

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Augusto Zampini, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

## COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

Editorial	3
Francisco Leocata   <b>Límite y libertad.</b> Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad	6
Jan-Heiner Tück   <b>Enlazado en libertad. Odiseo en el mástil</b> como modelo para el Homo viator	16
Luis Jorge   <b>Límites, adultez y temporalidad.</b> Acerca de la importancia del rol adulto para la puesta de límites	32
<b>PERSPECTIVAS:</b>	
Joseph Ratzinger – Benedicto XVI   <b>Dones y llamado sin remordimiento</b>	40
Alberto Espezel   <b>¿Aun hoy el pecado original?</b>	62
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz   <b>“La incomprendibilidad</b> de Dios llega al corazón”	74

# Dones y llamado sin remordimiento\*

Notas al Tratado *De Iudaeis*

—

Joseph Ratzinger – Benedicto XVI

26 de octubre de 2017

## Prefacio del Cardenal Kurt Koch

Presidente para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo

La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate*, cuyo artículo cuarto está dedicado al Judaísmo, fue aprobada por los padres conciliares el 28 de noviembre de 1965 prácticamente con unanimidad moral, y promulgada por el beato Papa Pablo VI. Fue especialmente en relación al artículo cuarto que el perito conciliar Joseph Ratzinger juzgó en aquél momento que entre la Iglesia e Israel se había iniciado “una nueva página en el libro de las relaciones entre ambas partes” (Joseph Ratzinger, *El último período de sesiones del Concilio*, en: Obras Completas VII/1, Madrid, BAC, 2014, 517). Con motivo del 50º aniversario de la promulgación de *Nostra aetate*, la Comisión Vaticana para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo ha publicado un documento titulado “*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*” (Rom 11,29). Este documento fue presentado al público con el objetivo de ser “un punto de partida para un ulterior pensamiento teológico, en vistas a enriquecer e intensificar la dimensión teológica del diálogo Judío-Católico”.

El Papa Emérito Benedicto XVI se ha abocado a esta invitación bondadosamente y ha escrito unas extensas Notas al Tratado “*De Iudaeis*”. Desde luego que estas notas no estaban destinadas al público. En realidad, el Papa Emérito Benedicto XVI me las entregó en mi carácter de Presidente de la Comisión Vaticana durante una de mis visitas, en el otoño pasado, para mi uso personal. Sin embargo, después de estudiar exhaustivamente el texto llegué a la conclusión de que las reflexiones teológicas que en él se incluyen deberían aportarse en el futuro diálogo entre la Iglesia e Israel. Por ello le pedí permiso al Papa Emérito Benedicto XVI para publicar su texto en la revista “*Communio*”. Estoy agradecido de haber podido convencer al Papa

---

\* NdT: El título original es *Gnade und Berufung ohne Reue*. El autor se aparta de la traducción habitual de Rm 11,29. En vez de “irrevocable - *unwiderruflich*” elige traducir “sin remordimiento - *reuelos*”, lo cual se ajusta mejor al texto griego: ἀμεταμέλητα.

Emérito Benedicto XVI para que diera su consentimiento. Es que sus reflexiones son una respuesta importante a la invitación de la Comisión Vaticana a un diálogo teológico más profundo entre la Iglesia Católica y el Judaísmo, un tema por el que Joseph Ratzinger – el Papa Benedicto XVI siempre tuvo una predilección especial. Estoy convencido de que el presente aporte enriquecerá el diálogo Judío-Católico.

o o o

## **I. El significado teológico del diálogo entre Judíos y Cristianos**

Desde Auschwitz queda claro que la Iglesia debe repensar la cuestión acerca de la esencia del Judaísmo. El Concilio Vaticano II, con su Declaración *Nostra aetate*, ha aportado unas indicaciones iniciales fundamentales para ello. En primer lugar debe precisarse, por supuesto, de qué trata el Tratado sobre los Judíos. El libro de Franz Mußner sobre este tema, con razón muy elogiado, es, básicamente, un libro sobre el significado positivo permanente del Antiguo Testamento. Ello es sin duda alguna muy importante, pero no corresponde al tema *De Iudaeis*. Es que bajo el término “Judaísmo” en sentido propio no se entiende el Antiguo Testamento, común, en lo esencial, a Judíos y Cristianos. Más bien existen en la historia dos respuestas a la destrucción del Templo y al nuevo, radical exilio de Israel: el Judaísmo y el Cristianismo. Si bien Israel ya había tenido que experimentar en más de una ocasión la situación de la destrucción del Templo y la dispersión, sin embargo había podido también tener, cada vez, esperanza en la reconstrucción del Templo y en el regreso a la tierra prometida. Ello fue distinto en el caso concreto de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. y en forma definitiva después del fracaso de Bar Kochba. En aquella ocasión, la destrucción del Templo y la dispersión de Israel debieron ser aceptadas al menos como situaciones persistentes durante un tiempo muy largo, y finalmente se fue tornando cada vez más claro en el curso del desarrollo histórico que el Templo no podría ser reinstaurado con su culto, incluso si la situación política lo permitiese. A ello se sumaba, para los Judíos, que existía una respuesta a la destrucción y dispersión que desde el principio postulaba esto como definitivo, e incluso como un fenómeno esperable dentro del mismo marco de la fe de Israel. Era la reacción de los Cristianos, que en un primer momento incluso no estaban del todo separados del Judaísmo, sino que reivindicaban la continuidad de Israel en su fe. Como sabemos, esta respuesta fue aceptada sólo por una parte más bien pequeña de Israel, mientras que la mayor parte se opuso a ella y debió buscar una solución de otra manera. Por supuesto que

estos dos caminos no estaban claramente separados desde el inicio, sino que ambos continuaron desarrollándose en un diálogo polémico.

En un primer momento, la comunidad surgida del mensaje, la vida, la pasión y la cruz de Jesús de Nazaret hizo su camino dentro de Israel, como muestran los Hechos de los Apóstoles. Luego, sin embargo, fue expandiendo progresivamente su prédica a los territorios griegos y de este modo entró visiblemente en conflicto con Israel. Característico de este proceso es el final de los Hechos de los Apóstoles, después de que San Pablo hubiera intentado nuevamente, en Roma, ganarse el interés de los Judíos para propiciar en ellos la interpretación de las Escrituras a partir del acontecimiento-Jesús, pero suscitando un rechazo que él vio preanunciado en Is 6,9-10. Si bien la separación entre las dos comunidades parecía concluir aquí, no hay duda de que ella se ha extendido por mucho más tiempo, de manera que el diálogo continuó, permaneciendo ambas partes, como antes, en un forcejeo recíproco.

