



## **PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA**

Esta obra habla de la fidelidad de Dios. Habla del relato de la promesa y de su cumplimiento, de la relación que tiene Jesús con Israel, es una lección que muestra en forma abundante cómo se manifiesta la fidelidad de Dios. La Biblia enseña que cuando Dios habla, su palabra y sus promesas se cumplen siempre. Dado que Dios es fiel y veraz a su palabra, su pueblo puede vivir con una expectativa del futuro que está llena de esperanza. Sin embargo, este tema de la fidelidad de Dios es complejo, y debido a esto han surgido varias interpretaciones del relato bíblico.

Ya en el primer siglo, cuando la mayor parte del Israel judío había rechazado el evangelio, el apóstol Pablo fue motivado a debatir en Romanos 9-11 la pregunta de la fidelidad de Dios a las promesas que le hiciera a Israel. Estos capítulos son difíciles de entender y han generado interpretaciones diferentes en cuanto al propósito que Pablo tenía. ¿Quiso Pablo decir que el Israel judío, a pesar de su incredulidad, era todavía el pueblo escogido de Dios? ¿O quizás dijo que por haber rechazado a Jesús, el Israel judío había perdido su privilegio de ser el pueblo de Dios? ¿Tiene aún el Israel judío incrédulo un lugar en el plan divino de salvación? A través de los siglos, en la iglesia se han escuchado varias respuestas a estas preguntas.

Estas preguntas se han vuelto a debatir con renovado vigor desde el Holocausto perpetrado por los nazis y el subsecuente restablecimiento del Estado de Israel en 1948. El dispensacionalismo ha anunciado que el establecimiento moderno del Estado de Israel es evidencia de que las manecillas del reloj profético se mueven una vez más, y que finalmente Dios está cumpliendo sus promesas al Israel judío. También enseña que la iglesia cristiana no es el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias y, por consiguiente, la iglesia será raptada o arrebatada antes del fin de la historia. Solamente después de dicho acontecimiento, Dios literalmente cumplirá todas sus promesas a la nación de Israel, y de ese modo completará su plan de salvar a las naciones por medio del Israel judío. De acuerdo a esta perspectiva dispensacionalista, existen dos pueblos de Dios distintos: el Israel judío y la iglesia cristiana gentil; además existen dos planes de salvación distintos y destinados a cada uno de estos pueblos respectivamente. Después del surgimiento del antisemitismo moderno y los horrores del Holocausto, otros teólogos cristianos han comenzado a promover el concepto de dos pactos distintos. Enseñan que el Israel judío posee su propio pacto con Dios y que no necesita convertirse al pacto que Dios estableció por medio de Jesucristo con las naciones gentiles. ¿Qué es lo que dice el Nuevo Testamento en cuanto a esto? ¿Existe un pacto fundamental o dos, un pueblo de Dios o dos?

Esta obra se dedica a explorar esta pregunta fundamental. No trata con todas las interrogantes acerca de la profecía y su cumplimiento, ni tampoco ofrece respuestas acerca del milenio. La razón de su enfoque limitado es la siguiente: detrás de la gran variedad de perspectivas cristianas acerca del fin de la historia, se encuentran presuposiciones teológicas fundamentales. Estas presuposiciones o perspectivas básicas dan forma a las interpretaciones del resto de los detalles. Por consiguiente, el desacuerdo que existe entre los puntos de vista acerca de la situación de Israel y el papel que éste juega en la escatología, no es tanto un problema de interpretación de tal o cual pasaje aislado, sino que tiene que ver con el desacuerdo que existe en cuanto a las presuposiciones básicas.

Al responder varias preguntas básicas, esta obra trata de establecer las perspectivas fundamentales para interpretar las promesas de Dios a Israel. Cada capítulo trata con una pregunta básica acerca de la relación de Jesús con Israel. Las respuestas no agotan la investigación de todos los textos bíblicos existentes; más bien, en la mayoría de los casos se limitan a los datos encontrados en los Evangelios, con la excepción del Capítulo VI que consiste principalmente en un estudio de Romanos 9-11. Las respuestas a las que se llegan, encajan mejor con la perspectiva fundamental que caracteriza al punto de vista teológico reformado. Ya sea que el lector esté de acuerdo o no con dicha interpretación reformada, esperamos que esta presentación bíblico-teológica que ofrece respuestas básicas ilumine el presente debate y ofrezca mayor claridad a la enseñanza bíblica.

Los libros se publican de cara a un futuro impredecible. No debemos esperar unanimidad de opinión acerca del tema de Jesús e Israel. En el mejor de los casos, los que leen esta obra —ya sea que estén de acuerdo o en desacuerdo—habrán aclarado sus perspectivas. Para alcanzar pleno acuerdo en todos los puntos del debate, debemos esperar el futuro prometido de Dios. Él sabe cómo sorprendernos a todos.

David E. Holwerda. Agosto del año 2000. Grand Rapids, Michigan

## CAPITULO 1: JESÚS E ISRAEL EN EL SIGLO VEINTE

Hablar del papel que Israel juega en el plan de Dios siempre ha sido causa de dolor. Este dolor que se expresa desde el llanto de Jesús por Jerusalén, hasta la angustia personal del apóstol Pablo por la incredulidad del Israel judío, continúa aun mucho más allá del primer siglo. Además, un tema semejante, a saber, la relación de la iglesia con el Israel judío ha añadido muchas tragedias más. El siglo veinte fue testigo de un inusual cuadro de dolor y de atroz tragedia. En consecuencia, el tema de la relación de Jesús con el Israel judío ha producido varias vertientes en el pensamiento cristiano. Desde el segundo siglo, nunca antes los teólogos cristianos dedicaron tantas energías para reflexionar sobre esta problemática como en el día de hoy.

El ímpetu de esta renovada preocupación surge no sólo desde el interior de la iglesia, sino también desde la horrorosa realidad del Holocausto. Ese terrible intento del Tercer Reich por eliminar a los judíos de la faz de la tierra, obligó no sólo a las naciones occidentales sino a la iglesia también, a que consideraran su responsabilidad por lo ocurrido, y que reconsideraran sus actitudes hacia el Israel judío. La fundación del Estado de Israel en 1948 ha hecho posible que voces judías, silenciadas por siglos, demanden ser escuchadas. El Holocausto continúa otorgando urgencia y dolor a sus demandas. La iglesia necesita escuchar estas voces, y reflexionar en cuanto a lo que debe decir de la relación entre Jesús e Israel, y qué es lo que se puede esperar de esa relación.

### Un cambio dramático

Para apreciar los cambios importantes que ocurrieron en el siglo veinte es importante estar al corriente de las posturas teológicas tradicionales de la iglesia en cuanto a Israel. Desde los primeros años de la iglesia, la creencia general afirmaba que los judíos habían sido desheredados debido a su incredulidad. Muchos creían que el papel de los judíos en la historia de la redención había llegado a su fin. Ya a mediados del segundo siglo, Justino Mártir, en su célebre Diálogo con Rifón, argumentaba que no eran los judíos sino los cristianos los hijos de Abraham. Estos serían los que formarían la nueva nación que habitaría la Tierra Santa durante el reino milenar de Cristo. El pacto de Dios con Abraham había sido realmente establecido con cristianos gentiles, no con judíos. Estos habían sido excluidos de los propósitos de Dios.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. J. S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), pp. 163-184. [N. DEL E.: vase Diálogo con Triton, 11:5ss.]

Esta perspectiva descrita llegó a ser la que dominó en la iglesia por siglos, y la Reforma no la modificó significativamente. En sus comienzos, Lutero abogó que los cristianos cambiaran el modo cómo trataban a los judíos. En vez de tratarlos como a perros, prohibiéndoles que trabajaran o se asociaran con los cristianos, forzándolos así a que fueran prestamistas y usureros, Lutero sugirió:

Si deseamos ayudarlos, debemos practicar con ellos no la ley papal sino la ley cristiana del amor, y debemos aceptarlos con amabilidad, dejándolos que trabajen y hagan su vida, para que así se ganen la razón y oportunidad de estar con nosotros y entre nosotros, y para que vean y oigan nuestra enseñanza y vida cristianas.<sup>2</sup>

En ese tiempo, Lutero creía que la razón por la que los judíos no se convirtieron era porque nunca oyeron el verdadero evangelio, pero ahora que la Reforma recuperaba el evangelio se volvía a tener una nueva esperanza para su conversión. Sin embargo, como los judíos no se convencieron ni de las razones ni del mensaje de Lutero, llegó a considerarlos como abandonados por Dios y dejó la tolerancia que hasta ese entonces mantenía. A pesar de que Lutero pensaba que la humanidad vivía en el umbral del retorno de Cristo, perdió toda esperanza de ver la conversión de los judíos. En lugar de promover el amor y la amistad hacia ellos, propuso que príncipes y magistrados cristianos los reprimieran duramente, con la clara esperanza que tal severa disciplina pudiera salvar a unos pocos. Junto a turcos, fanáticos, y papistas, los judíos fueron clasificados como agentes de Satanás preparándose para el asalto final contra la iglesia antes del retorno de Cristo. Aunque muchos en la Reforma no estuvieron de acuerdo con la dura controversia de Lutero, éste abogó por la completa eliminación del culto judío de los territorios cristianos.<sup>3</sup>

En cuanto a su actitud hacia los judíos, Calvino se parecía más al Lutero inicial. Aunque, por un lado, criticaba con facilidad a los intérpretes judíos de las Escrituras por su necedad, estupidez y blasfemia —y hasta los acusaba de usar fantasía en su visión materialista de la era mesiánica—, en general, fue más compasivo con los judíos que con las herejías cristianas.<sup>4</sup> Parte de la razón de esto fue el uso positivo que Calvino le dio al Antiguo Testamento y a la ley, cosa que hizo que algunos lo acusaran de tener

---

<sup>2</sup> M. U. Edwards Jr., «Against the Jews», en *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity at the Reformation*, J. Cohen, ed. (New York: New York University, 1991), p. 352. La cita es de la Edición Weimar de las Obras de Lutero, 11:336.

<sup>3</sup> Cf. W. von Loewenich, *Martin Luther: The Man and His Work* (Minneapolis: Augsburg, 1986), pp. 348-352.

<sup>4</sup> Cf. S. W. Baron, «John Calvin and the Jews», en J. Cohen, ed., *op. cit.*, p. 391.

tendencias judaizantes. Pero la principal razón para no privar a los judíos de su dignidad radicaba en cómo entendía Romanos 11:26:

Y por más rebeldes que se muestren al Evangelio, no debemos menospreciarlos, esperando que la bondad de Dios aún esté sobre ellos a causa de la promesa.<sup>5</sup>

Su propio aprecio que tenía de la doctrina de la elección impidió que Calvino abogara por medidas extremas contra los judíos, comunes en el cristianismo medioeval. Basado en su estudio de los profetas del Antiguo Testamento, Calvino sabía que, aunque Israel estaba bajo la divina condena del exilio, este destierro no interrumpió la elección, ya que «siempre queda en su integridad e inviolable, aunque no siempre se vean las señales».<sup>6</sup> Así, basado en la elección de Israel, Calvino continuó creyendo en la futura conversión del Israel judío.

Después que los paganos hayan entrado, entonces los judíos, apartándose de su rebeldía, se unirán en obediencia a la fe y de esta manera se cumplirá la salvación del Israel de Dios, el cual debe congregarse a todos; posiblemente los judíos ocuparán en él el primer lugar, por ser los hijos mayores de la casa de Dios.<sup>7</sup>

La actitud más moderada de Calvino hacia los judíos claramente radicaba en sus convicciones teológicas; pero su creencia en la conversión futura del Israel judío nunca recibió mucho énfasis en su teología, ni en la de sus seguidores. El mayor énfasis recayó, más bien, en la idea de la iglesia como el Nuevo Israel.

Además, dentro de ese énfasis, algunos de los seguidores de Calvino llegaron a desarrollar una teología de la elección que ya no ofrecía una aplicación trascendente de la «elección» en cuanto al Israel judío.

Aunque el punto de vista mayoritario en la iglesia ha afirmado que ella es el Nuevo Israel, y que los judíos han perdido su derecho a reclamar tal título, siempre ha habido dentro de la iglesia una minoría que ha creído en un reino pre milenarista de Cristo sobre la base de un Israel judío convertido. Calvino y otros consideraron que esta creencia era una capitulación a las concepciones judías materialistas de la era mesiánica; sin embargo, esta visión pre milenarista ha recibido considerable impulso en el siglo veinte a

---

<sup>5</sup> Institución IV.16.14.

<sup>6</sup> Institución III.21.5.

<sup>7</sup> J. Calvino, Epístola a los romanos (Grand Rapids: Libros Desafío, 1995), p. 305. Aunque Calvino afirma la conversión futura del Israel judío, interpreta «todo Israel» refiriéndose a los creyentes, tanto judíos como gentiles.

través del dispensacionalismo.<sup>8</sup> A diferencia del pre milenarismo tradicional, el dispensacionalismo cree que el título «Israel» no debiera ser aplicado a la iglesia sino sólo al Israel judío. La iglesia cristiana y el Israel judío son vistos como dos pueblos de Dios enteramente distintos y separados. Cuando el Israel judío no recibió a Jesús en su calidad de Mesías, el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento quedó interrumpido. Durante esta interrupción, el evangelio se dirigió a los gentiles y fue así como se formó la iglesia; pero los dispensacionalistas sostienen que ése no fue el propósito original de Dios, y que no cumple las promesas del Antiguo Testamento por la simple razón de que la iglesia no es Israel. Sólo cuando a causa del rapto la iglesia sea removida de la historia, y cuando Jesús regrese a gobernar una nación judía convertida, el reloj de la profecía comenzará a moverse otra vez hacia su cumplimiento. Este cumplimiento será literal, en Palestina, y experimentado por la nación de Israel. La premisa básica de esta perspectiva dispensacionalista es que como las promesas fueron dadas a los descendientes literales de Abraham, las promesas deben ser cumplidas en los descendientes literales de Abraham. Con el restablecimiento del Estado de Israel en 1948, esta perspectiva se popularizó mucho entre los fundamentalistas y algunos cristianos evangélicos. En Latinoamérica esta perspectiva ha llegado a dominar el panorama teológico evangélico. Se han vendido, literalmente, millones de copias de libros que promueven esta perspectiva.<sup>9</sup>

El punto de vista pre milenarista, dispensacional o clásico, siempre ha sido una postura minoritaria en la iglesia cristiana en general. Al presente, el reto más importante que las iglesias protestantes históricas y el catolicismo romano enfrentan, no proviene del pre milenarismo sino del Holocausto. Desde 1945, muchas denominaciones y también el Consejo Mundial de Iglesias, han publicado declaraciones y estudiado documentos acerca de las relaciones entre cristianos y judíos.<sup>10</sup> La mayoría de estas declaraciones advierten contra el antisemitismo que ha infectado a la iglesia, promueven

---

<sup>8</sup> El dispensacionalismo divide las Escrituras en períodos definidos o «dispensaciones» en las cuales Dios trata de cierta manera con cada una de ellas: inocencia (Adán antes de la caída), conciencia (de Adán hasta Noé), promesa (de Abraham hasta Moisés), ley mosaica (de Moisés hasta Cristo), gracia (del Pentecostés hasta el rapto), y el milenio. Esta perspectiva tuvo su origen en la obra de John Nelson Darby (1800-1882) —uno de los fundadores de los Plymouth Brethren— la cual recibió su impulso más grande por medio de la Biblia Scofield, publicada por primera vez en 1909.

<sup>9</sup> Por ejemplo, H. Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), y más recientemente J. F. Walvoord, *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

<sup>10</sup> Una de las más recientes es la declaración adoptada por la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana (PCUSA) en junio de 1987. Para una colección útil de muchos documentos similares juntamente con un breve análisis de sus posiciones, vase *The Theology of the Churches and the Jewish People: Statements by the World Council of Churches and Its Member Churches* (Geneva: WCC, 1988).

apoyo al presente Estado de Israel (aunque hay desacuerdos en cuanto a las razones para tal apoyo), enfatizan las raíces comunes del judaísmo y del cristianismo, y afirman la continua elección del Israel judío. Aunque todos afirman esta continua elección del Israel judío basada en Romanos 11, hay poca unanimidad en las consecuencias teológicas que se derivan de esta elección continua. ¿Significa que hay dos pactos distintos y que, en consecuencia, no debería existir el proselitismo cristiano entre los judíos? ¿Debería la iglesia concluir que no está obligada a evangelizar a los judíos ya que su conversión y futuro descansan únicamente en las manos de Dios?

Claramente, el pensamiento teológico de muchas iglesias cristianas ha sufrido cambios dramáticos, cambios que han planteado preguntas muy importantes acerca de Jesús y el Israel judío y que serán tratadas en los siguientes capítulos. Es importante indicar aquí que este cambio teológico significativo no ha sido causado meramente por debates dentro de la iglesia, sino por el diálogo entre judíos y cristianos posteriores al Holocausto. La forma de ese diálogo puede ser preocupante y presenta numerosos desafíos.

### **Desafíos del diálogo entre judíos y cristianos**

La pregunta que se tiene ahora para la iglesia del siglo veintiuno es: ¿Cómo se debería escribir o hablar acerca del tema de Jesús e Israel después del Holocausto? El recuerdo imborrable del Holocausto se asoma en todo debate y declaración. Israel es ahora el Israel después del Holocausto, y la iglesia contemporánea se enfrenta al Israel moderno con una conciencia culpable. Aunque la iglesia no fue la causante directa del Holocausto, y en muchas ocasiones cristianos ayudaron a judíos en forma individual, el Holocausto no habría ocurrido de no haber existido en el pasado una historia de persecución cristiana contra los judíos.

Varias personas argumentan que a la iglesia no se la debe culpar por el Holocausto ya que el antisemitismo es un fenómeno puramente moderno, distanciado de los mundos antiguos y medioeval. Se dice que el antisemitismo moderno está enraizado en el nacionalismo y el racismo, y es por naturaleza anticristiano.<sup>11</sup> Pero la mayoría de escritores, tanto cristianos como judíos, no están de acuerdo. Hubo, de hecho, una historia cristiana

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt es una de estas personas. Para un debate más amplio, vase J. Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 267; J. Jocz, «Israel After Auschwitz», en *The Witness of the Jews to God*, ed. D. W. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1982), p. 65.

que antecedió al Holocausto y que ejerció influencia sobre él.<sup>12</sup> Tanto las prácticas de la iglesia en el pasado como sus actitudes crearon un trasfondo que llegó a ser usado directamente por los propagandistas nazis. Frank Littell representa a la mayoría cuando dice que «aquellos que hicieron del antisemitismo una arma política pudieron montarla sobre grandes muros de antisemitismo teológico y cultural erigidos por las iglesias» y que el Tercer Reich y sus campos de muerte «no aparecieron por accidente en el centro de la cristiandad».<sup>13</sup> Hans Küng expresa la conocida opinión:

El anti judaísmo nazi fue obra de criminales anticristianos impíos.... pero dicha atrocidad tiene su prehistoria en los casi dos mil años de anti judaísmo «cristiano». . . sin el cual habría sido imposible.... Ninguna de las medidas anti judías de los nazis —vestimentas características, marginación de las profesiones. . . prohibición de matrimonios mixtos, expatriaciones, campos de concentración, masacres, espantosas piras fúnebres— fueron nuevas. Todo esto ya existía en la supuesta Edad Media cristiana... y durante el período de la Reforma «cristiana». El nuevo elemento fue que estas medidas tuvieron una justificación racial...<sup>14</sup>

Esta larga historia de opresión cristiana, civil y religiosa, contra judíos considerados «asesinos de Dios», culpables del atroz crimen deicida, significaba que los judíos no merecían ser respetados ni debían gozar de derechos civiles. Con razón entonces que en la novela de Chaim Potok,<sup>15</sup> pese a que se fascina por la cruz como objeto de irresistible compulsión artística, el pintor judío Asher Lev encuentra casi imposible llevar a cabo esa compulsión porque para los judíos la cruz no es símbolo de redención sino de horrible opresión. Este trágico historial entre iglesia y sinagoga, cristianos y judíos, complica enorme-mente el esfuerzo por escribir acerca del tema de Jesús e Israel.

¿Será entonces posible aún afirmar el día de hoy que existe una conexión básica entre Jesús e Israel sin ser acusados de antisemitismo o anti judaísmo? ¿Podrá uno sostener, como lo hace el Nuevo Testamento, que la relación de Israel y Jesús es de promesa y cumplimiento sin ser acusados

---

<sup>12</sup> Cf. Hans Kong, *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow* (New York: Crossroad, 1992), pp. 163ss. Véase también a David A. Rausch, *A Legacy of Hatred: Why Christians Must Not Forget the Holocaust* (Grand Rapids: Baker, 1990).

<sup>13</sup> E. H. Littell, *The Crucifixion of the fews* (New York: Harper and Row, 1975), pp. 104, 45.

<sup>14</sup> Hans Kong en *Christians and lews*, ed. H. Küng y W. Kasper (Concilium 8/10; New York: Seabury, 1975), pp. 1 ls. En un estudio más reciente, Hans Kong hace una lista de las restricciones en contra de los judíos halladas tanto en la antigua Ley Canónica de la iglesia como en las medidas adoptadas por los nazis. Describe también el fracaso de la protesta de la iglesia contra el antisemitismo nazi (*fudaism*, pp. 234s., 245-271).

<sup>15</sup> Chaim Potok, *My Name is Asher Lev* (New York: Knopf, 1972).

de resucitar afirmaciones que inevitablemente producen sentimientos anti judíos e inclusive provocan homicidio contra los judíos? Si bien algunos lectores quizá piensen que tales preguntas son demasiado exageradas, aquellos que están al día en cuanto al diálogo entre judíos y cristianos en Europa, en los Estados Unidos y Latinoamérica saben que no es así.

En la actualidad, la mayoría de las sociedades democráticas occidentales garantizan los derechos civiles y políticos para que una religión no sufra represión externa. En general, existe el acuerdo que nadie, y en especial ningún gobierno, tiene el derecho ya sea de forzar una religión a gente que no está de acuerdo con ella u oprimir a gente cuya religión uno está en desacuerdo. Por esto, los cristianos que viven en tales sociedades han descubierto que la opresión cristiana pre moderna en contra de los judíos es un escándalo intolerable, una carga en sus conciencias. Sin embargo, ¿será todavía permisible —a la luz de este consenso político acerca de los derechos civiles de todas las religiones— que una religión sostenga afirmaciones que, por su misma naturaleza, implícitas o explícitas, contengan críticas a las afirmaciones o situación de otra religión? ¿O será que el pluralismo religioso, en su calidad de derecho civil, prohíbe tal desafío directo en cuanto a la veracidad de las afirmaciones religiosas? Específicamente, ¿será cierto que si el cristianismo continúa afirmando sus creencias acerca de Jesús que insinúan o suponen críticas a la validez religiosa de ciertas posturas sostenidas por el judaísmo, tales afirmaciones de modo inevitable causarán que se violen y se nieguen los derechos civiles y políticos del judaísmo?

Las susceptibilidades judías, aguzadas por siglos de sufrimiento y por el Holocausto, afirman que el resultado será precisamente eso, ya que las cosas siempre han sido así. A pesar de que la crítica del cristianismo al judaísmo ha tenido un carácter básicamente religioso, comúnmente se ha extendido a lo civil y político. Esto ha producido muchas veces conversiones forzadas o la expropiación y despojo de bienes. Es por esta razón que Pinchas Lapide —erudito judío y participante en el diálogo entre judíos y cristianos—, después de ofrecer una apasionada acusación contra la iglesia, y mencionar que «no menos de 96 concilios de la iglesia y 114 papas publicaron edictos en contra de los judíos. . . tratándolos como a parias, y llevando a Israel al borde de la destrucción»,<sup>16</sup> demanda varias condiciones para continuar el diálogo. Él insiste que hay tres errores que componen las raíces de la hostilidad cristiana hacia los judíos y que, por tanto, los cristianos deben rechazarlos si quieren que el diálogo con los judíos pueda ser posible.

---

<sup>16</sup> E Lapide y U. Luz, *Jesus in Two Perspectives: A Jewish-Christian Dialog* (Minneapolis: Augsburg, 1985), p. 12.

Los tres «errores» que Lapidé menciona son los siguientes: Jesús fue el Mesías de Israel, los judíos rechazaron a Jesús y, en respuesta a esto, Jesús los rechazó.<sup>17</sup> Si bien se reconoce que el tercero en especial tiene interpretaciones variadas, cada uno de estos supuestos errores tiene base en el Nuevo Testamento mismo. Aun así, y hasta donde estos «errores» alcancen a ser ciertos, Lapidé afirma que las razones que el Nuevo Testamento ofrece de tales posiciones deben ser repudiadas y que si no lo son, el cristianismo continuará promoviendo sentimientos anti judíos y antisemíticos con todas sus desastrosas consecuencias. Por esto, los cristianos deberían dejar de afirmar que Jesús es el cumplimiento de la profecía y que es, por consiguiente, el Mesías de Israel. Además, aquellos pasajes en los evangelios de Mateo y Juan que juzgan duramente al Israel judío deben ser repudiados ya que, se dice, son especialmente culpables de las tendencias anti judías del cristianismo. Tal rechazo de estos supuestos errores produce un Jesús completamente reconstruido para que pueda encajar dentro del contorno religioso del judaísmo.

Aunque es posible empatizar con las demandas del profesor Lapidé ya que, históricamente, estas afirmaciones religiosas del cristianismo han producido odio o desprecio hacia el pueblo judío. Sin embargo, la afirmación cristiana de que Jesús es el Mesías es obviamente primordial para el testimonio del Nuevo Testamento, y es por esto que las demandas de Lapidé portan una curiosa situación: lo que él exige del cristianismo es formalmente idéntico a lo que él no permitiría que se exigiera del judaísmo; es decir, imponer las verdades religiosas de uno a la religión de otros. Según parece, el cristianismo no tiene derecho a afirmar verdades que minen o contradigan al judaísmo o, aun basándose en el Antiguo Testamento, sostener que son el cumplimiento de las esperanzas del judaísmo. Sin embargo, el judaísmo sí tiene derecho a insistir que la iglesia modifique el concepto que tiene de Jesús para que pueda encajar de manera más cómoda en el marco del judaísmo.<sup>18</sup> Pero si se acepta dialogar con otra religión, ¿no debería uno estar dispuesto a escuchar plenamente las afirmaciones de lo que el otro grupo cree que es la

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 24. El segundo y tercero de estos «errores» han sido tratados por autores judíos desde la época de Jules Isaac. La Proposición 21, en su obra *Jesus and Israel* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971; edición francesa original, 1948), resume su afirmación en cuanto al pueblo judío: «Ellos no rechazaron a Jesús, no lo crucificaron. Y Jesús no rechazó a Israel».

