serán flagelados en las sinagogas y perseguidos de ciudad en ciudad (23,34). Mateo se preocupa, pues, de preparar la defensa de los cristianos. Habiendo cambiado radicalmente la situación, la polémica de Mateo debe dejar de intervenir en las relaciones entre cristianos y judíos y el aspecto de continuidad puede y debe prevalecer. Lo mismo hay que decir respecto de la predicción de la ruina de Jerusalén y del Templo. Esa ruina es un acontecimiento del pasado, que ya no debe suscitar más que una profunda compasión. Los cristianos deben guardarse absolutamente de extender la responsabilidad del pueblo judío a las generaciones siguientes y deben preocuparse de recordar que después de una sanción divina, Dios no deja nunca de abrir nuevas perspectivas positivas.

2. Evangelio según Marcos

72. El Evangelio de Marcos es un mensaje de salvación que no indica quienes son sus destinatarios. El final que se le ha añadido lo destina audazmente " a toda la creación ", " en el mundo entero "

(16,15), lo cual corresponde a su apertura universalista. Marcos, que es judío, no expresa un juicio de conjunto sobre el pueblo judío. El juicio negativo del profeta Isaías (Is 29,13) no lo aplica Marcos más que a los fariseos y a los escribas (Mc 7,5-7). Aparte el título de " rey de los judíos ", aplicado cinco veces a Jesús en el relato de la Pasión, 316 el nombre " judíos " aparece una sola vez en el Evangelio, en una explicación sobre costumbres judías (7,3), dirigida evidentemente a lectores no judíos. Esta explicación se da en un episodio en que Jesús critica la excesiva atención de los fariseos a " la tradición de los antiguos ", que les hace descuidar " el mandamiento de Dios " (7,8). Marcos no nombra a " Israel " más que dos veces, 317 y las mismas a " el pueblo ". 318 Al contrario, nombra muy a menudo a " la multitud ", sin duda compuesta principalmente por judíos, y esta multitud es muy favorable a Jesús, 319 excepto en un episodio de la Pasión, en que los sumos sacerdotes la empujan a preferir a Barrabás (15,11).

La mirada crítica de Marcos recae sobre la actitud de las autoridades religiosas y políticas. Su juicio versa esencialmente sobre su falta de apertura a la misión salvadora de Jesús: los escribas acusan a Jesús de blasfemia, cuando ejerce su poder de perdonar los pecados (2,7-10); no aceptan que Jesús " coma con los publicanos y los pecadores " (2,15-16); lo declaran poseído de un demonio (3,22). Continuamente Jesús debe hacer frente a su oposición y a la de los fariseos. 320

Más raramente interpela a las autoridades políticas: a Herodes por el asesinato de Juan Bautista (6,17-28) y por su " levadura " asociada a la de los fariseos (8,15); al Sanedrín judío, autoridad político-religiosa (14,55; 15,1), y a Pilato (15,15), por su papel en la Pasión.

En el relato de la Pasión, el segundo Evangelio intenta responder a dos cuestiones: ¿Por qué Jesús ha sido condenado y por qué se le ha dado muerte? Comienza dando una respuesta de conjunto, que pone los acontecimientos bajo la luz divina: todo ha sucedido " a fin de que se cumplan las Escrituras " (14,49). A continuación muestra el papel de las autoridades judías y el del gobernador romano.

El arresto de Jesús fue efectuado por orden de los tres estamentos del Sanedrín, " sumos sacerdotes, escribas y ancianos " (14,43). Ha sido la culminación de un largo proceso, iniciado en Mc 3,6, donde sin embargo los protagonistas son distintos: allí son los fariseos los que se asocian a los herodianos para urdir un complot contra Jesús. Hecho significativo: en el primer anuncio de la Pasión es donde " los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas " aparecen juntos por primera vez (8,31). En 11,18, " los sumos sacerdotes y los escribas " buscan cómo terminar con Jesús. Las tres categorías se encuentran en 11,27 para someter a Jesús a un interrogatorio. Jesús les cuenta la parábola de los viñadores homicidas; su reacción es la de " intentar prenderle " (12,12). En 14,1 su intención es la de prenderle para " darle muerte ". La traición de Judas les ofrece el modo adecuado (14,10-11). Tanto el arresto como la condena a muerte son, pues, obra de la clase dirigente de la nación judía en aquella época. A la actitud de los dirigentes, Marcos opone regularmente la de " la multitud " o del " pueblo ", que es favorable a Jesús. Tres veces, 321 el evangelista observa que las autoridades fueron frenadas en su proyecto homicida por miedo a la reacción del pueblo. Sin embargo, al final del proceso ante Pilato, los sumos sacerdotes logran poner la multitud presente en un estado de excitación y hacerle tomar partido por Barrabás (15,11), por tanto contra Jesús (15,13). La decisión final de Pilato, impotente para calmar la multitud, es la de " contentarles ", lo que, para Jesús, significa la crucifixión (15,15). Esa multitud ocasional no puede evidentemente confundirse con el pueblo judío de aquel tiempo y menos aún con el pueblo judío de todos los tiempos. Hay que decir más bien que representa al mundo pecador (Mc 14,41) del que todos formamos parte.

Marcos declara que el culpable de haber " condenado " a Jesús es el Sanedrín (10,33; 14,64). De Pilato, no dice que haya dictado sentencia condenatoria contra Jesús, sino que, sin tener contra él ningún motivo de acusación (15,14), lo ha entregado al suplicio (15,15), lo que hace a Pilato aún más culpable. El motivo de la condena del Sanedrín es que Jesús, en su respuesta afirmativa y circunstanciada al sumo sacerdote que le preguntaba si era " el Cristo, el hijo del Bendito ", pronunció una " blasfemia " (14,61-64). Marcos indica así el punto de ruptura más dramático entre las autoridades judías y la persona de Cristo, punto que continúa siendo el desacuerdo más grave entre el judaísmo y el cristianismo. Para los cristianos, la respuesta de Jesús no es una blasfemia, sino la pura verdad, manifestada como tal por su resurrección. A los ojos del conjunto de los judíos, los cristianos cometen el error de afirmar la filiación divina de Cristo en un sentido que comporta una

grave ofensa de Dios. Por doloroso que sea, este desacuerdo fundamental no debe degenerar en hostilidad recíproca, ni hacer olvidar la existencia de un rico patrimonio común, en el que se incluye la fe en el Dios único.

Conclusión. Se da una interpretación errónea al Evangelio de Marcos, cuando se entiende que atribuye al pueblo judío la responsabilidad de la muerte de Jesús. Ese tipo de interpretación, que ha tenido consecuencias desastrosas a lo largo de la historia, no corresponde en modo alguno a la perspectiva del evangelista, quien, como hemos dicho, opone varias veces la actitud del pueblo o de la multitud a la de las autoridades hostiles a Jesús. Se olvida, por otra parte, que los discípulos de Jesús también formaban parte del pueblo judío. Se trata, pues, de una transferencia abusiva de responsabilidad, como tan a menudo las encontramos en la historia humana. 322

Hay motivos, más bien, para recordar que la Pasión de Jesús forma parte de un misterioso designio de Dios, designio de salvación, pues Jesús vino " para servir y dar su vida en rescate por la multitud " (10,45) e hizo de su sangre derramada " sangre de alianza " (14,24).

3. Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles

73. Dirigidos al " excelente Teófilo " para perfeccionar su instrucción cristiana (Lc 1,3-4; Hch 1,1), el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos son escritos muy abiertos al universalismo y, al mismo tiempo, muy favorables a Israel.

Los nombres: " Israel ", " los judíos ", " el pueblo "

De entrada, la atención prestada a " Israel " se demuestra muy positiva en el evangelio de la infancia, donde este nombre se repite 7 veces. Luego, no se encuentra más que 5 veces en el resto del Evangelio, en contextos más críticos. El nombre de los judíos aparece sólo 5 veces, 3 de ellas en el título " rey de los judíos " atribuido a Jesús en el relato de la Pasión. Más significativo es el uso de la palabra " pueblo ", que sale 36 veces en el Evangelio (frente a 2 en el Evangelio de Marcos) normalmente bajo una luz favorable, incluso al final del relato de la Pasión. 323

En los Hechos, la perspectiva de salida sigue siendo positiva, pues los apóstoles anuncian la resurrección de Cristo y el perdón de los pecados a " toda la casa de Israel " (2,36) y obtienen numerosas adhesiones (2,41; 4,4). El nombre de Israel se repite 14 veces en la primera parte de los Hechos (Hch 1,6-13,24) y una vez más al final (28,20). La palabra " pueblo " es mucho más frecuente: aparece 48 veces. En los primeros momentos, " el pueblo " es muy favorable a la comunidad cristiana (2,47; 5,26), pero termina por seguir el ejemplo de sus dirigentes volviéndose hostil (12,4.11), hasta querer, concretamente, la muerte de Pablo (21,30-31). Éste insiste en proclamar que no ha " hecho nada contra el pueblo " (28,17). La misma evolución se refleja en los empleos del nombre " judíos ", extraordinariamente frecuentes (79 ocurrencias). Los judíos del día de Pentecostés (2,5), a los que Pedro se dirige llamándolos respetuosamente con este nombre (2,14), son llamados a la fe en Cristo resucitado y se adhieren a ella en gran número. Al principio son los destinatarios exclusivos de la Palabra (11,19). Pero muy pronto, sobre todo a partir del martirio de Esteban, se vuelven perseguidores. La muerte de Santiago por obra de Herodes Antipas es una intervención que les satisface (12,2-3) y su " esperanza " era que la misma suerte estuviera reservada a Pedro (12,11). Antes de su conversión, Pablo era un perseguidor encarnizado (8,3; cf. Gál 1,13); luego se convierte de perseguidor en perseguido: ya en Damasco, " los judíos se confabularon para eliminarlo " (9,23); eso ocurrirá también en Jerusalén (9,29). De todos modos, Pablo sigue anunciando a Cristo " en las sinagogas de los judíos " (13,5; 14,1) y lleva a la fe a " una multitud numerosa de judíos y griegos " (14,1), pero este éxito provoca la reacción hostil de los " judíos no creyentes " (14,2). El mismo proceso se repite a menudo con múltiples variantes, hasta el arresto de Pablo en Jerusalén provocado por " los judíos de la provincia de Asia " (21,27). Pablo proclama con no poco orgullo: " Yo soy un judío " (22,3). Sufre la hostilidad por parte de los judíos, pero sin serles hostil.

El relato evangélico

74. El evangelio de la infancia crea una atmósfera enormemente favorable al pueblo judío. Los

anuncios de nacimientos extraordinarios presentan a " Israel " (1,68) o también a " Jerusalén " (2,38), como beneficiarios de la salvación, en cumplimiento de una economía arraigada en la historia del pueblo. De ahí proviene " gran alegría para todo el pueblo " (2,10), " redención " (1,68-69), " salvación " (2,30-31), " gloria de tu pueblo Israel " (2,32). Estas buenas noticias son bien acogidas. Se entrevé sin embargo en el futuro una reacción negativa al don de Dios, pues Simeón predice a María que su hijo se convertirá en un " signo discutido " y prevé que " una caída " precederá al " levantamiento " (o: la resurrección) " de muchos en Israel " (2,34). Así abre una perspectiva profunda, en la que el salvador se encuentra enfrentado a fuerzas hostiles. Un trazo de universalismo, inspirado en el Segundo Isaías (42,6; 49,6), une la " luz para revelación a las naciones " con la " gloria de tu pueblo Israel " (2,32), lo cual demuestra que universalismo no significa antijudaísmo.

En la continuación del Evangelio, Lucas pone otros toques de universalismo: en primer lugar a propósito de la predicación de Juan Bautista (3,6; cf. Is 40,5) y luego haciendo remontar hasta Adán la genealogía de Jesús (3,38). Pero el primer episodio del ministerio de Jesús, su predicación en Nazaret (4,16-30), muestra enseguida que el universalismo planteará problemas. Allí Jesús invita a sus conciudadanos a renunciar a una actitud posesiva en relación a sus dones de taumaturgo y a aceptar que esos dones aprovechen a los extranjeros (4,23-27). La reacción de despecho es violenta: rechazo e intento de asesinato (4,28-29). Lucas ilustra así por adelantado la que a menudo será la reacción de los judíos ante los éxitos de Pablo entre los gentiles. Los judíos se oponen violentamente a una predicación que nivele sus privilegios de pueblo escogido. 324 En vez de abrirse al universalismo del Segundo Isaías, siguen a Baruc que les aconseja no ceder sus privilegios a los extranjeros (Ba 4,3). Pero otros judíos resisten a esta tentación y se ponen generosamente al servicio de la evangelización (Hch 18,24-26).