La comunidad de los Cristianos ha reflejado su identidad en los textos del Nuevo Testamento, que se originaron principalmente en la segunda mitad del siglo I. Pero debió transcurrir un tiempo considerable hasta que dichos textos convergieran en un canon que representa el documento fundamental de la identidad cristiana. Estos textos, sin embargo, no existen por sí mismos, sino que hacen referencia sistemáticamente al “Antiguo Testamento”, es decir, a la Biblia de Israel. Su propósito es mostrar la interpretación auténtica de las escrituras veterotestamentarias en los acontecimientos referentes a Jesucristo. Por ello, el canon cristiano consiste, por su naturaleza, de dos partes: el “Antiguo Testamento”, la Escritura de Israel y ahora del Judaísmo, y el “Nuevo Testamento”, que partiendo de Jesús esclarece el camino de la interpretación auténtica del Antiguo. Así, las “Escrituras veterotestamentarias” continúan siendo comunes a ambas comunidades, aunque interpretadas de distinto modo. Además, la traducción griega de los libros del Antiguo Testamento, originaria del siglo III antes de Cristo, aproximadamente, y conocida como Septuaginta, fue reconocida canónicamente de hecho por los Cristianos junto a y con la Biblia hebrea. Por eso el canon de los Cristianos era más extenso que el de los Judíos. Por otra parte, entre la Septuaginta y el texto hebreo existen variaciones no exentas de relevancia. A su vez, en la época de la progresiva exclusión recíproca, el Judaísmo le dio al texto hebreo su forma definitiva. Además, en los primeros siglos después de Cristo, el Judaísmo formuló de manera fundamental, en la Mishná y el Talmud, su forma de leer las Sagradas Escrituras. Todo ello no altera, sin embargo, el hecho de que ambas partes poseen un libro sagrado que les es común.

En la segunda mitad del siglo II Marción intentó con su corriente, ciertamente, destruir esta unidad, de manera tal que el Judaísmo y el Cristianismo se convirtieran en dos religiones opuestas. Desde esta perspectiva, Marción construyó un canon del Nuevo Testamento en estricta oposición a la Biblia de Israel. El Dios de Israel (Antiguo Testamento) y el Dios de Jesucristo (Nuevo Testamento) son dos deidades distintas, contrarias entre sí. El Dios del Antiguo Testamento sería un Dios de una justicia despiadada; el Dios de Jesucristo sería, por el contrario, el Dios de la misericordia y el amor. De esta manera, Marción modeló un canon neotestamentario exclusivamente a partir del Evangelio de San Lucas y de diez cartas de San Pablo, que evidentemente debían ser adaptadas a fin de servir al objetivo en cuestión.

A poco de comenzar su actividad Marción fue excomulgado por la Iglesia en Roma, y así su religión fue excluida, considerada como no perteneciente al Cristianismo. Ciertamente, la tentación marcionita continúa existiendo y reaparece en ciertas situaciones de la historia de la Iglesia.

Enfatizamos aquí que Judaísmo y Cristianismo se han ido alejando en su desarrollo en un proceso difícil y que se han modelado dando lugar a dos comunidades separadas, pero que a pesar de las Escrituras autoritativas en las que cada una formuló su propia identidad, continúan vinculadas entre sí por la base común del “Antiguo Testamento” como su Biblia común.

En este punto de la exposición surge la pregunta sobre cómo se juzgan recíprocamente estas dos comunidades separadas, vinculadas sin embargo entre sí por la Biblia común. Aparece el tratado *De Iudaeis*, que frecuentemente es llamado *Adversus Iudaeos* y lleva una orientación polémica. Los juicios negativos acerca de los Judíos, que reflejan también los problemas políticos y sociales de la convivencia, son conocidos y han llevado en repetidas ocasiones a ofensas de corte antijudío. Por otra parte, la Iglesia de Roma puso en claro, con su negativa a Marción en el siglo II, como vimos antes, que Cristianos y Judíos alaban al mismo Dios y que los libros sagrados de Israel son también libros sagrados del Cristianismo. La fe de Abraham es también la fe de los Cristianos: Abraham es también para ellos “el padre en la fe”.

En este aspecto común fundamental también está incluido, por cierto, la oposición de las interpretaciones:

1. Para los Judíos está claro que Jesús no es el Mesías y por lo tanto que los Cristianos aluden a su Biblia, el Antiguo Testamento, erróneamente. Su argumento fundamental es el siguiente: El Mesías trae la paz. Cristo no la ha traído al mundo.

2. A ello objetan los Cristianos que después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. y en vista a la situación de diáspora de Israel, para la que no se vislumbraba un final, corresponde una nueva interpretación de las Escrituras, del “Antiguo Testamento”, y que ellas no podían continuar siendo vividas y entendidas como hasta entonces. En sus palabras referentes al Templo destruido y reconstruido en tres días, Jesús había anticipado el hecho de la destrucción del Templo y anunciado una nueva forma de adoración a Dios, cuyo centro sería la ofrenda de su cuerpo, y que al mismo tiempo llevaría a término la Alianza del Sinaí, convirtiéndola en la Nueva Alianza. De este modo, la Alianza se extiende a todos los creyentes, mientras que a la vez también se le da a la promesa de la tierra prometida su sentido definitivo.

Por eso era evidente para los Cristianos que el mensaje de Jesucristo, su muerte y su resurrección, significaba el punto de transición en el tiempo marcado por Dios mismo y que de este modo la interpretación de los libros sagrados a partir de Jesucristo estaba legitimada por Dios.

El Antiguo Testamento se divide tradicionalmente en tres tipos de libros: Torá (ley) - Nebiim (profetas) - Ketubim (libros sapienciales y salmos). El Judaísmo pone el acento fundamentalmente en la Torá, mientras que los demás libros, con excepción de los salmos –en particular los libros proféticos– juegan un papel secundario. La perspectiva de los cristianos, en cambio, es otra. El Antiguo Testamento en su integridad es interpretado sólo como una profecía, como “*sacramentum futuri*”: También el Pentateuco es en esencia profecía. Esto significa una dinamización del Antiguo Testamento, cuyos textos no deben leerse por sí mismos de manera estática, sino que deben ser entendidos en su conjunto como un movimiento hacia delante, hacia Cristo. De este modo se ha dado en la práctica de la Iglesia una distribución concreta de los acentos. Los libros sapienciales forman la base de los preceptos morales en el catecumenado y en la vida de los Cristianos sin más. La Torá y los profetas deben ser leídos como cristología prefigurada. Los salmos devienen el gran libro de plegarias de la Iglesia. Tradicionalmente, David es visto como su autor. Para los Cristianos, sin embargo, el autor es Jesucristo, el verdadero David, y por ello quien reza los salmos, a partir de quien y con quien nosotros los leemos.

Con ello no se pretende anular el significado histórico original de los textos, pero éste debe ser reescrito. En este sentido resultan reveladores los dos primeros versos del conocido dístico sobre los cuatro sentidos de las escrituras: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.*

Ya en San Gregorio Magno se ve, sin embargo, un desplazamiento en relación a estos acentos. La “alegoría” entendida como lectura cristológica de las Escrituras en su integridad pierde relevancia, mientras que el sentido moral adquiere cada vez más importancia. Cuando en Santo Tomás de Aquino, con un nuevo enfoque teológico, la alegoría pierde su valor fundamental (sólo el sentido literal puede usarse en el contexto de la argumentación) y la Ética a Nicómaco de Aristóteles deviene, de hecho, en fundamento de la moral cristiana, entonces se hace evidente el peligro de la pérdida de relevancia de todo el Antiguo Testamento.