<sup>18</sup> *Jesus in Two Perspectives*, pp. 55s. Debemos notar que el profesor Lapidé apelaría a ciertas formas radicales de la alta crítica para justificar su posición en cuanto a Jesús. Nuestro desacuerdo con Lapidé es también un desacuerdo con ciertas afirmaciones hechas, por la alta crítica, afirmaciones que encajan más dentro de ciertas tradiciones teológicas liberales que dentro de tradiciones ortodoxas o evangélicas. Véase especialmente «Excursus: The Use of the Gospel Criticism», en D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 72-85.

verdad, sin prestar atención a las consecuencias que pudieran tener para las verdades de uno? ¿De qué otra manera se podría lograr un entendimiento verdadero? Las demandas de Lapidé se basan lógicamente en el temor de que estas afirmaciones cristianas producen inevitablemente actitudes antisemíticas.

Las diferentes afirmaciones del profesor Lapidé proponen lo siguiente: El judaísmo puede percibir positivamente al cristianismo como el medio que Dios ha usado para permitir que Israel llegue a ser luz de las naciones por medio de las enseñanzas del rabino judío Jesús.<sup>19</sup> Pero el Nuevo Testamento y el dogma de la iglesia — bajo la influencia del helenismo— han desarrollado un concepto de Jesús que el judaísmo no puede aceptar. Existe de hecho dos pactos usados por Dios y dos religiones: judaísmo y cristianismo. Pero en el análisis final, el judaísmo posee la verdad definitiva, cuya validez será establecida cuando venga el Mesías. Entonces, aun los cristianos gentiles, tendrán que reconocer las interpretaciones equivocadas y herejías que contiene el Nuevo Testamento, ya que para ese tiempo descubrirán que el Mesías no era el Cristo de la fe cristiana —aunque quizá sea el «Jesús de la historia», siempre y cuando se lo entienda como un Jesús que encaja cómodamente en los contornos de judaísmo formal. Por supuesto, ya que para el judaísmo el Mesías será alguien totalmente desconocido, quizá resulte ser alguien totalmente diferente. Ya que Lapidé representa muy elocuentemente al judaísmo, uno esperaría que él crea las verdades de su propia religión. Pero ¿cómo debería responder un cristiano cuando entabla un diálogo con él?

### **Tres respuestas teológicas**

Antes de explorar más profundamente los asuntos específicos de tal diálogo, describiremos brevemente los contornos de tres respuestas bastante diferentes en cuanto al tema de Jesús e Israel. Es obvio que el Holocausto y el posterior diálogo entre judíos y cristianos han alterado la teología cristiana. La perspectiva tradicional ha dejado de ejercer dominio, es decir, que la iglesia cristiana ha sustituido al Israel judío y que éste ya no juega ningún papel en el plan de redención de Dios. Pese a que no se ha logrado ningún consenso en cuanto a cómo evaluar la situación actual y el papel futuro del Israel judío, los tonos negativos de la perspectiva tradicional de la iglesia han enmudecido. Nuestra intención en esta sección no es debatir extensamente estos puntos de vista. Más bien, queremos presentarlos como evidencia del importante cambio y del

---

<sup>19</sup> Siguiendo los pasos del famoso rabino medioeval Moisés Maimónides (1135-1204), muchos maestros judíos han ofrecido una evaluación positiva del cristianismo afirmando que sirve al propósito de Dios para la preparación de la venida del reino.

notable impacto que el Holocausto, el establecimiento del Estado de Israel y el diálogo entre judíos y cristianos han ejercido en ciertos teólogos cristianos.

### **Karl Barth**

La teología de Karl Barth ha ejercido un notable impacto en el pensamiento posterior en cuanto a la relación de la iglesia con Israel. Aunque la opinión básica de Barth acerca del Israel judío nace directamente de su perspectiva de la elección, su énfasis posterior, más positivo, fue influenciado también por los eventos que hemos mencionados. Él percibe que existe una unidad básica entre la iglesia y la sinagoga. El elegido es Jesucristo, pero lo que se elige en Cristo es una comunidad de doble forma, Israel y la iglesia: «Israel es el pueblo judío, pueblo que resiste su elección; la iglesia es la reunión de judíos y gentiles convocados por causa de su elección».<sup>20</sup> Aunque Israel resiste su elección, no es rechazado debido a esto sino que continúa siendo elegido. Por lo tanto, detrás de la diferencia histórica entre iglesia y sinagoga, yace una unidad básica que tiene su fundamento en la elección de ambas en Cristo. Por consiguiente, Barth declara que la separación presente es «una imposibilidad ontológica, una herida abierta en el cuerpo de Cristo, cuyo dolor no se puede tolerar».<sup>21</sup>

Aunque el propósito final de Dios es que Israel acepte su elección en Cristo; aun ahora, a pesar de su desobediencia, Dios usa a Israel para su propósito. De hecho, Barth puede decir que aun ahora Israel está cumpliendo «exactamente el propósito para el que ha sido elegido».<sup>22</sup> Porque al resistir, Israel provee un testimonio necesario —aunque involuntario— del juicio de Dios, de la condición de la humanidad caída que trata de rebelarse inútilmente en contra de Dios, e inclusive de la carga que Dios mismo remueve de aquellos que creen en Jesucristo.<sup>23</sup> Hasta en el juicio que Israel se inflige a sí mismo, testifica de la misericordia del Dios que elige y que continúa manteniendo a Israel en su existencia histórica. Esta continua existencia, incluyendo el establecimiento del Estado de Israel, es para Barth la única prueba aceptable de la existencia de Dios.<sup>24</sup>

Además, este testimonio involuntario es esencial para la genuina existencia de la iglesia. Si la iglesia se llegara a separar de Israel, perdería su poder de

---

<sup>20</sup> K. Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: Clark, 1956-1975) 11/2, 199.

<sup>21</sup> *Ibid.* IV/1, 671.

<sup>22</sup> *Ibid.* 11/2, 209.

<sup>23</sup> *Ibid.* 11/1, 208s.

<sup>24</sup> *Ibid.* II/1, 209; *idem*, *Dogmatics in Outline* (New York: Harper and Row, 1959), p. 75.

testificar de la miseria humana y de la cruz. La evidencia del esfuerzo de parte de Dios para unirse a la comunidad elegida se puede ver en el Israel desobediente. Además, sólo el testimonio de Israel impide que la iglesia vuelva a introducir las ideas paganas de su propio trasfondo gentil en el mensaje cristiano.<sup>25</sup> Por tanto, si la iglesia se separa del Israel judío, se aislará inevitablemente —tal como sucedió durante el Tercer Reich— de su propio mensaje genuino.

El punto de vista de Barth acerca del Israel judío es tanto tradicional como novedoso: es tradicional cuando describe al Israel judío viviendo bajo una maldición divina que a sí mismo se inflige, tal como se describe en Romanos 11; es novedoso, al conceder un papel positivo y finalmente necesario al testimonio involuntario de Israel, y al considerar la incredulidad del Israel judío como algo que ya ha sido superado en el rechazo y elección de Jesucristo. Aun en su incredulidad, Israel es todavía «el pueblo del Mesías que vino y fue crucificado, y por consiguiente, el pueblo del Señor de la iglesia aún no revelado (aún no revelado al Israel judío)».<sup>26</sup>

¿Cuál es, entonces, la responsabilidad de la iglesia en cuanto al Israel judío? La iglesia no debe olvidar nunca la prioridad de Israel, recordando siempre que la iglesia es huésped en la casa de Israel. Sin embargo, debido a que Israel resiste su elección en Cristo, la iglesia debe compartir con Israel, mediante un diálogo amistoso, el mensaje que posee. No obstante, a esto no se le puede llamar «misiones» porque una «misión» se dirige hacia los que adoran un dios falso, y ese no es el caso de Israel. Sin embargo, Barth no cree que ni aun este diálogo amistoso podrá traer a la luz la unidad oculta. Si bien el diálogo puede causar la conversión de unas pocas personas, Barth cree que la conversión real de judíos verdaderos requiere —como en el caso del apóstol Pablo— la intervención directa de Dios mismo. Barth sugiere que el testimonio verdadero y necesario para causar celos en Israel no consiste en el diálogo, sino en vivir genuinamente como comunidad del Rey de Israel y Salvador del mundo; pero Barth parece tener poca esperanza que la unidad de la iglesia e Israel ocurra por estos medios.<sup>27</sup> Así, la conversión del Israel judío no será el resultado del ejemplo cristiano ni de la proclamación cristiana, sino sólo el resultado del retorno del Señor.

## **Marcus Barth**

---

<sup>25</sup> Church Dogmatics 11/2, 206ss. 235.

<sup>26</sup> Ibid. 11/2, 208. Para un mayor y completo análisis del punto de vista de Barth, vase J. W. Simpson, «The Jews of Today According to Twentieth-Century German Protestant Dogmatics», *Studia Biblica et Theological* 13 (1983), pp. 195-224.

<sup>27</sup> Church Dogmatics IV/1, 671; IV/3/2, 876-878

Marcus Barth siguió los pasos teológicos de su padre Karl. En su calidad de participante activo en el diálogo entre judíos y cristianos, mantuvo la perspectiva teológica anteriormente descrita. En tres de sus libros dedicados a este tema repite temas familiares: Todos los judíos, aun los ateos, existen en una «unidad indisoluble con Jesucristo». La función especial de Israel es recordar a los cristianos gentiles que existen por pura gracia. Israel da este testimonio no en forma verbal sino a través de una existencia que declara que el «Dios quien nos tolera, al réprobo y al convicto, los recibirá también a ustedes en su pueblo»<sup>28</sup> Marcus Barth usa la parábola del hijo pródigo como un paradigma para establecer la relación de la iglesia con Israel. Como hermano mayor, Israel rinde un servicio necesario al recordarle a su hermano menor —la iglesia— su pecado y su salvación por gracia. Pero el hermano menor no puede reprender al mayor. Esta es la tarea del padre, el cual ama a ambos hijos y quiere verlos presentes en el banquete.<sup>29</sup> Este diálogo es apropiado, pero no así la misión a los judíos, incluyendo sus reprobaciones implícitas o explícitas. Sin embargo, dicho diálogo está a la espera del retorno de Cristo para que resuelva el actual misterio de los dos pueblos de Dios.<sup>30</sup>

Tanto Karl como Marcus Barth desarrollan una evaluación positiva del continuo papel que Israel juega en la historia, pero siguen manteniendo las demandas cristianas básicas concernientes a Jesucristo. Aunque el Holocausto recibe un trato serio, y hasta se le asocia de modo misterioso con la cruz de Cristo, no se le asigna un estado de revelación independiente y aparte de la cruz, ni siquiera uno paralelo a ella.<sup>31</sup> Sin embargo, de acuerdo a la perspectiva barthiana el Israel judío —si bien goza de la elección en Cristo junto a la iglesia— juega un papel independiente en la historia. Para esto ha sido predestinado a realizar su papel fuera y más allá del alcance de la proclamación del Evangelio de Cristo que la iglesia realiza. El Israel judío permanece en una categoría especial hasta el retorno del Señor. No obstante, a Israel se lo considera al presente un socio necesario en el movimiento ecuménico que busca restaurar la unidad del pueblo de Dios en la tierra.<sup>32</sup> De esta forma, la perspectiva barthiana preserva el enfoque reformado tradicional en un solo pacto de gracia y un solo pueblo de Dios; pero lo hace de una manera no muy tradicional. No nos sorprende que tanto Karl como Marcus Barth hayan adoptado una postura muy positiva hacia el Estado de Israel,

---

<sup>28</sup> M. Barth, *Jesus the Jew* (Atlanta: John Knox, 1978), p. 39; *The People of God* (Sheffield: JSOT, 1983), p. 36; cf. *Israel and the Church* (Richmond: John Knox, 1969), p. 74.

<sup>29</sup> *Israel and the Church*, pp. 30ss. 77w *People of God*, p. 44.

<sup>30</sup> *Israel and the Church*, pp. 22, 110s.

<sup>31</sup> *Jesus the law*, p. 39; «El significado de Auschwitz fue que nosotros contribuimos a la crucifixión de Cristo».

<sup>32</sup> Barth, *Church Dogmatics* IV/3/2, 878; M. Barth, *Israel and the Church*, p. 32.

viéndolo como una expresión de la fidelidad de Dios, y algo digno del apoyo de la iglesia.<sup>33</sup>

Mientras la modificación barthiana de la perspectiva cristiana acerca de Israel mantiene las demandas cristianas tradicionales en lo que concierne al propósito de la persona y obra de Cristo, otros han adoptado una postura mucho más radical. Convencidos que ciertas afirmaciones doctrinales acerca del propósito de Cristo son en sí mismas anti judías o inclusive antisemíticas, intentan reinterpretar estas creencias cristianas básicas. Estos teólogos denuncian que, si la iglesia cristiana no tiene la valentía de aceptar una reinterpretación radical de las creencias básicas, entonces, no habrá aprendido la verdadera lección del Holocausto. Rosemary Ruether pertenece al grupo de estos teólogos.

### **Rosemary Ruether**

Después de investigar la triste historia de las relaciones entre iglesia y sinagoga durante siglos, Ruether concluye que la raíz real del anti judaísmo cristiano es su cristología. Las enseñanzas neo testamentarias que crean el problema son: Jesús es el verdadero significado y cumplimiento del Antiguo Testamento, es el Hijo de Dios, y es el Mesías que ya ha aparecido en la historia. Tales demandas, según Ruether, necesariamente producen el anti judaísmo, es decir, la negación de la legitimidad de las demandas religiosas del judaísmo que rechaza la cristología del Nuevo Testamento. Este anti judaísmo, se argumenta, creará a su vez antisemitismo.

¿Qué le sucedería al cristianismo y a sus declaraciones si uno sigue esta ruta teológica? Básicamente, el cristianismo se transformaría en una forma distinta pero alterna al judaísmo. Ruether declara que las esperanzas del Antiguo Testamento no se han cumplido y que aún no existe el mesianismo consumado porque la existencia histórica aún no ha sido redimida. La iglesia no puede decir que Jesús fue el Mesías porque esto implicaría que la perspectiva final ya ha ocurrido en una persona histórica, y por lo tanto, Jesús dejaría de ser totalmente humano. Entonces, esta reinterpretación considera a Jesús totalmente humano pero con una importancia que ya no es decisiva y final. Este Jesús humano señala la venida de otro y las esperanzas de un tiempo venidero de redención.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Para expresiones adicionales desde perspectivas esencialmente barthianas en cuanto a Israel y la iglesia, véase David Torrance, C.E.B. Cranfield, y Thomas Torrance en *The Witness of the Jews to God*, ed. D. W. Torrance (Edimburgo: Handsel, 1982).

<sup>34</sup> La iglesia siempre ha distinguido el hecho de que la salvación es todavía futura a partir del hecho de que la realidad final ya se ha manifestado en la persona y obra de Cristo. Ruether arguye que la finalidad no puede ser atribuida ni a la persona de Cristo ni a su obra.

Su resurrección es paralela o reduplica el éxodo, pero no lo cumple. Por lo tanto, mientras los cristianos comprenden su historia a la luz de Jesús; los judíos no necesitan hacerlo. Ellos tienen su propia historia que les provee razones adecuadas de esperanza. En consecuencia, la cruz y la resurrección de Jesús llegan a ser, en el mejor de los casos, una manera particular de anticipar la salvación; pero ellas no son la única manera.<sup>35</sup>

La reinterpretación radical de la cristología de la Dra. Ruether produce un cristianismo que es estructuralmente idéntico con el judaísmo. Ambas son religiones de esperanza que aguardan una humanidad redimida. Cada una tiene su propia razón de esperanza, su propia narrativa, y ninguna necesita pedir prestado el lenguaje de la otra. Además, lo que se ha dicho sobre el judaísmo y el cristianismo se aplica a todas las otras religiones también. Según Ruether, aunque toda religión es un medio de entrar en contacto con lo universal, ninguna revelación o religión en particular puede sostener ser universal. El principio filosófico básico que rige esta revisión radical de la enseñanza cristiana es el siguiente: Lo universal no puede estar contenido dentro de ninguna religión particular o persona histórica porque es trascendente y espera la consumación de todo al final de la historia. Esta conocida objeción a las declaraciones cristianas en cuanto al propósito final ya se encontraba en el antiguo mundo romano. Pero aceptar esto equivale a decir que no sólo hay un pacto, o dos, sino realmente muchos caminos al Padre, tantos caminos como hay religiones.<sup>36</sup> Obviamente, tal perspectiva de la religión logra el objetivo de Ruether de extirpar el anti judaísmo y el antisemitismo; pero lo hace a expensas de abandonar las principales declaraciones cristianas tocantes al propósito final de la persona y obra de Jesús. ¿Son estas drásticas medidas realmente necesarias para evitar el antisemitismo?

### **John Gager**

Existe una tercera respuesta a la problemática de la iglesia e Israel, la cual propone un paradigma totalmente nuevo para leer los textos del Nuevo

---

<sup>35</sup> R. R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury, 1974), capítulo V. Ruether aparentemente percibe a la cruz y a la resurrección de Jesús como paradigmas sólo para los cristianos, no para todas las personas. De esta forma, ella niega tanto la singularidad de Jesús como el significado universal de esos eventos. Sin embargo, si la resurrección no sólo es un paradigma sino un evento en la historia, la singularidad de Jesús podría ser implícita, y su importancia universal innegable.

<sup>36</sup> Con una reinterpretación psicologizante, Ruether relativiza las demandas absolutas concernientes a Jesús halladas en el Nuevo Testamento. Las exigencias hechas en el Evangelio de Juan o por Pablo son interpretadas como una reacción parcializada contra el rechazo judío de las afirmaciones cristianas. Aunque estas demandas son entendibles en el contexto de conflicto sociológico original, la iglesia ya no puede exigir tales demandas de manera válida. Cf. *Faith and Fratricide*, pp. 106s. 115s. 231s.

Testamento que abordan este punto. Considerando que la mayoría de los intérpretes han asumido que el Nuevo Testamento desafía varias enseñanzas básicas del judaísmo, John Gager argumenta que tal lectura tradicional lee mal el contexto de los autores del Nuevo Testamento.<sup>37</sup>

La tesis general de Gager es que en el mundo antiguo había mucha simpatía por el judaísmo y que muchos gentiles fueron atraídos por lo menos a algunos de sus aspectos. Las afirmaciones anti judías, hechas tanto por paganos como por cristianos, no surgieron de ningún odio hacia los judíos sino de la preocupación por la indeseable influencia judaica. Por ejemplo, en 386 d.C., Juan Crisóstomo, un presbítero de Antioquía, ofreció una serie de sermones llenos de sátiras contra la sinagoga. Pero su verdadero blanco no era el judaísmo sino la influencia judaizante ejercida sobre los miembros de su propia congregación, los cuales asistían a festividades judaicas, observancia del sábado judío, sometimiento a la circuncisión, uso de hechizos judíos para la cura de enfermedades, y reverencia a la sinagoga local como lugar santo.<sup>38</sup> Estos eran cristianos gentiles atraídos a prácticas judías. La tesis general de Gager en cuanto a los autores cristianos afirma que «el anti judaísmo surge en respuesta directa a un tipo de cristianismo judaizante».<sup>39</sup> Claro que, a pesar de que los judíos no fueron el blanco específico, los improperios hostiles contra la sinagoga produjeron a menudo acciones cristianas hostiles a los judíos.

Esta tesis general de que el verdadero blanco del anti judaísmo cristiano son los judaizantes se aplica entonces a los autores del Nuevo Testamento. Según Gager, el conflicto de Pablo con el judaísmo se enfoca en un solo punto: ¿Cómo llegan los gentiles a ser miembros del pueblo del pacto? Pablo enseña que en Cristo los gentiles ganan igual condición que los judíos como miembros del pueblo de Dios por medio de la justicia, aparte de la ley. Por tanto, Pablo se resiste vigorosamente a cualquier intento de someter a los creyentes gentiles a las demandas de la ley. Pero él no enseña que esta justicia aparte de la ley es para los judíos, o que Cristo es el fin de la ley para los judíos. Estos temas paulinos centrales se dirigen contra los judaizantes y se aplican únicamente a los gentiles. Pablo difiere del judaísmo sólo en su afirmación que a los gentiles no se les exige que guarden la Torah (la Ley).<sup>40</sup> De esta forma, Pablo reacciona sólo contra el exclusivismo judío, contra la insistencia de que la única manera de unirse a

---

<sup>37</sup> Cf. J. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1983).

<sup>38</sup> J. Gager, *Origins*, p. 119.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>40</sup> Gager declara que «La Torah continúa siendo el camino de la justicia para Israel; Cristo ha llegado a ser el camino prometido de la justicia para los gentiles» (*ibíd.* p. 247). La tesis de Gager está basada en el trabajo de Lloyd Gaston, que aquél resume en las páginas 198-201.

Israel es mediante la Torah. Aparte de esta sola diferencia, Pablo no ofrece ningún desafío a los judíos que siguen el camino del judaísmo. El resumen que Gager ofrece del Evangelio de Pablo es que Cristo es «el cumplimiento de las promesas de Dios en cuanto a los gentiles», pero «no la culminación de la historia del trato de Dios con Israel».<sup>41</sup>

Si esta tesis es correcta, entonces el Nuevo Testamento enseña dos pactos, o al menos dos modos diferentes dentro de un solo pacto, uno para los judíos y otro para los gentiles. Pero, ¿será posible restringir las afirmaciones de Pablo solamente a los gentiles? Muchos no piensan así. Es interesante que, por una parte, Gager concuerda con la explicación de Pablo: que la caída de Israel fue causada por su incapacidad «de darse cuenta que tanto circuncisos como incircuncisos son justificados por la fe».<sup>42</sup> A primera vista, esta afirmación parece ser también una crítica al judaísmo, y no simplemente a los judaizantes que engañaban a los creyentes gentiles. Por supuesto, Gager argumentaría dos cosas: que Pablo sólo quiere que los judíos recuerden que la fe siempre fue «la respuesta apropiada al pacto», y que él no está invocando a los judíos a la fe en Cristo.<sup>43</sup> Sin embargo, junto a la mayoría de intérpretes, argumentaremos que la enseñanza de Pablo en cuanto a la justicia/justificación basada en la fe, implica un entendimiento muy diferente a la interrelación entre pecado, ley y salvación que encontramos en el judaísmo.

De este breve análisis nos damos cuenta que, tanto el Holocausto como la responsabilidad cristiana de haber reconocido nuestra participación en él, han tenido un efecto dramático en el pensamiento cristiano acerca de Jesús e Israel. El deseo fuerte por evitar el anti judaísmo y el antisemitismo ha generado temerarias reinterpretaciones del mensaje cristiano, las mismas que a veces traspasan los linderos del cristianismo ortodoxo tradicional. Teniendo a estos tres ejemplos como trasfondo, regresaremos a varios temas específicos de la teología posterior al Holocausto.

### **Temas candentes en la teología posterior al Holocausto / Peter von der Osten-Sacken**

Pensadores judíos como Pinchas Lapide se sienten cómodos con una teología de dos pactos. Si hay dos pactos distintos, uno para gentiles cristianos y otro para judíos, y si el pacto cristiano no implica la obligación que los judíos crean, entonces no existe objeción de parte del judaísmo. Hemos visto que algunos teólogos cristianos involucrados en el diálogo con

---

<sup>41</sup> Ibid. p. 249.

<sup>42</sup> Ibid. p. 252.

<sup>43</sup> Ibid. p. 224.

el judaísmo han comenzado a abogar por la teología del pacto dual.<sup>44</sup> Habiendo entendido Auschwitz (es decir, el Holocausto) como un llamado a otra creencia, estos teólogos han intentado desarrollar una teología cristiana que ya no está más en contra del judaísmo. Las creencias cristianas que contribuyeron al Holocausto deben ser rechazadas. Los cristianos ya no deben negarle teológicamente al Israel judío el derecho a existir como pueblo de Dios en base a la Torah. Los judíos ya no deben ser acusados de haber asesinado a Dios y, debido a esto, permanecer bajo maldición divina. Más bien, el judaísmo y el cristianismo pueden existir teológicamente como dos religiones diferentes, pero compatibles.

Pese a que las motivaciones y metas de la teología cristiana posterior al Holocausto son loables — ¿quién no quisiera eliminar el antisemitismo y la hostilidad?—, la transformación sugerida es más que un asunto de adoptar simplemente diferentes matices o de rechazar conclusiones innecesarias o erróneas tradicionalmente extraídas del dogma cristiano. La teología posterior al Holocausto se dedica en realidad a desafiar algunos énfasis encontrados en el Nuevo Testamento en sí.

El trabajo del teólogo alemán Peter von der Osten-Sacken, ejemplifica las posibilidades y dificultades de tal transformación de la teología cristiana.<sup>45</sup> Se gasta un esfuerzo considerable por demostrar que gran parte de la enseñanza de Jesús está en armonía con la enseñanza judía, que no es evidentemente anti judía, y que afirma el cumplimiento de la ley, no su abolición. De esta forma, el fácil contraste que algunos segmentos de la tradición cristiana crean entre la ley y el evangelio, distorsiona la enseñanza de Jesús. Aun más, el mismo Jesús usa la ley y los profetas del Antiguo Testamento como base de su crítica a ciertas prácticas del judaísmo. Uno ciertamente debe reconocer este esfuerzo por demostrar la identidad judía de Jesús y de sus raíces en el judaísmo y en el Antiguo Testamento.

Uno de los resultados positivos del diálogo entre judíos y cristianos ha sido el reconocimiento renovado de parte de cristianos concerniente a la identidad judía de Jesús; se ha vuelto a judaizar a Jesús.<sup>46</sup> Este desarrollo es de especial importancia cuando se lo compara con el mito ario nazi. También es muy importante tenerlo en cuenta cuando se observa que

---

<sup>44</sup> Algunos otros que lo han hecho son E Mussner, A. R. Eckhardt, P. Van Buren, y J. Pawlikowski.

<sup>45</sup> P. Von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations* (Philadelphia: Fortress, 1986).

<sup>46</sup> Cf. James H. Charlesworth, ed., *Jesus Jewishness: Exploring the Place Jesus within Early Judaism* (New York: American Interfaith institute, 1991).

algunos teólogos cristianos contemporáneos tratan de abandonar la raíz histórica judía y veterotestamentaria de Jesús para sustituirla por sistemas filosóficos modernos. Los estudios que los eruditos judíos han producido acerca de la vida y las enseñanzas de Jesús han contribuido a un reconocimiento creciente de la identidad judía de Jesús.<sup>47</sup>

Pero el intento de producir una teología cristiana que pueda simplemente coexistir con el judaísmo, requiere más que un énfasis en la identidad judía de Jesús. Requiere que se vuelva a interpretar o a restringir ciertos aspectos que el Nuevo Testamento enseña. Por ejemplo, ¿podrá uno afirmar a la luz del Nuevo Testamento lo siguiente?:

Para pecadores y cobradores de impuestos, para los inmundos en Israel y —con esa disposición— para los gentiles, Jesús es el mediador que los lleva a la comunión con Dios, o los deposita bajo su soberanía... Para los judíos, quienes ya siguen el camino de Dios por medio de su obediencia a la Torah, Jesús no cumple esta función.<sup>48</sup>

Tal reinterpretación da a entender que los judíos deben reconocer que la obra de Jesús es traer pecadores y gentiles a Dios. De esta forma, Jesús cumple la obra de Israel de ser luz a las naciones (interpretación que muchos maestros judíos aceptan). Pero los judíos no necesitan llegar a convertirse en discípulos de Jesús. La iglesia no puede exigirles que crean que el Jesús crucificado es el Mesías, ya que él no se ha aparecido aún a los judíos en la forma que ellos anticipan.<sup>49</sup> Aparte de dicha creencia cristiana los judíos siguen siendo el pueblo de Dios. Esta teología posterior al Holocausto crea dos pactos que coexisten como religiones distintas, pero compatibles.