Lucas relata las tradiciones evangélicas que muestran a Jesús enfrentado a la oposición de los escribas y fariseos (Lc 5,17-6,11). En 6,11, sin embargo, atenúa la hostilidad de esos adversarios, no atribuyéndoles, como Mc 3,6, una intención homicida desde el principio. El discurso polémico de Lucas contra los fariseos (11,42-44), extendido después a los " legistas " (11,46-52), es netamente más breve que el de Mt 23,2-39. La parábola del buen samaritano responde a la pregunta de un legista y le enseña el universalismo de la caridad (Lc 10,29.36-37). Deja en mal lugar a un sacerdote judío y a un levita, proponiendo en cambio como modelo a un samaritano (cf. también 17,12-19). Las parábolas de la misericordia (15,4-32) están dirigidas a los fariseos y a los escribas y les invitan igualmente a la apertura de corazón. La parábola del padre misericordioso (15,11-32), que invita al hijo primogénito a abrir su corazón al pródigo, no sugiere directamente la aplicación, que a veces se ha hecho, a las relaciones entre judíos y gentiles (el hijo mayor representaría a los judíos observantes, poco inclinados a acoger a los paganos, considerados como pecadores). Sin embargo se puede pensar que el contexto más amplio de la obra de Lucas hace posible esta aplicación, dada su insistencia en el universalismo.

La parábola de las minas (19,11-27) comporta rasgos particulares bastante significativos. Pone en escena a un pretendiente a la realeza que se enfrenta a la hostilidad de sus conciudadanos. Tiene que ir a un país lejano, para ser investido del poder real. A su retorno, sus opositores son ejecutados. Esta parábola, como la de los viñadores homicidas (20,9-19), constituye por parte de Jesús una insistente puesta en guardia contra las consecuencias previsibles de un rechazo de su persona. Otros pasajes del Evangelio de Lucas completan el panorama expresando todo el dolor que Jesús sentía al pensar en esas consecuencias trágicas: llora ante la suerte de Jerusalén (19,41-44) y se desinteresa de su propia suerte dolorosa, preocupándose sólo de la desgracia de las mujeres y niños de esta ciudad (23,28-31).

El relato de la Pasión según Lucas no es particularmente severo con las autoridades judías. En la comparecencia de Jesús ante " los ancianos del pueblo, los sumos sacerdotes y los escribas " (22,66-71), Lucas ahorra a Jesús la confrontación con el sumo sacerdote, la acusación de blasfemia y la condena, con lo cual también atenúa la culpabilidad de los enemigos de Jesús. Éstos expresan ante Pilato acusaciones de orden político (23,2). Pilato declara tres veces que Jesús es inocente (23,4.14.22); sin embargo expresa la intención de " darle una lección " (23,16.22), es decir, de hacerle flagelar, y finalmente cede a la presión creciente de la multitud (23,23-25), que se componía de " los sumos sacerdotes, los magistrados y el pueblo " (23,13). Más adelante, la actitud de los "

magistrados " sigue siendo hostil (23,35), mientras que la del pueblo vuelve a ser favorable a Jesús (23,27.35.48) como lo era durante su vida pública, según hemos observado. Jesús, por su parte, ruega por sus verdugos y los excusa generosamente " porque no saben lo que hacen " (23,34).

En el nombre de Jesús resucitado, se debe " predicar a todas las naciones la conversión para el perdón de los pecados " (24,47). Este universalismo no tiene ninguna connotación polémica, pues la frase precisa que esta predicación debe " iniciar en Jerusalén ". La perspectiva corresponde a la visión de Simeón sobre la salvación mesiánica, preparada por Dios como " luz para revelación a las naciones y gloria de [su] pueblo Israel " (2,30-32).

La herencia que el tercer Evangelio transmite al libro de los Hechos es, pues, sustancialmente favorable al pueblo judío. Las fuerzas del mal han tenido su " hora ". " Sumos sacerdotes, jefes de la guardia del Templo y ancianos " han sido sus instrumentos (22,52-53). Pero no han prevalecido. El designio de Dios se ha realizado conforme a las Escrituras (24,25-27.44-47), un designio misericordioso de salvación para todos.

Los Hechos de los Apóstoles

75. El principio de los Hechos muestra cómo los apóstoles de Cristo pasan de una perspectiva estrecha, el restablecimiento de la realeza de Israel (Hch 1,6), a una perspectiva universalista de testimonio que hay que llevar " hasta el fin del mundo " (1,8). El episodio de Pentecostés, de forma bastante curiosa y muy simpática, sitúa a los judíos en esta perspectiva universalista: " Había en Jerusalén residentes judíos, hombres piadosos, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo " (2,5). Esos judíos son los primeros destinatarios de la predicación apostólica; al mismo tiempo simbolizan el destino universal del evangelio. Lucas sugiere así una vez más que, lejos de excluirse mutuamente, judaísmo y universalismo están hechos para caminar juntos.

Los discursos kerigmáticos o misioneros anuncian el misterio de Jesús, subrayando el fuerte contraste entre la crueldad humana, que ha dado muerte a Jesús, y la intervención liberadora de Dios, que lo ha resucitado. El pecado de los " israelitas " ha sido haber " dado muerte al príncipe de la vida " (3,15). Ese pecado, principalmente de los " jefes del pueblo " (4,8-10) o del " Sanedrín " (5,27.30), no es recordado más que para fundamentar una llamada a la conversión y a la fe. Pedro, por otro lado, atenúa la culpabilidad, no solamente de los " israelitas ", sino incluso la de sus " jefes ", diciendo que fue cometido " por ignorancia " (3,17). Tal indulgencia es impresionante. Corresponde a la enseñanza y a la actitud de Jesús (Lc 6,36-37; 23,34).

La predicación cristiana, sin embargo, no tarda en suscitar la oposición de las autoridades judías. Los saduceos se sienten contrariados al ver que los apóstoles " anuncian en la persona de Jesús la resurrección de los muertos " (Hch 4,2), en la que ellos no creen (Lc 20,27). Al contrario, un fariseo de los más influyentes, Gamaliel, se pone del lado de los apóstoles, considerando posible que su empresa " venga de Dios " (Hch 5,39). La oposición se atenúa entonces por un tiempo. Pero vuelve a activarse por parte de las sinagogas helenistas, cuando Esteban, también helenista, obra " grandes prodigios y milagros entre el pueblo " (6,8-15). Al final de su discurso ante los miembros del Sanedrín, Esteban les repite las invectivas de los profetas (7,51). Es lapidado. Imitando a Jesús, Esteban ruega al Señor que " no les impute este pecado " (7,60; cf. Lc 23,34). " Aquel día se desencadenó una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén " (Hch 8,1). " Saulo " toma parte en ella con saña (8,3; 9,13).

Después de su conversión y durante todos sus viajes misioneros, Pablo, como ya hemos dicho, sufrió la oposición de sus congéneres, provocada por el éxito de su predicación universalista. El hecho es particularmente evidente inmediatamente después de su arresto en Jerusalén. Cuando toma la palabra " en lengua hebrea ", " la multitud del pueblo " (21,36) lo escucha de momento con calma (22,2), pero desde el instante en que evoca su envío " a las naciones ", se excita terriblemente contra él y pide su muerte (22,21-22).

El final de los Hechos es sorprendente, pero aún más significativo. Poco después de su llegada a Roma, Pablo " convoca a los notables judíos " (28,17), iniciativa única en su género. Desea " persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley y los Profetas " (28,23). Pero lo que quiere

obtener no son adhesiones individuales, sino una decisión colectiva, que comprometa a toda la comunidad judía. Al no obtenerla, les repite las duras palabras de Isaías sobre el endurecimiento de "ese pueblo" (28,25-27; Is 6,9-10) y les anuncia, en contraste, la dócil acogida que las naciones han brindado a la salvación ofrecida por Dios (28,28). En este final, que suscita interminables discusiones, Lucas quiere aparentemente levantar acta del hecho innegable de que, definitivamente, no ha habido adhesión colectiva del pueblo judío al evangelio de Cristo. Al mismo tiempo, Lucas quiere responder a la grave objeción que se podía deducir de ello contra la fe cristiana, mostrando que esta situación había sido prevista por las Escrituras.

Conclusión. En la obra de Lucas se expresa indudablemente una profunda estima por la realidad judía, en cuanto que tiene un papel de primer plano en el designio divino de salvación. En el transcurso del relato, sin embargo, se manifiestan graves tensiones. Entonces Lucas atenúa los tonos polémicos que encontramos en los otros sinópticos. Pero evidentemente no puede y no quiere ocultar el hecho de que Jesús se encontró con una oposición radical por parte de las autoridades de su pueblo y que luego la predicación apostólica se encontró en situación análoga. Si el mero hecho de relatar sobriamente las manifestaciones de esta innegable oposición judía constituye antijudaísmo, entonces Lucas podrá ser acusado de antijudaísmo. Pero está claro que este modo de ver es insostenible. El antijudaísmo consiste más bien en maldecir y odiar a los perseguidores y a todo su pueblo. Ahora bien, el mensaje del evangelio invita a los cristianos a lo contrario, a bendecir a los que los maldicen, a hacer el bien a los que los odian y a orar por los que los maltratan (Lc 6,27-28), siguiendo el ejemplo de Jesús (23,34) y del primer mártir cristiano (Hch 7,60). Esta es una de las lecciones fundamentales de la obra de Lucas. Hay que lamentar que no haya sido seguida con más fidelidad a lo largo de los siglos siguientes.

4. Evangelio según Juan

76. El Cuarto Evangelio contiene la afirmación más positiva que pueda darse a propósito de los judíos, y es Jesús mismo quien la pronuncia en su diálogo con la samaritana: "La salvación viene de los judíos" (Jn 4,22). 325 Por otro lado, a la palabra del sumo sacerdote Caifás, que declaraba conveniente "que un solo hombre muriese por el pueblo", el evangelista le reconoce un valor de palabra inspirada por Dios y subraya que "Jesús debía morir por la nación", precisando a continuación que no era "sólo por la nación, sino para reunir en unidad a los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,49-52). El evangelista manifiesta un gran conocimiento del judaísmo, de sus fiestas, de sus Escrituras. Reconoce claramente: el valor del patrimonio judío: Abrahán vio el día de Jesús y se alegró (8,56); la Ley es un don venido por medio de Moisés (1,17); "la Escritura no puede fallar" (10,35); Jesús es "aquel de quien Moisés habló en la Ley, así como los Profetas" (1,45); es "judío" (4,9) y "rey de Israel" (1,47) o "rey de los judíos" (19,19-22). Ninguna razón sería permite poner en duda que el evangelista era judío y que el contexto de base para la composición del Evangelio fue la relación con el judaísmo.

El nombre "judíos" aparece 71 veces en el Cuarto Evangelio, habitualmente en plural, 3 veces en singular (3,25; 4,9; 18,35). Es aplicado en particular a "Jesús" (4,9). El nombre de "israelita" no aparece más que una vez: es un título de honor (1,47). Algunos judíos se muestran bien dispuestos en favor de Jesús. Es el caso de Nicodemo, "jefe de los judíos" (3,1), que reconoce en Jesús a un maestro venido de Dios (3,2), lo defiende ante sus colegas fariseos (7,50-51) y se ocupa, después de su muerte en la cruz, de su sepultura (19,39). Al final, "muchos jefes" creían en Jesús, pero no tenían el valor de declararse discípulos suyos (12,42). El evangelista relata con bastante frecuencia que "muchos" creyeron en Jesús. 326 El contexto demuestra que se trataba de judíos, excepto en 4,39.41; el evangelista lo precisa a veces, pero raramente (8,31; 11,45; 12,11).

Más frecuentemente, sin embargo, "los judíos" son hostiles a Jesús. Su oposición se desencadena desde la curación de un paralítico, efectuada en un sábado (5,16). Se potencia después de una declaración de Jesús en que se hace "igual a Dios": desde entonces tratan de matarle (5,18). Más tarde, como el sumo sacerdote en Mt 26,65 y Mc 14,64 durante el proceso de Jesús, lo acusan de "blasfemia" e intentan infligirle la pena correspondiente, la lapidación (10,31-33). Se ha observado con razón que gran parte del Cuarto Evangelio anticipa el proceso de Jesús, lo que le da la posibilidad de expresar su propia defensa y de acusar a sus acusadores. Éstos a menudo son llamados "los judíos" sin más precisión, lo que induce a asociar a este nombre un juicio

desfavorable. Pero no se trata en absoluto de un antijudaísmo de principio, puesto que, como ya hemos recordado, el Evangelio reconoce que " la salvación viene de los judíos " (4,22). Este modo de hablar refleja sólo una situación de total separación entre las comunidades cristianas y judías.