## **II. La nueva perspectiva del problema en el Concilio Vaticano II**

En el número 4 de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas se formula de manera decisiva la relación entre Cristianismo y Judaísmo. Se rechazan errores históricos y se formulan los contenidos verdaderamente auténticos de la tradición cristiana respecto del Judaísmo, con lo cual se brinda un marco de referencia válido para el nuevo tratado *De Iudaeis*.

En el año 2015 la Comisión para las Relaciones Religiosas publicó, con respecto a las relaciones religiosas con el Judaísmo, *Una reflexión sobre las cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre Católicos y Judíos en el 50° aniversario de “Nostra Aetate”* (n° 4), en la que la Comisión resume de modo autoritativo el desarrollo hasta ese momento. Tomando este repaso como punto de partida, puede decirse que la nueva visión del Judaísmo desarrollada luego del Concilio puede resumirse en dos afirmaciones:

1. La “teoría de la sustitución”, que dominaba hasta entonces el pensamiento teológico acerca de esta cuestión, debe ser rechazada. Ella afirma que Israel, luego del rechazo a Jesucristo, dejó de ser portador de las promesas de Dios, de manera que en adelante podría ser calificado como el pueblo “que en otro tiempo fue su predilecto” (Oración para la consagración del género humano al Sagrado Corazón de Jesús).

2. Más bien sería correcto hablar de la Alianza nunca revocada, concepto que fue desarrollado luego del Concilio apoyándose en Romanos 9-11.

Ambas tesis son básicamente correctas, aunque en muchos aspectos imprecisas, y deben seguir siendo analizadas con sentido crítico.

En primer lugar se debe señalar que una teoría de la sustitución como tal no existió con anterioridad al Concilio. Ninguna de las tres ediciones del *Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger – Rahner – Kasper) ofrece la entrada “Teoría de la sustitución”; tampoco las enciclopedias luteranas, como por ejemplo *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Es cierto que la teoría de la sustitución aparece en el índice analítico del *Lexikon* de Kasper, pero bajo las entradas “Antiguo Testamento II” (Breuning), “Israel III” (Breuning) y “Pueblo de Dios I” (W. Kraus).

Así como no ha existido una teoría de la sustitución como tal, tampoco la teología ha sido uniforme respecto del lugar propio de Israel en la historia de la salvación después de Cristo. Es correcto, ciertamente, que, a partir de textos como la parábola del viñador (Mc 12,1-11) o la del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), al que los invitados faltan y que son entonces reemplazados por otros, el concepto del rechazo de Israel marcó en gran medida la idea de su función en la historia de la salvación contemporánea.

Por otra parte, quedó claro que Israel – como asimismo el Judaísmo – siempre conservó una posición especial y no quedó simplemente sumido en el mundo de las demás religiones. Dos puntos de vista, en particular, han impedido siempre caer en la idea de que el pueblo judío ha quedado excluido de la promesa divina:

1. Es innegable que Israel continúa siendo poseedor de las Sagradas Escrituras. Es cierto que la segunda Carta a los Corintios dice que un velo cubre el corazón de Israel en la lectura de las Escrituras, y que este velo sólo se quita mediante una conversión al Señor Jesucristo (2 Co 3,15 ss.). Pero se mantiene, justamente, que él sostiene en sus manos, con las Sagradas Escrituras, la revelación de Dios. Algunos Padres de la Iglesia, como por ejemplo San Agustín, han subrayado que Israel debería existir como no perteneciente a la comunidad de la Iglesia a fin de testimoniar la autenticidad de las Sagradas Escrituras.

2. No sólo San Pablo habla de que “todo Israel será salvado”, sino que también el Apocalipsis de San Juan distingue dos grupos entre quienes serán salvados. Por una parte, los 144.000 provenientes de las doce tribus de Israel, que representan, con otras palabras, lo mismo que San Pablo quiere expresar con la expresión “todo Israel”; por otra parte, la “enorme muchedumbre, imposible de contar” (Ap 7,9) como representación del mundo pagano redimido. Desde el punto de vista de la tradición neotestamentaria, esta pers-

pectiva escatológica no es algo que vendrá en algún momento, al final, después de muchos milenios, sino que lo “escatológico” es también siempre de alguna forma tiempo presente.

Desde ambos puntos de vista quedaba claro para la Iglesia que el Judaísmo no había devenido una religión entre tantas, sino que se encuentra en una situación especial y por ello debe también ser reconocida por la Iglesia como tal. Sobre esta base, se desarrolló en la Edad Media la idea de la doble obligación de protección del Papa, que por un lado debía proteger a los Cristianos de los Judíos, pero también debía proteger a los Judíos, de manera que pudieran en el mundo medieval seguir existiendo por sí mismos, junto a los Cristianos, como religio licita.

La cuestión de la sustitución se plantea no sólo en conjunto para Israel como tal, sino que se concretiza en los elementos individuales en los que se manifiesta la elección: (1) la legislación cultural, que no sólo comprende el culto en el templo, sino también las grandes fiestas de Israel; (2) las leyes culturales relativas a los israelitas en tanto individuos: el Sábado, la circuncisión, las reglas relativas a la alimentación, reglas relativas a la purificación; (3) los preceptos legales y morales de la Torá; (4) el Mesías; (5) la tierra prometida. Es a partir de allí que se debe analizar también la cuestión acerca de la Alianza.

### III. La cuestión de la “sustitución”

A continuación tratamos en una primera parte los elementos fundamentales de la promesa, a los que se podría aplicar el término sustitución; en un segundo apartado se abordará la cuestión de la Alianza.

#### *1. El culto en el Templo*

¿Qué significa el no a la sustitución en relación al culto en el Templo regulado en la Torá? Preguntemos bien en concreto: ¿Ocupa la Eucaristía el lugar de los sacrificios culturales, o siguen siendo éstos en sí necesarios? Pienso que aquí resulta clara la necesidad de romper con la visión estática de la ley y la promesa que subyace tras el no indiferenciado a la “teoría de la sustitución”. Es evidente que la cuestión del culto se ha movido en Israel, desde el principio, en una dialéctica entre la crítica del culto y la fidelidad a los preceptos culturales. Para ello quiero remitir al tercer capítulo de la primera parte de mi libro *El espíritu de la liturgia: una introducción*. Nos encontramos con la crítica del culto en textos como 1 Sam 15,22; Jos 6,6; Am 5,21-

27, etc. Pero mientras que la crítica del culto en el ámbito helenístico fue llevando cada vez más a un rechazo total del sacrificio de animales, encontrando a su vez concreción en la ofrenda del Logos, en Israel permanece la conciencia de que el sacrificio meramente espiritual no es suficiente. Remito aquí a dos textos: Dan 3,37-43 y Sal 51,19 ss.