Un segundo ejemplo tiene que ver con la creencia cristiana tradicional de la deidad de Jesucristo. Von der Osten-Sacken observa que la tendencia de deificar a Jesús se halla sólo en algunas partes del Nuevo Testamento, especialmente en el Evangelio de Juan, y rechaza esta tendencia en favor de una cristología subordinacionista. En otras palabras, trata de desarrollar una doctrina de Cristo que esté de acuerdo con lo que el judaísmo

---

<sup>47</sup> Eruditos judíos como David Flusser, Geza Vermes, y Ellis Rivkin han escrito obras importantes de la vida de Jesús. Por supuesto, aún permanecen grandes diferencias. Los eruditos judíos tienden a mantener a Jesús dentro de los límites del judaísmo, y a identificarlo como maestro, profeta y mártir judío. Todo lo que en el relato evangélico destruye el contexto del judaísmo es adscrito normalmente a orígenes cristianos tardíos (gentil y helenístico). Para respuestas críticas a esta tendencia de la erudición judía reciente, véase a Küng, *Judaism*, pp. 313-316; D. Harrington, «The Jewishness of Jesus: Facing some problems», en Charlesworth, ed. *Jesus' Jewishness*, pp. 121-136.

<sup>48</sup> Von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue*, pp. 58ss.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 93.

entiende por monoteísmo<sup>50</sup>, en vez de mantener la comprensión trinitaria del monoteísmo, que afirma que Jesús, en calidad de Palabra Encarnada, es de una de sustancia con el Padre. En el mejor de los casos, von der Osten-Sacken permite que Jesús sea designado «Dios» para los gentiles si esto se entiende como una analogía de la tradición judía, que consideró a Moisés como «Dios» para Faraón. Es decir, «Dios» es un título que equivale a función, no esencia. Con esta interpretación, la única diferencia verdadera entre las creencias judía y cristiana es que la última afirma que el futuro Mesías de Israel será Jesús cuando aparezca en gloria, un Mesías cuya cruz y resurrección son esenciales para la redención del mundo. Pese a que el profesor Lapide puede especular con la posibilidad de identificar al futuro Mesías con Jesús —ya que en el judaísmo se desconoce la identidad del Mesías—no acepta la comprensión cristiana de la cruz. En el judaísmo, la cruz de Jesús se ve sólo como un ejemplo de la enseñanza general en cuanto al sufrimiento del justo. Es decir, Jesús sufrió el martirio como muchas otras personas justas lo han sufrido.

Una razón principal para el argumento de que la teología cristiana debe aceptar la validez del judaísmo, consiste en que recientemente se ha reconocido que el judaísmo también contiene una doctrina de la gracia. Se reconoce ahora que la antigua crítica de que el judaísmo estaba basado simplemente en la justificación por las obras, en contraste con el cristianismo que se basa en la salvación por la gracia sola, estaba basada en una caracterización simplista y hasta inexacta. El judaísmo también reconoce que la gracia de Dios está presente cuando él establece su pacto con Israel.<sup>51</sup> En efecto, el profesor Lapide afirma que para el judaísmo la salvación es considerada como una «prerrogativa exclusiva de Dios». La Torah sirve solamente como una guía para vivir la vida que Dios ha ordenado, y definitivamente «no es un medio para alcanzar la salvación, ya que el judaísmo desconoce tal medio».<sup>52</sup> Se afirma que, así como el cristianismo, el judaísmo es una religión que enfatiza la salvación solo por la gracia. Pero aun si uno acepta como cierto que el judaísmo reconoce la gracia de Dios en el establecimiento del pacto, ¿será la forma en que entiende el papel y función de la gracia igual que la del cristianismo? ¿Será cierto sugerir que «Israel pone en práctica su relación con Dios con la ayuda de la Torah, de la misma forma que la iglesia cristiana pone en práctica su propia relación con la ayuda de Jesús»?<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Ibid. p. 130.

<sup>51</sup> Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); P. Von der Osten-Sacken, *Christiangewish Dialogue*, pp. 28-32.

<sup>52</sup> P. Lapide, «The Rabbi from Tarsus», en P. Lapide and P. Stuhlmacher, *Paul: Rabbi and Apostle* (Minneapolis: Augsburg, 1984), pp. 37s.

<sup>53</sup> P. Von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue*, p. 32.

Vale la pena notar que en el mismo ensayo donde el profesor Lapide sostiene que el judaísmo es un defensor de «la gracia pura», critica a Pablo por acoger la creencia de «los círculos judíos marginales» en cuanto al pecado original, ya que tal creencia significa que la salvación se recibe pasivamente. Esta perspectiva es enfáticamente rechazada por el judaísmo. En su lugar, el judaísmo cree que los seres humanos son «socios activos y colaboradores libres», y que en realidad la salvación es responsabilidad propia. La perspectiva paulina de la salvación y posteriormente la agustiniana son rechazadas claramente por Lapide como contrarias al judaísmo:

La palabra clave para la enseñanza judía acerca de Dios es reconciliación, la cual debe comenzar con los seres humanos si es que quieren alcanzar a Dios. La palabra clave no es redención, la cual proviene de arriba. . . sino arrepentimiento y contrición, los cuales provienen de abajo, y suben como un manantial que fluye del corazón hacia Dios.<sup>54</sup>

Obviamente, esta perspectiva representa un entendimiento bastante diferente en cuanto al carácter necesario y a la función de la gracia cuando otorga salvación, que la perspectiva que se encuentra en el Nuevo Testamento y en la iglesia cristiana. Además, la postura del rabino Lapide no es propiamente de él sino que es una que tiene larga historia en el judaísmo tradicional. Como evidencia, señalamos el estudio que E. E. Urbach ofrece en cuanto a la enseñanza judía tradicional, la cual afirma que el arrepentimiento trae redención/salvación. Urbach aclara que Pablo está en desacuerdo con esto, ya que es el Redentor quien quita las transgresiones (Romanos 11:26, posición que Urbach describe como antinómica). En contraste a la enseñanza paulina, éste resume la enseñanza rabínica tradicional: «Si sólo el arrepentimiento logra la redención y la hace realidad, entonces no se necesitan los sufrimientos mesiánicos».<sup>55</sup>

Es por eso que, si incluso se concediera que el judaísmo habla también de la gracia en conexión con el establecimiento del pacto y la entrega de la Torah, es obvio que el entendimiento judío acerca de la naturaleza, el carácter necesario y la función de la gracia en la salvación es tan diferente que anula la necesidad de un Mesías sufriente. El judaísmo no sólo rechaza la deidad de Jesús, también rechaza la cruz ya que la salvación en base a la Torah está al alcance de uno mismo. Por lo tanto, el

---

<sup>54</sup> P. Lapide, «The Rabbi from Tarsus», p. 46. En la misma sintonía, Samuel Sandmel, rabino judío muy interesado en el diálogo entre judíos y cristianos, escribió: «Creemos que el hombre debe hacer su propia expiación, y no que se la hagan por él». *We Jews and Jesus* (Londres, Victor Gollancz, 1965), pp. 46s.

<sup>55</sup> E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem: Magnes, 1979), p. 671. 30

Jesús que el judaísmo puede aceptar tiene que ser uno que funcione sólo como maestro de la ley y sabiduría, pero no como Salvador y Señor.

¿Será posible, entonces, que estas dos religiones se otorguen simplemente, en forma recíproca, validez teológica tal como se requiere en una teología de dos pactos? Lo pueden hacer sólo asumiendo que la salvación de los judíos y los gentiles son dos procesos completamente distintos. Lo difícil del caso es que tanto el judaísmo como el cristianismo, poseen convicciones universales acerca de la condición humana y debido a esto, fundamentalmente, no pueden evitar estar en desacuerdo entre sí.

Este desacuerdo se agudiza debido al hecho de que tanto judíos como cristianos reclaman que el Antiguo Testamento —la Tanak de los judíos— les pertenece, y que es la garantía divina dada a sus respectivas posiciones. Es comprensible que el judaísmo se ofenda ante las interpretaciones particulares cristianas del Antiguo Testamento, ya que considera a la Tanak la escritura canónica que Dios le dio, y cuya interpretación sólo el judaísmo la sabe. Pero para el cristiano —así como lo fue para el apóstol Pablo, que se convirtió del judaísmo— el Antiguo Testamento puede ser entendido correctamente sólo a la luz de la revelación que ocurrió en la persona y obra de Jesucristo. Esta revelación no sólo hizo posible un entendimiento del Antiguo Testamento que en puntos claves difiere de los encontrados en el judaísmo, sino que también afirma que este nuevo entendimiento no es simplemente una reinterpretación sino una revelación de la intención original en la mente de Dios. Obviamente, ningún lado le otorga igual validez a la perspectiva del otro. Hacerlo sería contradecir sus propios compromisos religiosos en su más profundo nivel.

Con relación a esto es importante aclarar la terminología. En el diálogo entre judíos y cristianos se escucha con frecuencia que ciertos teólogos cristianos hablan del Antiguo Testamento como si fueran judíos o como si formaran parte de la tradición judía. Por ejemplo, von der Osten-Sacken menciona la crítica que Jesús hacía de ciertas prácticas judías como «un juicio hecho a los cimientos del propio judaísmo», o como una respuesta «nacida de la propia tradición», ya que Jesús basa sus juicios críticos en el Antiguo Testamento.<sup>56</sup> ¿Se aclara el panorama usando tal terminología? Pese a que el judaísmo está dispuesto a aceptar algunas de las críticas de Jesús basadas en el Antiguo Testamento, rechaza las interpretaciones veterotestamentarias —dichas por el mismo Jesús o por otros— que confirman la persona de Jesús. Afirmar que el cristianismo maneja el Antiguo Testamento de la misma manera que lo hace la tradición judía,

---

<sup>56</sup> P. Von der Osten-Sacken, *Christian-jewish Dialogue*, p. 54. Para un uso similar de «judaísmo» representando a Israel y al Antiguo Testamento, véase también a J. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel* (Wilmington: Glazier, 1980), pp. 12s.

toma por sorpresa al judaísmo. La única forma de aclarar la situación es reconocer que tanto el judaísmo como el cristianismo usan como base de sus enseñanzas fundamentales la misma fuente: la Tanak y el Antiguo Testamento.

Por lo tanto, es contraproducente decir que el Antiguo Testamento es judío, si con esto se quiere realmente decir que pertenece al judaísmo. Más bien, se debe reconocer el hecho de que el judaísmo y el cristianismo compiten en puntos claves por la correcta interpretación del Antiguo Testamento. Ambos surgen de éste, pero discrepan acerca de su propósito divino. Parece no haber escape de esa realidad.

¿Cómo entonces se debe escribir acerca de Jesús e Israel a los inicios del siglo veintiuno? Si bien estoy enterado de las susceptibilidades judías contemporáneas agudizadas por el Holocausto, me es imposible estar de acuerdo con aquellos teólogos que corrigen la enseñanza cristiana. Arguyen que rechazan partes del Nuevo Testamento porque contienen inconsistencias, errores obvios o afirmaciones generadas en el calor de la controversia durante la separación inicial entre iglesia y sinagoga; estos argumentos han dejado de ser válidos<sup>57</sup>. Confío que al exponerse en este libro las perspectivas del Nuevo Testamento, ninguna de ellas sea interpretada como antisemítica o anti judía; por lo menos, no en el sentido civil o político de las palabras. Este libro presentará un argumento continuo acerca de la importancia primordial de Jesús en el cumplimiento del Antiguo Testamento, y por lo tanto, no podrá evitar ser un argumento implícito en contra del judaísmo referente a varios temas claves. A no ser que se reconstruya drásticamente el Nuevo Testamento, no creo que se pueda evitar el argumento contra el judaísmo. Claro que los que creen en las doctrinas del Nuevo Testamento deben evitar que ni su enseñanza ni su retórica produzcan desprecio por el pueblo judío.

Von der Osten-Sacken afirma que «una teología de proclamación es anti judía u hostil a los judíos, si percibe la vida del pueblo judío en su actual relación con Dios únicamente bajo la señal de juicio o muerte (o ambos), e interpreta que al presente la promesa ha perdido su eficacia».<sup>58</sup> El término clave en esta descripción «anti judía» es la palabra «únicamente». Así como el apóstol Pablo, yo también creo que la categoría de la elección

---

<sup>57</sup> Erich Grässer cuestiona correctamente si los dos caminos de salvación asumidos por los teólogos de «los dos pactos» realmente encuentran apoyo en el Nuevo Testamento. Él no cree que encuentran apoyo porque dicha teología presupone que los eventos históricos recientes, es decir, el Holocausto, son hechos paralelos a la cruz de Cristo, donde Dios comunica su revelación. Porque Dios tiene un pueblo, no dos, y porque existe un mediador y, por lo tanto, no se puede jurar lealtad a la Torah y descartar a Cristo. «Zwei Heilswege?» en *Der Alte Bund im Neuen* (Tübingen: Mohr, 1985), pp. 212-230.

<sup>58</sup> P. Von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue*, p. 14.

todavía se aplica al pueblo judío, incluso a los que al presente no creen en Jesús. Por eso estoy de acuerdo que uno no puede hablar sólo de juicio o muerte.<sup>59</sup> Pero en contraste con gran parte de la teología contemporánea de los dos pactos, creo que la categoría bíblica del juicio continúa siendo importante. Claro que, en estos tiempos, hablar de juicio —como lo hacen los Evangelios y Pablo— crea sospechas de ser anti judío. Pero los que creen en la cruz de Cristo, deberían saber sin lugar a dudas que los juicios de Dios no pueden ser usados directamente para dar motivo a juicios humanos ni para despreciar a otros.

El rabino David Flusser sugiere que los teólogos cristianos no debieran preocuparse tanto por las posturas religiosas o teológicas sostenidas por el judaísmo, ya que «no fue una religión la escogida sino un grupo de seres humanos; no fue la religión judía sino Israel».<sup>60</sup> Aunque estoy de acuerdo que es necesario distinguir entre el pueblo judío (Israel) y la religión judía (judaísmo), no creo que se pueda separar al pueblo judío de sus creencias confesionales básicas. Tanto la enseñanza que el Antiguo Testamento ofrece acerca de la relación entre pacto y pueblo, como la correspondiente en el Nuevo Testamento acerca de lo que significa ser Israel, dan a entender que ni raza ni descendencia física ofrecen suficiente fundamento para entender la identidad de Israel.<sup>61</sup> Por consiguiente, este libro examina afirmaciones de carácter religioso o confesional, y postula las siguientes interrogantes: ¿Quién es Jesús? ¿Cuál es su relación con Israel, y con la ley y promesas del Antiguo Testamento? ¿Cuál es su relación con las promesas relacionadas al templo, a la tierra y a Jerusalén? ¿Qué concepto —según el Nuevo Testamento— deberían tener de él judíos y gentiles?

---

<sup>59</sup> Este difícil asunto será tratado en el Capítulo VI.

<sup>60</sup> D. Flusser, «Forward: Reflections of a Jew on a Christian Theology of Judaism, » en C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism* (New York: Paulist, 1980), p. 91.

<sup>61</sup> En cada capítulo de esta obra se abarca el tema del significado bíblico que abarca la palabra «Israel», pero es más explícito en los capítulos II y VI.

## CAPITULO 2: JESÚS E ISRAEL: UN ASUNTO DE IDENTIDAD

Muchos se preguntan si vale la pena formular la pregunta: ¿Quién es Israel? Muchos piensan que no. Para ellos la respuesta es sencilla, casi evidente. Israel se refiere a los judíos, ya sea que vivan en el Estado de Israel o en dondequiera que estén. Y todos saben quién es judío. Es simplemente una cuestión de antepasados o de religión, o ambos. Pero, ¿será así de fácil? Los profetas del Antiguo Testamento y el debate que hasta hoy continúa en el judaísmo, nos indican que no es así.

El papel que Israel juega en la historia siempre ha sido una clase de interrogante en espera de una respuesta. Los profetas proclamaron fuertes advertencias a Israel cada vez que algún grupo creía que éste era una entidad fija y estática, un pueblo evidente a todos. Las promesas que Israel recibió no serían automáticamente dadas sin considerar su fe y obediencia. Por eso, debido a la desobediencia de Israel que ocurrió en la historia, los profetas anunciaron que al final de los tiempos sólo el remanente sería salvo (Isaías 10:20-23; Amós 9; Miqueas 7:18). Por lo tanto, la afirmación «no todos los que descienden de Israel son Israel» (Romanos 9:6) es no sólo una enseñanza paulina sino un resumen de las advertencias proféticas de todo el Antiguo Testamento. Decir que se tiene a Abraham por padre nunca fue justificación suficiente para apropiarse de las promesas del pacto, ya que «aun de estas piedras Dios es capaz de darle hijos a Abraham» (Mateo 3:9). El papel que Israel juega en la historia es una interrogante que espera una respuesta relacionada a su vocación.

En qué consiste esta respuesta es tema de intenso debate en el judaísmo contemporáneo.<sup>62</sup> En este debate la pregunta adquiere esta forma: ¿Quién es judío? Las respuestas varían bastante y se contradicen unas a otras. Algunos afirman que el que nace judío es judío; mientras que otros afirman que nadie puede nacer judío, porque ser judío es un asunto de decisión, un asunto de religión o de cumplimiento del propósito mesiánico. Definir «Israel» o «judío» es entonces una tarea extremadamente difícil.

La pregunta « ¿Quién es judío?» es una de las interrogantes más problemáticas que enfrenta el estado moderno de Israel. La ley israelí del retorno otorga ciudadanía automática a cualquier inmigrante nacido de madre judía o que se haya convertido al judaísmo. El criterio de linaje ha sido fácil de aplicar. Gracias a este criterio hasta un judío ateo sigue siendo judío. En cambio, el criterio de la conversión ha sido más difícil de aplicar porque los judíos ortodoxos exigen que la conversión se rija de acuerdo

---

<sup>62</sup> Cf. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ After Auschwitz*. (Grand Rapids: Baker, 1981).

con la halakah (tradición jurídica) tal como la interpreta la ortodoxia. Ya que el gobierno básicamente sigue los preceptos ortodoxos en asuntos como matrimonios y conversiones —pese a que tan sólo un 15% de israelíes son practicantes, mucho menos ortodoxos—, este asunto continúa causando división en debates políticos candentes y en casos judiciales controvertidos. Sin embargo, recién a partir de 1986 la Corte Suprema israelí dejó de conceder la posición ortodoxa. Más bien, ha legislado que cualquier inmigrante nacido de madre no judía pero convertido al judaísmo, en cualquiera de sus formas reconocidas, debe otorgársele el derecho de ciudadanía. Debido a que Israel es un estado secular moderno que acoge a judíos religiosos y no religiosos, se le ha hecho difícil definir con precisión quién es judío.<sup>63</sup>

Las raíces del debate contemporáneo acerca de quién es judío se encuentran en la respuesta judía tradicional. Si bien el factor étnico ha jugado siempre un papel importante en el debate por definir a un judío, la idea tradicional también enfatiza fidelidad a la Torah. Desde la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C., hasta la era moderna, ser judío significaba adherirse al judaísmo rabínico, estudiar la ley mosaica y poner en práctica las 613 leyes. De los requisitos para la conversión al judaísmo se deduce que ésta era la norma. Al convertido se le exigía aceptar la Torah, incluyendo la Ley Oral, es decir, la interpretación rabínica de la ley; debía ser circuncidado en el caso de los varones, y ser sumergido en agua. El que se convertía en judío debía vivir de acuerdo a la halakah, sistema jurídico o estilo de vida judío. Sin embargo, la definición tradicional enseñaba que ni apostatar de la manera de vivir judía, ni creer en cualquier herejía podía negarle a la persona su identidad judía. Inclusive si la persona rechazaba el carácter divino de la Torah, la resurrección venidera, y el involucramiento de Dios en los asuntos humanos, no dejaba de ser judía. Claro que tales herejías sometían a la persona al juicio rabínico, a la expulsión de la sinagoga e inclusive al ostracismo social. Además, se declaraba que el hereje o apóstata no recibiría las bendiciones prometidas en la vida venidera. Pese a todo esto, el dicho siguió siendo verdadero: El que nace judío, muere judío.<sup>64</sup> Otra forma de explicar este argumento en forma extrema es de la siguiente manera: Si alguien fuera apedreado por blasfemo, el juicio mismo probaría que la persona juzgada era aún judía, ya que apedrear a un no judío por blasfemia no estaba permitido. Por lo tanto, se debe diferenciar el carácter judaico del judaísmo —pese a que el primero se relaciona con las creencias y la vida práctica del segundo. Esta diferencia se vuelve aun más importante debido a que la uniformidad del

---

<sup>63</sup> Encyclopedia judaica (New York: 1971-1972) IX, p. 395; Time Magazine, January 19, 1987, p. 75.

<sup>64</sup> Este sumario está basado en L. A. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism* (Hoboken: KTAV, 1985).

judaísmo moderno está fragmentada, y porque judíos seculares y ateos luchan por una definición lo suficientemente amplia para que los incluya a ellos.

Al presente, muchos eruditos (incluyendo eruditos judíos) señalan que el judaísmo rabínico no fue siempre la norma. Antes del 70 d.C. y la destrucción de Jerusalén, el judaísmo era muy heterogéneo y abarcaba una «gran mezcla de corrientes entrecruzadas». <sup>65</sup> El judaísmo del primer siglo incluía muchas opiniones en cuanto a lo que significaba ser judío. De hecho, algunos alegan que incluso el cristianismo es una versión del judaísmo --claro que no es la versión rabínica, ya que al oponerse al fariseísmo, el cristianismo se opuso a la esencia de lo que más tarde sería el judaísmo rabínico. Sin embargo, se puede ver al cristianismo como una continuación del judaísmo mesiánico o profético. <sup>66</sup> Esto es lo que afirman el día de hoy los judíos mesiánicos, es decir, judíos cristianos que no han asimilado las versiones gentiles del cristianismo. De hecho, dicen ser judíos «completos», aunque rechazan el judaísmo rabínico. Creer en Jesús el Mesías completa su carácter judaico.

¿Quién es, entonces, judío? Ya que no existe una opinión unánime entre judíos contemporáneos, los que no son judíos no deberían de tratar de resolver este asunto. Por lo tanto, prefiero formular la pregunta de un modo diferente. Los judíos mesiánicos prefieren decir que cuando se pregunta ¿quién es Jesús?, en realidad se está diciendo ¿quién es judío? <sup>67</sup> En lugar de esto, yo sugeriría que al preguntar ¿quién es Jesús? se está también diciendo ¿quién es Israel? Esta variante no niega el derecho a existir al punto de vista judío mesiánico, el cual afirma que el verdadero significado de ser judío se encuentra sólo en Jesús. Es factible que, desde mi punto de vista cristiano, yo llegue a estar de acuerdo con la afirmación mesiánica; pero prefiero la pregunta ¿quién es Israel? por dos razones. En primer lugar, el término «judío» es ambiguo. Si bien puede ser definido como un sinónimo del concepto bíblico de Israel (así mismo hacen los judíos mesiánicos), «judío» o «judaico» de hecho abarca a judíos religiosos y seculares, y también se usa para definir el judaísmo como una realidad religiosa, social y política. Por lo tanto, los términos «judío» y «judaico», tanto en la Biblia como en el uso cotidiano, son usados por gente no judía para referirse a

---

<sup>65</sup> P. Sigal ofrece una lista de catorce grupos y sugiere que había probablemente muchos más. *The Emergence of Contemporary Judaism* (Pittsburgh: Pickwick, 1980) I, p. 383.

<sup>66</sup> Incluso el rabino judío, Philip Sigal, sostiene que «ambos [Pablo y Jesús] enseñaron un tipo de judaísmo que se podía comprender dentro del contexto mesiánico en el que predicaron, pero que no pudo persuadir a los que no creían que el Mesías se hubiese manifestado». *The Emergence of Contemporary Judaism* I, p. 377.

<sup>67</sup> Por ejemplo, J. Jocz, *The Jewish People*, p. 126.

estas realidades.<sup>68</sup> En segundo lugar, si bien la Biblia puede saturar el término «judío» con un significado espiritual (como en Romanos 2:29), «judío» se usa de una manera más neutral, para designar simplemente a un pueblo o a una nación o, inclusive, en el caso del Evangelio de Juan, a los oponentes oficiales de Jesús. La Biblia usa «Israel» como el término más común para identificar al verdadero pueblo de Dios, su comunidad escogida, pueblo de su pacto.

Si Israel es el pueblo elegido con el cual Dios ha establecido su pacto, ¿quién es entonces este Israel? Si Dios ha establecido pactos con Israel y le ha prometido las bendiciones estipuladas, ¿cómo se debe definir a Israel? ¿Quién en realidad heredará las promesas? Toda la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, es un registro de la actividad de Dios en la creación y definición de Israel y, por esta razón, nuestra pregunta queda contestada.

Esta pregunta es vital cuando se trata de interpretar profecía. Obviamente, el pueblo al cual Dios hace promesas debe ser el mismo pueblo que recibe el cumplimiento de las promesas. El Israel de la promesa debe ser el Israel del cumplimiento. Por lo tanto, no es extraño que el Nuevo Testamento empiece en este punto. El Evangelio de Mateo es una respuesta extensa, tanto en su estructura como en sus temas, a la pregunta ¿quién es Israel?

### **Respuesta genealógica**

Pareciera ser muy aburrido que un libro empiece con una letanía de antepasados, de progenitores e hijos. Sin embargo, ¡el Nuevo Testamento empieza con genealogías! Esto debe ser causa de reflexión, para evitar que nuestro aburrimiento nos haga pasar por alto lo que Mateo quiere decir acerca de Jesús por medio de estas genealogías. Lo que Mateo realmente quiere decir lo hace comenzando con una genealogía meticulosamente elaborada. Los antepasados que Mateo incluye en su lista, definen la importancia particular que él quiere darle a Jesús. En el mundo antiguo, las genealogías se usaban no sólo como registros de parentescos y relaciones sociales, sino también para exigir derechos religiosos y políticos. Entonces, al leer una genealogía antigua se debe descubrir y entender el propósito y función para la que fue elaborada.<sup>69</sup> Ya

---

<sup>68</sup> Cf. Theological Dictionary of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976) III, pp. 356ss; Encyclopedia Judaica X, p. 22.