La acusación más grave expresada por Jesús contra " los judíos " es la de tener por padre al diablo (8,44); es de notar que esta acusación no va dirigida a los judíos en cuanto judíos, sino al contrario en cuanto que no son verdaderos judíos, puesto que alimentan intenciones homicidas (8,37) inspiradas por el diablo, que es " homicida desde el principio " (8,44). Solo se refería pues a un número muy reducido de judíos contemporáneos de Jesús; se trata, paradójicamente, de " judíos que habían creído en él " (8,31). Acusándolos severamente, el Cuarto Evangelio pone en guardia a los demás judíos contra la tentación de tales pensamientos homicidas.

77. Se ha pretendido eliminar la tensión que los textos del Cuarto Evangelio pueden provocar entre cristianos y judíos en el mundo actual, proponiendo traducir " los Judaitas " en vez de " los judíos ". El contraste no se daría entre " los judíos " y los discípulos de Jesús, sino entre los habitantes de Judea, presentados como hostiles a Jesús, y los de Galilea, presentados como favorables a su profeta. El desprecio de los de Judea hacia los Galileos queda ciertamente expresado en el Evangelio (7,52), pero el evangelista no fija una línea de demarcación entre la fe y su negación según los límites geográficos y llama oi loudaioi a los judíos de Galilea que rechazan la enseñanza de Jesús (6,41.52).

Otra interpretación de la expresión " los judíos " consiste en identificar " los judíos " con " el mundo ", basándose en afirmaciones que expresan un nexo (8,23) o un paralelismo entre ambos conceptos. 327 Pero es evidente que el mundo pecador tiene una extensión mayor que la colectividad de los judíos hostiles a Jesús.

Se ha observado, por otra parte, que en varios pasajes en que el Evangelio nombra a " los judíos ", se trata precisamente de las autoridades judías (sumos sacerdotes, miembros del Sanedrín) o a veces de los fariseos. Una comparación entre 18,3 y 18,12 apoya este sentido. En el relato de la Pasión, Juan escribe varias veces " los judíos " allí donde los Evangelios sinópticos hablan de las autoridades judías. Pero esta observación no vale más que para un número limitado de pasajes y no se puede introducir esta precisión en una traducción del Evangelio sin ser infiel a los textos. Éstos se hacen eco de una situación de oposición a las comunidades cristianas por parte no sólo de las autoridades judías, sino de la gran mayoría de los judíos, solidarios con sus autoridades (cf. Hch 28,22). Históricamente hablando, se puede pensar que sólo una minoría de los judíos contemporáneos de Jesús le fue hostil, que un pequeño número carga con la responsabilidad de haberle entregado a la autoridad romana; un número aún más restringido habrá querido su muerte, sin duda, por motivos de orden religioso que les parecían convincentes. 328 Pero éstos lograron provocar una manifestación general en favor de Barrabás y contra Jesús, 329 lo que permite al evangelista utilizar una expresión general, que anuncia una evolución posterior.

La separación entre los discípulos de Jesús y " los judíos " se manifiesta a veces en el Evangelio por una expulsión de la sinagoga infligida a judíos que afirmaban su fe en Jesús. 330 Es probable que ese trato fuera dispensado efectivamente a los judíos de las comunidades joánicas, que los demás judíos consideraban excluidos del pueblo como infieles a la fe judía monoteísta (lo que, en realidad, no era el caso, puesto que Jesús dice: " Yo y el Padre somos uno solo ": 10,30). En consecuencia, resultaba de algún modo normal decir " los judíos " para designar a los que se reservaban en exclusiva este nombre, en oposición a la fe cristiana.

78. Conclusión. El ministerio de Jesús había suscitado una oposición creciente por parte de las autoridades judías que, al final, decidieron entregar a Jesús a la autoridad romana para que le diera muerte. Pero él se manifestó vivo, para dar la verdadera vida a todos los que creen en él. El Cuarto Evangelio recuerda estos acontecimientos, releyéndolos a la luz de la experiencia de las comunidades joánicas, que se enfrentaban a la oposición de las comunidades judías.

Las acciones y las declaraciones de Jesús demostraban que él tenía una relación filial muy estrecha con Dios, única en su género. La catequesis apostólica profundizó progresivamente en la comprensión de esta relación. En las comunidades joánicas, se insistía extraordinariamente en las

relaciones entre el Hijo y el Padre y se afirmaba la divinidad de Jesús, " el Cristo, el Hijo de Dios " (20,31) en un sentido trascendente. Esta doctrina provocó la oposición de los jefes de las sinagogas, seguidos por el conjunto de las comunidades judías. Los cristianos fueron expulsados de las sinagogas (16,2) y, por eso mismo, se encontraron expuestos a vejaciones por parte de las autoridades romanas, pues ya no gozaban de las libertades concedidas a los judíos.

La polémica se acentuó de una y otra parte. Jesús fue acusado por los judíos de ser un pecador (9,24), un blasfemo (10,33) y un poseído por el demonio. 331 Los que creían en él fueron considerados ignorantes y malditos (7,49). Por parte de los cristianos, los judíos fueron acusados de indocilidad a la palabra de Dios (5,38), de resistencia al amor de Dios (5,42), de búsqueda de la vanagloria (5,44).

Al no poder ya participar en la vida cultural de los judíos, los cristianos tuvieron mayor conciencia de la plenitud que recibían del Verbo hecho carne (1,16). Jesús resucitado es fuente de agua viva (7,37-38), luz del mundo (8,12), pan de vida (6,35), nuevo Templo (2,19-22). Habiendo amado a los suyos hasta el fin (13,1), les dejó su nuevo mandamiento de amor (13,34). Se debe hacer cualquier esfuerzo para que propague la fe en él y, con la fe, la vida (20,31). En el Evangelio, el aspecto polémico es secundario. Lo que es verdaderamente importante es la revelación del " don de Dios " (4,10; 3,16) ofrecido a todos en Jesucristo, especialmente a los que " lo traspasaron " (19,37).

5. Conclusión

Los Evangelios demuestran que la realización del designio de Dios comportaba necesariamente un enfrentamiento con el mal, que debía ser extirpado del corazón humano. Este enfrentamiento ha puesto a Jesús en contra de la clase dirigente de su pueblo, como ya había ocurrido con los antiguos profetas. Ya en el Antiguo Testamento, el pueblo judío se presentaba bajo dos aspectos antitéticos: por una parte, como pueblo llamado a estar perfectamente unido a Dios; por otra, como pueblo pecador. Estos dos aspectos no podían dejar de manifestarse durante el ministerio de Jesús. En el momento de la Pasión, el aspecto negativo pareció prevalecer, incluso en la actitud de los Doce. Pero la resurrección demostró que en realidad, el amor divino había logrado la victoria y obtenido para todos el perdón de los pecados y una vida nueva.

C. Los judíos en las cartas de Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento

79. El testimonio de las cartas paulinas será considerado siguiendo la clasificación más comúnmente aceptada: en primer lugar, las siete cartas cuya autenticidad es generalmente reconocida (Rom, 1-2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm), luego Efesios y Colosenses, en fin las Pastorales (1-2 Tim, Tit). A continuación se examinarán la Carta a los Hebreos, las Cartas de Pedro, Santiago y Judas, y finalmente el Apocalipsis.

1. Los judíos en las cartas de Pablo de autenticidad no discutida

Personalmente, Pablo no deja de sentirse orgulloso de su origen judío (Rom 11,1). Refiriéndose al tiempo que precedió a su conversión, declara: " Yo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres " (Gál 1,14). Ya como apóstol de Cristo, dice aún a propósito de sus rivales: " ¿Son hebreos? ¡Yo también! ¿Israelitas? ¡Yo también! ¿De la descendencia de Abrahán? ¡Yo también! " (2 Cor 11,22). Sin embargo, es capaz de relativizar todas esas ventajas diciendo: " Todas esas cosas que para mi eran ganancias, las he considerado como pérdida a causa de Cristo " (Flp 3,7).

De todos modos, continúa pensando y razonando como un judío. Su pensamiento sigue estando visiblemente impregnado de ideas judías. En sus escritos, no sólo se encuentran, como hemos dicho anteriormente, continuas referencias al Antiguo Testamento, sino también muchas improntas de tradiciones judías. Además, Pablo utiliza a menudo técnicas rabínicas de exégesis y de argumentación (cf. I.D.3, n 14).

Los vínculos de Pablo con el judaísmo se manifiestan igualmente en su enseñanza moral. A pesar de la oposición que muestra a las pretensiones de los partidarios de la Ley, él mismo se sirve de un

precepto de la Ley, Lv 19,18 (" Amarás a tu prójimo como a ti mismo "), para resumir toda la moral. 332 Esta forma de resumir la Ley en un solo precepto es, por otro lado, típicamente judío, como demuestra una anécdota bien conocida, protagonizada por Rabí Hilel y Rabí Shamai, contemporáneos de Jesús. 333

¿Qué actitud adopta el apóstol hacia los judíos? En principio, una actitud positiva. Les llama: " mis hermanos, mis parientes según la carne " (Rom 9,3). En su convicción de que el evangelio de Cristo es " una fuerza de Dios, para la salvación de todo creyente, en primer lugar del judío " (Rom 1,16), deseaba transmitir la fe y no descuidaba nada a este efecto; podía declarar: " Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos " (1 Cor 9,20) e incluso: " con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley —aun sin estarlo personalmente— para ganar a los que están bajo ella " (1 Cor 9,20). En su mismo apostolado entre los gentiles, procuraba indirectamente ser útil a sus hermanos de raza, " con la esperanza de salvar a algunos de ellos " (Rom 11,14). Para ello contaba con el resorte de la emulación (11,11.14): la vista de la maravillosa fecundidad espiritual que la fe en Cristo Jesús daba a los paganos convertidos suscitaba en algunos judíos el deseo de no dejarse superar y les llevaría a abrirse también a esa fe.

La resistencia opuesta por la mayor parte de los judíos a la predicación cristiana deja en el corazón de Pablo " una gran tristeza y un dolor incesante " (Rom 9,2), lo que manifiesta claramente la profundidad de su afecto hacia ellos. Se declara dispuesto a aceptar por ellos el más grande y el más imposible de los sacrificios, ser él mismo " anatema ", separado de Cristo (9,3). Su afecto y su sufrimiento lo impulsan a buscar una solución: en tres largos capítulos (Rom 9-11), profundiza sobre el problema, mejor dicho sobre el misterio, del lugar de Israel en el designio de Dios a la luz de Cristo y de la Escritura, y no detiene su reflexión hasta que puede concluir: " y así todo Israel será salvado " (Rom 11,26). Estos tres capítulos de la Carta a los Romanos constituyen, en todo el Nuevo Testamento, la reflexión más profunda sobre la situación de los judíos que no creen en Jesús. Allí Pablo expresa su pensamiento de la forma más madura.

La solución que propone está basada en la Escritura, que, en ciertos momentos, no promete la salvación más que a un " resto " de Israel. 334 No hay pues, en esta etapa de la historia de la salvación, más que un " resto " de israelitas que cree en Cristo Jesús, pero esta situación no es definitiva. Pablo observa que, desde ahora, la presencia del " resto " demuestra que Dios no ha " rechazado a su pueblo " (11,1). Éste sigue siendo " santo ", es decir, estando en relación estrecha con Dios. Es santo porque proviene de una raíz santa, sus antepasados, y porque sus " primicias " han sido santificadas (11,16). Pablo no precisa si por " primicias " entiende los antepasados de Israel o el " resto ", santificado por la fe y el bautismo. A continuación aprovecha la metáfora agrícola de la planta, hablando de unas ramas cortadas y un injerto (11,17-24). Se comprende que las ramas cortadas son los israelitas que no han aceptado a Cristo Jesús y que las injertadas son los gentiles que se han convertido. A éstos, como hemos observado, Pablo predica la modestia: " que no eres tú quien sostiene la raíz, sino que la raíz te sostiene " (11,18). A las ramas cortadas, les abre una perspectiva positiva: " Dios tiene el poder de injertarlas de nuevo " (11,23); eso será incluso más fácil que en el caso de los gentiles, pues se trata de " su propio olivo " (11,24). A fin de cuentas, el designio de Dios sobre Israel es enteramente positivo: " su caída ha sido una riqueza para el mundo ", " ¿qué no será su total participación en la salvación? " (11,12). Dios les garantiza una alianza de misericordia (11,27.31).