El salmo dice claramente en el versículo 18: “No quieres víctimas (...) El sacrificio que te agrada, oh Dios, es un corazón contrito”. Sin embargo, de aquella predicción deriva, sorprendentemente, en los versículos 20 y 21, el siguiente ruego: “(...) reconstruye las murallas de Jerusalén. Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos”. Intérpretes modernos nos dicen que sectores conservadores habrían finalmente reinsertado aquí aquello que se niega en el versículo anterior. En efecto, existe una cierta contradicción entre ambos grupos de versículos. Pero el hecho de que el último versículo forme parte –sin duda– del texto canónico, muestra que la ofrenda puramente espiritual es considerada por sí sola como insuficiente. Lo mismo se deja ver en el texto de Daniel antes mencionado.

Para los Cristianos, la ofrenda total de Jesús en la cruz es la síntesis necesaria entre las dos posturas, y a la vez sólo posible desde Dios. El Señor encarnado se entrega totalmente por nosotros. Su sacrificio abarca el cuerpo, todo el mundo corporal y real. Pero este mundo corporal ha sido incorporado en el yo de Jesucristo, y de este modo ha sido elevado por entero a la dimensión personal. Con ello queda claro para los Cristianos que todo culto previo sólo encuentra su sentido y su cumplimiento en tanto acercamiento al sacrificio de Jesucristo. Todo encuentra sentido en Él, a quien el culto antiguo refiere incesantemente. Entonces no existe de hecho una “sustitución” sino un “estar en camino”, que finalmente se vuelve una realidad única, no obstante la necesaria desaparición de los sacrificios de animales, que son reemplazados (“sustitución”) por la Eucaristía.

La visión estática de la sustitución o de la no sustitución es reemplazada por una consideración dinámica de la historia de la salvación en su conjunto, que encuentra en Cristo su ἀνακεφαλαίωσις (cf. Ef 1,10).

## 2. Las leyes del culto

La polémica sobre la libertad de los Cristianos en relación a la Ley gira, sobre todo en San Pablo, alrededor de las leyes culturales que conciernen a las personas individuales (circuncisión, el Sábado, etc.). Hoy resulta claro que, por un lado, estos preceptos protegían la identidad de Israel durante la gran diáspora entre los demás pueblos del mundo; y, por otra parte, la derogación

de su obligatoriedad ha sido la condición para el nacimiento del Cristianismo entre los paganos. En este sentido, a partir de la separación de Israel y la Iglesia estas cuestiones ya no representan un problema real para ninguna de las dos partes. No es necesario abordar aquí la polémica interconfesional en la que, a partir del siglo XVI, los protestantes le endilgaron a los Católicos que con el precepto dominical, el precepto del viernes, etc., hubiesen reinstaurado entre los Cristianos la vieja legalidad (las viejas normas son “sustituidas” por otras nuevas).

### 3. *Ley y moral*

Con respecto a los preceptos legales y morales de la Torá, también entre los Judíos queda claro, simplemente a través del desarrollo jurídico concreto, que el llamado derecho casuístico brinda modelos que están sujetos al desarrollo. Por lo tanto, tampoco aquí debería haber un conflicto entre Cristianos y Judíos.

Sin embargo, en relación al precepto moral en sí, que encuentra su expresión fundamental en el decálogo, se aplica aquello que el Señor dijo después del Sermón de la Montaña en Mt 5,17-20: que los diez mandamientos siguen siendo válidos, aun cuando deben ser leídos de un modo nuevo a la luz de situaciones nuevas. Pero esta nueva lectura no es derogación ni sustitución, sino profundización que no afecta su validez permanente.

En la situación presente resulta extraño que, justamente aquí y ahora, muchos aleguen la sustitución: las ocho bienaventuranzas habrían tomado el lugar de los mandamientos, el Sermón de la Montaña reemplazaría por completo la moral del Antiguo Testamento. Para esta cuestión me permito remitir al capítulo cuarto del primer volumen de mi libro Jesús de Nazaret (págs. 91-160). Un paulinismo mal entendido es la base para el malentendido de que aquí, en el ordenamiento fundamental de la vida cristiana, ha ocurrido una sustitución radical. En realidad, también en San Pablo está totalmente claro que el precepto moral de la Antigua Alianza, que se resume en el doble mandamiento del amor, continúa siendo válido para los Cristianos, si bien en el nuevo contexto del amor y del ser amado de Jesucristo. Aquí, el primer y el tercer punto van en San Pablo de la mano, y esto es una novedad verdaderamente cristiana: Cristo crucificado ha asumido toda nuestra culpa. En Israel, el sacrificio del Día del Perdón y el sacrificio expiatorio diario tenían como finalidad capturar y anular toda la injusticia del mundo. Sin embargo, los sacrificios de animales sólo podían ser un signo que refiriera al poder que verdaderamente reconcilia.

El Hijo de Dios hecho hombre, que asume en sí mismo todo el sufrimiento y toda la culpa del mundo, constituye esta superación. Estar unido a su muerte en el bautismo significa para los Cristianos estar cobijados en el amor de Dios que perdona. Ello no significa, sin embargo, que la vida del cristiano sea intrascendente y que el precepto moral deje de existir para él. Más bien significa que este precepto moral puede y debe ser vivido como algo nuevo, a partir del “ser uno” con Cristo en la libertad interior del amor.

Ciertamente que la discusión referente al Cristianismo paulino continuará, pero creo que debería existir una nueva claridad acerca de que el precepto moral es, en última instancia, idéntico en la Antigua y la Nueva Alianza, y que aquí no puede tener lugar ninguna “sustitución” verdadera.

#### *4. El Mesías*

La pregunta sobre el mesianismo de Jesús sigue siendo la verdadera cuestión en disputa entre Judíos y Cristianos. Si bien ella no dejará de representar, en sí misma, la separación de los dos caminos, la investigación más reciente del Antiguo Testamento ha abierto nuevas posibilidades de diálogo. La exégesis reciente ha corregido fechas e interpretaciones relativas a los grandes anuncios de esperanza de Israel (Gn 49,10; Nm 24,17; Sam 7,12-16; Sal 89,20-46; Am 9,14ss; Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-5; Ag 2,20-23; Zac 4,8-14 y los distintos textos de los salmos), mostrando una variedad de voces y formas de la esperanza en medio de las cuales la figura del nuevo David –el “rey Mesías”–, determinada en gran medida por la política, es sólo una entre otras. Es correcto que todo el Antiguo Testamento es un libro de la esperanza. Pero al mismo tiempo es válido que esta esperanza se expresa con formas cambiantes. Asimismo es correcto que la esperanza se refiere cada vez menos al poder terrenal y político y que el significado de la Pasión como elemento característico de la esperanza cobra cada vez más importancia.