<sup>69</sup> Cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), pp. 67ss.; D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 74s. F. D. Bruner sugiere que el efecto del título se desarrolla en tres etapas: «'The Book of Genesis' (Mateo 1-28), 'The Book of the Birth Stories' (Mateo 1-2), y 'The Book of the Genealogy' (Mateo 1:1-17) ». *The Christbook: A Historical-Theological Commentary on Matthew 1-12* (Waco: Word, 1987), p. 2.

que ninguna genealogía antigua es un registro completo —siempre fue necesario limitar la lista a un número selecto de nombres—, se pueden elaborar varias genealogías para una persona según la perspectiva o exigencia que se quiere expresar. Por ejemplo, la genealogía que Lucas ofrece —la cual presenta a Jesús como hijo de Adán, el comienzo de la nueva humanidad— difiere de la de Mateo. Por otro lado, Mateo ofrece su propia perspectiva en cuanto al significado e importancia de Jesús.

Las genealogías nos ofrecen un panorama de la historia en unas cuantas líneas. Un árbol genealógico es capaz de comprimir miles de años de historia y agruparlos bajo un tema específico. El Evangelio de Mateo precisamente empieza ofreciendo un panorama específico de la historia, que explica el significado de Jesús y da a conocer sus exigencias. El título de la genealogía es: «Libro (o tabla genealógica) del origen de Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abraham». Ya que el título «Libro del origen» se encuentra también en Génesis 2:4 (donde se habla de la creación del cielo y de la tierra) y en Génesis 5:1 (donde se habla de los descendientes de Adán), algunos intérpretes sugieren que con ese título Mateo quiere decir que, producto de la venida de Jesús, se ha producido una nueva creación o, por lo menos, una nueva humanidad ha empezado.<sup>70</sup> Si bien estas declaraciones son hechas exclusivamente por Lucas y Pablo, Mateo ofrece un enfoque más limitado. Él proclama a Jesús como el Hijo de David e Hijo de Abraham. Tal condición de Hijo indudablemente tiene importancia para una nueva creación y una nueva humanidad (cf. Mateo 28:18-20); pero aquí Mateo está pensando no en hacer paralelo con los capítulos 2 y 5 del Génesis, sino en el cumplimiento de Génesis 12, y 2 Samuel 7. Ciertamente una nueva era ha empezado, pero es nueva porque, después de siglos de fracasos de parte de Israel, las promesas del pacto de Dios a Abraham y David encuentran su cumplimiento en su Hijo Jesucristo.

El pacto de Dios con Abraham establece el fundamento para toda la subsiguiente historia de redención registrada en las Escrituras. Por este motivo, Mateo empieza la genealogía de Jesús en esta parte. Dios prometió a Abraham: «Haré de ti una nación grande, y te bendeciré, haré famoso tu nombre, y serás una bendición. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan; ¡por medio de ti serán bendecidas todas las familias de la tierra!» (Génesis 12:2s.). Más tarde, Dios renovó esa promesa en la forma de un pacto y explícitamente incluyó a los

---

<sup>70</sup> Muchos han sugerido que la división esquemática que ofrece Mateo de la genealogía de Jesús en tres grupos de catorce (1:17), quizá contenga también un indicio de su carácter davídico, ya que el valor numérico del nombre David en hebreo (las consonantes d, y, d) es catorce (d = 4, v 6).

descendientes de Abraham (17:7), y declaró que «todas las naciones del mundo serán bendecidas por medio de tu descendencia» (22:18).

Al relacionar a Jesús con Abraham, Mateo declara que la promesa de Dios de bendecir a las naciones se cumple ahora por medio de Jesús. Se ofrece una muestra temprana de esta promesa cumplida cuando los sabios de oriente vienen a adorar a Jesús (Mateo 2). Más tarde, Jesús anuncia proféticamente que «muchos vendrán del oriente y del occidente, y participarán en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (8:11). Luego, en la conclusión del Evangelio, Jesús encomienda a sus discípulos a hacer «discípulos de todas las naciones» (28:19). Por medio de Jesús, Hijo de Abraham, todas las naciones son bendecidas y la promesa a Abraham se cumple.

Si aquel por quien las promesas se cumplen es Jesús, entonces él puede reclamar ser descendiente verdadero de Abraham. Entonces, Jesús representa todo lo que un verdadero descendiente de Abraham debería ser. Jesús es, por lo tanto, el verdadero Israel; el que es y hace todo lo que Israel tenía que ser y hacer. El Israel histórico fracasó, y las promesas no llegaron a cumplirse por medio de los israelitas. Más bien, los profetas decretaron juicio y exilio, e Isaías declaró que aunque Israel había llegado a ser tan numeroso como «la arena del mar», sólo un remanente volvería (Isaías 10:22). Ahora Mateo proclama que el juicio a Israel por medio del exilio encuentra su respuesta y esperanza en el nacimiento de Jesús («y catorce [generaciones] desde la deportación [a Babilonia] hasta el Cristo» Mateo 1:17). Jesús es el remanente que representa la esperanza y el renacimiento de Israel anunciados por los profetas. Él es Israel, Hijo de Abraham.

Existe una segunda promesa del Antiguo Testamento que es igual de importante para la estructura y amplitud de la genealogía de Mateo. Dios le prometió a David que su casa y su reino serían afirmados para siempre y que el trono de su descendencia sería establecido para siempre (2 Samuel 7:8-16). Aunque este pacto con David está subordinado al pacto de Dios con Abraham, el cumplimiento de la promesa a David llega a ser el medio por el cual se cumple la promesa a Abraham. El prometido Hijo de David representaría en forma personificada a Israel, por medio del cual las naciones serían bendecidas. El profeta Isaías ya había dicho lo mismo cuando describió el renacimiento de Israel: «Del tronco de Isaí brotará un retoño» (Isaías 11:1). El hijo de David, en su calidad de rey de Israel, representa al verdadero Israel. Por tanto, la genealogía de Jesús en Mateo es una genealogía davídica.<sup>71</sup> A él le interesa el linaje real desde Judá

---

<sup>71</sup> El comentarista judío, E. A. Speiser, afirma lo contrario: «El propósito final de las genealogías bíblicas fue establecer la rama genealógica superior, a través de la cual se

hasta Jesús (Génesis 49:8-12). Pese a que Mateo comprime la genealogía para indicar el fracaso de los reyes de Israel, y que el exilio había borrado las señales visibles del reino, con todo eso la promesa a David no ha fracasado porque encuentra su cumplimiento en Jesús, Hijo de David. Éste es el Hijo de Dios (2 Samuel 7:14), y su trono es eterno.

El enfoque de la genealogía de Mateo es claro. La importancia de Jesús radica hondamente en la historia del Israel veterotestamentario, tan hondamente que las bendiciones prometidas al Israel veterotestamentario encuentran su cumplimiento sólo por medio de Jesús. Él es Israel, la representación personificada del verdadero Israel y rey de Israel. La idea bíblica de la persona corporativa ofrece apoyo a esta comprensión de Jesús. Esta idea consiste en que una persona puede representar a un grupo o a una nación, y que la nación puede ser representada en la personificación de un individuo. Consecuentemente, el pecado de uno puede ser el pecado de muchos (por ejemplo, el pecado de Adán o el pecado de Acán), y la justicia/justificación de uno puede ser la justicia/justificación de muchos (Isaías 53:11). Partiendo de esta perspectiva de persona corporativa y considerando a Israel como el pueblo de Dios en busca de su destino, éste encuentra su respuesta en aquel que es ambos, verdadero Israel y rey de Israel, Hijo de Abraham e Hijo de David.

La exigencia específica de la genealogía de Mateo es clara; pero ¿no sorprende acaso un poco la base de la demanda? ¿Será posible encontrar una respuesta a la pregunta « ¿Quién es Israel?» simplemente por medio de un registro genealógico, aun si éste pertenece a la realeza? Los profetas declararon constantemente que una afirmación genealógica es insuficiente en sí misma para establecer la identidad de Israel. Juan el Bautista advirtió: «No piensen que podrán alegar: 'Tenemos a Abraham por padre.' Porque les digo que aun de estas piedras Dios es capaz de darle hijos a Abraham» (Mateo 3:9). Las promesas de Dios son para Israel, pero Israel no es constituido simplemente por derecho natural o de primogenitura. Las bendiciones no son automáticamente garantizadas si se preserva la pureza del banco genético israelita o judío, o se mantiene sin tacha el árbol genealógico.<sup>72</sup> Existen muchos elementos más involucrados y a esto se alude en la genealogía de Jesús en Mateo.

---

transmitía el modo de vida bíblico de generación en generación. En otras palabras, por medio de la transmisión debía salvaguardarse la integridad de la misión, por medio de la pureza del recipiente debía protegerse la calidad del contenido». Génesis (Anchor Bible; Garden City: Doubleday, 1964), pp. 93s. Mateo no está de acuerdo con ese énfasis.

<sup>72</sup> R. Brown concede un énfasis subordinado a estas cuatro mujeres en calidad de extranjeras, pero favorece la proposición que acentúa el enlace irregular o incluso escandaloso de estas cuatro con sus esposos, incluyendo la iniciativa tomada por estas

Esta alusión se encuentra en los nombres de mujeres que aparecen en el árbol genealógico de Jesús. El simple hecho que se incluyan a mujeres es asombroso, ya que esa no era la costumbre; pero más asombroso aun es la identidad de las mujeres incluidas. No fueron las famosas cuatro matriarcas del judaísmo —Sara, Rebeca, Raquel y Lea— sino cuatro mujeres extranjeras y no necesariamente «santas». Tamar y Rahab, las cananeas; Rut, la moabita; y Betsabé, la esposa de un hitita. Por lo menos Mateo nos dice que los verdaderos descendientes de Abraham no son preservados por su pureza o descendencia. Como pueblo de Dios, Israel siempre debió tratar de llegar a ser un pueblo universal, no limitado por la pureza racial. Estas cuatro mujeres son un testimonio de la iniciativa de Dios de incorporar a extranjeros en Israel, y de su asombrosa y extraña providencia al incluir a estas mujeres en el linaje real en el que descansaba la esperanza de Israel. Por eso, aun en este registro genealógico, el énfasis recae no en la iniciativa ni planes humanos, sino en la intervención de Dios al vencer obstáculos humanos y dilemas históricos a favor del Mesías que estaba por venir. Dios decide quién pertenece a Israel.<sup>73</sup>

La elección de Dios moldea la genealogía del verdadero Israel, y esa elección se hace especialmente aparente en la quinta mujer mencionada: «María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo» (Mateo 1:16). La genealogía menciona una «irregularidad santa» cuando describe a los antecesores de Jesús. José es simplemente «el esposo de María» y no el que engendró a Jesús. Jesús nació de María. Por eso, las afirmaciones que se hacen de Jesús de ser descendiente de José, son de carácter forense porque José es su padre legal. La razón de esta «irregularidad santa» no se da a conocer en la genealogía sino hasta la historia siguiente: Jesús fue concebido dentro de María por el Espíritu Santo (1:18, 20). Existe una discontinuidad dentro de la continuidad de su genealogía. Por lo tanto, pese a que él está ligado a la historia de su pueblo y se le puede comprender sólo dentro de la interconexión con esa historia; no obstante, él trasciende la historia, va más allá de lo potencial y posible. Él es más de lo que Israel sus antepasados pudieron producir. Él representa la intervención de Dios, la obra creadora del Espíritu Santo, el cual estuvo una vez activo en la creación, y fue prometido otra vez en la salvación mesiánica al final de los tiempos.<sup>74</sup> Dios proveyó lo que la historia humana fue incapaz de proveer.

---

mujeres. Ellas, por lo tanto, anticiparon el escándalo e iniciativa de María, *The Birth of the Messiah* (Garden City: Doubleday, 1977), p. 73.

<sup>73</sup> Cf. W. D. Davies, *Setting of the Sermon on the Mount*, p. 71. 43

<sup>74</sup> A. B. Mickelsen define tipología como «una relación, acerca de uno o más aspectos, entre una persona, evento o cosa en el Antiguo Testamento y otra persona, evento, o cosa más cercano o contemporáneo con un escritor del Nuevo Testamento. La relación está presente porque Dios controla la historia». *Interpreting the Bible* (Grand Rapids:

Israel se formó de la elección misteriosa de Dios, y depende para su continua existencia de las acciones misericordiosas y milagrosas de Dios. Por lo tanto, la definición de Israel nunca debe ser simplemente un asunto de conexiones genealógicas correctas, aun cuando Dios escoja usar tales conexiones. La genealogía de Jesús en Mateo demuestra que, al final, y a menudo a lo largo del camino, las conexiones genealógicas con Abraham fueron insuficientes y que Dios tuvo que intervenir para preservar a su pueblo. Jesucristo es esa intervención a favor nuestro. En su persona y en su obra, Jesús es todo lo que Israel debió ser porque, en Jesús, Dios mismo toma el lugar de una de las partes del pacto para asegurar la continuidad de su pacto con Israel. Jesús es Emanuel, Dios con nosotros. En consecuencia, la definición del verdadero Israel está moldeada para siempre por esta acción. Israel ya no puede ser definido sin Jesucristo.

La genealogía que Mateo ofrece de Jesús señala la inauguración de un nuevo comienzo, una nueva era en la historia de Israel y una nueva era en la historia del mundo, porque las antiguas promesas de Dios a Abraham y a David inician su cumplimiento histórico en Jesús. Después de siglos de opresión y desilusión, desobediencia y fracaso en la misión, Israel es renovado y las naciones serán bendecidas. Por medio de su providencial guía y milagrosa misericordia, Dios ha contestado a la pregunta « ¿Quién es Israel?».

### **Respuesta geográfica**

¿Puede la geografía verter luz a la pregunta «Quién es Israel»? Normalmente no esperaríamos una respuesta importante venida de esa dirección. Sin embargo, ya que las promesas y acciones de Dios en el Antiguo Testamento están estrechamente ligadas con las naciones, ciertas áreas geográficas, como Egipto, llegan a ser proféticamente importantes. Egipto fue la acostumbrada tierra de refugio para el pueblo de Dios veterotestamentario, así como también el opresor usual de Israel. En una ocasión, las asombrosas acciones providenciales de Dios llevaron al patriarca José a Egipto «para. . . salvar la vida de mucha gente» (Génesis 50:20). Ahora, una vez más, su fiel providencia lleva a otro José a Egipto, para proteger la vida de otro que es Israel (Mateo 2:13-15). Egipto sirve a la providencia de Dios, una vez más, como refugio de la violenta tormenta en Palestina. Pero Egipto también había sido el gran opresor de Israel, y Dios había intervenido con señales y maravillas para sacar a Israel hacia la

---

Eerdmans, 1963), p. 237. L. Goppelt argumenta que la «elevación» del tipo cuando se cumple en el antitipo es un ingrediente esencial en la tipología bíblica. Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); p. 18.

tierra prometida. Entonces, una vez más, Jesús es proféticamente llamado desde Egipto. Este hecho sugiere un nuevo éxodo, uno que finalmente terminará con la opresión del pueblo de Dios y cumplirá las promesas que Dios le hizo a Israel.

De este modo, las historias del Antiguo Testamento relacionadas a Egipto moldean la presentación que ofrece Mateo de la historia de Jesús. Lo que pasó una vez en la historia de Israel, pasa otra vez cuando Dios hace que la historia de Israel llegue a su cumplimiento prometido. La gente, los hechos y aun los lugares que fueron importantes en la historia redentora del pasado, llegan a ser importantes otra vez en la historia redentora del presente, porque lo que ocurrió en el pasado ofrece tipos o modelos de la persona y vida de Jesús.<sup>75</sup> Es por esto que se encuentran similitudes entre las historias del nacimiento de Moisés y de Jesús. Ambos corrían peligro al nacer debido a un decreto del rey. Así como la historia del nacimiento de Moisés en Éxodo 2 es importante para la vida y la salvación del Israel del Antiguo Testamento; de la misma manera, la historia del nacimiento de Jesús en Mateo 2 es importante para la vida y la salvación de un Israel renovado. Así como Moisés, Jesús es protegido por Dios para que se lleve a cabo un éxodo de la esclavitud. Por lo tanto, se encuentran ecos de una tipología de Moisés en Mateo 2; pero aun así, la figura de Moisés no aparece en grandes proporciones en la narrativa de Mateo.<sup>76</sup> En ninguna parte Mateo cita pruebas textuales específicas que ligen directamente a Jesús y a Moisés. Mateo está más interesado en el Israel que Moisés representa, y no tanto en Moisés como tal.

Este enfoque en Israel se ve claramente en la palabra profética que Mateo agrega a la historia de la huida a Egipto (Mateo 2:14s.). A simple vista, el uso que Mateo le da a Oseas 11:1 en este acontecimiento de la vida de Jesús parece fuera de lugar. La historia tiene que ver con la huida a Egipto, con un lugar seguro, con la protección providencial de Dios; pero el versículo de Oseas tiene que ver con el éxodo inicial de Egipto, con el escape de la esclavitud, con la liberación providencial de Dios. ¿Por qué Mateo agrega una palabra profética acerca de la salida de Egipto a una historia acerca de la entrada a Egipto? Tal vez, la respuesta se encuentra en el simbolismo que rodea a Egipto en la historia de la redención.

El recuerdo que se tiene de Egipto es de tierra de esclavitud, de donde el pueblo de Dios salió para entrar a una vida de libertad. Si bien en estos primeros capítulos de Mateo la presencia de la cruz en la vida de Jesús es

<sup>75</sup> Cf, B. Childs, *The Book of EXODIUS* (Philadelphia: Westminster, 1974), pp. 21-26. 44

<sup>76</sup> Juan Calvino percibe claramente la presencia de la cruz en la vida temprana de Jesús: «Debemos recordar cuál fue el propósito de Dios: Guardar a su Hijo desde el principio bajo los elementos de la cruz, porque éste iría a ser el medio por el que redimiría a la Iglesia.» *Harmony of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) I, p. 104.

percibida no como la opresión por parte de Egipto, sino como la masacre de los niños por Herodes y la inevitable huida a Egipto;<sup>77</sup> sin embargo, Jesús debe salir de Egipto como lo hizo el antiguo Israel. Dios había prometido que su pueblo volvería a nacer, renovado y restaurado en un nuevo éxodo.

El uso que Mateo le da a Oseas 11:1 es verdaderamente notable. Si no se hubiera añadido este versículo a la historia, el tema de la protección providencial de Dios habría ofrecido una interpretación suficiente de la breve estadía de Jesús en Egipto.<sup>17</sup> Sin embargo, la cita del pasaje acerca del éxodo ilumina sorprendentemente el significado de la historia. La intención de Mateo —entendido en su contexto original— es hacer de Oseas 11:1 la clave para interpretar esta narrativa.

La mayoría de lectores se sorprende cuando lee en Oseas 11:1: «Desde que Israel era niño, yo lo amé; de Egipto llamé a mi hijo». Este versículo no parece ser una profecía acerca del futuro; más bien, se refiere a un evento en el pasado de Israel, al éxodo original de Egipto. ¿Cómo es posible, entonces, que Mateo use este versículo que se refiere al pasado de Israel como una palabra profética que se cumple en la vida de Jesús?<sup>78</sup> La respuesta se encuentra en la forma en que los autores del Nuevo Testamento citaban los pasajes del Antiguo Testamento. Los pasajes que se citaban, a menudo indicaban contextos enteros del Antiguo Testamento. El autor neo testamentoario selecciona un versículo clave, sabiendo que éste transfiere al Nuevo Testamento el significado que tenía en el contexto original del Antiguo Testamento.<sup>79</sup> El versículo citado no debe ser

---

<sup>77</sup> R. H. Gundry favorece tal interpretación aun con la adición de Oseas 11:1. Él argumenta que «La cláusula que precede esta cita no enfatiza la salida de Egipto después de la muerte de Herodes, sino la idea de quedarse en Egipto hasta la muerte de aquel. Por lo tanto, Mateo no destaca la salida posterior de Jesús como un nuevo éxodo, sino la preservación de Jesús en Egipto como señal de su condición divina de Hijo. Dios cuida de Jesús como un padre cuida de su hijo». *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 34. Sin embargo, esta interpretación no toma en cuenta adecuadamente el significado literal de Oseas 11:1 o de su contexto.

<sup>78</sup> Algunos eruditos, de hecho, acusan a Mateo de ignorar el significado y contexto de Oseas 11:1 y de Jeremías 31:15 (que se cita en Mateo 2:18). Cf. S. L. Edgar, «Respect for Context in Quotations from the Old Testament, » *New Testament Studies* 9 (1962), pp. 55-62. Otros afirman que «cuando Mateo hacía uso de la profecía de esta forma, repetía lo que los maestros judíos regularmente hacían», y que esa manera de usar la profecía es algo que ya no podemos legítimamente hacer más. Cf. W. Barclay, *Introduction to the First Three Gospels* (Philadelphia: Westminster, 1975), p. 163.

<sup>79</sup> En su influyente libro *According to the Scriptures* (New York: Scribner, 1953), C. H. Dodd escribió: «Hubieron partes de las Escrituras veterotestamentarias que fueron entendidas por los evangelistas cristianos como un todo, y más bien ciertos versículos u oraciones fueron algunas veces citados como indicadores del contexto total en vez de constituir testimonios por sí solos» (p. 126). En forma similar A. T. Hanson escribe: «a menudo se nos hace imposible comprender la idea que quieren comunicar a menos que estudiemos el

interpretado en forma aislada de su contexto veterotestamentario, y el contexto de Oseas 11:1 contiene una promesa para el futuro.

¿Cómo podemos descubrir este futuro implícitamente contenido en la referencia al pasado que aparece en Oseas 11:1? Oseas 11 es una queja formal que Dios tiene contra su hijo Israel, porque éste le ha fallado en corresponder a su amor. Pese a que Israel había experimentado el amor liberador de Dios en el éxodo de Egipto, desdeñó ese amor a cambio del culto a la fertilidad relacionado con la adoración a Baal. Por todo lo bueno que Israel había recibido, Baal se atribuía el mérito (v. 2). La intención de Dios expresada en el éxodo no había tomado forma en la historia debido a la desobediencia de Israel. Juicio fue decretado, una nueva opresión, una vuelta a Egipto, por decirlo así, bajo el disfraz del exilio a Asiria (v. 5). El primer éxodo de la esclavitud termina en una esclavitud renovada.

Pero la desobediencia de Israel, acompañada por los juicios de Dios, no puede ser el fin del asunto. Dios no destruirá a su hijo, ya que la existencia y seguridad de Israel están basadas en el amor de Dios, profundo y compasivo (Oseas 11:8s.). Al contrario, el amor de Dios vence a su ira y, por lo tanto, el retorno futuro y la seguridad de Israel están asegurados.<sup>80</sup> El exilio no es el ultimátum de Dios anunciado a su hijo desobediente. Dios promete que habrá un retorno del exilio, un regreso de la tierra de Egipto (v. 11). Es por eso que Oseas 11:1 habla de un primer éxodo para apuntar a un segundo. Debido a que la desobediencia de Israel después del primer éxodo obstruyó el plan de Dios de crear en la tierra «un reino de sacerdotes y una nación santa», pueblo escogido de Dios (Éxodo 19:6; cf. Deuteronomio 10:15), un nuevo éxodo tiene que acontecer posterior a un juicio, un nuevo éxodo por medio del cual Dios creará su verdadero pueblo en la tierra, su hijo obediente. Es por eso que Dios recuerda el primer éxodo en Oseas 11:1 para prometer un segundo éxodo. Los dos éxodos están íntimamente relacionados con el amor de Dios, porque su intención es la misma. El pasado es recordado para asegurar un futuro que renovará el pasado.

Existe todavía una pregunta pendiente. ¿Cuál es el futuro que Oseas anuncia? ¿No fue acaso la promesa de Oseas en cuanto a un nuevo éxodo cumplida cuando Israel volvió del exilio en 538 a.C.? Los que volvieron llegaron a esta conclusión inicialmente, pero la historia posterior demostró lo contrario. Si bien Israel volvió del exilio, su gente continuó viviendo bajo el dominio extranjero. Las esperanzas de libertad prometidas por Dios nunca llegaron a realizarse. La rebelión de los macabeos pudo

---

contexto también». *The Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman, and Todd, 1983), p. 38.

<sup>80</sup> Cf. H. Wolff, *Hosca* (Philadelphia: Fortress, 1974), pp. 203s.

lograr un breve período de independencia política (142-63 a.C.), y llegó a reavivar la esperanza de que al fin las promesas de Dios se estuvieran cumpliendo. Pero la crueldad e ineptitud de los sucesores de los macabeos (la dinastía de los Asmoneos) causaron que perdieran la esperanza. Israel se hundió más en el yugo extranjero cuando Palestina pasó a ser parte del Imperio Romano. Llegado el tiempo de Jesús, Roma todavía gobernaba e Israel sabía que las promesas de un nuevo éxodo todavía no se cumplían. Ciertamente los profetas habían prometido más de lo que Israel ya había vivido. La liberación y libertad verdaderas estaban a la espera de un nuevo futuro, un nuevo éxodo de «Egipto»<sup>81</sup>

La estadía de Jesús en Egipto es señal de que un nuevo futuro ha empezado. Cuando Mateo declara que Oseas 11:1 se ha cumplido en este evento, no solamente proclama que Jesús es Israel, el Hijo amado de Dios, sino también que el tan esperado éxodo ha empezado. Esta historia por sí misma sirve solamente como un símbolo de la realidad que Mateo quiere proclamar. Ya que, definitivamente, por medio de la cruz se reconoce a Jesús como el Hijo de Dios, y por la resurrección se reúne a Israel. Sin embargo, la sombra de la cruz y el indicio de la liberación prometida ya están contenidos en este temprano evento en la vida de Jesús.<sup>82</sup> En él, la historia de Israel vuelve a vivirse y llega a cumplirse.

Una segunda profecía que contiene una alusión geográfica indica aun más la forma en que Jesús vuelve a vivir y cumplir la historia de Israel.<sup>83</sup> Mateo relaciona la matanza de los niños llevada a cabo por Herodes con la temprana muerte y opresión de Israel en el exilio.<sup>84</sup> El profeta Jeremías habló de ese exilio y describió sus padecimientos poéticamente:

---

<sup>81</sup> «Egipto» es el símbolo bíblico del opresor del pueblo de Dios, ya sea la Asiria de Oseas 11:5 o los que crucificaron al Señor, tal como se habla de ellos en Apocalipsis 11:8.

<sup>82</sup> E D. Bruner capta el pensamiento de manera sucinta: «Jesús desciende a la tierra de Egipto (una especie de crucifixión prefigurada) y es traído nuevamente (una especie de resurrección geográfica) con el propósito de inaugurar el Nuevo Éxodo del pueblo de Dios, el éxodo definitivo, el éxodo que incluirá esta vez a todos». *The Christbook*, p. 59.

<sup>83</sup> Al hablar de los lugares mencionados en estas dos profecías citadas en Mateo 2, Brown sugiere que estos «ofrecen una historia teológica de Israel representada como un modelo geográfico en miniatura. De la misma forma en que Jesús resume la historia de la gente nombrada en su genealogía, su ministerio inicial también resume la historia de estos lugares proféticamente importantes». *Birth of the Messiah*, p. 217.