80. En los años que precedieron a la composición de la Carta a los Romanos, cuando tenía que soportar una violenta oposición por parte de muchos de sus " parientes según la carne ", Pablo había expresado ocasionalmente vigorosas reacciones defensivas. Sobre la oposición de los judíos, había escrito: " De los judíos, he recibido cinco veces cuarenta menos un [golpes] " (cf. Dt 25,3); poco después anota que ha tenido que hacer frente a peligros que le venían tanto de sus hermanos de raza como de los gentiles (2 Cor 11,24.26). Recordando estos hechos dolorosos, Pablo no hace ningún comentario. Estaba dispuesto a " participar en los sufrimientos de Cristo " (Flp 3,10). Pero lo que provocaba una reacción más viva de su parte eran los obstáculos puestos por los judíos a su apostolado entre los gentiles. Eso se observe en un pasaje de la Primera a los Tesalonicenses (2,14-16). Estos versículos son tan contrarios a la actitud habitual de Pablo hacia los judíos que se ha intentado demostrar que no eran de él o atenuar su vigor. Pero la unanimidad de los manuscritos hace imposible su exclusión y el tenor del conjunto de la frase no permite restringir la acusación a

sólo los habitantes de Judea, como se ha sugerido. El versículo final es contundente: " La ira les ha llegado hasta un extremo " (1 Tes 2,16). Este versículo recuense las predicciones de Jeremías 335 y el la frase de 2 Cr 36,16: " La ira del Señor contra su pueblo fue tal que no hubo más remedio. " Estas predicciones y esta frase anunciaban la catástrofe nacional del año 587 a.J.-C.: asedio y conquista de Jerusalén, incendio del Templo, deportación. Pablo, según parece, preveía una catástrofe nacional de parecidas proporciones. Conviene subrayar, a este propósito, que los acontecimientos del 587 no habían sido un punto final. A continuación el Señor había tenido piedad de su pueblo. De ahí se deduce que la terrible previsión de Pablo (previsión que por desgracia se cumplió) no excluía una reconciliación posterior.

En 1 Tes 2,14-16, a propósito de los sufrimientos infligidos a los cristianos de Tesalónica por sus compatriotas, Pablo recuerda que las Iglesias de Judea habían sufrido la misma suerte por parte de los judíos y entonces los acusa de una serie de fechorías: " han matado al Señor Jesús y a los profetas, nos han perseguido "; la frase pasa luego del pasado al presente: " no agradan a Dios y se oponen a todos los hombres, nos impiden predicar a los gentiles para que se salven ". Es evidente que esta última queja es la más importante a los ojos de Pablo, que es la base de las apreciaciones negativas que la preceden. Por el hecho de que los judíos ponen obstáculos a la predicación cristiana dirigida a los gentiles, dice que " se oponen a todos los hombres " y que " no agradan a Dios ". 336 Los judíos del tiempo de Pablo, al oponerse por todos los medios a la predicación cristiana, se muestran también solidarios con aquellos entre sus padres que mataron a los profetas y con aquellos entre sus hermanos que pidieron la condena a muerte de Jesús. Las fórmulas de Pablo tienen la apariencia de ser globalizadoras y de atribuir la culpabilidad de la muerte de Jesús a todos los judíos sin distinción; el antijudaísmo las toma en este sentido. Pero colocadas en su contexto, no se refieren más que a los judíos que se oponen a la predicación a los paganos y, por ende, a la salvación de estos últimos. En cuanto cese esta oposición, cesa también la acusación.

Otro pasaje polémico se lee en Flp 3,2-3: " Atención a los perros; atención a los obreros malos; atención a la mutilación (katatomê); pues nosotros somos la circuncisión (peritomê) ". ¿A quien se enfrenta aquí el apóstol? Estas invectivas tan poco explícitas no se pueden interpretar con certeza, pero por lo menos no se puede excluir que se refieran a los judíos. Según una opinión corriente, Pablo tendría a la vista a cristianos judaizantes, que querían imponer la obligación de la circuncisión a los cristianos venidos de las " naciones ". Pablo les aplicaría agresivamente un término de desprecio, " perros ", metáfora de la impureza ritual que a veces los judíos aplicaban a los gentiles (Mt 15,26) y menospreciaría la circuncisión de la carne, llamándola irónicamente " mutilación " (cf. Gál 5,12) y oponiéndole una circuncisión espiritual, como ya hacía el Deuteronomio, que hablaba de circuncisión del corazón. 337 El contexto sería, en este caso, la controversia a propósito de las observancias judías en el interior de las iglesias cristianas, como en la carta a los Gálatas. Pero probablemente es mejor referirse, como en Ap 22,15, al contexto pagano en que vivían los filipenses y pensar que Pablo aquí se enfrenta a costumbres paganas: perversiones sexuales, acciones inmorales, mutilaciones culturales en cultos orgiásticos. 338

81. En cuanto a la descendencia de Abrahán, Pablo distingue, como ya hemos dicho, entre los " hijos de la promesa a la manera de Isaac ", que son también hijos " según el Espíritu ", y los hijos " según la carne ". 339 No basta ser " hijos de la carne " para ser " hijos de Dios " (Rom 9,8), pues la condición esencial es aceptar a aquel que " Dios ha enviado [] para que nosotros recibáramos la adopción filial " (Gál 4,4-5).

En otro contexto, el apóstol habla globalmente de los judíos sin distinción. Entonces afirma que tienen el privilegio de ser depositarios de la revelación divina (Rom 3,1-2). Este privilegio, sin embargo, no les ha dispensado del dominio del pecado (3,9-19) y, por tanto, de la necesidad de obtener la justificación por la fe en Cristo y no por la observancia de la Ley (3,20-22).

Cuando se refiere a la situación de los judíos que no han aceptado a Cristo, Pablo insiste en expresar la profunda estima que siente por ellos, enumerando los dones maravillosos que han recibido de Dios: " son israelitas, que [tienen] la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los patriarcas; de los cuales [procede] Cristo según la carne, el cual está por encima de todo, Dios bendito eternamente. Amén " (Rom 9,4-5). 340 A pesar de la ausencia de verbos, apenas se puede dudar de que Pablo quiere hablar de una posesión actual (cf. 11,29), por

más que, en su pensamiento, esta posesión no es suficiente, puesto que se privan del más importante don de Dios, su Hijo, por más que según la carne procedía de ellos. Pablo da testimonio a este propósito de que " tienen celo por Dios ", pero añade: " no con pleno conocimiento: desconociendo la justicia que viene de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios " (10,2-3). Dios, de todos modos, no los abandona. Su designio es tener misericordia con ellos. " El endurecimiento " que afecta a " una parte " de Israel no es más que una etapa provisional, que tiene una utilidad temporal (11,25): será seguida de la salvación (11,26). Pablo resume la situación en una frase antitética, seguida de una afirmación positiva:

" desde el punto de vista del evangelio, [son] enemigos a causa de vosotros,

desde el punto de vista de la elección, [son] amados a causa de los padres,

pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables " (11,28-29).

Pablo ve la situación con realismo. Entre los discípulos de Cristo y los judíos que no creen en él, hay una relación de oposición. Estos judíos niegan la fe cristiana; no aceptan que Jesús sea su mesías (Cristo) y el Hijo de Dios. Los cristianos no pueden dejar de rechazar la posición de esos judíos. Pero a un nivel más profundo que esta oposición existe ya una relación de amor, y esa es la definitiva, la otra no es más que temporal.

2. Los judíos en las demás cartas

82. La Carta a los Colosenses contiene una sola vez la palabra " judío ", cuando dice que, en el hombre nuevo " ya no hay griego y judío " y añade enseguida una expresión paralela: " circuncisión y prepucio "; sólo queda " Cristo, todo en todos " (Col 3,11). Esta frase, que reproduce la enseñanza de Gál 3,28 y Rom 10,12, niega toda importancia a la particularidad judía en el nivel fundamental de la relación con Cristo. No emite ningún juicio sobre los judíos como tampoco sobre los griegos.

El valor de la circuncisión antes de la venida de Cristo es indirectamente afirmado cuando el autor recuerda a los Colosenses que antes estaban " muertos por causa de [sus] pecados y por la incircuncisión de [su] carne " (2,13). Pero ese valor de la circuncisión judía ha sido eclipsado por " la circuncisión de Cristo ", " circuncisión no hecha por mano de hombre, que os despoja del cuerpo de carne " (2,11); ahí se reconoce una alusión a la participación de los cristianos en la muerte de Cristo por medio del bautismo (cf. Rom 6,3-6). De ello se deduce que los judíos que no creen en Cristo se encuentran en una situación religiosa no satisfactoria, pero esta consecuencia no es expresada.

La Carta a los Efesios, por su parte, no contiene ni una sola vez la palabra " judío ". No menciona más que una vez el " prepucio " y la " circuncisión " en una frase que alude al desprecio que los judíos tenían hacia los paganos. Estos últimos eran " llamados prepucio por la llamada circuncisión " (2,11). Por otra parte, de acuerdo con la enseñanza de las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, el autor, hablando de los judeocristianos, describe su situación de judíos antes de su conversión en términos negativos: contaban entre los " hijos de la indocilidad ", en compañía de los paganos (2,2-3), y tenían una conducta sometida " a los deseos de [su] carne "; eran pues " por naturaleza hijos de ira, igual que los demás " (2,3). Sin embargo, otro pasaje de la carta da indirectamente una imagen distinta de la situación de los judíos, esta vez una imagen positiva: al describir la triste suerte de los no judíos, que estaban " sin Cristo, privados del derecho de ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo " (2,12). Así evoca con gran aprecio los privilegios de los judíos.

El tema principal de la Carta es precisamente el de afirmar con entusiasmo que esos privilegios, llevados a su culminación con la venida de Cristo, son ahora accesibles a los gentiles, " admitidos a la misma herencia, miembros del mismo cuerpo, asociados a la misma promesa, en Jesucristo " (3,6). La crucifixión de Cristo es entendida como un acontecimiento que ha destruido el muro de separación establecido por la Ley entre judíos y gentiles y así ha abolido la enemistad (2,14). La perspectiva es la de relaciones perfectamente armoniosas. Cristo es la paz entre unos y otros, en orden a crear un único hombre nuevo a partir de los dos y reconciliar a los dos con Dios en un solo cuerpo (2,15-16). La negativa presentada por la mayor parte de los judíos a la fe cristiana no es

evocada. Se vive en una atmósfera irénica.

Las Cartas pastorales están consagradas a la organización interna de las comunidades cristianas y no hablan nunca de los judíos. No encontramos en ellas más que una sola alusión a " los de la circuncisión " (Tit 1,10), pero se trata de judeocristianos pertenecientes a la comunidad. Son criticados por ser, más que otros miembros de la comunidad, " rebeldes, vanos habladores y embaucadores ". Por otro lado, se supone que la puesta en guardia contra " genealogías sin fin ", que se encuentra en 1 Tm 1,4 y Tit 3,9, apunta a especulaciones judías referentes a personajes del Antiguo Testamento, " mitos judíos " (Tit 1,14).

Tampoco la Carta a los Hebreos nombra nunca a " los judíos ". ¡Ni siquiera a " los hebreos "! Menciona una vez a " los hijos de Israel ", pero a propósito del Exodo (He 11,22), y dos veces al " pueblo de Dios ". 341 Habla de los sacerdotes judíos llamándolos " los que celebran el culto de la Tienda " (13,10) e indica la distancia que los separa del culto cristiano. Positivamente, recuerda los vínculos de Jesús con la " descendencia de Abrahán " (2,16) y la tribu de Judá (7,14). El autor demuestra la insuficiencia de las instituciones del Antiguo Testamento, sobre todo de su culto sacrificial, pero siempre apoyándose en el mismo Antiguo Testamento, al que reconoce plenamente el valor de revelación divina. En cuanto a los israelitas de los siglos precedentes, las apreciaciones del autor no son unilaterales, sino que corresponden fielmente a las del mismo Antiguo Testamento: es decir que de una parte citan y comentan Sl 95,7-11, que recuerda la falta de fe de la generación del Exodo, 342 pero de otra parte pinta un fresco magnífico de los ejemplos de fe dados a través de los siglos por Abrahán y su descendencia (11,8-38). Hablando de la Pasión de Cristo, la Carta a los Hebreos no hace mención alguna de la responsabilidad de las autoridades judías: dice simplemente que Jesús sufrió una fuerte oposición " por parte de los pecadores ". 343

La misma observación vale para la Primera de Pedro, que evoca la Pasión de Cristo diciendo que " el Señor " fue " rechazado por los hombres " (1 Pe 2,4), sin más precisión. Esta carta atribuye a los cristianos los títulos gloriosos del pueblo israelita, 344 pero sin ningún acento polémico. No nombra nunca a los judíos. Lo mismo ocurre con la Carta de Santiago, la Segunda de Pedro y la Carta de Judas. Estas cartas están impregnadas de tradiciones judías, pero no tratan la cuestión de las relaciones entre la Iglesia cristiana y los judíos contemporáneos.