De los testimonios neotestamentarios acerca de Jesús se desprende con claridad que Jesús tenía una postura crítica hacia el título de Mesías y las percepciones generalmente relacionadas con él. Esto se evidencia, por ejemplo, en un comentario de Jesús al Salmo 110 respecto del carácter de Hijo de David del Cristo. Jesús recuerda que los escribas representaban al Cristo como Hijo de David. Sin embargo, el Cristo no aparece en el salmo como Hijo de David, sino como su Señor (Mc 12,35ss). Otro tanto ocurre en las primeras confesiones de los discípulos. Cuando ellos usan el título Cristo-Mesías para referirse a Jesús, él inmediatamente complementa y corrige las representaciones ocultas en este título mediante una catequesis sobre el sufrimiento del Salvador (cf. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23). Jesús mismo, en su

anuncio, no enlaza con la tradición davidica sino que se refiere principalmente a la figura de esperanza del Hijo del hombre formulada por Daniel. Por otra parte, para Él fue fundamental la idea de la Pasión, del sufrir y morir vicario, de la expiación. En Él es central la idea del servidor de Dios sufriendo, de la salvación a través del sufrimiento. Los cantos del servidor de Dios de Isaías, pero también las misteriosas visiones del sufrimiento de Zacarías, determinan su imagen del Salvador. En estos textos se expresan las experiencias de fe de Israel en los tiempos del exilio y de la persecución helénica. Estas experiencias aparecen como etapas fundamentales en el camino de Dios con su pueblo, que desembocan en Jesús de Nazaret. Pero también Moisés, que trabaja para su pueblo y ofrece su propia muerte por los demás, prefigura transparentemente la misión de Jesús. En su importante estudio *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17, Munich 1968, 13, Texto 1), Peter Kuhn ha mostrado que la idea de la humillación de sí mismo, del sufrimiento de Dios, no le es ajena al Judaísmo, y que existen acercamientos importantes hacia la interpretación cristiana de la esperanza de salvación veterotestamentaria, aun cuando, como es natural, subsistan ciertas diferencias.

En los debates medievales entre Judíos y Cristianos se citaba generalmente, por parte de los Judíos, a Is 2,2-5 (Miq 4,1-5) como el núcleo de la esperanza mesiánica. Quien quisiera presentar un reclamo mesiánico, debía medirse con estas palabras: “Él será juez entre las naciones (...) Con sus espadas forjarán arados y podaderas con sus lanzas. No levantará la espada una nación contra otra ni se adiestarán más para la guerra” (Is 2,4; Miq 4,3ss). Resulta evidente que estas palabras no han sido cumplidas, sino que siguen siendo una expectativa de lo futuro.

En efecto, Jesús leyó las promesas a Israel en un amplio marco de comprensión por el cual la Pasión de Dios en este mundo, y así el sufrimiento de los justos, ocupa cada vez más un rol central. Incluso en sus imágenes del reino de Dios no es el acento triunfal lo que domina; también ellas se caracterizan por la lucha de Dios por y con los hombres. En el campo del reino de Dios, el trigo crece hoy junto con la cizaña y ésta no es arrancada. En las redes de Dios se encuentran peces buenos y malos. La levadura de Dios penetra en el mundo con lentitud, desde su interior, para transformarlo. En su conversación con Jesús, los discípulos que iban de camino a Emaús aprenden que justamente la Cruz debe ser el centro de la figura del Mesías. El Mesías no es presentado principalmente a partir de la figura del rey David. El Evangelio de San Juan, como síntesis final del diálogo de Jesús con los Judíos, en el que al mismo tiempo se refleja ya el futuro diálogo entre Judíos y Cristianos, ha cambiado la valoración de lo que es central en la figura de Jesús, y

con ello también de la interpretación de las esperanzas de Israel. Para San Juan, la afirmación fundamental sobre el Mesías prometido está relacionada con la figura de Moisés: “El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo (...) y es a él a quien escucharán” (Dt 18,15). A su vez, lo característico de Moisés es que “conversaba cara a cara” con el Señor (Dt 34,10). El Deuteronomio mismo comenta que la promesa aún no ha sido cumplida, y que “nunca más surgió en Israel un profeta igual a Moisés, con quien el Señor conversaba cara a cara” (Dt 34,10). Que estas palabras que esperaban cumplimiento han sido ahora cumplidas en Jesús, lo dice San Juan programáticamente en el primer capítulo de su Evangelio: “Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre” (Jn 1,18; cf. también 13,25). Podemos decir, entonces, en un primer intento, que Jesús no quería traer de manera inmediata el perfecto nuevo mundo de la paz, como en las profecías de Is 2 y Miq 4, sino que quería mostrar a Dios a los hombres, también a los paganos, y reverlarles Su voluntad, que es la verdadera redención del hombre.

En mi análisis del discurso escatológico de Jesús en el segundo volumen de mi libro Jesús de Nazaret (págs. 37-68), he mostrado que después de la figura histórica de Jesús habría de llegar un “tiempo de los paganos”, entre la destrucción del Templo y el fin del mundo, cuya duración fue vista en un principio, naturalmente, como muy corta, pero a la vez como parte esencial de la historia de Dios con los hombres (págs. 56-60). Si bien los textos veterotestamentarios no hablan de manera directa sobre este período, ciertamente se corresponde con el desarrollo de la esperanza de Israel, en tensión a un cumplimiento cada vez más manifiesto de los últimos tiempos (Deuteronomio, Zacarías, etc.).

San Lucas nos relata que Jesús, el Resucitado, caminó con dos de sus discípulos guiándolos al mismo tiempo a través de un camino interior. Él lee junto con ellos el Antiguo Testamento de una manera nueva. Aprenden a entender las promesas y esperanzas de Israel así como la figura del Mesías de un modo completamente nuevo. Ellos descubren que justamente el destino del Crucificado y Resucitado, que camina con los discípulos de una manera misteriosa, está prefigurado en las Escrituras. Descubren una nueva lectura del Antiguo Testamento. Este texto describe la formación de la fe cristiana en los siglos I y II y con ello también un camino que debe ser buscado y recorrido de manera continua. En el fondo, el texto también describe el diálogo entre Judíos y Cristianos tal como debería darse hoy, y que lamentablemente sólo en raras ocasiones ha sido apenas esbozado.

Los Padres de la Iglesia eran ciertamente conscientes de esta nueva estructura de la historia, por ejemplo cuando se presentó el ascenso de la historia con el esquema tripartito de umbra - imago - veritas. El tiempo de la Iglesia ("tiempo de los paganos") no representa aún la llegada a la veritas abierta (= Is 2 y Miq 4). Es todavía imago, es decir, estar en lo preliminar, si bien con una apertura nueva. San Bernardo de Claraval representó este hecho correctamente al transformar el discurso sobre la doble venida de Cristo en una presencia tripartita del Señor, llamando al tiempo de la Iglesia *Adventus medius* (Jesús de Nazaret II, pág. 336).