<sup>84</sup> Algunos intérpretes sugieren que Mateo cita esta profecía debido a la relación entre la tumba de Raquel y el camino a Efrata (Génesis 35:19; 48:7) y por el interés que él tiene por Belén. Pero cuando Mateo cita la profecía sobre Belén-Efrata en 2:6, omite la referencia a Efrata. De esta forma, la conexión parece no estar basada en esta relación sino en una de carácter tipológico, en la que Jesús, en calidad de representante corporativo de Israel, vuelve a vivir la historia de Israel para cumplir las esperanzas de éste. Cf. Gundry, *Mathew* p. 36.

Se oye un grito en Ramá, lamentos y amargo llanto, Es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere ser consolada; ¡sus hijos ya no existen! (Jeremías 31:15)

Ramá fue escenario de dolor nacional cuando reunieron a los cautivos de Judá y Jerusalén encadenados, para enviarlos al exilio en Babilonia (Jeremías 40:1). Raquel, la predilecta madre de Israel, había muerto siglos atrás y había sido enterrada en el camino entre Betel y Belén-Efrata, no muy lejos de Ramá. Mientras Israel va de camino al exilio, el profeta «escucha» a Raquel llorar por la pérdida de sus hijos. Pero el Señor le dice a Raquel que deje de llorar porque «se vislumbra esperanza en tu futuro» y porque sus hijos volverán a su patria (31:16-17). Israel llegó a volver del exilio pero la opresión del enemigo continuó sin ningún cambio. Por eso, así como Jeremías, Mateo escucha a Raquel todavía gimiendo por la pérdida de sus hijos. En la matanza de los niños llevada a cabo por Herodes, la opresión y destrucción de Israel aún continúa.<sup>85</sup> La esperanza prometida a Raquel aún no se cumple totalmente. Mateo cita a Jeremías 31:15 no solo para establecer la continuidad del lamento de Israel, sino también para dar a conocer el cumplimiento de la esperanza de Israel contenida en su contexto. El cumplimiento de la esperanza de Israel se encuentra en el hecho de que Jesús escapa de la matanza. Ya que Jesús es ahora Israel, verdadera simiente de Abraham y verdadero Hijo de Dios, la promesa de Dios a Raquel respecto a ver a su familia restaurada está por cumplirse. La esperanza prometida para el futuro de Raquel se está realizando.<sup>86</sup> Jesús vuelve a vivir la historia de Israel y por esa razón restaura a Israel.

### **Respuesta del cielo**

Las respuestas directas del cielo son poco comunes, aun en la Biblia. Mateo registra una voz del cielo en dos ocasiones, y en ambas la declaración es la misma: «Éste es mi Hijo amado; estoy muy complacido

---

<sup>85</sup> Mateo intercambia su típica fórmula de introducción: «para que se cumpliera» por «así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías». La profecía no exigía la matanza de los niños, pero el suceso hizo que continuaran las circunstancias descritas en Jeremías 31:15. Esta continuación da a entender que el anterior regreso del exilio no era el cumplimiento de la esperanza prometida.

<sup>86</sup> B. Lindars interpreta a Jeremías 31:15 en el contexto de «una profecía que cambia dolor por gozo». *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), p. 218. Otra perspectiva positiva en cuanto al uso de esta profecía por Mateo («la tristeza presente no significa que el propósito de Dios ha terminado») se encuentra en R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 44; y en *The Góspel According to St. Mathew* de Tasker (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 43s. Además, J. P. Meier comenta: «Por el momento, niños inocentes mueren para que Jesús pueda salvarse, pero únicamente para que el inocente Jesús muera después para salvar a su pueblo de sus pecados». *Mathew* (Wilmington: Glazier, 1980), p. 14.

con él); la segunda vez incluye el mandato: « ¡Escúchenlo!» (Mateo 3:17; 17:5). ¿Cómo debiéramos entender esta declaración del cielo tocante a Jesús? Las palabras claramente hacen eco de pasajes del Antiguo Testamento. Pero, ¿cuáles pasajes? ¿Y qué identidad le otorga a Jesús la voz del cielo?

En el primer caso, la voz es una respuesta al bautismo de Jesús, ya que este evento constituye un cumplimiento mesiánico. Juan mostraba indecisión por bautizar a Jesús, pero él le contestó: «Dejémoslo así por ahora, pues nos conviene cumplir con lo que es justo» (Mateo 3:15). Debido a que el bautismo de Juan simbolizaba la norma divina de justicia/justificación, los pecadores tenían que arrepentirse antes de ser bautizados. Pero Jesús no había pecado y no necesitaba arrepentirse. Más bien, declaró que cumpliría la justicia simbolizada en el bautismo de Juan. En otras palabras, Jesús demostraría con su propia vida la justicia/justificación, y de esta forma establecería el reino de Dios en la tierra.<sup>87</sup> En respuesta a esta acción y declaración de Jesús, Dios envió al Espíritu para que Jesús pueda realizar su tarea mesiánica, y después anunció desde el cielo: «Éste es mi Hijo amado; estoy muy complacido con él».

Casi todos concuerdan que esta voz hace eco de Isaías 42:1: «Éste es mi siervo, a quien sostengo, mi escogido, en quien me deleito». Mateo cita este versículo más adelante, en una traducción que hace paralelo con la voz del cielo: «mi amado, en quien estoy muy complacido» (Mateo 12:18). Parece entonces que en Mateo la voz del cielo realmente hace eco de Isaías 42:1. Dios promete en este pasaje que pondrá su Espíritu en este siervo para que pueda llevar a cabo su obra mesiánica. Además, anuncia que él es su elegido, llamado para implantar justicia y traer la salvación del pacto a los habitantes de la tierra. Por lo tanto, es aparentemente obvio que la historia del bautismo de Jesús tiene la intención de presentarlo como el siervo ungido de Dios.

Pero, ¿quién es este siervo descrito por Isaías? De las descripciones del ciervo del Señor halladas en varios pasajes de Isaías (Isaías 42:1ss.; 44: 1ss.; 52:13ss.), la mejor interpretación es la que lo identifica en cierto sentido con Israel y con uno que en representación de Israel, renueva a éste.<sup>88</sup> Debido

---

<sup>87</sup> D. Hill ofrece un argumento apropiado partiendo de Mateo 21:32, pasaje que habla de Juan el Bautista, el cual «fue enviado a ustedes a señalarles el camino de la justicia». Añade que «en el contexto del bautismo de Jesús, la palabra 'justicia' se refiere a la rectitud de vida exigida a los que aceptaban ese bautismo». *The Góspel of Mathew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 96.

<sup>88</sup> Algunos eruditos creen que el texto se refiere a una persona, pero otros adoptan una interpretación corporativa. Con todo, la mayoría estaría de acuerdo con la descripción que John Bright ofrece de la figura del ciervo: «La figura del ciervo oscila entre la idea individual y la colectiva. ¿quién es el siervo? Él es Israel, el fiel y verdadero. Él es el gran

a que la voz del cielo hace eco de Isaías 42:1, se intenta así identificar a Jesús como el siervo ungido de Dios, su amado Siervo-Israel que complace bien a Dios por la justicia que cumple.

La voz del cielo también hace eco del Salmo 2:7: «Tú eres mi hijo. . . hoy mismo te he engendrado».<sup>89</sup> El Salmo 2 pertenece a la categoría de salmos reales, aquellos que anuncian la entronización del rey de Israel para su gobierno universal en las naciones del mundo. Este salmo refleja el pacto con David, en el que Dios ofrece estas promesas tocantes a los descendientes de aquél: «Yo seré su padre, y él será mi hijo» (2 Samuel 7:14). Este rey davídico de Israel, destinado a ser el gobernante de las naciones, es el Hijo de Dios. Por eso que la voz de cielo anuncia que Jesús es el rey davídico, cuyo trono es eterno y cuyo reino abarca las naciones del mundo. Sin embargo, el gobierno de este rey mesiánico no comenzará con ira y fuego tal como Juan el Bautista esperaba, sino por medio de un humilde siervo que camina en el sendero de la justicia/ justificación.

En el Evangelio de Mateo, estas dos preguntas coinciden: ¿Quién es Jesús? y ¿quién es Israel? Jesús es Israel, e Israel es Jesús. Desde la genealogía hasta la voz del cielo, Mateo proclama a Jesús como el rey de Israel que cumple con el papel asignado a Israel, siervo de Dios. Debido a que el Israel veterotestamentario no cumplió con su llamado, y la justicia no llegó a esparcirse entre todas las naciones (Isaías 61:11), Dios mismo debió actuar para colocar en la tierra a uno que cumple los dos requisitos al mismo tiempo: ser el verdadero Israel y ser el rey de Israel. De esta forma, la justicia de su reino sería establecida.

### **Respuesta del desierto**

El desierto jugaba un papel importante en la vida de Israel ya que éste había sido probado allí. Ahora que Jesús ha sido identificado como Israel, debe ser también probado. La prueba involucra descubrir si, como Hijo de Dios, Jesús podrá amarlo con todo su corazón, toda su alma y todas sus fuerzas (Deuteronomio 6:5). ¿Podrá ser fiel Jesús al pacto que Dios hizo con Israel, y podrá cumplir perfectamente sus mandamientos? Para descubrir la respuesta el Espíritu lleva a Jesús al desierto para que, asiera como Israel,

---

siervo que será líder del pueblo servidor — ¡líder y siervo en uno!». 77w Kingdom of God (Nashville: Abingdon, 1953), pp. 150s.

<sup>89</sup> O. Cullmann y J. Jeremías han argumentado que la voz hace eco sólo de Isaías 42:1 y que la palabra «siervo» puede traducirse también como «hijo». Cf. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959), p. 16; J. Jeremias, *Abba* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966), pp. 191-216. Pero su argumento no es convincente. Cf. I. H. Marshall, «Son of God or Servant of Yahweh? — A Reconsideration of Mark 1:11», *New Testament Studies* 15 (1969), pp. 326-336.

sea tentado también. Jesús vuelve a vivir la experiencia de Israel en el desierto para «conocer lo que había en [su] corazón» (Deuteronomio 8:2).

Las razones usadas para entender el relato de la tentación de acuerdo a Mateo, se encuentran en su ubicación literaria, esto es, después del anuncio de la voz del cielo, y en los muchos paralelos entre la situación de Jesús y la situación de Israel en el desierto. El relato aparece inmediatamente después de que Dios declara que Jesús es su Hijo, rey de Israel y que él reemplaza a éste. Por lo tanto, ahora que Jesús es el Israel obediente y que complace a Dios, es llevado por el Espíritu al desierto. Entonces, las tentaciones de Satán, reconociendo esta declaración pública del carácter divino de Jesús, deberían de ser traducidas no como «Si eres el Hijo de Dios. . .», más bien « [Dado que] eres el Hijo de Dios. . .».

En el desierto, Jesús ayuna cuarenta días y cuarenta noches, un tiempo que quizá refleje los cuarenta años de peregrinaje en el desierto (Deuteronomio 8:12).<sup>90</sup> Así como Israel atravesó por un período de prueba antes de entrar a la tierra prometida, así mismo Jesús atraviesa por un período de prueba antes de que el reino se manifieste en su ministerio y por medio de éste. Además, las tentaciones que Jesús enfrenta en el desierto son idénticas a las de Israel en el desierto. En consecuencia, Jesús decide rechazar las tentaciones citando textos de Deuteronomio 6 y 8, pasajes que forman parte de un largo sermón de Moisés. En este sermón Moisés recuenta la historia del pecado y fracaso de Israel durante su peregrinaje por el desierto, y usa esa historia para exhortar a Israel y animarlo a vivir en obediencia cuando entre a la tierra prometida. Es por eso que Jesús debe ser tentado así como Israel lo fue, para comprobar si realmente él es el obediente Israel, el Hijo del cual el Padre está complacido.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> B. Gerhardsson sugiere que la diferencia entre «cuarenta días» y «cuarenta años» se puede explicar usando el razonamiento de que un día equivale a un año (Números 14:34; Ezequiel 4:5), y además se debe considerar que, dado que el objeto de la tentación es un individuo y no un pueblo, «es lógico pensar que el período sea cuarenta días y no cuarenta años». *The Testing of God's Son* (Lund: Gleerup, 1966), pp. 41-43. Otros prefieren hacer una comparación con el ayuno de Moisés en el Monte Sinaí (Éxodo 34:28). Esto es probable dado que Moisés, como líder de Israel, también representaba a éste. Sin embargo, el relato de Mateo acerca de la tentación se enfoca principalmente en la conexión entre Jesús e Israel.

<sup>91</sup> Se ha debatido bastante en cuanto a la interpretación de las tentaciones. Hay algunos que sostienen la existencia de un propósito mesiánico en cada tentación; otros optan por un propósito paradigmático (es decir, las tentaciones de Jesús son ejemplos para cualquier persona piadosa). Pero dado que Jesús como Hijo de Dios es simultáneamente Israel y rey de éste, no hay necesidad de escoger entre estas interpretaciones. Existen en circulación aplicaciones prácticas de estas tentaciones que muestran a Jesús como Mesías y como el verdadero Israel. En ambas la clave para su interpretación es la misma: la divinidad de Jesús como Hijo de Dios.

La primera tentación se enfoca en la pregunta acerca de cómo debe vivir el verdadero hijo de Dios. El hijo de Dios vive de la palabra de Dios, tanto de la revelada como de la escrita, además de la palabra del mandamiento de Dios por la que él suple las necesidades de la vida. Vivir de «toda palabra que sale de la boca de Dios» refleja una confianza absoluta e incondicional en Dios. Originalmente, el regalo del maná en el desierto tenía la intención de enseñar esta lección; pero fue una lección que Israel nunca entendió (Deuteronomio 8:3). En lugar de esto, los israelitas percibieron el maná como un pan milagroso, un simple sustituto del pan que ellos hacían, un pobre sustituto en realidad, y debido a esto se quejaban. Pero el maná era un sacramento de la vida, y comerlo significaba confesar que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca del SEÑOR» (Deuteronomio 8:3). Jesús entendió este sacramento de la vida. Él obedeció a Dios implícitamente, confiando incondicionalmente en que él proveería por las normas y provisiones de la vida. Ésta es la forma en que Israel vive en obediencia en el mundo.

La segunda tentación involucra probar a Dios para ver si es fiel en cumplir sus promesas del pacto. Provocar a Dios de esta forma siempre es pecado. Él puede probar a sus hijos para ver lo que hay en sus corazones (Éxodo 16; Deuteronomio 8:2), pero sus hijos no deben nunca probarlo para ver qué hay en su corazón, porque una prueba como ésta demuestra incredulidad, falta de confianza, y una negación implícita de la fidelidad de Dios. Si Jesús hubiera llevado a cabo la sugerencia de Satanás de tirarse del templo, aunque lo hubiera hecho basado en las promesas del pacto de Dios (Salmo 91:11s.), su acción habría sido motivada por falta de fe, por no confiar en la presencia y fidelidad de Dios en su vida. En una ocasión, Israel provocó de esta forma a Dios en el desierto. La gente necesitaba agua, se quejaba contra Moisés y provocaba «al SEÑOR al decir: '¿Está o no está el SEÑOR entre nosotros?'» (Éxodo 17:7). Los israelitas habían dejado de creer que Dios estaba con ellos en el desierto y exigieron cierta evidencia que él no los había abandonado. Satanás le pide a Jesús que exhiba similar evidencia visible de la presencia y fidelidad de Dios; pero como verdadero Israel, Jesús conoce el mandamiento: «No pongas a prueba al Señor tu Dios» (Mateo 4:7; Deuteronomio 6:16). Jesús cumple fielmente los mandamientos que Dios dio por medio de Moisés. Además, Jesús demuestra que está listo aun a perder su vida en lugar de cometer un acto de desesperación al retar a Dios para que lo salve. Jesús vive tal como el Israel del cual Dios está complacido.

En la tercera tentación se le pide a Jesús que tome control del mundo adorando al rival de Dios. Si Jesús se hubiera postrado ante Satanás, habría hecho lo mismo que hicieron los israelitas después de entrar a la tierra

prometida. Allí los israelitas adoraron a Baal porque pensaban que éste era la fuente de su prosperidad (Oseas 2). Desdeñaron la advertencia que si adoraban a los dioses de la tierra, en lugar de poseer la tierra terminarían siendo destruidos. Dios prometió en su pacto con Abraham, Isaac y Jacob darles como regalo la tierra prometida y la abundancia que en ella hay. Este regalo proviene del Dios que sacó a Israel de la tierra de Egipto. Israel tenía la obligación de adorarlo solo a él. (Deuteronomio 6:10-15). En calidad de hijo obediente de Dios, Jesús conocía esta promesa y su requisito: si servía y adoraba únicamente a Dios, heredaría el mundo y sus reinos como un regalo de Dios (Mateo 28:18). A Israel y su rey se les había prometido soberanía universal, y Jesús está por lograrlo.

De esta forma, Jesús volvió a vivir por medio de las tentaciones las experiencias de Israel en el desierto. Sin embargo, donde Israel fracasó, Jesús tuvo éxito.<sup>92</sup> Jesús demostró su fidelidad a Dios al ser probado; y Dios, sin ser puesto a prueba, demostró fidelidad a su Hijo enviando ángeles para que lo sirvieran. Así empezó la derrota de Satanás, y lo que tenía que preceder a la venida del reino de Dios había sido puesto en su lugar: Jesús, en verdad, ama a Dios con todo su corazón, alma y fuerzas. Ahora, pueden ser cumplidas las promesas dadas a Israel.

### **Promesas cumplidas**

¡El reino de Dios está cerca! Esta emocionante nota de cumplimiento fue escuchada inmediatamente después de la derrota de Satanás. Han terminado siglos de paciente espera, y las bendiciones prometidas tiempos atrás pueden, finalmente, ser ahora derramadas en el pueblo de Dios. El ministerio de Jesús inaugura el reino de Dios, reino hecho no con manos humanas, reino de paz y justicia que permanecerá para siempre (Daniel 2).

Los profetas habían prometido un futuro en el que Dios gobernaría, sanidad ocurriría, el pecado y la maldad serían vencidos, el pueblo de Dios

---

<sup>92</sup> Esta interpretación tipológica de la narrativa de la tentación que aparece en Mateo (Israel como el tipo y Jesús como el antitipo mayor), es una manera más reciente de entender el pasaje, la cual ha sido ampliamente aceptada. Calvino desconoce esta interpretación. En cambio, ve un paralelo entre el ayuno de Moisés y el ayuno de Jesús pero no una tipología Jesús-Israel. Ni tampoco se encuentra en W. Hendriksen, *Exposición del Evangelio según Mateo* (Grand Rapids: Libros Desafío, 1986), quien trata más con puntos dogmáticos y con la tipología Adán-Cristo. Una obra básica que establece la tipología entre Jesús e Israel es *The Testing of God's Son* de Gerhardsson. Véase también J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962), pp. 53-60; R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1971), pp. 50-53; y los comentarios de Hill y Meier anteriormente citados.

se uniría y la justicia brotaría ante las naciones (Ezequiel 34; Isaías 61).<sup>93</sup> Jesús anuncia la llegada de ese futuro: «Arrepiéntanse, porque el reino de los cielos está cerca» (Mateo 4:17). Además, «si expulsó a los demonios por el Espíritu de Dios, eso significa que el reino de Dios ha llegado a ustedes» (Mateo 12:28). El reino de Dios no sólo está cerca, está aquí, pues los milagros de Jesús manifiestan la presencia de Dios —presencia que anula el pecado y ofrece sanidad. Además, la palabra de Jesús revela el poder dinámico de la palabra de Dios, que hace posible lo que ha sido hablado. El reino de Dios comienza a echar raíces en el terreno de la historia humana por medio de la palabra del reino, la cual es sembrada como una semilla (Mateo 13:18ss.). ¡En Jesús las bendiciones del reino están siendo derramadas y las promesas están siendo cumplidas! « ¡Arrepiéntanse, porque el reino de los cielos está cerca!»

Para asegurarse que a nadie se le escape el dato del cumplimiento, Mateo inmediatamente coloca el ministerio de Jesús en Galilea, a la luz de la profecía cumplida, citando Isaías 9:1s. (Mateo 4:15s.):

Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles; el pueblo que habitaba en la oscuridad ha visto una gran luz; sobre los que vivían en densas tinieblas la luz ha resplandecido<sup>94</sup>

Jesús empezó su ministerio en un lugar que nadie anticipaba. Isaías 9:1s nunca había sido interpretado en el judaísmo como una profecía mesiánica. Más bien, se interpretaba «la luz» como una referencia a la Torah oral, preservada en el judaísmo.<sup>95</sup> Pero, en la parte de la narrativa donde Jesús se retira a Galilea después del arresto de Juan el Bautista, Mateo anuncia una conexión doble entre esta profecía y Jesús. En primer

---

<sup>93</sup> G. E. Ladd ofrece una definición útil del reino de Dios: «el reino redentivo de Dios, que actúa dinámicamente para establecer su gobierno entre los hombres. . . involucra dos grandes movimientos: su cumplimiento dentro de la historia, y su consumación al final de ella». *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 91. Mateo comúnmente se refiere al reino de Dios como «el reino de los cielos», mientras que los otros evangelios hablan exclusivamente de «el reino de Dios». El vocablo «los cielos» designa el lugar donde mora Dios, y es también un circunloquio judío común para «Dios». Las dos frases significan lo mismo.

<sup>94</sup> La explicación que G. M. Soares Prabhu ofrece para explicar las diferencias textuales entre la traducción de Mateo y el Antiguo Testamento —tanto en hebreo como en la Septuaginta—, parece ser la mejor: Al igual que otros intérpretes judíos (los autores de los targumes) «el autor de Mateo 4:14-16 habría traducido libremente el original para expresar a su parecer el verdadero significado». *The Formula Quotations in the Infancy Narratives of Matthew* (Rome: Biblical Institute Press, 1976), p. 104.

<sup>95</sup> Cf. (H. Strack y) R Billerbeck, *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrash I* (Munich: Beck, 1922), p. 162.

lugar, la profecía promete luz y salvación a los que viven en Galilea.<sup>96</sup> En segundo lugar, el contexto de Isaías 9:1s. Anuncia que el prometido Hijo de David traerá esta salvación, el cual establecerá el reino eterno. Por lo tanto, el hecho de que Jesús ministrara en Galilea no sólo añade un simple dato geográfico, sino también revela que el celo de Yahvé está ahora operando en la historia y estableciendo un gobierno de justicia y rectitud, el prometido reino davídico (Isaías 9:6s.).

Originalmente, Isaías había profetizado que Zabulón y Neftalí llegarían a ser humillados. Esto ocurrió en 734-32 a.C. cuando el rey asirio Tiglat Piléser, conquistó los territorios del norte de Israel y los añadió a su imperio. Desde ese entonces, Galilea se convirtió en un crisol de gentes, una mezcla de judíos y gentiles, a los cuales Judea y Jerusalén los consideraban una raza impura, gente muy distante de la pureza de la ley. Aristóbulo I, judío descendiente de los macabeos, había conquistado estos territorios al norte de Judea en 101 a.C. y había circuncidado por la fuerza a sus habitantes, colocándolos de esta forma bajo el «yugo de la Torah».<sup>97</sup> Pero, llegada la época del Nuevo Testamento, los judíos todavía consideraban a estos habitantes ceremonialmente inmundos, debido a que no seguían correctamente las regulaciones de la ley. Era gente que andaba en oscuridad, una oscuridad que representa vivir «en densas tinieblas».

Pero Isaías había profetizado también que, «en el futuro», Dios honraría a «Galilea, tierra de paganos, en el camino del mar, al otro lado del Jordán» (Isaías 9:1). Quizás al regreso del exilio se percibía ya un ligero comienzo del cumplimiento de esta profecía.<sup>98</sup> Sin embargo, nada de lo que le sucedió a Galilea desde el regreso del exilio hasta el tiempo de Jesús se parecía al glorioso horizonte anunciado por Isaías. Él vio la gloriosa operación final de Dios en la que se glorificaría a sí mismo, cumpliendo las promesas y restaurando a su pueblo en unidad y paz bajo el descendiente de David.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Es tema de debate la referencia precisa de los nombres del lugar, especialmente si «camino del mar» y «al otro lado del Jordán» se interpretan como frases adverbiales que modifican a Zabulón y Neftalí, o como nombres de territorios distintos. Cf. Soares Prabhu, op. cit., pp. 97s.

<sup>97</sup> Cf. B. Reicke, *the New Testament Era* (Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 68s.

<sup>98</sup> Calvino así lo interpreta: «El comienzo de esta luz, su resplandecer por decirlo así, ocurrió cuando el pueblo regresó de Babilonia». *Harmony of the Gospels* 1, p. 153. Pero «resplandecer» es el término que Mateo usa para indicar la actividad de Jesús, no el término original de Isaías. NOTA DEL EDITOR: Dado que el Dr. Holwerda usa la versión inglesa *New Revised Standard Version* (NRSV) para ilustrar la diferencia que existe en el hebreo y griego entre Isaías 9:2 y Mateo 4:16 (traducidos como *shined* y *dawned* respectivamente), el lector deberá consultar otras versiones aparte de la NVI y RV60 para poder apreciar la diferencia. Por ejemplo, la Biblia de Jerusalén usa los términos «brillar», y «amanecer» respectivamente.)

<sup>99</sup> Cf. O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1972), p. 125.

La luz que resplandece sobre ese horizonte comienza en el ministerio de Jesús en Galilea.

La luz del reino naciente comienza a brillar en Galilea pero no se limita a ésta. Tanto la profecía original como su cumplimiento, tienen un alcance que abarca más que el territorio de Galilea, literalmente hablando. La profecía anuncia la venida del reino eterno del Hijo de David, reino que es universal en su extensión. Y el cumplimiento, que comienza en «Galilea de los gentiles», continúa por medio de la extensión de la autoridad de Jesús a todo pueblo, mientras que al mismo tiempo sus discípulos «hacen discípulos de todas las naciones» (Mateo 28:19).<sup>100</sup> Contrario a la expectativa judía, este reino no llega de golpe a su plenitud. Hay un futuro que no ha llegado aún, en el que las fuerzas de maldad serán quitadas de manera definitiva del planeta tierra (Mateo 13:40-43).<sup>101</sup> Jesús es el amanecer de un nuevo día. Este día empieza con su ministerio en Galilea, se dirige a toda la casa de Israel, continúa en el ministerio de sus discípulos a las naciones del mundo, y llega a su clímax en los eventos que rodean la venida final del Hijo del Hombre, el cual permitirá que los justos brillen como el sol en el reino de su Padre. De esta forma, «el evangelio del reino» presentado en Mateo 4 es un resumen anticipado de todo el Evangelio de Mateo, ya que su contenido no es otra cosa sino las acciones que Jesús lleva a cabo y las palabras que él habla.<sup>102</sup>

La reunión del pueblo, que incluirá a las naciones del mundo, es tema central para la expectativa del Antiguo Testamento en cuanto al reino venidero. Esta reunión es también importante para el anuncio de Mateo que el reino está cerca. Una de las primeras cosas que Jesús hace es llamar a discípulos para que lo sigan: «Vengan, síganme —les dijo—, y los haré pescadores de hombres» (Mateo 4:19). En este evento, los discípulos se incorporan al ministerio de Jesús en calidad de agentes suyos, cuya tarea consiste en reunir a la gente para su reino escatológico. «Pescadores de hombres» es una metáfora del reino: «También se parece el reino de los cielos a una red echada al lago, que recoge peces de toda clase» (Mateo

---

<sup>100</sup> La referencia a «Galilea de los gentiles» (Mateo 4:15) anuncia por anticipado la futura misión a los gentiles. Cf. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Zurich: Benziger, 1985) I, p. 171.