3. Los judíos en el Apocalipsis

83. El aprecio muy favorable del Apocalipsis hacia los judíos se manifiesta en todo el libro, pero especialmente en la mención de los 144.000 " servidores de nuestro Dios ", marcados " en su frente " con el " sello del Dios vivo " (Ap 7,2-4), que provienen de todas las tribus de Israel, enumeradas una por una (caso único en el Nuevo Testamento: Ap 7,5-8). El Apocalipsis culmina en la descripción de " la nueva Jerusalén " (Ap 21,2), que tiene " doce puertas " sobre las cuales están inscritos doce nombres, " que son los de las doce tribus de Israel " (21,12), en paralelo con " los nombres de los doce apóstoles del Cordero ", inscritos sobre los doce fundamentos de la ciudad (21,14).

En dos frases paralelas (2,9 y 3,9), se mencionan unos " que se llaman judíos "; el autor rechaza sus pretensiones y los llama " sinagoga de Satanás ". En 2,9, esos " que se llaman judíos " son acusados de difamar la comunidad cristiana de Esmirna. En 3,9, Cristo anuncia que se les obligará a rendir homenaje a los cristianos de Filadelfia. Estas frases sugieren que los cristianos niegan el título de judíos a los israelitas que los difaman y se ponen así del lado de Satanás, " el acusador de nuestros hermanos " (Ap 12,10). En sí mismo, el título de " judío " es por tanto valorado positivamente, como un título de nobleza, pero es negado a una sinagoga activamente hostil hacia los cristianos.

IV. Conclusiones

A. Conclusión general

84. Al término de esta exposición, forzosamente sumaria, la primera conclusión que se impone es que el pueblo judío y sus Sagradas Escrituras ocupan en la Biblia cristiana un lugar de extraordinaria importancia. En efecto, las Sagradas Escrituras del pueblo judío constituyen una parte esencial de la Biblia cristiana y están presentes de múltiples maneras en la otra parte. Sin el Antiguo Testamento,

el Nuevo sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse.

El Nuevo Testamento reconoce la autoridad divina de las Sagradas Escrituras del pueblo judío y se apoya en dicha autoridad. Cuando habla de las " Escrituras " o de " lo que está escrito ", se refiere a las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Afirma que estas Escrituras se tienen que cumplir necesariamente, puesto que definen el designio de Dios, que no puede dejar de realizarse, cualesquiera que sean los obstáculos que encuentre y las resistencias humanas que se le opongan. El Nuevo Testamento añade que estas Escrituras se han cumplido efectivamente en la vida de Jesús, su Pasión y su resurrección, así como en la fundación de la Iglesia abierta a todas las naciones. Todo eso une estrechamente a los cristianos al pueblo judío, pues el primer aspecto del cumplimiento de las Escrituras es el de la conformidad y la continuidad. Este aspecto es fundamental. El cumplimiento comporta también, inevitablemente, un aspecto de discontinuidad en ciertos puntos, pues sin eso no puede haber progreso. Esta discontinuidad es fuente de desacuerdos entre cristianos y judíos, sería inútil intentar esconderla. Pero en el pasado se ha cometido el error de insistir unilateralmente sobre ella, hasta el punto de no tener en cuenta la continuidad fundamental.

Esta continuidad tiene raíces profundas y se manifiesta a varios niveles. Así una relación similar une Escritura y Tradición en el cristianismo y en el judaísmo. Ciertos métodos judíos de exégesis son empleados a menudo en el Nuevo Testamento. El canon cristiano del Antiguo Testamento debe su formación a la situación de las Escrituras del pueblo judío en el siglo I. Para interpretar con precisión los textos del Nuevo Testamento, el conocimiento del judaísmo de esta época es frecuentemente necesario.

85. Sobre todo estudiando los grandes temas del Antiguo Testamento y su continuación en el Nuevo, uno se da cuenta de la impresionante simbiosis que une las dos partes de la Biblia cristiana y, al mismo tiempo, del sorprendente vigor de los lazos espirituales que unen a la Iglesia de Cristo con el pueblo judío. En ambos Testamentos, el mismo Dios entra en relación con los hombres y les invita a vivir en comunión con él; Dios único y fuente de unidad; Dios creador, que continúa a proveer a las necesidades de sus criaturas, sobre todo de las que son inteligentes y libres, llamadas a conocer la verdad y a amar. Sobre todo es un Dios libertador y salvador, pues los seres humanos, creados a su imagen, han caído por su propia culpa en una esclavitud miserable.

Por ser un proyecto de relaciones interpersonales, el designio de Dios se realiza en la historia. No se le puede descubrir por medio de deducciones filosóficas sobre el ser humano en general. Se revela por medio de iniciativas divinas imprevisibles y, en particular, por una llamada dirigida a una persona escogida entre todas en la multitud humana, Abrahán (Gn 12,1-3), y por la toma a su cargo de la suerte de esta persona y de su posteridad, que se convierte en un pueblo, el pueblo de Israel (Ex 3,10). La elección de Israel, que es tema central en el Antiguo Testamento (Dt 7,6-8), sigue siendo fundamental en el Nuevo. El nacimiento de Jesús, en vez de ponerla en cuestión, le aporta la más clamorosa confirmación. Jesús es " hijo de David, hijo de Abrahán " (Mt 1,1). Viene a " salvar a su pueblo de sus pecados " (1,21). Es el Mesías prometido a Israel (Jn 1,41.45), es " la Palabra " (Logos) venida " a su casa " (Jn 1,11-14). La salvación que trajo con su misterio pascual fue ofrecida en primer lugar a los israelitas. 345 Como preveía el Antiguo Testamento, esta salvación tiene, por otra parte, repercusiones universales. 346 También fue ofrecida a los gentiles. Efectivamente fue acogida por muchos de ellos, hasta el punto de que llegaron a ser la gran mayoría de los discípulos de Cristo. Pero los cristianos venidos de las naciones disfrutaban de la salvación por haber sido introducidos, por su fe en el Mesías de Israel, en la posteridad de Abrahán (Gál 3,7.29). Muchos cristianos venidos de las " naciones " no saben suficientemente que por naturaleza eran " olivos salvajes " y que su fe en Cristo los ha injertado en el olivo escogido por Dios (Rom 11,17-18).

La elección de Israel se concretaba en la alianza del Sinaí y las instituciones relacionadas con ella, sobre todo la Ley y el santuario. El Nuevo Testamento se sitúa en continuidad con esa alianza y esas instituciones. La nueva alianza anunciada por Jeremías y fundada en la sangre de Jesús vino a perfeccionar el proyecto de alianza entre Dios y Israel, superando la alianza del Sinaí con un nuevo don del Señor que integra y lleva más lejos su primer don. De modo parecido, " la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús " (Rom 8,2), que es un dinamismo interior, pone remedio a la debilidad (8,3) de la Ley del Sinaí y vuelve a los creyentes capaces de vivir en el amor generoso, que es " plenitud de la Ley " (Rom 13,10). En cuanto al santuario terrestre, el Nuevo Testamento se expresa en

términos preparados por el Antiguo Testamento, que relativizan el valor de un edificio material como habitación de Dios (Hch 7,48) y llaman a una concepción de la relación con Dios que coloque el acento en la interioridad. En este punto como en muchos otros, se ve pues que la continuidad se funda en el movimiento profético del Antiguo Testamento.

En el pasado, la ruptura entre el pueblo judío y la Iglesia de Cristo Jesús, ha podido a veces parecer completa, sobre todo en ciertas épocas y en ciertos lugares. A la luz de las Escrituras, se ve que eso no debería haber ocurrido nunca. Porque una ruptura completa entre la Iglesia y la Sinagoga está en contradicción con la Sagrada Escritura.

B. Orientaciones pastorales

86. El Concilio Vaticano II, al recomendar " el conocimiento y la estima mutuas " entre cristianos y judíos, declara que este conocimiento y esta estima " nacen sobre todo de los estudios bíblicos y teológicos, tanto como de un diálogo fraterno ". 347 El presente documento ha sido redactado con este espíritu; espera dar una contribución positiva en este sentido y fomentar también en la Iglesia de Cristo el amor hacia los judíos, como se auguraba el Papa Pablo VI el día de la promulgación del documento conciliar *Nostra Aetate*. 348

Con aquel texto, el Vaticano II sentó las bases para una nueva comprensión de nuestras relaciones con los judíos diciendo que " según el apóstol (Pablo), los judíos siguen siendo aún, a causa de sus Padres, muy queridos de Dios, cuyos dones y cuya llamada son irrevocables (Rom 11,29) ". 349

Juan Pablo II en su magisterio ha tomado varias veces la iniciativa de desarrollar esta declaración. En su visita a la sinagoga de Maguncia (1980), dijo: " El encuentro entre el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, que nunca ha sido abrogada (cf. Rom 11,29), y el de la Nueva Alianza, es al mismo tiempo un diálogo interno en nuestra Iglesia, de algún modo entre la primera y la segunda parte de su Biblia ". 350 Más tarde, dirigiéndose a las comunidades judías de Italia durante una visita a la sinagoga de Roma (1986), declaró: " La Iglesia de Cristo descubre sus " vínculos " con el judaísmo "escrutando su propio misterio" (cf. *Nostra Aetate*). La religión judía no nos es "extrínseca", sino que, en cierto modo, es "intrínseca" a nuestra religión. Tenemos pues con ella relaciones que no tenemos con ninguna otra religión. Vosotros sois nuestros hermanos preferidos y, en cierto modo, se podría decir nuestros hermanos mayores ". 351 Finalmente, durante un coloquio sobre las raíces del antijudaísmo en ambiente cristiano (1997), declaró: " Este pueblo es convocado y conducido por Dios, Creador del cielo y de la tierra. Su existencia no es pues un mero producto de la naturaleza o de la cultura: es un hecho sobrenatural. Este pueblo persevera frente y contra todo por el hecho de ser el pueblo de la Alianza y de que, a pesar de las infidelidades de los hombres, el Señor es fiel a su Alianza ". 352 Este magisterio ha recibido un broche de oro con la visita de Juan Pablo II a Israel, en el curso de la cual se ha dirigido a los grandes rabinos de Israel en estos términos: " Nosotros (judíos y cristianos) debemos trabajar juntos en la reconstrucción de un futuro en el que no habrá más antijudaísmo entre los cristianos ni sentimientos anticristianos entre los judíos. Tenemos muchas cosas en común. Podemos hacer tantas cosas por la paz, la justicia, por un mundo más humano y más fraterno ". 353

Por parte de los cristianos, la condición principal de un progreso en este sentido es evitar toda lectura unilateral de los textos bíblicos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, y esforzarse, al contrario, por corresponder bien al dinamismo de conjunto que los anima, que es precisamente un dinamismo de amor. En el Antiguo Testamento, el proyecto de Dios es un proyecto de unión de amor con su pueblo, amor paterno, amor conyugal: cualesquiera que sean las infidelidades de Israel, Dios no renuncia nunca a él, sino que afirma su perpetuidad (Is 54,8; Jr 31,3). En el Nuevo Testamento, el amor de Dios supera los peores obstáculos; incluso si no creen en su Hijo, que él ha enviado para que sea su Mesías salvador, los israelitas siguen siendo " amados " (Rom 11,29). Quien quiera estar unido a Dios, debe pues amarlos igualmente.