En síntesis, podemos decir que toda la historia de Jesús, tal como se encuentra narrada en el Nuevo Testamento, desde el relato sobre las tentaciones hasta el relato de Emaús, muestra que el tiempo de Jesús, el "tiempo de los paganos", no es el tiempo de una transformación cósmica en la que las decisiones definitivas entre Dios y los hombres ya han sido tomadas, sino que es un tiempo de libertad. En él, Dios sale al encuentro del hombre por medio del amor crucificado de Jesucristo para congregarlos en un "sí" libre al reino de Dios. Es el tiempo de la libertad, y eso significa que es también un tiempo en el que el mal continúa teniendo poder. El poder de Dios es, a lo largo de todo este tiempo, un poder de la paciencia y el amor, que mantiene su eficacia frente al poder del mal. Es un tiempo de la paciencia de Dios, que muchas veces nos parece demasiado grande - un tiempo de victorias, pero también de derrotas del amor y la verdad. La vieja Iglesia resumió la esencia de este tiempo en la frase *Regnavit a ligno Deus*. Estando en camino con Jesús, como los discípulos de Emaús, la Iglesia aprende incesantemente a leer el Antiguo Testamento con Él y así a entenderlo de manera nueva. Ella aprende a reconocer que es precisamente esto lo que ha sido anunciado sobre el Mesías; y en el diálogo con los Judíos deberá intentar mostrar siempre que todo esto es "conforme a las Escrituras". Por ello, la teología espiritual siempre ha subrayado que el tiempo de la Iglesia no significa algo así como la llegada al paraíso, sino un éxodo mundial que se corresponde con los cuarenta años de Israel en el desierto. Éste es el camino de los liberados. Así como a Israel se le recuerda en el desierto, una y otra vez, que su caminar por el desierto es una consecuencia de la liberación de la esclavitud de Egipto; así como Israel en su camino desea una y otra vez un regreso a Egipto, sin poder reconocer el bien de la libertad como bien; lo mismo se aplica para el Cristianismo en su camino de éxodo. Una y otra vez se vuelve difícil para los hombres reconocer el misterio de la liberación y de la libertad como don de la salvación, y quieren regresar al tiempo anterior a la liberación. Pero también se les da la posibilidad, una y otra vez, de aprender a través de los actos de misericordia de Dios que la libertad es el don más grande para ir hacia una vida verdadera.

## 5. *La tierra prometida*

La tierra prometida está destinada, concretamente, a los hijos de Abraham como un pueblo en la historia. Los Cristianos se ven a sí mismos como verdaderos descendientes de Abraham, como se expresa explícitamente en la Carta a los Gálatas, pero no como un pueblo en el sentido histórico-terrenal. Dado que son un pueblo en todos los pueblos, no esperan como tal ningún territorio en particular en este mundo. La Carta a los Hebreos ha descrito esta comprensión de la tierra prometida expresamente: “Por la fe, (Abraham) vivió como extranjero en la tierra prometida, habitando en carpas con (...) herederos con él de la misma promesa. Porque Abraham esperaba aquella ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Hb 11,9-10). “Todos ellos murieron en la fe, sin alcanzar el cumplimiento de las promesas: las vieron y las saludaron de lejos, reconociendo que eran extranjeros y peregrinos en la tierra” (Hb 11,13). La Carta a Diogneto desarrolla más este punto de vista. Los Cristianos viven en sus respectivos países como ciudadanos responsables y tienen la certeza de que la verdadera ciudad, la verdadera tierra hacia la que se encaminan, es futura. La tierra prometida se refiere a un mundo futuro y relativiza las distintas pertenencias a determinados países. La dialéctica de la pertenencia responsable a este mundo y al mismo tiempo el “estar en camino” determinan la comprensión cristiana sobre la tierra y el pueblo. Ciertamente, esta comprensión debe ser nuevamente elaborada, sufrida y vivida una y otra vez.

Por el contrario, el Judaísmo ha mantenido la idea de la descendencia concreta de Abraham. Por eso debe buscar necesariamente, de algún modo, un sentido concreto para la tierra prometida dentro de este mundo.

El fracaso del levantamiento de Bar Kochba, apoyado teológicamente por una parte del rabinato (132-135 d.C.), implicó ciertamente, por un período prolongado, un desistimiento respecto de esas formas del mesianismo político. Maimónides (1135-1204), en cambio, dio inicio a una nueva corriente al intentar sustraer la esperanza de la tierra prometida de lo teológico, para darle una forma racional. Sin embargo, fue recién en el siglo XIX que de esta corriente surgió una realidad concreta. El sufrimiento de la gran minoría judía en Galicia, como también en el Este, fue el punto de partida para que Theodor Herzl fundara el Sionismo, cuyo objetivo era volver a darles una patria a los judíos sin tierra, pobres y sufrientes. Los acontecimientos de la Shoá hicieron más urgente el tema de un Estado propio para los Judíos. En el Imperio Otomano decadente, a quien pertenecía la Tierra Santa, debía ser posible hacer que la ciudad histórica de los Judíos fuese nuevamente su tierra. En este contexto, la extensión de los argumentos y de las ideas

concretas era muy considerable. Una gran parte de los Sionistas no era religiosa e intentó hacer de la tierra una patria para el pueblo judío bajo condiciones seculares. Pero las fuerzas religiosas siempre fueron activas en el Sionismo y, para sorpresa de los padres agnósticos, no pocas veces la nueva generación se volcó hacia la religión. También en la Iglesia Católica la cuestión acerca de cómo debía valorarse el proyecto sionista fue objeto de discusión. Sin embargo, la posición mayoritaria fue, desde el comienzo, que una toma de territorio entendida teológicamente en el sentido de un nuevo mesianismo político resultaba inaceptable. Luego de la creación del Estado de Israel en 1948 se formó una doctrina teológica que finalmente posibilitó el reconocimiento político del Estado de Israel por parte del Vaticano. Su núcleo consiste en el convencimiento de que, de acuerdo a la fe cristiana y dentro de nuestra historia, no es posible pensar en un Estado entendido teológicamente en sentido estricto, un Estado de fe judía, que se viera a sí mismo como el cumplimiento teológico y político de las promesas. Esta concepción estaría en contradicción con el entendimiento cristiano de las promesas. Al mismo tiempo, empero, se aclara que el pueblo de los Judíos, como todos los pueblos, posee un derecho natural a un territorio propio. Como se acaba de señalar, resultó lógico elegir para ello el espacio vital histórico del pueblo judío, un lugar que en la situación política del Imperio Otomano decadente y del protectorado británico permitía ser escogido en base a los estándares del derecho internacional. En este sentido, el Vaticano reconoció al Estado de Israel como un Estado moderno y ve en él la patria legítima del pueblo judío, cuya justificación no puede, evidentemente, desprenderse directamente de las Sagradas Escrituras, pero que sin embargo puede expresar en un sentido amplio la fidelidad de Dios hacia el pueblo de Israel.