<sup>101</sup> J. D. Kingsbury argumenta que la tensión entre el reino como elemento presente y el reino como elemento futuro, está contenida ya en el anuncio de Jesús que el reino está cerca: «Por un lado, tiene la connotación que el reino realmente está cerca, tan cerca que en la persona del Hijo de Dios —terrenal y exaltado— la autoridad (el poder) se inmiscuye con el presente y decisivamente le da validez. Por otro lado, tiene la connotación que el reino no ha llegado, dado que Dios aún no ha consumado milagrosamente su gobierno con todo poder y esplendor exterior». *Matthew* (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 68.

<sup>102</sup> Cf. Luz, *óp. cit.*, p. 182.

13:47). A los discípulos se les da la tarea de reunir al pueblo de Dios como ciudadanos de su reino.

Una perspectiva parecida existe en el nombramiento de Simón cuando es «llamado Pedro» (Mateo 4:18). Se anticipa esta perspectiva en Mateo 16:18: «Yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia». Aunque se dice esto especialmente de Pedro, la tarea de todos los discípulos que confiesan fe en Jesús (16:16) es reunir a la iglesia, al pueblo de Dios, quien es visto aquí como el remanente de Israel o como el Israel verdadero.<sup>103</sup> La llegada del reino hace necesaria y posible la reunión del pueblo de Dios (16:19).

Esta tarea de reunir al pueblo de Dios ha comenzado primero con Jesús. Tanto al principio como en la conclusión del ministerio galileo de Jesús, Mateo describe una escena donde las multitudes vienen a Jesús y reciben la bendición del reino. En forma extraordinaria, a principios del ministerio, en Mateo 4:25 las multitudes vienen no sólo de Galilea y Decápolis, sino también de Judea, Jerusalén, y de más allá del Jordán: Las multitudes representan a todo Israel. El pueblo de Dios está siendo reunido y bendecido, los enfermos son sanados, y todos oyen y se asombran de la autoridad de la palabra de Jesús (Mateo 7:28).<sup>104</sup>

La segunda escena de reunión se encuentra en Mateo 15:29-31. Aquí nuevamente Jesús sube a un monte, y la gente le trae enfermos, a quienes sana. Mateo registra que «la gente se asombraba al ver a los mudos hablando, a los lisiados recobrar la salud, a los cojos andar y a los ciegos ver. Y alababan al Dios de Israel». Esta descripción del ministerio de Jesús contiene una alusión clara a Isaías 35:5s., donde el profeta menciona casi las mismas cuatro categorías:

Se abrirán entonces los ojos de los ciegos y se destaparán los oídos de los sordos; saltará el cojo como un ciervo, y gritará de alegría la lengua del mudo.

Éstas son las bendiciones prometidas a Israel mientras se dirigen por la calzada escatológica a Sión (Isaías 35:8ss.). La gente se reunía alrededor de Jesús y «alababan al Dios de Israel» porque experimentaba la compasión y el perdón del reino prometido. Estaban siendo reunidos por el davídico Pastor y Rey (Ezequiel 34), quien vino por «las ovejas perdidas del

---

<sup>103</sup> K. L. Schmidt argumenta que «iglesia» aquí se refiere a la comunidad divina del Antiguo Testamento o a un grupo separado que «representa el remanente de Israel del cual depende que la vida de todo Israel continúe como pueblo de Dios». Por lo tanto, la iglesia representa al verdadero Israel. *Theological Dictionary, of the New Testament III*, pp. 524-526.

<sup>104</sup> Para el tema de la reunión de las multitudes en Mateo, cf., T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain: A Study in Matthaean Theology* (Sheffield: JSOT, 1985), capítulo 8.

pueblo de Israel» (Mateo 15:24) Este pastor demuestra que «tuvo compasión de ellas, porque estaban agobiadas y desamparadas, como ovejas sin pastor» (Mateo 9:36). Este Pastor Rey sintió compasión debido al hambre de la gente y los alimentó en los montes de Israel (Mateo 15:29ss.; Ezequiel 34:13s.).

Si bien el enfoque del ministerio terrenal de Jesús se limitaba a «la casa de Israel», existe un indicio fascinante referente a la reunión de los gentiles. Este indicio aparece en la historia de la mujer cananea, escena que se halla inmediatamente antes de la reunión de las multitudes en Mateo 15. Esta mujer pagana le ruega a Jesús que tenga compasión de ella y sane a su hija endemoniada. A ella Jesús le da una respuesta aparentemente sin esperanza: «No fui enviado sino a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» y «no está bien quitarles el pan a los hijos y echárselo a los perros» (Mateo 15:24, 26). A pesar de su situación aparentemente sin esperanza, esta mujer persiste y le ruega que «hasta los perros comen las migajas que caen de la mesa de sus amos». Debido a la «gran fe» de esta mujer, su hija es sanada. En este caso, una mujer pagana y su hija se benefician de la compasión del davídico Pastor Rey —aquel que sana y alimenta a su pueblo—, pese a que ella recibe sólo las sobras de la mesa y no la abundancia desbordante de la que Israel se alimenta (15:37). Es un caso excepcional que un pagano sea bendecido durante el ministerio terrenal de Jesús, pero dejará de ser excepcional de ahí en adelante.

El Evangelio de Mateo contiene mucho más en cuanto a promesas cumplidas, pero el tema presentado en forma resumida por medio de las perspectivas de Mateo 4 es suficientemente claro. El reino prometido y su rey davídico han llegado, y el rebaño disperso está siendo reunido, sanado y alimentado milagrosamente. Las bendiciones profetizadas a los ciudadanos de este Israel renovado son anunciadas a los discípulos en las Bienaventuranzas. En respuesta a esto, se espera que de ellos brote la justicia ante las naciones (Mateo 5). Por lo tanto, al reunir discípulos, Jesús vuelve a establecer a Israel en la tierra, los llena de las bendiciones prometidas, y anticipa que ellos mismo carguen el «yugo suave» de la justicia de Dios.

### **Rechazo y elección**

Si Jesús es el Hijo amado de Dios, aquel que representa y toma el lugar del elegido Israel, ¿cuál es, entonces, la situación del Israel del Antiguo Testamento? Si las promesas dadas a Israel se cumplen en Jesús, y si en Jesús el reino de Dios ha aparecido —reino eterno prometido a David por el cual Dios gobierna a su pueblo Israel—, ¿qué sucede con los que no aceptan el testimonio de Jesús? Si Jesús es Emanuel —la profetizada

presencia de Dios entre su pueblo—, ¿qué sucede con aquellos «herederos del reino» que no reconocen esa presencia?

La respuesta de Mateo es muy clara: No se puede seguir teniendo las promesas si no se tiene la fe que Dios da a su pueblo. Junto al tema positivo que Mateo ofrece en cuanto al cumplimiento de las promesas a Israel, existe el tema negativo del cumplimiento de juicio sobre el Israel que no cree. El momento crítico de este tema de juicio se encuentra en los capítulos 11-13, en donde se ve evidente que el Israel incrédulo rechaza a Jesús. Pese a que Israel había sido confrontado con la presencia del reino en la enseñanza de Jesús (Mateo 5-7), había visto su poder sobre el pecado y la naturaleza, manifestado en los milagros de Jesús (cap. 8-9), y había sido invitado al reino por medio de la misión de los discípulos (cap. 10), la mayoría de Israel se mantuvo no convencida e incrédula. Era —decía Jesús— una «generación malvada» que está siempre pidiendo una señal milagrosa y no quiere creer (12:39).

Las consecuencias de tal incredulidad se detallan con claridad en Mateo 13. Cuando respondió a la pregunta de por qué hablaba en parábolas, Jesús les dijo a sus discípulos: «A ustedes se les ha concedido conocer los secretos del reino de los cielos; pero a ellos no» (v. 11). La clave para entender las parábolas consiste en conocer los secretos o misterios del reino. Este conocimiento es un regalo de Dios.

¿En qué consiste este misterio del reino? El trasfondo del uso que Jesús le da a «misterio» se encuentra especialmente en Daniel 2, en donde la palabra aparece como el misterio del futuro reino de Dios. En general, «misterio» se refiere al plan oculto de Dios, el cual fue revelado en parte a los profetas del Antiguo Testamento.<sup>105</sup> Dado que a los profetas se les otorgó una nueva percepción del plan de Dios, el Antiguo Testamento revela cierto conocimiento de los misterios del reino. Sin embargo, la plena revelación del misterio ocurre en la predicación y ministerio de Jesús, el cual es el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento.

Pero ese cumplimiento contiene algunas sorpresas en cuanto al plan de Dios. Las parábolas del reino que aparecen en Mateo 13 revelan la sorprendente naturaleza de ese reino y la manera inesperada de su aparición. El reino no aparece con sonido de trompeta, anunciando la destrucción completa del mal, tal como muchos habían anticipado. Más bien, aparece como una semilla que se siembra y que encuentra toda clase de obstáculos. Pese a que aún existe la maldad, el reino está presente en la historia humana debido a que manifiesta la paciente

---

<sup>105</sup> Cf. R. Brown, *the Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968).

misericordia de Dios; es un reino de amor y perdón. Pero este reino oculto algún día alcanzará la victoria total, y el mal será destruido completamente en el día del juicio, al final de los tiempos. Debido a que este reino de Dios coexiste en la historia con el reino de Satanás, su presencia no es evidente. Para ver su presencia es necesaria la fe. La fe en Jesús abre los ojos de uno a la presencia del reino de Dios. Así como la victoria de Jesús tuvo que pasar por la debilidad, el sufrimiento y la muerte para llegar a la resurrección, la vida y el poder, de la misma manera el reino que él trae aparece inicialmente oculto detrás de una supuesta debilidad, hasta que surja finalmente en pleno poder y gloria. Para conocer ese misterio se requiere de fe, y los únicos que la tienen son los discípulos.

El juicio llega a los que no creen. Pese a que Israel —pueblo de Dios del Antiguo Testamento— poseyó los misterios del reino en la ley y los profetas, no entendió los misterios. Israel tuvo un concepto muy diferente del reino de Dios. Era un reino de poder y fuerza política que derrota a los enemigos de Israel y aplasta las fuerzas del mal y, como resultado, no creyeron que este reino había llegado en la persona y ministerio de Jesús. Por consiguiente, se les quitaría su posición privilegiada como herederos del reino: «Al que tiene, se le dará más, y tendrá en abundancia. Al que no tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará» (Mateo 13:12).<sup>106</sup>

Debido a que fue incapaz de comprender, Israel pierde lo que tenía y continúa manifestando el juicio que Isaías había pronunciado a su propia generación incrédula (Mateo 13:14): Por mucho que oigan, no entenderán; por mucho que vean, no percibirán.

En cambio, la posición privilegiada de Israel ahora pertenece a los discípulos (vv. 16s.): Pero dichosos los ojos de ustedes porque ven, y sus oídos porque oyen. Porque les aseguro que muchos profetas y otros justos anhelaron ver lo que ustedes ven, pero no lo vieron; y oír lo que ustedes oyen, pero no lo oyeron.

La misma pérdida de privilegio es comunicada al Israel incrédulo en la parábola del viñedo. El viñedo representa a Israel, de quien el Señor espera fruto; pero los labradores en la viña maltratan a los labradores del dueño, y matan a su hijo. En consecuencia, se les quitará a ellos el reino de Dios y «se le entregará a un pueblo que produzca los frutos del reino» (Mateo 21:43). Aquí, nuevamente, Mateo anuncia que el Israel incrédulo perderá su privilegio de «súbditos del reino» (8:10-12), y otros recibirán ese privilegio

---

<sup>106</sup> Cf. R. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981), capítulo 2; B. Van Elderen, «The Purposes of the Parables according to Matt. 13:10-17» en *New Dimensions in New Testament Studies*, ed. R. Longenecker y M. C. Tenney (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 180-190.

acompañado de la obligación de producir fruto del reino. La tarea del Israel verdadero debe ser siempre esa: Hacer la voluntad de Dios (7:21) y alcanzar una justicia superior (5:20). En esto consiste el fruto que Dios desea. Por lo tanto, según Mateo, los que creen en Jesús y entienden los misterios del reino, los que aceptan lo que dice y siguen su enseñanza, reciben los privilegios y obligaciones del Israel del Antiguo Testamento.<sup>107</sup>

## Epílogo

¿Quién entonces es Israel? La respuesta nunca es simplemente un asunto de ancestros. En consecuencia, el tema principal en el Nuevo Testamento no es realmente judío versus gentil. Más bien, Israel es el pueblo que Dios ha elegido y que ha llamado a responder con fe y obediencia; es el pueblo del cual el Señor se ha encariñado (Deuteronomio 7:7).

Tal es la enseñanza de Mateo también. Un descendiente literal de Abraham y judío auténtico —Jesús—, es el Israel al cual Dios ama. Él es el elegido por Dios y responde con obediencia perfecta, cumpliendo la ley y los profetas (Mateo 5:17), y todo lo que es justo (3:15). Dado que Jesús es el representante corporativo de Israel, Dios ahora reconoce como parte de Israel a todos los que responden en fe y obediencia a la presencia y voluntad de Dios dadas a conocer en Jesús.<sup>108</sup> Por supuesto que los primeros en responder son, de hecho, judíos. Cuando Jesús condena a Israel, no lo hace en forma general, a todos los judíos, sino que sólo a los que no creen. Las multitudes que lo siguen no reciben de parte de él el mismo juicio drástico que pronuncia sobre los líderes de la nación.<sup>109</sup> Más bien, Jesús tuvo compasión de las multitudes porque las vio «como ovejas sin pastor», y les dijo a sus discípulos que «la cosecha es abundante» (Mateo 9:36-38). Mientras no rechacen a Jesús, la posibilidad de llegar a ser

---

<sup>107</sup> H. Frankenmölle argumenta que aunque la iglesia recibe el privilegio y las obligaciones de Israel, la iglesia no se convierte en Israel ya que, para Mateo, «Israel» se refiere exclusivamente a los que son desobedientes. *fahwe-Batid und Kirche Christi* (Münster: Aschendorff, 1984), p. 261. Sin embargo, esta posición no hace justicia a las claras implicaciones del Evangelio de Mateo, ya que Jesús representa la línea positiva del Israel obediente, así también los que creen en él.

<sup>108</sup> El tema de la continuidad entre Jesús e Israel fue de gran importancia para el público original de Mateo. Pese a que eruditos todavía debaten si el público de Mateo —compuesto mayormente de judíos pero también de algunos gentiles cristianos— ya se había apartado de la sinagoga, ese público habría estado consciente que la mayoría del Israel judío no creía en Jesús. En consecuencia, este público necesitaba que se le asegure que la ruptura con el Israel judío no significaba que las promesas de Dios habían fracasado. El enfoque que Mateo ofrece de Jesús como el cumplimiento de las promesas hechas a Israel, está diseñado para proveer esa seguridad.

<sup>109</sup> Mateo claramente hace diferencia entre las multitudes, los discípulos y los líderes judíos. Cf. J. D. Kingsbury, *the Parables of Jesus in Matthew 13* (Richmond: John Knox, 1969), pp. 24-28; T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain*, pp. 114s.

discípulos de Jesús queda abierta a la gente. ¿Aceptarán ellos la definición de Israel y el cumplimiento de las promesas dadas a conocer en Jesús? ¿Reconocerán la presencia de Dios y la llegada del reino en la persona y ministerio de Jesús? ¿Comprenderán ellos el misterio del reino? Esa era y continúa siendo la única pregunta que decide la identidad de Israel: No es ascendencia sino fe; no es un logro humano sino don, elección y llamado de Dios, lo cual es reconocido en Jesús, hijo de Abraham, hijo de David, Hijo de Dios.

Si la iglesia es Israel, entonces ésta no es simplemente un arreglo provisional, sino un pueblo que permanece en continuidad con el Israel del Antiguo Testamento y efectúa la misión de Israel en el mundo. La misión principal de Israel fue ser luz a las naciones (Isaías 42:6). En calidad de siervo ungido de Dios, Jesús cumple la tarea de Israel y encomienda a sus discípulos que sean la luz del mundo (Mateo 5:14-16). Ellos son los que iluminan no sólo predicando el evangelio del reino al mundo entero, bautizando discípulos y «enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes» (28:19-20), sino también realizando buenas obras (5:16), haciendo la voluntad de Dios (7:21), y caminando en el camino de la justicia que Jesús vivió y enseñó (5:20). La ley de Dios para su pueblo sencillamente no ha desaparecido; al contrario, Jesús la ha renovado de acuerdo a su propósito original (5:17ss.).<sup>110</sup> Israel puede llegar a ser la luz del mundo sólo si camina en el camino de la justicia. Sólo de esta forma la profecía de Isaías continúa siendo cumplida (Isaías 61:11):

Porque así como la tierra hace que broten los retoños, y el huerto hace que germinen las semillas, así el SEÑOR omnipotente hará que broten la justicia y la alabanza ante todas las naciones.

---

<sup>110</sup> Este tema se discute más adelante en el capítulo 5

### CAPITULO 3: JESUS Y EL TEMPLO: UN ASUNTO DE ESENCIA

En el presente capítulo abordamos una pregunta clave: ¿Se debe construir un templo en Jerusalén? ¿Exige la profecía que se construya un templo de J piedra, hecho por manos humanas, en el mismo lugar de los templos anteriores en Jerusalén? Muchos responden que sí. La construcción del templo será el último gran cumplimiento de la profecía antes de la segunda venida de Cristo. Otros dicen: No, Jesús mismo es el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento referentes al templo, de modo que si se erigiera uno en el lugar de los antiguos templos será por un mal entendido e incredulidad, no porque la profecía lo exige.<sup>111</sup>

Los cristianos no son los únicos que están en desacuerdo en cuanto a si se debe reconstruir el templo o no. Los judíos modernos también lo están. Las plegarias de los judíos tradicionales incluyen una petición para la reconstrucción del templo. La tercera bendición en la oración antigua después de las comidas, dice: «La casa grande y bendita por la cual tu nombre ha sido proclamado». Originalmente, ésta fue una oración por la continuidad de la existencia del templo; pero después de su destrucción la oración cambió por la reconstrucción del templo. Algunos judíos piadosos recitaban las *hatzot*, oraciones que se hacían cada medianoche a favor de la reconstrucción del templo. Y la oración de la sinagoga, llamada «Las Dieciocho Bendiciones», ruega a Dios que restaure el culto en el templo y que regrese su divina presencia a Sión. Se añade la petición: «Que tu voluntad permita que el templo sea reconstruido prontamente en nuestros días». De este modo, el judaísmo tradicional ha seguido orando por la reconstrucción del templo. Sin embargo, el judaísmo reformista ha omitido esas oraciones por la reconstrucción del templo y por la restauración del sistema de sacrificios.<sup>112</sup>

Pese a que el judaísmo tradicional ha anhelado por siglos la reconstrucción del templo, el énfasis judaico en las obras de la ley modificó sustancialmente el papel y la necesidad de un templo en Jerusalén. Aparentemente esto ya se ve en la antigua historia de la respuesta del rabino a su discípulo, quien se lamentaba por la pérdida del templo:

---

<sup>111</sup> La respuesta afirmativa la sostienen los que creen en una posición dispensacionalista o pre milenarista, por ejemplo, H. Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), p. 56. La respuesta negativa la sostienen los que siguen una posición no milenarista, por ejemplo, E. P. Clowney, «The Final Temple», en *Prophecy in the Making*, ed. C. E. H. Henry (Carol Stream, IL: Creation House, 1971), capítulo 4; A. Hoekema, *La Biblia y el futuro* (Grand Rapids: Libros Desafío, 1984), pp. 231-233.

<sup>112</sup> Cf. «Temple», *Encyclopedia of the Jewish Religion* (New York: Adana, 1986).

Se cuenta la historia de Rabban Yohanan ben Zakkai, que transitaba por un camino, cuando de pronto se le acercó apresuradamente el rabino Josué y le dijo: ¡Ay de nosotros! porque la casa de nuestra vida, el lugar que servía para la expiación de nuestros pecados ha sido destruido. No tengas temor —le respondió—, tenemos otra expiación en su lugar. Josué preguntó: ¿Cuál es? Yohanan le respondió: «Lo que pido de ustedes es amor y no sacrificios» (Oseas 6:6).<sup>113</sup>

Las obras de misericordia o el cumplimiento de lo que exige la ley es lo que en realidad logra la redención. Los sacrificios son innecesarios. Por lo tanto, se puede seguir deseando el templo como el cumplimiento de la promesa divina, como señal de la presencia divina, y consecuentemente, como señal de la elección de Israel; pero en el judaísmo no se necesita el templo como lugar de expiación.<sup>114</sup> Lo único necesario para lograr la redención es el arrepentimiento y las buenas obras. Ésta ha sido la enseñanza tradicional del judaísmo rabínico.<sup>115</sup>

Bajo el impacto del Holocausto, el judaísmo contemporáneo ha añadido el énfasis que «la justificación debe ser universalizada», porque ha llegado a ser obvio que Israel no es el único que ofrece devoción a la Torah. Todas las naciones deben unirse al «estilo de vida de la Torah». Pero la forma en que esto acontecerá —ya sea por la enseñanza de Israel o por intervención divina— sigue siendo parte del misterio mesiánico.<sup>116</sup> Por lo tanto, en el judaísmo contemporáneo así como en el judaísmo rabínico, ya no se enfatiza la justificación que se logra por la fe aparte de la ley, sino en la justificación que se logra obedeciendo la ley de Dios. Obviamente, el templo como lugar de expiación ha dejado de ser vital para el judaísmo. Además, la forma en que el templo es entendido en el judaísmo es distinta a la del Nuevo Testamento.

---

<sup>113</sup> A. J. Saldarini, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (Abot de Rabbi Nathan) (Leiden: Brill, 1975),

<sup>114</sup> J. O. Haberman escribe: «En ninguna parte hay una brecha mayor entre los pensamientos judío y cristiano que en el poder redentor de la justificación. Para los judíos, los mandamientos de la Torah son tanto sacramento como salvación». Y comentando la distinción de Pablo entre una justificación por fe y una justificación por obras, Haberman afirma: «Si tal distinción tuviera que ser hecha, los sabios rabínicos afirmarían la eficacia de las obras de justicia aun en ausencia de una fe verdadera». «Righteousness», en *Contemporary Jewish Religious Thought*, ed. A. A. Cohen y P. Mendes-Flohr (New York: Scribner, 1987). La ausencia de un ensayo acerca del templo en este gran volumen quizás indique el papel subordinado que juega el templo en el judaísmo contemporáneo, y la capacidad del judaísmo para definirse teológicamente sin enfocarse substancialmente en el templo.

<sup>115</sup> Cf. G. E Moore, *Judaism 1* (Cambridge: Harvard, 1927), pp. 500ss. E. E. Urbach, *771e Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem: Magnes, 1979), pp. 666ss.

<sup>116</sup> Haberman, *op. cit.*, p. 839.

La pregunta que enfrentamos en este capítulo, antes que nada, no es si el templo será construido en Jerusalén. En la historia humana ocurren muchas cosas que no deberían ocurrir. La construcción de un templo en Jerusalén es una idea que se puede concebir. Sin embargo, dado que en el terreno donde antes se encontraba el templo existe ahora un lugar musulmán sagrado, la Cúpula de la Roca, la reconstrucción de un templo crearía una situación religiosa y política de dimensiones inconcebibles.<sup>117</sup> La pregunta que enfrentamos es si la profecía del Antiguo Testamento requiere que se construya ahora un templo en Jerusalén. Para entender tal profecía es importante entender la historia y el propósito del templo en el Antiguo Testamento.

### **El templo en el Antiguo Testamento y el judaísmo**

La historia del templo en el Antiguo Testamento es fascinante y desalentadora a la misma vez. Es fascinante porque en el templo moraba la gloria de Dios en medio de Israel. Es desalentadora porque, debido a que Israel malentendió totalmente la presencia del Dios del pacto, el templo se convirtió en fuente de idolatría. La historia del templo realmente empieza cuando David reúne los materiales y Salomón construye el primero en Jerusalén; pero antes de esto, el templo era una tienda de campaña y un tabernáculo.

Después que Israel pecó adorando al becerro de oro, Moisés erigió una tienda de campaña fuera del campamento y la llamó «La Tienda de la reunión con el SEÑOR» (Éxodo 33:7). Ahí se reunían Dios y Moisés. Cuando la columna de nube descendía a la tienda, Dios hablaba con Moisés, y todo Israel adoraba. La tienda era colocada fuera del campamento para simbolizar que la presencia de Dios abandonaba el campamento debido al pecado de Israel. Sin embargo, el significado de esta tienda es igual al del tabernáculo erigido en medio de Israel, ya que a éste también se le llamaba «la Tienda de reunión» (40:2). Tanto tienda como tabernáculo simbolizan la presencia de Dios con Israel (33:14), es decir, el hecho de que Dios ha escogido morar en medio de Israel (25:8; 29:45).

Esta tienda o tabernáculo no sólo era un lugar de reunión y revelación sino también un lugar de expiación. Si el santo Dios tuviera que morar en medio de Israel, pueblo inmundo, no santo y pecador, se tendría que hacer expiación con ofrendas por el pecado y ofrendas quemadas. La celebración detallada del día de la expiación (Levítico 16), simboliza el perdón y la limpieza del pecado para que el santo Dios se reúna con un

---

<sup>117</sup> H. Undsey reconoce este problema y cita a un historiador israelí para tratar de explicar que Dios solucionaría este problema, quizás destruyendo la Cúpula de la Roca por medio de un terremoto (The Late Great Planet Earth, p. 57).

pueblo santo y pueda continuar morando en su medio. De esta forma, el tabernáculo junto al arca del pacto, el propiciatorio, sus altares y lavamanos simbolizaban para Israel la necesidad y posibilidad de expiación. A Israel se le había dicho que fuera santo porque el Dios que moraba en medio suyo era santo (Levítico 19:2).

El cambio de tabernáculo a templo ocurrió después que Israel se había instalado en la tierra de Canaán. Es interesante notar que cuando inicialmente David propuso construir una casa para Dios que fuera igual a su propia casa de cedro, Dios sorprendió a David y al profeta Natán respondiéndoles que no. Dios prefirió morar en la tienda ya que ésta simbolizaba el peregrinaje de Dios con su pueblo. Este peregrinaje no terminaría hasta que Dios trajera a su pueblo a su lugar de descanso, lugar donde serían libres de la opresión y violencia de sus enemigos. Sólo entonces podría Dios instalarse y morar en un lugar fijo. En lugar de aceptar la oferta de David, Dios le prometió que le construiría una casa y que alguien de esa casa construiría la casa para Dios (2 Samuel 7:1-7; 1 Crónicas 17:1-15). Dos casas serían construidas, la casa de David y la casa de Dios, y asombrosamente, al final estas dos casas llegarían a ser una en Jesús. Pero eso es adelantarse a la historia.