87. La lectura parcial de los textos suscita a menudo dificultades para las relaciones con los judíos. El Antiguo Testamento, como hemos visto, no ahorra los reproches y ni siquiera las condenas a los israelitas. Se muestra muy exigente hacia ellos. En lugar de echarles piedras, conviene pensar más bien que aquellas quejas ilustran la palabra del Señor Jesús: " A quien se ha dado mucho, se le pide

mucho " (Lc 12,48) y que esas palabras valen también para nosotros cristianos. Ciertos relatos bíblicos presentan aspectos de deslealtad o de crueldad que ahora parecen moralmente inadmisibles, pero hay que comprenderlos en su contexto histórico y literario. Hay que reconocer también el aspecto de lento progreso histórico de la revelación: la pedagogía divina ha tomado un grupo humano en el punto en que se encontraba y lo ha conducido pacientemente en la dirección de un ideal de unión con Dios y de integridad moral, que por otro lado nuestra sociedad moderna está todavía lejos de haber logrado. Esta educación hará evitar dos peligros opuestos: por una parte, el de atribuir aún validez actual para los cristianos a prescripciones antiguas (por ej. negándose, por querer ser fiel a la Biblia, a toda transfusión de sangre), y por otra parte, el de rechazar toda la Biblia bajo el pretexto de sus crueldades. En cuanto a los preceptos rituales, como las normas sobre lo puro y lo impuro, hay que tomar conciencia de su alcance simbólico y antropológico y discernir su función a la vez sociológica y religiosa.

En el Nuevo Testamento, los reproches dirigidos a los judíos no son más frecuentes ni más virulentos que las acusaciones expresadas contra ellos en la Ley y los Profetas. No deben pues servir más de base al antijudaísmo. Utilizarlos con este fin va contra la orientación de conjunto del Nuevo Testamento. Un antijudaísmo verdadero, es decir una actitud de desprecio, de hostilidad y de persecución contra los judíos en tanto que judíos, no existe en ningún texto del Nuevo Testamento y es incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento. Lo que hay son reproches dirigidos a ciertas categorías de judíos por motivos religiosos y, por otro lado, textos polémicos en defensa del apostolado cristiano contra los judíos que se le oponían.

Pero se debe reconocer que algunos de esos pasajes son susceptibles de servir de pretexto al antijudaísmo y que han sido efectivamente utilizados en este sentido. Para evitar ese tipo de distorsión, se debe observar que los textos polémicos del Nuevo Testamento, aun los que se expresan en términos generales, siguen estando ligados a un contexto histórico concreto y no quieren nunca implicar a los judíos de todos los tiempos y lugares por el mero hecho de ser judíos. La tendencia a hablar en términos generales, a acentuar los lados negativos de los adversarios, a silenciar sus lados positivos y no tomar en consideración sus motivaciones y su eventual buena fe, es una característica del lenguaje polémico en toda la antigüedad, observable igualmente en el interior del judaísmo y del cristianismo primitivo frente a toda clase de disidentes.

El Nuevo Testamento es esencialmente una proclamación del cumplimiento del designio de Dios en Jesucristo y por eso mismo se encuentra en grave desacuerdo con la gran mayoría del pueblo judío, que no cree en este cumplimiento. El Nuevo Testamento expresa pues a la vez su fidelidad a la revelación del Antiguo Testamento y su desacuerdo con la Sinagoga. Ese desacuerdo no puede ser calificado de " antijudaísmo ", pues se trata de un desacuerdo a nivel de creencia, fuente de controversias religiosas entre dos grupos humanos que comparten la misma fe de base en el Antiguo Testamento, pero se dividen luego sobre el modo de concebir el desarrollo ulterior de dicha fe. Por profunda que sea, tal divergencia no implica en modo alguno hostilidad recíproca. El ejemplo de Pablo en Rom 9-11 demuestra al contrario, que una actitud de respeto, de estima y de amor hacia el pueblo judío es la sola actitud verdaderamente cristiana en esta situación que forma misteriosamente parte del designio totalmente positivo de Dios. El diálogo sigue siendo posible, puesto que judíos y cristianos poseen un rico patrimonio común que los une, y es vivamente deseable para eliminar progresivamente prejuicios e incomprensiones de un lado y de otro, para favorecer un mejor conocimiento del patrimonio común y para reforzar los vínculos mutuos.

Notas

(1) Véase la presentación de esta fase del camino espiritual de Agustín en P. Brown, Augustinus von Hippo, Leipzig 1972, 34-38 (tr. del inglés).

(2) A. von Harnack, Marcion. 1920. Reimpresión, Darmstadt 1985, pp. XII y 217.

(3) El cambio decisivo en la valoración de la exégesis de Orígenes fue debido a H. de Lubac con su libro: Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Existence d'après Origène, Paris 1950. Posteriormente, son dignos de atención los trabajos de H. Crouzel (p.ej. Origène 1985). Un buen resumen del estado de la investigación lo ofrece H.-J. Sieben en su Einleitung zu Origenes. In Lucam homiliae, Freiburg

1991, 7-53. Una síntesis de cada trabajo de H. de Lubac sobre la cuestión de la interpretación bíblica lo da la obra editada por J. Voderholzer: H. de Lubac, *Typologie-Allegorese-Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999).

(4) Traducción castellana de Jordi Sánchez Bosch.

(5) Citemos, por ejemplo, *aggelos*, " mensajero " o " ángel "; *ginôskein*, " conocer " o " tener relaciones con "; *diathêkê*, " testamento " o " pacto ", " alianza "; *nomos*, " legislación " o " revelación "; *ethnê*, " naciones " o " paganos ".

(6) En el Evangelio según Mateo, por ejemplo, se cuentan 160 citas implícitas o alusiones; 60 en el Evangelio según Marcos; 192 en el Evangelio según Lucas; 137 en el Evangelio según Juan; 140 en los Hechos; 72 en la Carta a los Romanos, etc.

(7) 38 citas en Mateo; 15 en Marcos; 15 en Lucas; 14 en Juan; 22 en Hechos; 47 en Romanos, y así en el resto.

(8) Rom 10,8; Gál 3,16; He 8,8; 10,5.

(9) Sujetos sobreentendidos: la Escritura (Rom 10,8; cf. 10,11), el Señor (Gál 3,16; cf. Gn 13,14-15; He 8,8; cf. 8,8.9), Cristo (He 10,5).

(10) Sujetos expresados: " la Escritura " (Rom 9,17; Gál 4,30), " la Ley " (Rom 3,19; 7,7), " Moisés " (Mc 7,10; Hch 3,22; Rom 10,19), " David " (Mt 22,43; Hch 2,25; 4,25; Rom 4,6), " el profeta " (Mt 1,22; 2,15), " Isaías " (Mt 3,3; 4,14; etc.; Jn 1,23; 12,39.41; Rom 10,16.20), " Jeremías " (Mt 2,17), " el Espíritu Santo " (Hch 1,16; He 3,7; 10,15), " el Señor " (He 8,8.9.10 = Jr 31,31.32.33).

(11) Rom 9,15.17; 1 Tim 5,18.

(12) Mt 2,5; 4,10; 26,31; etc.

(13) 2 1 Cor 9,8; Rom 6,19; Gál 3,15.

(14) Rom 15,4; cf. 1 Cor 10,11.

(15) Mc 8,31; cf. Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25.

(16) Mt 1,22; 2,15; 2,23; Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.

(17) Jn 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.

(18) Mc 14,49; cf. Mt 26,56; Jn 19,28.

(19) Lc 24,27; cf. 24,25.32.45-46.

(20) Pasión: Hch 4,25-26; 8,32-35; 13,27-29; Resurrección: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pentecostés: 2,16-21; apertura misionera: 13,47; 15,18.

(21) Gál 3,6-14.24-25; 4,4-7; Rom 3,9-26; 6,14; 7,5-6.

(22) Según la concepción rabínica, la Ley escrita estaba acompañada por una Ley complementaria, oral.

(23) El origen y la extensión del canon de la Biblia judía serán tratados más adelante, en I.E., n. 16.

(24) Ez 47,1-12, seguido por Jl 2,18.27 y Za 14,8-11.

(25) He 1,5-13; 2,6-9; 3,7-4,11; 7,1-28; 10,5-9; 12,5-11.26-29.

(26) Se encuentra el qal wa-homer en Mt 6,30; 7,11; Jn 7,23; 10,34-36; Rom 5,15.17; 2 Cor 3,7-11; la gezerah shawah, en Mt 12,1-4; Hch 2,25-28; Rom 4,1-12; Gál 3,10-14.

(27) Cf. Gál 3,19 (de la mediación de los ángeles en la promulgación de la Ley, Pablo toma un argumento para demostrar la inferioridad de la Ley); 4,21-31 (la mención de Sara y Agar sirve para demostrar que los gentiles que creen en Cristo son " hijos de la promesa "); Rom 4,1-10 (la fe de Abrahán, y no su circuncisión, le obtiene la justificación); 10,6-8 (se aplica a Cristo un versículo que habla de subida al cielo); 1 Cor 10,4 (Cristo es identificado con la roca que acompañaba al pueblo por el desierto); 15,45-47 (los dos Adán: Cristo es el segundo y más perfecto); 2 Cor 3,13-16 (se atribuye un sentido simbólico al velo que cubría la cara de Moisés).

(28) Cf. Ef 4,8-9 (se aplica a Cristo un texto sobre la subida al cielo, aplicado tradicionalmente a Moisés); He 7,1-28 (sobre la superioridad del sacerdocio según el orden de Melquisedec respecto del de los sacerdotes levíticos).

(29) 1QH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.

(30) Los judíos cuentan 24 libros en su Biblia, a la que llaman Tanak, palabra formada con las iniciales de Tôrah, " Ley ", Nebiîm, " Profetas ", y Ketubîm, otros " Escritos ". La cifra de 24 queda frecuentemente reducida a 22, número de las letras del alfabeto hebreo. En el canon cristiano, esos 24 o 22 libros corresponden a los 39, llamados protocanónicos. La diferencia se explica por el hecho de que los judíos consideran como un solo libro bloques de escritos que en el canon cristiano figuran como libros distintos: por ejemplo, los escritos de los doce Profetas menores.

(31) La Iglesia católica cuenta 46 libros en su canon del Antiguo Testamento, 39 protocanónicos y 7 deuterocanónicos, llamados así porque los primeros fueron aceptados en el canon sin grandes debates o sin ningún debate, mientras que los segundos (Sirácida, Baruc, Tobías, Judit, Sabiduría, 1 y 2 Macabeos y ciertas partes de Ester y de Daniel) no fueron definitivamente aceptados más que después de varios siglos de hesitación (por parte de ciertos Padres de la Iglesia oriental así como de Jerónimo). Las Iglesias de la Reforma los llaman apócrifos.

(32) En su Contra Apión (1.8), escrito entre 93 y 95, Josefo se acerca mucho a la idea de un canon de las Escrituras, pero su vaga referencia a unos libros a los que todavía no se ha puesto nombre (designados más tarde como "Escritos") permite ver cómo el judaísmo no había llegado todavía al estadio de una colección de libros claramente definida.

(33) La que suele llamarse Asamblea de Yamnia tuvo más bien el carácter de una escuela o una academia, instalada en Yamnia entre los años 75 y 117. No consta que tomaran la decisión de establecer una lista de libros. Hay motivos para pensar que el canon de las Escrituras judías no fue fijado de manera rígida antes del final del siglo II. Las discusiones de escuela a propósito del estatuto de algunos libros se prolongaron hasta el siglo III.

(34) Si la Iglesia primitiva hubiera recibido de Alejandría un canon cerrado o una lista cerrada, sería de esperar que los manuscritos de los Setenta todavía existentes y las listas cristianas de libros del Antiguo Testamento tendrían todos una extensión virtualmente idéntica a ese canon. Pero ese no es el caso. Las listas veterotestamentarias de los Padres de la Iglesia y de los primeros concilios no manifiestan ese tipo de unanimidad. No son pues los judíos en Alejandría los que han establecido un canon exclusivo de las Escrituras, sino la Iglesia a partir de los Setenta.

(35) Estos libros no comprendían sólo escritos originariamente compuestos en hebreo y traducidos al griego, sino también escritos compuestos directamente en griego.

(36) Cf. Denzinger-Hünemann, Enchiridion symbolorum, 36a ed., Friburgo de Brisgovia, Basilea, Roma, Viena 1991, nos. 1334-1336, 1501-1504.

(37) Sobre el origen de esta expresión, véase más arriba, núm. 2. Actualmente en algunos ambientes, se tiende a propagar la designación " Primer Testamento ", para evitar la connotación

negativa que podría asociarse a " Antiguo Testamento ". Pero " Antiguo Testamento " es una expresión bíblica y tradicional, que no tiene por sí misma connotación negativa: la Iglesia reconoce plenamente el valor del Antiguo Testamento.

(38) Cf. I.D.: " Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento ", núms. 12-15.

(39) Cf. Rom 5,14; 1 Cor 10,6; He 9,24; 1 Pe 3,21.

(40) Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia, q.1, a.10. ad 1um; cf. también Quodl. VII, 616m.

(41) Is 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62.