De todos modos, el carácter no-teológico del Estado judío significa que no se puede ver en él, como tal, el cumplimiento de las las promesas de las Sagradas Escrituras. Más bien el curso de la historia muestra un crecimiento y un desenvolvimiento de las promesas, como también lo vimos con respecto a los demás elementos arriba analizados. Ya en la primer gran dispersión de Israel, bajo el rey Nabucodonosor, el amor de Dios hacia su pueblo se mostró activo en medio del juicio, dándole a la dispersión un significado nuevo, positivo. Fue recién en el exilio que la imagen de Dios que Israel tenía, el monoteísmo, se desarrolló por completo. Según los criterios corrientes, un Dios incapaz de defender su tierra, ya no es Dios. Frente a la burla de los pueblos que representaban al Dios de Israel como vencido y sin tierra, se vuelve ahora evidente que la divinidad de este Dios brilla justamente en la prescindencia de la tierra; un Dios que no era solamente Dios de un país determinado, sino a quien le pertenecía el mundo entero. Él había dispuesto

del mundo y podía ahora distribuir nuevamente según su voluntad. De este modo, en el exilio, Israel reconoció definitivamente que su Dios es un Dios por encima de los dioses, un Dios que dispone libremente sobre la historia y los pueblos.

La persecución helenística del Judaísmo tenía sus raíces, en su propia opinión, en una imagen esclarecida de Dios que debía ser en principio uniforme para toda la gente culta. En dicha imagen no cabían las particularidades ni la pretensión misionera del Dios de Israel. Pero justamente el debate entre el politeísmo griego y el Dios único del Cielo y la Tierra, a quien Israel servía, dio lugar entre los antiguos que buscaban a Dios a un vuelco inesperado hacia el Dios de Israel. Este vuelco encontró su expresión concreta en el movimiento de los “temerosos de Dios”, quienes se congregaban en las sinagogas. En mi tesis doctoral *Pueblo de Dios y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* he intentado aclarar algo más la justificación intrínseca de este proceso a partir de los análisis de San Agustín. El núcleo de la cuestión puede quizás presentarse así: El pensamiento de la Antigüedad había llegado al final a una confrontación entre lo divino, adorado por las religiones, y la estructura real del mundo. En esta confrontación las divinidades religiosas debían ser descartadas por ser consideradas en última instancia irreales, mientras que el poder real, que habiendo creado al mundo lo penetraba, aparecía como irrelevante desde una perspectiva religiosa.

En medio de esta situación, el Dios de los Judíos, que representaba justamente el poder originario de todo lo existente, como lo había enunciado la filosofía, aparecía a la vez como una fuerza religiosa que hablaba al hombre y en la cual el hombre podía encontrar lo divino.

Esta coincidencia entre idea filosófica y realidad religiosa era algo nuevo, que logró que la religión volviera a ser una realidad pasible de justificación racional. El único obstáculo era la atadura de Dios a un solo pueblo y su legislación. Una vez liberada esa atadura –como en la prédica paulina–, el Dios de los Judíos pudo ser visto por todos como su Dios. Entonces la reconciliación de fe y razón resultó exitosa (véase también mi pequeño libro *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*).

Así es como los Judíos, justamente a través de su dispersión definitiva en el mundo, abrieron la puerta a Dios. Su diáspora no es sólo ni principalmente un estado de castigo, sino que significa una misión.

#### IV. La “Alianza nunca revocada”

Con todo lo antes mencionado hemos tomado posición respecto del primer elemento fundamental del nuevo consenso en la cuestión del Cristianismo - Judaísmo, tal como éste está presentado en las reflexiones publicadas por la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. Este primer elemento fundamental establece que la “teoría de la sustitución” no es adecuada para la relación entre Judaísmo y Cristianismo. Hemos estudiado esta tesis a partir de los elementos fundamentales, sobre todo en lo referido a la elección de Israel, llegando a la conclusión de que, si bien la tesis va en la dirección correcta, en lo particular debe ser considerada nuevamente. Ahora debemos abordar el segundo elemento de este nuevo consenso, es decir, la declaración de la “Alianza nunca revocada”.

Las mencionadas “reflexiones” hacen notar que la tesis de que “la Alianza que Dios hizo con su Pueblo Israel perdura y nunca perderá validez” (nº 39) no está incluida explícitamente en *Nostra aetate*, sino que fue expresada por primera vez por el Papa Juan Pablo II el 17 de noviembre de 1980 en Maguncia. Luego fue recogida en el “Catecismo de la Iglesia Católica” (nº 121), y de este modo pertenece en cierto modo a la estructura actual de las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Como en el caso de la teoría de la sustitución, también aquí el núcleo de lo dicho deber ser tenido como correcto, pero en lo particular requiere muchas precisiones y profundizaciones. Por lo pronto cabe constatar que San Pablo, en Rm 4, al enumerar los dones especiales de Israel, no habla de una “Alianza” sino de “las Alianzas”. En efecto, nuestra teología se equivoca cuando generalmente contempla la Alianza sólo en singular o sólo dentro del marco de una estricta contraposición entre la Antigua (primera) y la Nueva Alianza. Para el Antiguo Testamento, la Alianza es una realidad dinámica que se concreta en el desarrollo de una serie de Alianzas. Como principales menciono la Alianza con Noé, la Alianza con Abraham, la Alianza con Moisés, la Alianza con David y, finalmente, tomando diferentes formas, la promesa de la Nueva Alianza. El Prólogo del Evangelio según San Mateo y el relato de la infancia en el Evangelio según San Lucas hacen referencia a la Alianza con David. Ambos muestran, cada uno a su manera, cómo la Alianza fue incumplida por parte del hombre y cómo ella terminó, pero también cómo Dios a partir del tronco mutilado de Jesé hizo brotar un retoño con el cual se reinicia la Alianza por iniciativa de Dios (cf. Is 11,1). La dinastía de David se hunde, como todas las dinastías terrenales. Y sin embargo la promesa se cumple: Su Reino no tendrá fin (Lc 1,33).

Para nuestra cuestión es importante la Carta a los Gálatas, que en los capítulos tercero y cuarto hace una comparación entre las Alianzas hechas con Abraham y con Moisés. De la Alianza con Abraham se dice que es universal y concedida sin condición. En cambio, la Alianza con Moisés fue promulgada 430 años después, siendo limitada y sujeta a la condición del cumplimiento de la ley. Esto significa que ella puede fracasar si las condiciones no se cumplen. Esta Alianza cumple una función transitoria, pero no revoca el carácter definitivo ni la universalidad de la Alianza con Abraham.

Encontramos un nuevo nivel de la teología de la Alianza en la Carta a los Hebreos, que retoma la promesa de la Nueva Alianza expresada de un modo especialmente luminoso en Jer 31. El autor la contrapone a las Alianzas anteriores, agrupadas bajo el nombre de “primera” Alianza, la cual es ahora reemplazada por la “Nueva” Alianza definitiva.