Con Salomón llegaron tiempos de paz, y él construyó el templo. Éste fue diseñado según el modelo del tabernáculo y asumió sus funciones. Al igual que el tabernáculo, el templo servía como lugar de expiación y sitio para la presencia de Dios. Si bien Salomón reconoció que el templo no podía contener nunca la presencia de Dios —ya que ni aun lo más alto del cielo podía— insistió en orar para que el templo llegase a ser el lugar que Dios había dicho «Mi nombre estará allí» (1 Reyes 8:29 RV60). El nombre de Dios representa su presencia, y él le prometió a Salomón: «He oído la oración y la súplica que me has hecho. Consagro este templo que tú has construido para que yo habite en él por siempre. Mis ojos y mi corazón siempre estarán allí» (9:3). Dios prometió estar presente en el templo para escuchar las peticiones de su pueblo y responderlas. De esta forma, el templo llegó a ser el lugar donde se encontraba la presencia de Dios y donde se realizaban las ofrendas para hacer expiación por Israel. Dado que Salomón era hijo de David, el templo de Salomón fue también el comienzo del cumplimiento de la promesa de Dios a David en 2 Samuel 7:10-14; pero no fue su cumplimiento final. Porque ya en 1 Reyes 9:8 Dios advertía a Salomón así: «llegará el día en que todo el que pase frente a él [el templo] quedará asombrado».

El templo de Salomón, en efecto, fue convertido en un montón de ruinas debido a que Israel entendió mal la presencia del Dios del pacto. El pueblo pensó que el templo de Jerusalén garantizaba automáticamente la presencia de Dios. Dado que el creador del cielo y de la tierra moraba en

la santa ciudad, de seguro que ninguna criatura terrestre o ejército extranjero sería capaz de destruir esta ciudad y su templo. Cuando el profeta Jeremías advirtió al pueblo que enmendaran su manera de vivir o serían destruidos, salieron con la cantaleta: « ¡Éste es el templo del SEÑOR, el templo del SEÑOR, el templo del SEÑOR!» (Jeremías 7:4). El templo se había convertido en una garantía para su seguridad, realmente un ídolo.

La idolatría no era una herejía reciente en Israel. Cuando el pueblo supuso que el templo les garantizaría seguridad y que no era necesario arrepentirse, Jeremías les recordó lo que pasó con el tabernáculo en Siló. Ya desde los primeros días de su existencia, Israel interpretaba mal el significado de la presencia de Dios. Cuando Israel fue derrotado por los filisteos, el pueblo llegó a la conclusión correcta que Dios no estaba con ellos. Pero entonces los ancianos y el pueblo creyeron que podían obligar a Dios a estar presente y a pelear por ellos con simplemente traer el arca del pacto al campo de batalla. Al igual que los paganos, pensaron que el arca controlaba la presencia de Dios. Los filisteos se aterrorizaron al ver el arca en el campo de batalla, dado que el Dios de los israelitas había derrotado ya a los poderosos egipcios. Para la forma de pensar pagana de los filisteos, el arca era un ídolo, una representación de Dios, la cual controlaba y garantizaba su presencia. No obstante, Israel fue derrotado y hasta se llevaron el arca —lección para Israel acerca de la ausencia de Dios debido a la desobediencia de ellos. A los filisteos también se les tenía que enseñar una lección. Entonces, Dios regresó al arca para demostrar su poder a los filisteos y a sus dioses. Luego los filisteos llegaron a la conclusión que, evidentemente, no podían con el Dios de Israel. Todo esto —dice Jeremías— fue una lección importante acerca de la presencia de Dios, lección que Israel no debía nunca olvidar pero que siempre lo hacía. Dios promete estar presente entre su pueblo sólo dentro de los parámetros del pacto. El arca es arca del pacto, no un ídolo pagano. Cuando se viola el pacto, Dios se ausenta. Cuando se observan los sacrificios simplemente como rituales obligatorios que aseguran la expiación y no como medios para la santidad, entonces Dios no puede seguir morando entre un pueblo pecador y desobediente. Los tabernáculos, los templos, e inclusive el arca del pacto, no pueden garantizar la presencia de Dios.

Cuando Dios se aparta de ellos, nos damos cuenta que son sólo edificios y artefactos hechos por manos humanas y capaces de ser destruidos por ellas.

Inexplicablemente, el templo que se construyó en cumplimiento de la promesa de Dios se convirtió en obstáculo para sus profetas, debido a que éstos insistían en proclamar obediencia al pacto; en cambio, Israel se sentía seguro con su ídolo. Por causa de esto, tanto Siló (lugar del tabernáculo) como el templo de Salomón, fueron destruidos. Dios le dio

una visión al profeta Ezequiel para asegurarse que Israel hubo aprendido la lección acerca de la ausencia de Dios, y para que no concluyera equivocadamente que la destrucción de Jerusalén y del templo confirmaban la superioridad de los dioses babilónicos. En esa visión, Dios le reveló en qué forma la gloria del Señor (al igual que su nombre, esta gloria representaba la presencia de Dios) había abandonado el templo y la ciudad (Ezequiel 10:18s.; 11:22-25). Como consecuencia, el templo dejó de ser templo santo, y la ciudad dejó de ser ciudad santa. Lo santo de estos lugares fue producto de la presencia de Dios. Pero, ahora que Dios estaba ausente la ciudad y el templo se volvieron como cualquier otra ciudad o templo en la faz de la tierra. Los ejércitos de Nabucodonosor destruyeron e incendiaron Jerusalén y el templo. Quedaron, de hecho, «en ruinas».

Sin embargo, la historia del templo no termina en su destrucción. Dios cumple su pacto pese a que su pueblo no. Él es fiel y cumple sus promesas. Debido a esto, la promesa a David en 2 Samuel 7 continúa. Se construirá una casa donde el nombre y la gloria de Dios habitarán entre su pueblo. Las visiones dadas a Ezequiel no concluyeron describiendo destrucción, sino con la visión de un espléndido futuro, de un templo perfecto en medio de una ciudad perfecta. Este templo ideal en el futuro de Israel se llenará de la gloria de Dios, y él habitará «entre los israelitas para siempre» (Ezequiel 43:1-7). La visión de Ezequiel se enfoca en la presencia de Dios, e inclusive el nombre de la ciudad refleja ese enfoque: «Aquí habita el SEÑOR» (48:35). Se acerca un futuro maravilloso, una ciudad perfecta, un santo Dios que mora en medio de un pueblo santo.

La visión de Ezequiel en cuanto a un templo o monte ideal nunca se cumplió en forma literal en la historia de Israel. El segundo templo, construido después del regreso del exilio, carecía de la gloria mencionada en la visión de Ezequiel. De hecho que ni siquiera se comparaba a la gloria al templo de Salomón. La gente mayor que recordaba la fachada del primer templo lloraba al ver el segundo (Esdras 3:12). No obstante, el segundo templo tenía importancia mesiánica. Fue hasta cierto grado un cumplimiento de la promesa de Dios que habitaría en medio de su pueblo (Zacarías 2:10). Tanto el sumo sacerdote Josué como el príncipe davídico Zorobabel, funcionaron como un anticipo de la figura mesiánica llamada «Renuevo», la cual debía reconstruir «el templo del SEÑOR» (Zacarías 6:12s.). De este modo, el segundo templo que fue edificado después del exilio, funciona tanto como cumplimiento de las promesas hechas anteriormente y como anticipo de un cumplimiento más completo que ocurrirá en los días del Mesías.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Cf. R. L. Smith, *Micah-Alalachi* (Waco: Word, 1984).

En la historia registrada en el Antiguo Testamento, las promesas con relación al templo no se cumplen plenamente. El cumplimiento se lleva a cabo, pero el grado de realización es menor de lo que se había prometido. El segundo templo no es aún la casa que el hijo de David edificará para Dios, ni tampoco es Zorobabel, el contemporáneo hijo de David, el que ocupará el trono eterno (2 Samuel 7:13). En la historia, aún está por verse la construcción de las prometidas casas de David y de Dios. Por lo tanto, el Antiguo Testamento anticipa un futuro que trasciende sus propios horizontes.

¿Qué sucede entre los dos Testamentos? La opinión judía acerca del período intertestamentario continúa compartiendo la misma expectativa del Antiguo Testamento en cuanto a un templo futuro más glorioso. No se considera al segundo templo como el templo final; al contrario, éste desaparecerá con el tiempo y el Señor construirá una «nueva casa más grande y noble que la primera».<sup>119</sup> La comunidad que vivía a orillas del Mar Muerto, en Qumrán, rechazó el templo de Jerusalén ya que lo consideraba corrupto, y aguardaba la construcción de la casa que el Señor mismo construiría en los últimos días.<sup>120</sup> La opinión predominante en el período del segundo templo afirmaba que Dios mismo sería el constructor de esta nueva casa. Aparentemente, después de la destrucción del primer templo, y la desilusión con el segundo, se desarrolló un excesivo interés por las palabras de Éxodo 15:17: «el santuario que tú, SEÑOR, te hiciste». Solamente el templo que Dios mismo edificaría, podría cumplir las promesas y durar para siempre, no así los templos construidos por manos humanas.<sup>121</sup> Templos construidos por manos humanas pueden ser

---

<sup>119</sup> 1 Enoch 90:28s, en *The Old Testament Pseudepigrapha I*, ed. J. H. Charlesworth (Garden City: Doubleday, 1983).

<sup>120</sup> 4QFlorilegium (T. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* [Garden City: Doubleday, 1976], pp. 446-448). Los textos considerados importantes para esta expectativa eran 2 Samuel 7:10-14 y Éxodo 15:17s. Amparándose en Éxodo 15:17, la comunidad de Qumrán alegaba que 2 Samuel 7:10 no se refería al templo salomónico sino al santuario escatológico final. Cf. G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield: JSOT, 1985), pp. 134ss.

<sup>121</sup> Esta obsesión por Éxodo 15:17 se encuentra no sólo en Qumrán sino que también aparece en la enseñanza rabínica. Por ejemplo, en la Mekilta del rabino Ismael se observa esta interpretación del versículo: El santuario, oh SEÑOR, que tus manos han afirmado: ¡Cuán precioso es el templo a los ojos de aquel que habló y el mundo llegó a existir! Porque cuando el Santo Dios — ¡bendito sea él!— creó este mundo, lo hizo con una sola mano, así como fue dicho: 'Ciertamente mi mano —izquierda y derecha— afirmó los cimientos de la tierra' (Isaías 48:13). Pero cuando él venga a construir el templo lo hará, por decirlo así, con sus dos manos, así como fue dicho: 'Tu santuario, oh SEÑOR, que tus manos afirman, cuando el Señor reine'. ¿Cuándo ocurrirá esto? ¡Cuando lo hagas con tus dos manos!» J. Goldin, *The Song at the Sea* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 237s. Aunque la Mekilta se origina en el segundo siglo d.C., la enseñanza es indudablemente más antigua. Cf. Goldin, pp. 1 ls.

destruidos por el pecado humano, pero el construido por Dios sería un templo purificado que duraría para siempre. Aunque la expectativa dominante era que Dios construiría su templo, se creía también que el Mesías lo construiría. Las promesas mesiánicas de 2 Samuel 7:10-14 y Zacarías 6:12 continúan influyendo las expectativas judías.<sup>122</sup>

En los tiempos de Jesús, pese a que Herodes había renovado y expandido bastante el segundo templo, nadie en el judaísmo osaba identificar ese templo con las promesas del Antiguo Testamento. En términos de las esperanzas del pueblo judío, el templo era más que un edificio no interesara cuán hermoso pudiera ser, y el de Herodes era extraordinariamente hermoso. Más bien, el templo se ubicaba en medio de una constelación de promesas y esperanzas: La gloria de Dios que habita en medio de Israel, el resurgimiento y la reunión de Israel, la reunión de los gentiles, santidad, paz, unidad y seguridad. El rey Herodes fue capaz de suplir planos arquitectónicos y lozas de mármol, pero únicamente Dios es capaz de cumplir las esperanzas relacionadas al templo. En los tiempos de Jesús, Israel aún esperaba el cumplimiento de las promesas.

### **Jesús y el templo**

¿Qué actitud tuvo Jesús en cuanto al templo? ¿Favoreció al templo, a sus sacerdotes y sus sacrificios? ¿Mostró respeto y reverencia al templo como lugar donde se encuentra la presencia de Dios y donde se expían los pecados de Israel?

Los evangelios revelan dos actitudes que tuvo Jesús.<sup>123</sup> Cuando tenía doce años de edad y se hallaba debatiendo con los maestros de Israel, se refirió al templo como «la casa de mi Padre» (Lucas 2:49). Varias veces en su ministerio Jesús habló del templo como «la casa de Dios» (Mateo 12:4), «casa de oración para todas las naciones» (Marcos 11:17), y en la parábola del publicano y el fariseo como el lugar de oración (Lucas 18:10). En su enseñanza acerca de los juramentos, se refiere a Jerusalén como «la ciudad del gran Rey» (Mateo 5:35) y al templo como el lugar donde Dios mora (Mateo 23:21). Cuando explicaba el significado del mandamiento en contra del homicidio, Jesús habló de dejar la ofrenda de uno en el altar para primero reconciliarse con su hermano y, entonces, volver para ofrecer

---

<sup>122</sup> Pese a que L. Gaston, *No Stone On Another* (Leiden: Brill, 1970), pp. 105ss., ha argumentado que no existía ninguna esperanza explícita en cuanto a un nuevo templo construido por el Mesías, la evidencia claramente apoya lo contrario. Cf. D. Joel, *Messiah and Temple* (Missoula: Scholars, 1977), capítulo 9; E. P. Sanders, *Jesus & Futurism* (Philadelphia: Fortress, 1985), capítulo 2.

<sup>123</sup> Cf. Y. Congar, *the Mystery of the Temple* (London: Burns and Oats, 1962), pp. 112ss.

la ofrenda (Mateo 5:23s.). Además, Jesús mismo fue a Jerusalén a celebrar las grandes fiestas.

Se ve claramente que Jesús mostró respeto al templo en Jerusalén, pero es interesante notar que los evangelios en ninguna parte nos informan que Jesús ofreció sacrificios allí. Se le encuentra en los recintos del templo enseñando y sanando, pero los evangelios nunca nos dicen que fue al templo a orar o a ofrecer sacrificios. El registro de los evangelios no dice nada en cuanto a cualquier participación directa de Jesús en los cultos del templo.

En cambio, sí dice mucho en cuanto al remplazo y la destrucción que vendrá sobre el templo. Jesús condena a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos por haber convertido el templo en «una cueva de ladrones» (Marcos 11:17) y «un mercado» (Juan 2:16). Debido a los pecados de los líderes y del pueblo, Jesús anunció la destrucción venidera de Jerusalén (Mateo 23:37ss.) y del templo (Marcos 13). Además, él fue más que un profeta que anuncia juicio. Era el Mesías profetizado por el cual la era del cumplimiento estaba comenzando. El templo no sólo sería destruido, sino que Jesús y su ministerio lo remplazarían.

La historia del impuesto del templo ofrece una información interesante acerca de la actitud doble que Jesús tenía al templo (Mateo 17:24ss.). Según Pedro, Jesús pagó el impuesto del templo, pero la razón por la que lo hizo fue desconcertante. Negó la necesidad de pagar el impuesto. El impuesto se usaba para apoyar los servicios del templo, y en Éxodo 30:16 se llama «pagar el rescate» porque apoya todos los servicios del templo y todos los sacrificios, incluyendo «los sacrificios de expiación por el pecado de Israel» (Nehemías 10:33). Al negar la necesidad de pagar impuestos, Jesús negaba la necesidad de pagar por los sacrificios ofrecidos allí. Pero para no causar escándalo, pagó el impuesto; pagó libremente, sin obligación. No mostró ninguna falta de respeto al templo. Sin embargo, estaba consciente del carácter provisional del templo como lugar de expiación, debido a que se relacionaba con Dios el Rey, de la misma forma en que lo hacían sus discípulos, lo cual no depende del servicio del templo.

Jesús es quien «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mateo 1:21). Como tal, él tiene la autoridad de perdonar pecados (Marcos 2:10) y el poder de limpiar lo sucio con su toque y su palabra (Marcos 1:41; Juan 15:3). «Aquí está uno más grande que el templo» (Mateo 12:6), el Hijo de Dios, quien tiene poder para cambiar a los demás en hijos de Dios. En calidad de hijos

libres del Rey, no están obligados a pagar el impuesto;<sup>124</sup> pero, para que los demás no se ofendan, pagan el impuesto libremente. Por lo tanto, Jesús no está en contra del templo y de su servicio sacrificial, pero claramente les da el lugar que corresponde.<sup>125</sup>

El ministerio público de Jesús, en su totalidad, es realmente un cumplimiento de lo que el templo simbolizaba. Él perdona pecados directamente, sin necesidad de sacrificios expiatorios, sacrificios por la culpa y del ritual del día del Perdón. Él toca a gente impura, a leprosos y cadáveres, y es tocado por impuros, por la mujer con hemorragia; y, notablemente, la impureza no contamina a Jesús, más bien lo impuro se vuelve puro. Jesús come con pecadores y cobradores de impuestos, identificándose de esta forma con los pecadores, a quienes llama al arrepentimiento. Ingresa a la casa de Zaqueo y, conforme a la ley judía, se vuelve impuro, pero «cuando sale de la casa de Zaqueo y se enfrenta a la multitud acusadora, no es él quien está impuro sino Zaqueo hijo de Abraham'». <sup>126</sup> La limpieza, el perdón y la sanidad, que eran anteriormente recibidos por el simbolismo del sacrificio ritual de templo y de la ley, son ahora regalos de la palabra y toque sanador de Jesús. El templo no había alcanzado aún su fin señalado durante el ministerio de Jesús, aunque ciertamente alguien mayor que el templo había llegado a la historia humana, y el fin del templo ya no podía esperar más. El templo y sus sacrificios eran una señal que apuntaba «al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Juan 1:29). Al aparecer el Cordero y realizar la expiación en cumplimiento de la señal, la importancia de la señal llegó a su final. El cumplimiento de la señal no implica ninguna falta de respeto a ésta, y Jesús no mostró ninguna falta de respeto al templo.

La narrativa de la limpieza del templo combina el respeto que Jesús tenía al templo y su conocimiento en cuanto al cumplimiento mesiánico y la substitución de éste. Su acción simbólica abunda en significado, y cualquier esfuerzo por descubrir una sola intención en la narrativa está equivocado. La interpretación tradicional percibe en la acción de Jesús una restauración de la pureza del templo. Obviamente eso es parte de la narrativa. El testimonio de Marcos, que Jesús «no permitía que nadie atravesara el templo llevando mercancías» (Marcos 11:16), va a la par con

---

<sup>124</sup> «Libertad es la típica característica de tales hijos: libertad del impuesto del templo y, por lo tanto, libertad esencialmente del templo y de la ley que atribuyó el impuesto». J. P. Meier, *Matthew* (Wilmington: Glazier, 1980), p. 197.

<sup>125</sup> Cf. B. Gerhardsson, «Sacrificial Service and Atonement in the Gospel of Matthew...», *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 28.

<sup>126</sup> N. T. Wright, «Jesus, Israel, and the Cross...», *SBL Seminar Papers*, 1985, p. 83.

el respeto judío por la santidad del templo.<sup>127</sup> La limpieza, sin embargo, ocurrió sólo en el atrio de los gentiles —área que no era considerada particularmente santa—, y por lo tanto, es probable que la acción de Jesús simbolizara una extensión del área santa según las expectativas escatológicas asociadas con el futuro templo (Zacarías 14). Cuando Jesús desaloja la mercancía del templo, restaura su pureza y pronuncia un juicio profético sobre la práctica presente, pero ¿con qué propósito?

El propósito es claramente escatológico. Jesús no era simplemente un reformador profético que trataba de restaurar la pureza de aquel templo. Recordemos que mientras entraba en Jerusalén, Jesús fue aclamado hijo de David, figura mesiánica encargada de construir la casa de Dios. Por lo tanto, el acto de limpiar el templo fue relacionado con el advenimiento de esta nueva era.<sup>128</sup> La evidencia para esta interpretación escatológica se encuentra en las citas que Jesús ofrece del Antiguo Testamento. Tanto Mateo como Marcos citan Isaías 56:7: «porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Marcos 11:17; Mateo 21:13; Mateo omite la última frase), y Juan se refiere a Zacarías 14:21, el cual promete un templo futuro en el que no habrá mercaderes (Juan 2:16). Tanto Isaías como Zacarías se refieren al templo escatológico futuro, lugar de reunión de todas las naciones, los cuales orarán y adorarán en la casa del Señor. Pero el templo de la época de Jesús no llegaba a la altura de esta visión escatológica, debido a los pecados cometidos por los encargados de la adoración en el templo. Por lo tanto, en el horizonte se ve aparecer un nuevo templo, uno que será tal como la profecía había predicho; en cambio, el templo presente, que despojó a los gentiles de sus derechos y oprimió al pobre como «una cueva de ladrones» (Jeremías 7:11), caerá en juicio, así como el primer templo cayó en ruinas. La acción de Jesús apuntó la señal hacia este nuevo y gran templo, lleno de una nueva y gran comunidad que adora a Dios.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Ningún hombre «debe entrar en la explanada del templo con su vara o su sandalia o su bolsa, o con polvo en sus pies, ni tampoco debe acortar su camino... Berakoth 9:5. H. Danby, *the Mishnah* (London: Oxford University Press, 1933), p. 10.

<sup>128</sup> Existían expectativas judías de renovación del templo en calidad de preparación para la era mesiánica. R. E. Dowda afirma: «En un sentido general, entonces, la reforma del templo y su renovación fueron relacionadas con la inauguración de una nueva era —por lo menos en parte de la literatura— en calidad de preparación para el comienzo de la era mesiánica.. *The Cleansing of the Temple in the Synoptic Gospels* (dissertation, Duke University, 1972), p. 239.

<sup>129</sup> Los discípulos de Jesús percibieron la «limpieza... del templo como un hecho que apuntaba hacia «la renovación escatológica centrada en el monte Sión y en un templo escatológicamente renovado o reconstruido... J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977), p. 324. Cf. también E. Lohmeyer, *The Lord of the Temple* (Edinburg: Oliver and Boyd, 1961), p. 42; R. Lightfoot, *The Gospel Message of St.*

¿Simbolizó también la acción de Jesús, en forma directa, la destrucción del templo y el cese de los sacrificios? Muchos han sugerido que sí, pero la evidencia no es convincente.<sup>130</sup> Si bien es difícil fijar el significado de las acciones simbólicas, debemos notar que Jesús no interfirió con los ritos del templo, los cuales se realizaban en los atrios interiores; ni tampoco las referencias del Antiguo Testamento sugieren en forma directa el cese de los sacrificios. Quizás exista una señal de destrucción venidera en la frase «cueva de ladrones» que aparece en Jeremías 7:11; por lo menos, existe la advertencia profética que si a causa de los pecados del pueblo el templo no manifiesta las características del templo final, aquel será destruido. Sin embargo, en Marcos se encuentra la señal verdadera de destrucción y juicio venideros ilustrada en la maldición de la higuera (Marcos 11:12-14, 20).<sup>131</sup>

El tema del remplazo mesiánico del templo se vuelve más explícito al acercarse el final del ministerio de Jesús. Una vez que el rey mesiánico haya entrado en su ciudad, el establecimiento del templo mesiánico no puede andar muy lejos. Jesús reclama autoridad sobre el templo en forma inmediata, lo cual es desafiado por las autoridades existentes; pero como su autoridad proviene de Dios, tal desafío no tiene éxito (Marcos 11:27ss.). Indudablemente, los líderes inventan un reto aparentemente exitoso cuando terminan enjuiciándolo y crucificándolo porque iba a destruir el templo (Marcos 14:58; 15:29); paradójicamente, la muerte de Jesús destruye el templo. El rasgado de la cortina del santuario anuncia la cercana destrucción y el fin del templo como el lugar de la presencia de Dios y para la expiación de Israel.<sup>132</sup> Su reemplazo es un templo no hecho por hombres (Marcos 14:58).<sup>133</sup>

---

Mark (London: Oxford University Press, 1962), pp. 63ss; R. J. McKelvey, *The New Temple* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 66, 71ss.

<sup>130</sup> E. P. Sanders, por ejemplo, reconoce que si uno usa las citas del Antiguo Testamento para descubrir las intenciones de Jesús, concluye entonces que Jesús tenía interés por la pureza del templo. Pero dado que muchos eruditos rechazan estas citas porque las consideran interpretaciones tardías de los evangelistas, Sanders favorece la perspectiva que considera la acción de Jesús un símbolo directo del cese de los sacrificios y la destrucción del templo. *Jesus and judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), capítulo 1.

<sup>131</sup> La correlación entre la maldición de la higuera y la limpieza del templo ha sido desarrollada por W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (Sheffield: JSOT, 1980). Si bien reconoce que la limpieza y la señal escatológica quizá haya influido el entendimiento de los discípulos, Telford no interpreta la acción de Jesús como una purificación mesiánica del culto sino como un juicio que anuncia destrucción. Telford se concentra en la higuera de Jeremías 7:11, y en el dicho acerca de quitar el monte (Marcos 11:23), lo cual él interpreta que significa quitar el monte donde está el templo. Prácticamente ignora la cita de Isaías 56:7. Este pasaje no es una profecía de juicio y destrucción.

<sup>132</sup> En base a Hebreos 9 y 10, se interpreta normalmente que la cortina se refiere a la que cubre el lugar Santísimo. A la larga, ésta es la interpretación correcta de la importancia de

¿En qué consiste este templo no hecho por hombres? ¿Nos informa el Evangelio de Marcos acerca de su naturaleza? Si bien en Pablo la frase contrasta lo espiritual con la dimensión carnal o física y en Hebreos lo celestial con lo terrenal, en Marcos lo más probable es que la frase sólo contrasta lo que Dios construye con lo que los seres humanos construyen. Se hace referencia al templo que Dios construiría con sus manos, del mismo modo que en las creencias mesiánicas judías. Este templo cumple la promesa en 2 Samuel 7, y algunos judíos pensaban que era la nueva comunidad de Israel. Por ejemplo, los de la comunidad de Qumrán creían que ellos eran el templo y quizá hayan enseñado explícitamente que el templo prometido en 2 Samuel 7 sería un «santuario de seres humanos».<sup>134</sup> Pero muy aparte de Qumrán, parece que la intención de Marcos es que sus lectores piensen en 2 Samuel 7, porque inmediatamente después que se acusa a Jesús de querer construir un templo no hecho por hombres, el sumo sacerdote le pregunta si él era el Mesías, es decir, el Elijo de Dios (Marcos 14:61). Es precisamente 2 Samuel 7 que describe al hijo de David, el Mesías que construirá la casa de Dios en calidad de «Hijo de Dios». Por lo tanto, Marcos considera que el templo no hecho por hombres es la casa prometida que Dios y el hijo de David construirán, una casa que incluirá la reunión del Israel disperso bajo la autoridad del Príncipe-Pastor davídico (2 Samuel 7:8-11).