(42) Cf. más abajo II B.9 y C, nos. 54-65.

(43) " Non solum impletur, verum etiam transcenditur ", Ambroise Autpert, citado por H. de LUBAC, Exégèse médiévale, II.246.

(44) 2 Cor 5,17; Gál 6,15.

(45) Cf. el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, I.C.2.: " Enfoque por recurso a las tradiciones judías de interpretación ".

(46) Gn 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.

(47) Ex 20,1; 24,3-8; 34,27-28; cf. Nu 15,31.

(48) Os 12,14; Dt 18,15.18.

(49) Is 6,5-8; Jr 1,4-10; Ez 2,1 3,3.

(50) Is 55,11; Jr 20,9.

(51) Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40; 9,17.

(52) Escribiremos normalmente la palabra señor en mayúsculas cuando el texto hebreo tiene el tetragrama no pronunciado YHWH, nombre propio del Dios de Israel. En la lectura, los judíos lo substituyen por otros términos, sobre todo por adonai, " Señor ".

(53) Dt 4,35.39; Is 45,6.14.

(54) 1 Cor 8,4; cf. Gál 3,20; Snt 2,19.

(55) Sl 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.

(56) Is 42,5; 44,24; 45,11; 48,13.

(57) Pr 8,22-31; 14,31; 17,5; Job 38; Sa 9,1-2.

(58) Sl 139,13-15; Jb 10,9-12.

(59) Jb 26,12-13; Sl 74,12-23; 89,10-15; Is 45,7-8; 51,9-11.

(60) Mt 6,25-26, cf. Lc 12,22-32.

(61) Sa 9,1; cf. Sl 33,6-9; Sir 42,15.

(62) Ap 22,5; cf. Is 60,19.

(63) 2 Cor 5,17; cf. Gál 6,15.

(64) Gn 5,1; Sa 2,23; Sir 17,3. Se encuentra la misma idea en Sl 8,5-7, pero expresada con otros términos.

(65) Esta orden es completada después del diluvio, cf. Gn 9,3-4.

(66) Gn 1,4.10.12.18.21.25.

(67) Gn 5,29; Is 14,3; Sl 127,2; Pr 5,10; 10,22; 14,23.

(68) Gn 3,19; cf. 2,7; 3,23.

(69) Mt 4,25 par; 15,31-32.

(70) Mt 8,10; 15,28.

(71) Gál 3,26; 4,6; Rom 9,26.

(72) 2 Cor 4,4; cf. Col 1,15.

(73) Mt 4,24 par; 8,16 par; 14,35 par; Jn 5,3.

(74) Mc 5,38; Lc 7,12-13; Jn 11,33-35.

(75) Mt 3,10 par; Lc 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.

(76) Mt 3,2-12; Mc 1,2-6; Lc 3,2-9.

(77) Mc 7,21-23; cf. Mt 15,19-20.

(78) Mt 10,17-23; Lc 21,12-17.

(79) Mt 12,14 par; Jn 5,18; Mc 11,18; Lc 19,47.

(80) Rom 3,10; cf. Sl 14,3; Qo 7,20.

(81) 2 Cor 5,14; cf. Rom 5,18.

(82) Rom 5,12; 1 Cor 15,56.

(83) Ex 15,1-10.20-21; Sl 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.

(84) Dt 26,6-9; cf. 6,21-23.

(85) Jue 2,11-22; 3,9.15; 2 Re 13,5; Ne 9,27. El título de Salvador es dado a Dios en 2 Sa 22,3; Is 43,3; 45,15; 60,16 y en otros textos.

(86) Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.

(87) Is 60,10-12; 35,9-10.

(88) Sl 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.

(89) Sl 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.

(90) 2 Mac 7,9.11.14.23.29.

(91) Lc 1,69.71.74.77.

(92) En los Setenta, *lytrôtês* se encuentra sólo dos veces: es un título dado a Dios: Sl 18(19),14; 77(78),35.

(93) Aplicado a Dios, el título se encuentra una vez en los Evangelios, (Lc 1,47), y nunca en los Hechos ni en las Cartas paulinas no discutidas; aplicado a Jesús, dos veces en los Evangelios (Lc 2,11; Jn 4,42), dos veces en los Hechos (Hch 5,31; 13,23) y una vez las Cartas no discutidas de Pablo (Flp 3,20).

(94) La Primera a Timoteo aplica el título sólo a Dios, tres veces (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10); la Segunda lo aplica sólo a Cristo, una vez (2 Tim 1,10); la Carta a Tito lo aplica tres veces a Dios (Tit 1,3; 2,10; 3,4) y tres veces a Cristo (Tit 1,4; 2,13; 3,6). La Segunda de Pedro sólo lo aplica a Cristo, asociado, excepto la primera vez, al título de Señor (2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18).

(95) Mc 5,23.28.34; 6,56.

(96) Mt 9,22 par; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42.

(97) Mt 8,25-26 par; 14,30-31.

(98) Mt 9,18-26 par; Lc 7,11-17; Jn 11,38-44.

(99) Mt 27,39-44 par; Lc 23,39.

(100) Mt 20,28; Mc 10,45.

(101) Jn 6,15; Lc 24,21; Hch 1,6.

(102) Rom 1,16; cf. 10,9-13; 15,8-12.

(103) 4 En hebreo, *segulah*: Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sl 135,4 Mal 3,17.

(104) Lv 11,44-45; 19,2.

(105) Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; etc.

(106) Sl 78,67-68; 1 Cr 28,4.

(107) 2 Sa 6,21; 1 Re 8,16; 1 Cr 28,4; 2 Cr 6,6; Sl 78,70.

(108) Is 41,8-9; 44,1-2.

(109) Is 41,8-9; 44,1-2.

(110) Is 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.

(111) Is 43,10.12; 44,8; 55,5.

(112) Mt 28,20; cf. 1,23.

(113) Lc 19,48; 21,38.

(114) Hch 2,41.47; 4,4; 5,14.

(115) Hch 13,46; 18,6; 28,28. En el Evangelio de Lucas, el episodio de la predicación de Jesús en Nazaret presenta ya una estructura del mismo género que Hch 13,42-45 y 22,21-22: la apertura universalista de Jesús provoca la hostilidad de sus conciudadanos (Lc 4,23-30).

- (116) Hch 28,26-27; Is 6,9-10.
- (117) Sl 47,10; 86,9; Za 14,16.
- (118) Mt 8,11; Lc 13,29.
- (119) Mc 16,15-16; cf. Mt 28,18-20; Lc 24,47.
- (120) 1 Pe 2,9; Is 43,21.
- (121) 1 Pe 2,9; Ex 19,6.
- (122) 1 Pe 2,10; Os 2,25.
- (123) Rom 11,1; 2 Cor 11,22; Gál 1,14; Flp 3,5.
- (124) Discurso de Juan-Pablo II en la sinagoga de Roma, el 13-4-1986: AAS 78 (1986) 1120.
- (125) Dt 30,15-16.19; Jos 24,21-25.
- (126) Ex 19 24.32 34; especialmente, 19,5; 24,7-8; 34,10.27-28.
- (127) Ex 32,11-13.31-32; 33,12-16; 34,9.
- (128) Dt 4,13; cf. 4,23; 9,9.11.15.
- (129) Sl 89,4; 132,11; 2 Sa 23,5; Sl 89,29-30.35.
- (130) 2 Sa 7,14 par; Sl 2,7; 89,28.
- (131) Ex 24,12; 31,18; etc.
- (132) Is 1,1-31; Jr 7,25-26; 11,7-8.
- (133) Ez 36,26-27; cf. 11,19-20; 16,60; 37,26.
- (134) Documento de Damasco, 6,19; 19,33-34.
- (135) Ez 36,26-28; Jl 3,1-2.
- (136) Gál 3,15-4,7; 4,21-28; Rom 6,14; 7,4-6.
- (137) Gn 12,3; Gál 3,8.
- (138) Gál 3,29; 2 Cor 1,20.
- (139) He 8,7-13; Jr 38,31-34 LXX.
- (140) He 9,15; cf. 7,22; 12,24.
- (141) He 7,18; 9,9; 10,1.4.11.
- (142) Mt 1,1; 9,27; etc. cf. Lc 1,32; Rom 1,3.
- (143) Dt 4,6-8; Si 24,22-27; Ba 3,38 4,4.
- (144) Mt 5,21-48; Mc 2,23-27.

(145) Decálogo: Ex 20,1-17; Dt 5,6-21; código de la alianza: Ex 20,22 23,19; resumen en Ex 34; ley deuteronomica: Dt 12 28; código de santidad: Lv 17 26; leyes sacerdotales: Ex 25 31; 35 40; Lv 1 7; 8 10; 11 16 etc.

(146) Ex 19 24; 32 34, cf. Dt 5; 9 10.

(147) Gn 17; Ex 12-13; 15,23-26; etc.

(148) Ex 20,19-21; Dt 5,23-31.

(149) Ex 19,5-6; 24,10-11.

(150) Ex 32 34; Ex 20,2-6 par.

(151) Por ejemplo, la legislación referente a la liberación de los esclavos: Ex 21,2; Lv 25,10; Dt 15,12; cf. Is 58,6; 61,1; Jr 34,8-17.

(152) Ex 20,2; Dt 5,6.

(153) Rom 7,10; Gál 3,21-22.

(154) Rom 1,17; Gál 2,19-20.

(155) Lv 19,18; Gál 5,14; Rom 13,8-10.

(156) Rom 10,3; Flp 3,9.

(157) Gál 3,10, que cita Dt 27,26.

(158) Gál 3,11; Ha 2,4.

(159) Gál 5,6; cf. 5,13; 6,9-10.

(160) He 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10,8.28.

(161) Lv 19,18; Snt 2,8; 4,11.

(162) Ex 32,11-13.30-32; etc.

(163) Siquem: Gn 12,6-7; Betel: 12,8; Mambré: 18,1-15; Bersabé: 26,23-25.

(164) El sábado: Gn 2,1-3; Ex 20,8-11; el año sabático: Lv 25,2-7.20- 22; el año jubilar: 25,8-19; las fiestas: Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-17; el Día de la Expiación: Lv 16; 23,27-32.

(165) Observemos que el Antiguo Testamento no conoce un tiempo impuro.

(166) Gn 28,16-18; Ex 3,5; Jos 5,15.

(167) Ex 23,11-12; Lv 25,6-7.

(168) Lv 4 5; 16; 17,10-12; Is 6,5-7; etc.

(169) Ex 25,8-9; Dt 4,7.32-34.

(170) Jr 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18; etc. Más tarde, 2 Ma 15,14 presentará a Jeremías en el más allá como " el amigo de sus hermanos, que ruega mucho por el pueblo ".

(171) Is 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7 64,11; Jn 2,3-10; Nah 1,2 8; Ha 3,1-19.

(172) Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.

(173) Is 1,10-17; Os 6,6; Am 5,21-25; Jr 7,21-22.

(174) Is 1,15; 59,3.

(175) Job 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-14,22; etc.

(176) Lam 1,9-11.20-22; 2,20; 3,41-45.55-66; 5,19-22.

(177) Pr 15,8.29; 28,9.

(178) Pr 30,7-9; Dn 2,20-23; 4,31-32.34; 9,4-19 (cf. vv. 20.23). Y más frecuentemente en los escritos deuterocanónicos.

(179) 2 Re 22 23.

(180) Gn 14,18-20; 2 Sa 7; 24; Sl 132.

(181) Ex 25,10-22; Lv 16,12-15. (Y Rom 3,25; He 9,5).

(182) Mi 3,12; Jr 26,18; etc.

(183) 1 Re 8,27; cf. Is 66,1.

(184) Ez 10,3-22; 11,22-24.

(185) 1 Re 8,44.48; Za 1,17.

(186) Sl 48; 87; 122.

(187) Is 60,19-20.

(188) Is 54,1-8; 62,2-5.

(189) Is 65,17-25; 66,20-23.

(190) Is 2,2-4; Mi 4,1-4.

(191) Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 22,19; Jn 6,53-56; 1 Cor 11,24-25.

(192) Mt 11,25; Lc 10,21; Mt 14,19 par; 15,36 par; Jn 11,41; Mt 26,26-27 par.

(193) Mt 26,30; Mc 14,26.

(194) Mt 27,46; Mc 15,34.

(195) Cf. Mt 9,22 par; 9,29; 15,28; Mc 10,52; Lc 18,42.

(196) Mt 6,5-15; Lc 18,9-14.

(197) Lc 11,5-8; 18,1-8.

(198) Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

(199) Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16. El himno de Ef 1,3-14 glorifica al Padre por la obra realizada " en Cristo ".