El tema de la Nueva Alianza aparece también con variantes en Jeremías, Ezequiel, el Deutero-Isaías y Oseas. Especialmente impactante es la descripción de la historia de amor entre Dios e Israel en el capítulo 16 de Ezequiel. Dios atrae amorosamente a Israel en el periodo de su juventud, en su Alianza de amor, que será definitiva. Israel no le es fiel y se prostituye con todo tipo de dioses. La ira de Dios no es su última palabra, sino que atrae nuevamente a Israel para sí en una Alianza nueva e indestructible. Respecto de la expresión que analizamos, la “Alianza nunca revocada”, es correcto que no existe una revocación por parte de Dios. Sin embargo, el incumplimiento de la Alianza por parte del hombre, cuya primera forma es descrita en el libro del Éxodo, forma parte de la historia real de Dios con Israel. La larga ausencia de Moisés es usada por el pueblo como excusa para darse a sí mismo un dios visible a quien adorar: “El pueblo se sentó a comer y a beber, y se levantó para divertirse” (Ex 32,6). Al regresar, “Moisés vio el desenfreno del pueblo” (Ex 32,25). Ante el incumplimiento de la Alianza, Moisés arrojó violentamente las tablas escritas por Dios mismo y las hizo pedazos (Ex 32,19). Si bien la misericordia de Dios le devolvió a Israel las tablas, éstas, como tablas de repuesto, son siempre a su vez un signo de advertencia que recuerda la alianza rota.

¿Qué significa esto para nuestra cuestión? La historia de la Alianza entre Dios e Israel es, por una parte, sostenida como indestructible a través de la continuidad de la elección de Dios, pero al mismo tiempo es co-determinada por todo el drama del fracaso humano. Ciertamente, la palabra “Alianza” no puede ser entendida en el sentido de socios de igual jerarquía, dada la infinita diferencia de las partes de la Alianza. La desigualdad de ambas partes hace que la Alianza aparezca más bien, siguiendo el modelo oriental, bajo la forma

de gracias concedidas por el Rey de reyes. Esto se evidencia también en el lenguaje, cuando se elige el término *diatheke* en vez del asociativo *syntheke*. De allí que la Carta a los Hebreos no habla de “Alianza”, sino de “Testamento”. Por eso los libros sagrados en general no se llaman Antigua y Nueva Alianza, sino Antiguo (Primer) y Nuevo Testamento.

Todo el camino de Dios con su pueblo encuentra finalmente su síntesis y su forma definitiva en la última cena de Jesucristo, que anticipa y contiene en sí la cruz y la resurrección. No necesitamos discutir aquí los complicados problemas de la formación de los dos tipos de tradición: por un lado, Marcos-Mateo, y por el otro Lucas-Pablo. Por una parte se recoge la tradición del Sinaí. Lo que allí ocurrió se consuma definitivamente aquí, cumpliendo así la promesa de la Nueva Alianza mencionada en Jer 31. Por su propia naturaleza la Alianza del Sinaí era desde siempre promesa, un dirigirse a lo definitivo. Después de todos los quebrantos, es el amor de Dios, que va hasta la muerte del Hijo, lo que constituye propiamente la Nueva Alianza.

Intentemos encontrar ahora una valoración definitiva sobre la fórmula de la “Alianza nunca revocada”. Inicialmente debimos presentar dos objeciones relativas al lenguaje. Por una parte, la palabra “revocar” no pertenece al vocabulario del obrar de Dios. Por otra parte, la “Alianza”, en cuanto historia de Dios con los hombres descrita en la Biblia, no acontece en singular, sino que transcurre en etapas. Ahora, pues, debemos decir con sentido crítico –más allá de estas objeciones formales– que esta fórmula no alcanza a expresar en palabras el drama real de la historia entre Dios y los hombres. Sí, el amor de Dios es indestructible. Pero también el fracaso humano, el incumplimiento de la Alianza y sus consecuencias internas –destrucción del Templo, dispersión de Israel, el llamado a la conversión que hace que el hombre vuelva a ser capaz de participar de la Alianza– forman parte de la historia de la Alianza entre Dios y el hombre. El amor de Dios no puede simplemente ignorar el “no” del hombre. Este “no” hiere a Dios y por lo tanto también necesariamente al hombre. Así como en los libros proféticos, como también en la Torá, se describe la ira de Dios y toda la dureza de sus castigos, también debemos sostener, desde el punto de vista actual, que el obrar castigador de Dios se torna un sufrimiento para Él mismo. No es el final de Su amor, sino un nuevo nivel de amor. Quiero citar aquí solamente un texto en el que se ve claramente esta conexión entre ira y amor, y con ella el carácter definitivo del amor. Luego de todas las advertencias previas, el amor salvador de Dios aparece en Os 11,7-9 en toda su grandeza: “Mi pueblo está aferrado a su apostasía: llaman a Baal, pero él no los ayuda. ¿Cómo voy a abandonarte, Efraim? ¿Cómo voy a entregarte, Israel? Mi corazón se subleva contra mí y se enciende con toda mi ternura: no daré libre curso al ardor de

mi ira, no destruiré otra vez a Efraím”. Entre la culpa del hombre y la amenaza de la destrucción definitiva de la Alianza está el sufrimiento de Dios: “Mi corazón se subleva contra mí (...) Porque yo soy Dios, no un hombre (...), por eso no vendré con el ardor de la ira”. Lo que aquí se dice de modo impactante, se cumple en las palabras de Jesús en la última cena: Él se entrega a sí mismo a la muerte, iniciando así la Nueva Alianza con la Resurrección.

La transformación de la Alianza del Sinaí en la Nueva Alianza por la sangre de Jesús, es decir, por su amor que supera a la muerte, le da a la Alianza una nueva forma por siempre válida. Con ello, Jesús responde a los dos acontecimientos históricos que, de hecho, poco después cambiaron fundamentalmente la situación de Israel y la forma concreta de la Alianza del Sinaí: la destrucción del Templo, que demostró ser cada vez más irreversible, y la dispersión de Israel en una diáspora mundial. Aquí tocamos la “esencia” del Cristianismo y la “esencia” del Judaísmo, que en su momento desarrolló una respuesta a estos acontecimientos en el Talmud y la Mishná. ¿Cómo puede ahora ser vivida la Alianza? Esta es la pregunta que separó la realidad concreta del Antiguo Testamento en dos caminos, Judaísmo y Cristianismo.

La fórmula de la “Alianza nunca revocada” puede haber sido una ayuda en una primera fase del nuevo diálogo entre Judíos y Cristianos, pero a largo plazo no resulta idónea para expresar con cierto grado de adecuación la dimensión de la realidad. Si se considera que las fórmulas breves son necesarias, en este caso yo referiría especialmente a dos palabras de las Sagradas Escrituras que expresan válidamente lo esencial. Dice San Pablo en relación a los Judíos: “Porque los dones y el llamado de Dios son sin remordimiento (irrevocables)” (Rom 11,29). Las Escrituras les dicen a todos: “Si somos constantes, reinaremos con él. Si renegamos de él, él también renegará de nosotros. Si somos fieles, él es fiel, porque no puede renegar de sí mismo” (2 Tim 2,12ss).

*Traducción: Cecilia M. Di Cio*