(200) 2 Cor 1,3-4; Ef 1,3.

(201) Jn 4,23; Rom 8,15.26.

(202) Mt 26,26-28 par; Jn 6,51-58; 1 Cor 10,16-17; 11,17-34.

(203) Mc 16,16; Mt 28,19-20.

(204) Cf. más arriba, nota 169 y Sl 40,7-9, citado y comentado en He 10,5-10; Sl 50,13-14; 51,18-19.

(205) He 9,8-10; 10,1.11.

(206) He 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.

(207) Jn 7,14.28.; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 par.

(208) Jn 4,20-24; Hch 7,48-49 (a propósito del Templo de Salomón, citando Is 66,1-2); Hch 17,24 (a propósito de los templos paganos).

(209) Jn 2,19; cf. Mt 26,61 par.

(210) Ap 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15.17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.

(211) Mt 20,17-19 par; 21,1-10 par; Lc 9,31.51; 13,33.

(212) Lc 19,41-44. Cf. Mt 23,37-39; Lc 13,34-35; 21,20-24.

(213) Ex 15,24; 16,2; 17,3; etc.

(214) El episodio del becerro de oro es el primer episodio narrativo después de la conclusión de la alianza. Los capítulos intermedios (Ex 25-31) son textos legislativos.

(215) Ex 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27; Ba 2,30.

(216) Nu 13,31 14,4; Dt 1,20-21.26-28.

(217) 2 Re 21,15; Jr 7,25-26.

(218) Is 58,1; cf. Os 8,1; Mi 3,8.

(219) Am 2,6-7; 4,1; 8,4-6.

(220) Rechazo de Israel en Os 1,4-6.8-9; Am 8,1-2; de Judá, en Is 6,10-13; Jr 6,30; 7,29.

(221) Mi 3,11-12; Jr 7,14-15.

(222) Jr 7,9; 9,1-8.

(223) Jr 3,1-13; 5,7-9.

(224) Esd 9,6-7.10.13.15; Ne 1,6-7; 9,16-37; Ba 1,15-22; Dn 3,26-45 LXX; 9,5-11.

(225) Os 11,8-9; Jr 31,20.

(226) Os 2,21-22; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28.

- (227) Lc 19,43-44; Mt 24,2.15-18 par.
- (228) Hch 3,17; cf. Lc 23,34.
- (229) Hch 2,41; 4,4.
- (230) Gál 5,21; Ef 5,5; He 10,26-31.
- (231) 1 Cor 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2 Cor 12,20-21; Gál 1,6; 4,9; 5,4.7.
- (232) 1,24.26.28; cf. Sl 81,13.
- (233) 1 Cor 1,10-13; 3,1-4.
- (234) 1 Cor 5,1-5; cf. también, 1 Tim 1,19-20.
- (235) 1 Tim 1,19-20; 2 Tim 2,17-18.
- (236) Ap 2,7.11.17.29; etc.
- (237) Ap 2,5.16.22; 3,3.19.
- (238) Gn 13,16; 15,5; 17,5-6.
- (239) Gn 15,4; 17,19; 21,12.
- (240) Is 61,9; 65,23; 66,22.
- (241) Ne 9,2; cf. 10,31; 13,3; Esd 9-10.
- (242) Lc 1,55.73; cf. también, He 11,11-12.
- (243) Gn 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,13-14; 35,11-12.
- (244) Ex 3,7-8; 6,2-8; Dt 12,9-10.
- (245) Lv 18,24-28; Dt 28,15-68.
- (246) Lv 25,23; Sl 39,13; 1 Ch 29,15.
- (247) Am 9,11-15; Mi 5,6-7; Jr 12,15; Ez 36,24-28.
- (248) Véase más arriba, II.B.7, núms. 48 y 51.
- (249) Is 2,1-4; Mi 4,1-4; Za 14; Tb 13.
- (250) Jos 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.
- (251) Dt 7,3-6; 20,18; cf. Esd 9,1-4; Ne 13,23-29.
- (252) He 11,9-16; ver también 3,1.11 4,11.
- (253) Ex 23,30; Sl 37,11.
- (254) Am 5,18-20; 8,9; So 1,15.
- (255) Os 11,8-11; Am 5,15; So 2,3.

- (256) Ez 20,33-38; Is 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.
- (257) Ez 34,1-31; Is 40,11; 59,20.
- (258) Is 44,3; Ez 36,24-28.
- (259) Ez 37,1-14.
- (260) Ez 43,1-12; 47,1-12.
- (261) Is 41,8-10; 44,1-2.
- (262) Is 66,22; Jr 33,25-26.
- (263) Is 27,12-13; Jr 30,18-22; etc.
- (264) Is 66,18-21; Za 14,16.
- (265) Is 11,11-16; Jr 31,7; Mi 2,12-13; 4,6-7; 5,6-7; So 3,12-13; Za 8,6-8; etc.
- (266) Esd 9,13-15; Ne 1,2-3.
- (267) Hch 2,41; 4,4; 5,14.
- (268) Mt 13,14-15 par; Jn 12,40; Hch 28,26-27; Rom 11,8.
- (269) Ex 15,18; Nu 23,21; Dt 33,5.
- (270) Is 41,21; 43,15; 52,7; Ez 20,33.
- (271) Is 33,22; Mi 2,13; So 3,15; Mal 1,14.
- (272) Is 24,23; Mi 4,7-8; Za 14,6-9.16-17.
- (273) Sl 47; 93; 96-99.
- (274) Al principio, en Sl 93; 97; 99; en medio, en Sl 47 y 96.
- (275) Sl 47,9; cf. 96,10.
- (276) Mt 4,17.23; 9,35.
- (277) 13,47-50; 22,1-13; cf. 24,1-13.
- (278) Mt 16,28; 25,31.34.
- (279) Jn 3,3.5; Hch 1,3; 8,12; etc.; Rom 14,17; 1 Cor 4,20; etc.
- (280) Ap 12,10 tiene " el Reino de nuestro Dios ".
- (281) Is 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Mi 5,1-5; Za 3,8; 9,9-10.
- (282) 1QS 9,9-11; 1 QSa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.
- (283) 1 Hen 93,3-10; 2 Ba 29-30.39-40.72-74; 4 Esd 7,26-36; 12,31-34; Apoc Abr 31,1-2.
- (284) Mt 1,1-17; 2,1-6; Lc 1,32-33; 2,11.

(285) Jn 1,41; 4,25.

(286) Mt 11,3; Lc 7,19; Jn 11,27.

(287) Mt 24,5.23-24; Mc 13,21-22.

(288) Mt 16,16 par; Jn 11,27; 20,31; Hch 2,36; 9,22; 17,3; 18,5.28; 1 Jn 5,1.

(289) Mc 8,31-33; Lc 24,26.

(290) Jn 3,28; 11,27; 20,31.

(291) Jn 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.

(292) 2 Sa 7,14; cf. Sl 2,7.

(293) Mt 16,16; Mc 14,61-62 par; Jn 10,36; 11,27; 20,31; Rom 1,3-4.

(294) Jn 10,30 (cf. 10,24); cf. 1,18.

(295) Hch 9,22; 18,5.28.

(296) Ap 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.

(297) Mc 16,15-16; Jn 4,42.

(298) Mc 12,29; 1 Cor 8,4; Ef 4,6; 1 Tim 2,5.

(299) Sl 33,6; Pr 8,22-31; Si 24,1-23; etc.

(300) Jn 1,14-18; He 1,1-4.

(301) Rom 8,29; 2 Cor 3,18.

(302) 2 Cor 5,17; Gál 6,15.

(303) Rom 4,25; Flp 3,20-21; 1 Tim 2,5-6; He 9,15.

(304) Lc 22,20; 1 Cor 11,25.

(305) El Nuevo Testamento nunca llama a la Iglesia " el nuevo Israel ". En Gál 6,14, " el Israel de Dios " designa muy probablemente a los judíos que creen en Cristo Jesús.

(306) Lc 14,12-24; 1 Cor 1,26-29; Snt 2,5.

(307) Guerra 2.8.2-13; 119-161.

(308) Guerra 2.8.14; 162; Antigüedades 18.13; 14.

(309) Gál 1,13-14; Flp 3,5-6; cf. Hch 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26,10-11.

(310) Mt 9,11.14 par; 12,2.14 par; 12,24; 15,1-2 par; 15,12; 16,6 par; 22,15 par.

(311) Mt 5,47; 15,26 par.

(312) En el siglo II, el relato del martirio de Policarpo da testimonio del ardor " habitual " de los judíos de Esmirna en cooperar en la condena a muerte de los cristianos, " Martyrium S. Polycarpi ", XIII,1.

(313) Esta observación vale para el plural, no para el singular de 8,19 y 13,52.

(314) Is 8,23 9,6; Jr 31 32; Ez 36,16-38.

(315) Mt 28,18; cf. Dn 7,14.18.27.

(316) Mc 15,2.9.12.18.26.

(317) Mc 12,29; 15,32.

(318) Mc 7,6; 14,2.

(319) Mc 11,18; 12,12; 14,2.

(320) Ver también Mc 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.

(321) Mc 11,18; 12,12; 14,2.

(322) Esta tendencia sigue manifestándose: la responsabilidad de los nazis ha sido extendida a todos los alemanes, la de algunos lobbys occidentales a todos los europeos, la de algunos " sin papeles " a todos los africanos.

(323) Lucas observa que " una gran multitud del pueblo " seguía a Jesús (23,27); formaban parte de ella muchas mujeres que " se golpeaban el pecho y se lamentaban por él " (ibid.). Después de la crucifixión, " el pueblo se queda contemplándola " (23,35); esta contemplación le preparaba a la conversión: al final, " toda la multitud que había quedado en contemplación, habiendo contemplado lo que había pasado, se volvieron golpeándose el pecho " (23,48).

(324) Hch 13,44-45.50; 14,2-6; 17,4-7.13; 18,5-6.

(325) Véase más arriba II.B.3.b., n. 32.

(326) Jn 2,23; 4,39..41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

(327) Jn 1,10.11; 15,18.25.

(328) Jn 5,18; 10,33; 19,7.

(329) Jn 18,38-40; 19,14-15.

(330) Jn 9,22; 12,42; 16,2.

(331) Jn 7,20; 8,48.51; 10,20.

(332) Gál 5,14; Rom 13,9.

(333) Cf. Talmud de Babilonia, Tratado Shabbat 31a.

(334) Rom 9,27-29 cita Is 10,22-23; Os 2,1 LXX; Rom 11,4-5 cita 1 Re 19,18.

(335) Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.

(336) Su rechazo de la idolatría y su desprecio del paganismo suscitaban una fuerte animosidad contra los judíos, acusados de ser un pueblo aparte (Est 3,8), " en conflicto total con todo el mundo " (Est 3,13e LXX) y de alimentar un " odio de enemigos contra todos los demás " (Tácito, Historia, 5.5). El punto de vista de Pablo es muy diferente.

(337) Dt 10,16; cf. Jr 4,4; Rom 2,29.

(338) Cf. 1 Cor 6,9-11; Ef 4,17-19. En Dt 23,19 "perro" designa a una prostituta; en Grecia, la perra era símbolo de impudor. En cuanto a las mutilaciones culturales, cf. Lv 21,5; 1 Re 18,28; Is 15,2; Os 7,14.

(339) Gál 4,28-29; Rom 9,8.

(340) En griego, "que [tienen]" corresponde dos veces a un simple genitivo, que expresa la posesión (literalmente: "de quienes [son]"); por su parte, "de los cuales [procede]" corresponde a un genitivo introducido por la preposición *ex*, que expresa el origen.

(341) He 4,9; 11,25; cf. 10,30, "su pueblo".

(342) Nu 14,1-35; He 3,7 4,11.

(343) He 12,3; cf. Lc 24,7.

(344) 1 Pe 2,9; Ex 19,6; Is 43,21.

(345) Hch 3,26; Rom 1,16.

(346) Sl 98,2-4; Is 49,6.

(347) Declaración Nostra Aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, n. 4.

(348) Pablo VI, Homilía del 28 de octubre de 1965: *Ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur* ("que se tenga respeto y amor hacia ellos y se ponga esperanza en ellos").

(349) AAS 58 (1966) 740.

(350) *Documentation Catholique* 77 (1980) 1148.

(351) *Documentation Catholique* 83 (1986) 437.

(352) *Documentation Catholique* 94 (1997) 1003.

(353) *Documentation Catholique* 97 (2000) 372.

© Copyright Libreria Editrice Vaticana