¿Contiene el Evangelio de Marcos algún indicio que revele que este templo no hecho por hombres es una nueva comunidad? Existe tal indicio si uno observa en Marcos la conexión que se desea comunicar entre dos pasajes. Al final del Evangelio aparece una recolección de las promesas iniciales que Jesús hizo acerca de que él iría a Galilea antes que sus discípulos (Marcos 16:7). La promesa inicial se encuentra en Marcos 14:27s.

---

la muerte de Jesús. Sin embargo, en los días de Herodes existía también una cortina exterior sobre las puertas que separaban el santuario del atrio frontal. Algunos padres de la iglesia primitiva pensaron que ésta era la cortina que se había rasgado, e interpretaron su rasgadura como símbolo de destrucción. Cf. D. Juel, *Messiah and Temple* (Missoula: Scholars, 1977), pp. 140ss.

<sup>133</sup> Marcos acusa de falso el testimonio de que Jesús se refirió a tal templo escatológico y menciona que los testigos no estaban de acuerdo (Marcos 14:55-59). Era falso en el sentido que Jesús nunca dijo que él destruiría el templo, y quizá falso también en el sentido que los testigos entendieron la reconstrucción como la reconstrucción mágica de un templo de piedra en tres días; sin embargo, hablando en otro nivel, el testimonio falso dice la verdad: la muerte de Jesús destruye el templo y su resurrección lo reconstruye.

<sup>134</sup> Todos concuerdan que la comunidad de Qumrán se veía a sí misma como el templo y sus obras como expiación para Israel. Cf. B. Gártner, *Temple and Community in Qumran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965). Existe desacuerdo en cuanto a si Qumrán hablaba del templo mesiánico como un «santuario de seres humanos». Para una respuesta positiva, véase G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, pp. 92ss.; y para una negativa, D. Joel, *Messiah and Temple*, capítulo 8.

Todos ustedes me abandonarán —les dijo Jesús—, porque está escrito: «Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas». Pero después de que yo resucite, iré delante de ustedes a Galilea.

Si bien la cita del Antiguo Testamento es de Zacarías 13:7 y no de 2 Samuel 7, tanto los oráculos de Zacarías como la profecía de 2 Samuel 7 contienen la promesa del Príncipe-Pastor davídico, el cual reunirá al pueblo de Israel y lo establecerá en paz. Los discípulos, esparcidos por la muerte de Jesús y muy atemorizados, fueron instruidos para ir a Galilea a encontrarse con este Príncipe-Pastor davídico de Israel, cuya tarea es establecerlos como el nuevo Israel. Marcos no dice explícitamente que el templo no hecho por hombres es esta nueva comunidad de Israel, pero el indicio está presente.

### **Jesús y la gloria del templo de Ezequiel**

Ezequiel profetiza un templo futuro lleno de la gloria del Señor, el cual promete morar en medio de su pueblo para siempre (Ezequiel 43:5, 7). El Evangelio de Juan anuncia a uno en quien la gloria de Dios se encarna y habita entre su pueblo (Juan 1:14). Ciertamente existe una conexión. Si la razón por la que el templo del Antiguo Testamento existe es sólo para expresar el deseo de Dios de morar con su pueblo (Isaías 66:1s.), entonces Jesús es el cumplimiento del deseo de Dios. La verdad fundamental del templo de Ezequiel se ha hecho realidad independientemente del edificio de piedra. Eso puede parecer una sorpresiva distorsión en el cumplimiento de la profecía, pero junto con Esteban y el profeta Isaías debiéramos saber que «El Altísimo no habita en casas construidas por manos humanas» (Hechos 7:48). Dios habita en Jesús y en nosotros (Juan 14:23), y la realidad del templo de Ezequiel existe por todo este mundo.

El Evangelio de Juan comienza con ese énfasis de cumplimiento. El Verbo de Dios, el cual era Dios y por quien todas las cosas fueron creadas, «se hizo hombre y habitó», es decir, «erigió su tabernáculo», «entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Juan 1:14). Lo que una vez estuvo presente en el tabernáculo en el desierto y en el templo en Jerusalén, ahora «erige su tabernáculo» entre nosotros en la persona de Jesucristo. Dios ha cumplido su promesa y ha demostrado que es compasivo «lento para la ira [gracia] y grande en amor y fidelidad [verdad]» (Éxodo 34:6). La veracidad de Dios queda demostrada en su fidelidad al cumplir sus promesas del pacto.<sup>135</sup> Dios prometió que él habitaría con su pueblo, y

---

<sup>135</sup> Cf. G. E. Ladd, *the Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 77-80. Si bien Juan no usa la palabra común para gracia encontrada en las primeras traducciones de la Septuaginta, tiene claramente en mente el pacto del Antiguo

Jesús es la demostración encarnada que Dios es fiel en cumplir sus promesas del pacto. Jesús es la manifestación de esa gloria llena de gracia y de verdad. Lo que Dios prometió en el pacto del Antiguo Testamento y simbolizó en el templo se cumple ahora en Jesucristo. La gracia y la verdad de Dios han sido expresadas en su totalidad.

Cuando llega el cumplimiento, las instituciones que eran tipos o símbolos de esa realidad ya no son necesarios. Son desplazadas por la realidad que simbolizan. El cuerpo de Jesús es el nuevo templo porque él es el lugar tanto de expiación como el de la presencia de Dios. Él es el «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Juan 1:29), el sacrificio pascual (19:36), y aquel en quien Dios está tan completamente presente que puede decir de sí mismo: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14:9). Los templos de piedra ya no pueden competir, y Jesús no necesita ser un mago que trata de reconstruir en tres días lo que a otros les tomó 46 años (2:20s.). Jesús no vino a construir —a partir de los planos de construcción de Ezequiel— el templo más magnífico que seres humanos jamás hayan hecho. Fue un mal entendido de parte de los enemigos de Jesús haber creído que el Mesías era quien tenía que hacer todo esto. Este mal entendido ocurrió también entre sus propios discípulos hasta que la resurrección les abrió la mente. Jesús es la gloria del templo de Ezequiel, una verdad revelada en la encarnación, proclamada en la enseñanza de Jesús y dada a entender por su resurrección (2:21s.). Una era había llegado a su final.

Con la resurrección de Jesús, no sólo el templo perdió su importancia, sino también el monte santo sobre el que estaba construido. Tal fue el asombroso mensaje de Jesús a la mujer samaritana. Cuando ella se dio cuenta que Jesús era profeta —ya que él sabía toda su vida pasada—, ella le pidió que resolviera el dilema más importante que dividía a samaritanos y judíos: ¿Cuál de los dos monte es el sagrado (Juan 4:20)? Los samaritanos decían que el monte Guerizín era el lugar sagrado que Dios había designado para su templo, y en el cuarto siglo a.C. construyeron un templo allí.<sup>136</sup> Pero los judíos decían que Dios había designado el monte Sión. Puesto que, según Moisés, sólo había un monte sagrado y, por tanto, un solo templo (Deuteronomio 12:5, 11; Salmo 24:13), ¿cuál era el monte correcto y cuál el templo sagrado donde moraba Dios? El conflicto debido a este asunto había separado por siglos a samaritanos y judíos. Ambos decían seguir las enseñanzas de Moisés, pero ambos no podían tener la razón.

---

Testamento. Cf. R. Schnackenburg, *the Gospel According to John 1* (New York: Seabury, 1980), pp. 272s.

<sup>136</sup> Para el argumento samaritano basado en Deuteronomio, vase R. Brown, *The Gospel According to John 1* (New York: Doubleday, 1966), p. 171.

Totalmente inesperada fue la respuesta de Jesús a esta mujer. Nadie, ni samaritanos ni judíos pudieron imaginársela. Tu dilema —le dice Jesús—, ha desaparecido porque la posibilidad de adorar a Dios es mucho mayor que las dos opciones que ofrece tu pregunta. Si simplemente por razones históricas quieres saber la respuesta, entonces el caso es que «ustedes [los samaritanos] adoran lo que no conocen; nosotros [los judíos] adoramos lo que conocemos, porque la salvación proviene de los judíos» (Juan 4:22). En resumidas cuentas, el templo de Jerusalén era, efectivamente, el templo correcto, y el monte de Sión era el monte sagrado designado por Moisés. Pero todo eso ya no importa porque «se acerca la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorarán ustedes al Padre». Más bien, «se acerca la hora, y ha llegado ya, en que los verdaderos adoradores rendirán culto al Padre en espíritu y en verdad» (vv. 21, 23).

Esta respuesta revela que Jesús es más que un profeta que provee discernimiento a una pregunta difícil. Él es el Mesías, el Salvador del mundo, que inaugura el cumplimiento de las promesas. La era de un monte sagrado y un templo sagrado en el Antiguo Testamento ha llegado a un repentino final. Ahora, en el tiempo del cumplimiento, la santidad ya no está ligada a tiempos y lugares sagrados. La verdadera adoración es simplemente una adoración en espíritu y en verdad.

El Antiguo Testamento ya había profetizado esta clase de adoración (Zacarías 14:20s.). Cuando el día final del Señor venga, no sólo las ollas y los tazones del templo serán sagrados. Más bien, todas las ollas y sartenes en las cocinas de Jerusalén y Judá serán sagradas, y la inscripción «CONSAGRADO AL SEÑOR» será puesta sobre los cascabeles de los caballos que remolcan los carros y las carrozas por las calles de Jerusalén. En otras palabras, la santidad brotará del templo y alcanzará la vida humana en su totalidad. La vida entera y todas sus actividades se volverán sagradas.

Ese día ya ha llegado. Los lugares sagrados específicos ya no tienen importancia. De hecho, ya no existen lugares sagrados específicos, no existe Tierra Santa, no existe edificio sagrado, no existen utensilios sagrados para la adoración. Por lo tanto, ya no se requiere ningún peregrinaje al templo sagrado que está sobre el monte sagrado. Más bien, todo terreno es o puede ser sagrado; todo edificio, todo lugar, todo utensilio eso puede ser sagrado. La adoración es ahora universal y no está ligada a ninguna ocasión sagrada o lugar sagrado en particular. Es posible adorar ahora en cualquier lugar y a cualquier hora. Todo lo que se necesita para una verdadera adoración es el Espíritu y la verdad. Jesús es la verdad (Juan 14:6), y él da el Espíritu a todos los que creen en él (7:39). Por lo tanto, el único requisito para adorar genuinamente en la era del cumplimiento es que uno crea en Jesús y que haya recibido al Espíritu. Los templos de

pedra y los montes sagrados han perdido su importancia porque Dios ya no habita más allí para hacer de ellos lugares sagrados. Dios está presente en Jesús y en el Espíritu, una presencia que puede ser experimentada y adorada en cualquier lugar del mundo. La respuesta de Jesús a la mujer samaritana anuncia el final drástico de la era veterotestamentaria del templo.

¿De qué manera influencia este final drástico de la era veterotestamentaria del templo el cumplimiento de la profecía de Ezequiel acerca de un futuro templo? Como habíamos visto, la promesa del templo de Ezequiel acerca de la gloria de Dios morando en medio de su pueblo se cumple en Jesús. El Evangelio de Juan también anuncia que las bendiciones que debían fluir de la gloria del templo de Ezequiel, fluyen ahora de Jesucristo. Ezequiel profetizó que un río fluiría desde el templo y renovarían la vida (Ezequiel 47). Jesús anuncia que los ríos de agua viva fluyen ahora de él, e invita a todos a beber (Juan 7:37-39). ¿Hablan Ezequiel y Jesús del mismo río? Si es así, ¿cómo realmente podemos saber?

El Evangelio de Juan presenta a Jesús como el cumplimiento de las fiestas religiosas y de las instituciones del Antiguo Testamento.<sup>137</sup> La mayoría de estas festividades en el tiempo de Jesús contenía la promesa del Mesías. Dado que, durante la fiesta de los Tabernáculos (Juan 7:2), Jesús invitó a que vinieran a él a beber, es importante descubrir cómo él cumple las expectativas mesiánicas asociadas con esta fiesta.

La dedicación del templo de Salomón ocurrió durante la fiesta de los Tabernáculos (1 Reyes 8:2), y desde entonces existió una relación especial entre el templo y esta fiesta. Esta relación se ve también en la profecía de Zacarías acerca del día final del Señor. Además de anunciar la futura entrada triunfal del rey mesiánico a Jerusalén (Zacarías 9:9), la apertura de una fuente para limpiar del pecado e impureza a Jerusalén (13:1), y el flujo de aguas vivas desde Jerusalén (14:8), Zacarías también proclama una fiesta ideal de los Tabernáculos, la cual será celebrada por los pueblos de todas las naciones que vienen al templo escatológico renovado (14:16-21). Esta futura era mesiánica presenciara el templo final purificado y todas las bendiciones asociadas con la celebración de la fiesta de los Tabernáculos.

---

<sup>137</sup> Por ejemplo, además del templo Jesús cumple las expectativas asociadas con el sábado (Juan 5), la Pascua (Juan 6), la fiesta de los Tabernáculos (Juan 7), y la fiesta de la Dedicación (Juan 10), así como también con la más generalizadas esperanzas mesiánicas del judaísmo (Juan 3) y el samaritanismo (Juan 4). Esta comprensión de la estructura y el propósito del Evangelio de Juan han llegado a ser bastante común y se encuentra en los comentarios y en otras obras acerca del Evangelio, como por ejemplo en C. H. Dodd, R. Brown, R. Schnackenburg, B. Lindars, C. K. Barrett, L. Morris, y otros.

¿En qué consistían esas bendiciones? El evento central en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos era una ceremonia de agua. Durante cada día de la fiesta, los sacerdotes circulaban alrededor del altar y derramaban una libación de agua sacada del estanque de Siloé, y durante el séptimo día esta ceremonia se realizaba siete veces. El derramamiento de agua sobre el altar era una súplica por lluvias para los cultivos futuros en tanto que se celebraba la cosecha en la fiesta de los Tabernáculos. Pero en el tiempo de Jesús, este acto litúrgico se había convertido también en una súplica por el derramamiento prometido del Espíritu Santo. En el Antiguo Testamento se hallan referencias a un río de agua viva. Se creía que había fluido primero de la roca en el desierto, y se había profetizado que fluiría del templo de Jerusalén (Ezequiel 47), y desde Jerusalén misma (Zacarías 14:8). ¿Este río de vida era interpretado como el derramamiento prometido del Espíritu Santo, y en la fiesta de los Tabernáculos los judíos oraban por el derramamiento de este río?<sup>138</sup>

Por lo tanto, en esa memorable fiesta de los Tabernáculos, Jesús anuncia a los judíos que él cumple sus esperanzas y es la respuesta a sus oraciones. El río de vida profetizado por Ezequiel y Zacarías había comenzado ya a fluir, y ahora era posible beber de él. Así como la gloria del templo, Jesús es la fuente de todas las bendiciones, y después de su glorificación dará el Espíritu Santo a todos los que creen en él (Juan 7:37-39). Cuando reciban ese don, los creyentes también tendrán dentro de ellos «un manantial del que brotará vida eterna» (4:14). Las bendiciones de la renovación y el reposo, la sanidad y la vida, ya fluyen desde el templo.

Indudablemente que la profecía de Ezequiel aún no ha llegado a su total cumplimiento. Tal cumplimiento ocurrirá cuando la nueva Jerusalén descienda del cielo a la tierra, ya que en esa ciudad no hay templo, más bien un río fluye «del trono de Dios y del Cordero», río que trae vida y salud a las naciones (Apocalipsis 22:1s.). Si bien este cumplimiento total es aún futuro, no necesitamos esperar hasta ese entonces para beber del río de la vida. Fluye ya del «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» y además da el Espíritu a todos los que creen. Los ríos de Juan 7:38 y de Apocalipsis 22:1s, son exactamente uno, esto es, el río de Ezequiel, símbolo de la presencia vivificante de Dios, el Espíritu Santo. De este modo, el cumplimiento de la visión de Ezequiel comenzó en esa memorable fiesta de los Tabernáculos, continúa dondequiera que el Espíritu se derrama, y se completará cuando la Jerusalén celestial se convierta en la nueva

---

<sup>138</sup> Para esta interpretación y la evidencia rabínica en la que se basa, véase C. I-I. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), pp. 348ss. R. Brown, *17w Gospel According to John I*, pp. 320ss. R. Schnackenburg, *The Gospel of John II*, pp. 155ss.

Jerusalén. Jesús es la gloria del templo de Ezequiel, tanto ahora como en el futuro.

¿Qué ocurrió con la gloria del templo después que Jesús volviera al Padre? ¿Partió también la gloria de Dios? ¿Acaso no existe más una señal visible de la presencia de Dios entre su pueblo? El Evangelio de Juan anuncia que en los discípulos de Jesús el cumplimiento continúa. En su oración, Jesús le pide al Padre: «Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí. Permite que alcancen la perfección en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me enviaste y que los has amado a ellos tal como me has amado a mí» (Juan 17:22-23). Los discípulos toman el lugar de Jesús. Así como Jesús era —debido a su unión con el Padre— la manifestación de la gloria de Dios, ahora los discípulos se convierten —debido a su unión con Jesús y el Padre— en la evidencia visible de la presencia permanente de Dios en el mundo. Ellos serán esa señal visible de la presencia de Dios sólo si viven en unión los unos con los otros.

Precisamente ésta fue la intención original de la presencia de la gloria de Dios. Su propósito fue crear una comunidad verdadera de hombres y mujeres que amaran a Dios y a su prójimo. La ley y los profetas proclaman que sin esa presencia de Dios no puede haber una comunidad verdadera. Es por eso que Ezequiel vio la gloria del templo en medio de una nueva ciudad y profetizó que Dios habitaría entre su pueblo, para que ellos llegasen a ser esa comunidad genuina. Ahora, en Jesús, Dios mora con su pueblo y crea a partir de los discípulos de Jesús esta nueva comunidad de gente que se ama los unos a los otros (Juan 13:34s.). Al centro de esta comunidad, la gloria de Dios llega a ser visible. El templo de Ezequiel se cumple en Jesús y sus discípulos.

### **El templo como comunidad**

Si bien los Evangelios tienen mucho que decir acerca del templo, su enfoque realmente es en Jesús, el cual cumple el propósito y las funciones del templo. La antigua era llega a su fin, y en la nueva era Jesús es el lugar de expiación y de la presencia de Dios. Él es el templo, y él lo construye. Sin embargo, en ninguna parte los Evangelios se dice explícitamente que los discípulos son el templo. \_ Los Evangelios muestran indicios en esta dirección, y el lenguaje juanino acerca de la gloria de Dios es casi el lenguaje explícito de templo. No obstante, ninguno de los Evangelios dice directamente que los discípulos son el templo.

Para encontrar esta enseñanza explícita hay que acudir a las epístolas del Nuevo Testamento. En ocasiones importantes Pablo escribe a la iglesia

tratándola como el templo de Dios, templo sagrado, debido a que el Espíritu de Dios mora en ellos: «Ustedes son templo de Dios» (1 Corintios 3:16s.). El templo sagrado ya no es más un edificio sino una comunidad.<sup>139</sup> En un capítulo dedicado a la unidad que existe en Cristo entre judíos y gentiles, Pablo cierra su argumento describiendo a todos los creyentes como «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular. En él todo el edificio, bien armado, se va levantando para llegar a ser un templo santo en el Señor. En él también ustedes son edificados juntamente para ser morada de Dios por su Espíritu» (Efesios 2:20-22). El templo es una metáfora de la unidad, unidad entre creyentes en Cristo que existe debido a la presencia del Espíritu de Dios que mora en ellos. Además, el lenguaje de Pablo contiene una alusión clara a Isaías 28:16, donde Dios anuncia su obra de salvación e invoca a Israel a que crea:

¡Yo pongo en Sión una piedra probada!, piedra angular y preciosa para un cimiento firme;

En la era veterotestamentaria, Dios ya estaba construyendo su nuevo edificio en Jerusalén, y las manifestaciones veterotestamentarias de ese edificio de salvación —ya sea el rey (Salmo 118) o el templo— se cumplen en esa construcción de la cual Jesucristo es la piedra angular. Así como Isaías vio en Sión un templo situado sobre esta piedra de cimiento, templo en el que judíos y gentiles sirven al Señor; de la misma manera, Pablo anuncia el cumplimiento de esa visión en el nuevo templo en el Señor. La comunidad mundial de creyentes en Cristo es la superestructura edificada sobre el fundamento que Dios colocó en Sión, y la antigua visión profética de un templo universal está siendo cumplida.<sup>140</sup>

El cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento respecto al templo es el tema de 2 Corintios 6:16-7:1. Allí el apóstol afirma que «nosotros somos templo del Dios viviente», y basa esa condición singular de la iglesia en el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento: «tenemos estas promesas». La promesa básica que llega a cumplirse se expresa en Levítico 26:11s.: «Estableceré mi morada en medio de ustedes... Caminaré entre ustedes. Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo». Esa promesa fue

---

<sup>139</sup> En versiones inglesas de la Biblia, el tema comunitario carece de claridad debido a que el pronombre «you» puede ser singular o plural. Sin embargo, en el original griego el pronombre es plural. Pablo se dirige a todos en la congregación (de hecho, a todos los cristianos), los que unidos constituye un sólo templo. [NOTA DEL EDITOR: El autor desea aquí ilustrar las limitaciones del idioma inglés en cuanto al pronombre personal se refiere (2ª persona singular y plural), y cómo afecta el entendimiento del tema comunitario de la iglesia. El idioma español carece de esta ambigüedad.]

<sup>140</sup> Cf. R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1969), capítulos 7-8.

cumplida inicialmente cuando Dios habitó en el tabernáculo y en el templo; pero ahora esa presencia simbólica se ha hecho realidad en el nuevo templo, el nuevo pueblo de Dios. Esa promesa anterior se renueva en Ezequiel 37:27, donde, después del exilio, Dios promete construir un santuario eterno en medio del pueblo para santificarlos: «Habitaré entre ellos, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». Estas promesas del Antiguo Testamento, ofrecidas originalmente a Israel, el apóstol las apropia para la iglesia del Nuevo Testamento como posesión suya. Quizás esté sugiriendo que el cumplimiento es aun mejor que la promesa, dado que Dios no solamente camina entre nosotros sino que también vive en nosotros (2 Corintios 6:16). Dios ha recibido a su pueblo como había prometido (Ezequiel 20:34), y se ha convertido en Padre de sus hijos e hijas. Esta última promesa proviene de 2 Samuel 7:14, en donde fue usada, en primer lugar, para referirse al rey como hijo de Dios (a las hijas no se las menciona aún); pero por medio del rey, el cual representa a Israel, todo Israel era incluido. Ahora, en Cristo, esta promesa se extiende a todos los hijos e hijas que confiesan a Dios como Padre por medio de Jesucristo.<sup>141</sup> ¡Sorprendentemente, la casa que Dios prometió construir a David resulta ahora ser la casa que el hijo de David construye para Dios! La casa reedificada de David (Hechos 15:15ss.) es el nuevo templo, y su piedra angular es Cristo. Todos los que creen en Cristo —el cual es hijo de David e Hijo de Dios—, entran en la casa de David y la casa de Dios. Las promesas se han cumplido.

El resultado del cumplimiento de las promesas es la santidad, santidad en calidad de don y labor. La santidad es principalmente un don de la presencia de Dios. El templo es santo porque Dios vive allí. El pueblo de Dios es santo porque es el templo en el cual vive Dios. Pero la santidad es también un requisito para retener la presencia de Dios. Por lo tanto, Pablo cita también los mandatos dados a los sacerdotes cuando el pueblo de Judá partió de Babilonia (Isaías 52:11; 2 Corintios 6:17). Así como los sacerdotes que llevaban los utensilios del Señor tenían que dejar atrás todo lo que no estaba limpio y tenían que purificarse ellos mismos ya que el Señor los acompañaría en su viaje; de la misma manera los creyentes, que son el templo, deben separarse de la iniquidad, oscuridad, idolatría e incredulidad. Debido a la santidad de Dios que vive en ellos, se les exhorta a purificarse a sí mismos «de todo lo que contamina el cuerpo y el espíritu, para completar en el temor de Dios la obra de nuestra santificación» (2 Corintios 7:1). Ellos son como los sacerdotes en el templo, los cuales deben ser santos porque Dios es santo. La santidad es un don, pero debe llegar a manifestarse en forma perfecta en la vida del pueblo de Dios. La santidad

---

<sup>141</sup> Cf. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (New York: Harper and Row, 1973).

se adjudica a la gente, ya no al edificio, y el culto del templo ya no se refiere a los actos rituales sino a la vida misma.<sup>142</sup>

### **¿Pueden ser ambos verdaderos?**

¿Puede el templo ser al mismo tiempo un edificio y una comunidad de gente? ¿Será posible afirmar que el templo realmente encuentra su cumplimiento en el cuerpo neo testamentario de creyentes y todavía sustentar que las características del edificio de la profecía de Ezequiel deben también ser cumplidas literalmente? Uno podría observar que en la comunidad de Qumrán —la cual existía durante el tiempo de Cristo— se afirmaban ambas creencias. Si bien percibían a su propia comunidad como el templo y se imponían a sí mismos las reglas que aplicaban a los sacerdotes, todavía esperaban que el Mesías construyera un nuevo templo.<sup>143</sup> Evidentemente, partiendo de las bases del judaísmo y del Antiguo Testamento,<sup>144</sup> sería posible creer en ambas opiniones acerca del templo.

Sin embargo, ¿se podrá creer en ambos a la luz del cumplimiento en Jesucristo? ¿Qué importancia podría tener el edificio de un templo? Si la importancia del templo veterotestamentario residía en sus ritos de sacrificios como medio de expiación, entonces, desde la perspectiva neo testamentaria, el templo como medio de expiación ordenado por Dios se cumple íntegramente en la expiación de Cristo de una vez para siempre. Si la importancia del templo residía en su Lugar Santo como la presencia simbólica de Dios, entonces desde la perspectiva del Nuevo Testamento esa presencia simbólica encuentra su cumplimiento real en Jesucristo. A la luz de tal cumplimiento total, ¿podrá un templo de piedra reconstruido recobrar la importancia que tenía en el Antiguo Testamento?<sup>145</sup> Si los límites del espacio sagrado ya no se determinan geográficamente —respuesta

---

<sup>142</sup> Para una enseñanza similar, véase 1 Pedro 2:4-10.

<sup>143</sup> Cf. R. McKelvey, *The New Temple*, p. 53; L. Gaston, *No Stone On Another*, p. 174.

<sup>144</sup> Los fariseos también creían que «el mundo entero era un templo divino en donde cada hombre servía como sacerdote», pero además reconocieron el templo de Jerusalén. C. L. Fin kelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1963), p. XXXIX.

<sup>145</sup> C. L. Feinberg ofrece la sugerencia dispensacionalista tradicional en cuanto a la importancia del templo reconstruido: Los sacrificios en el templo reconstruido serán sólo para conmemorar la obra terminada de Cristo. Luego, Feinberg argumenta que si a la iglesia se le permite conmemorar la redención consumada por medio de la Santa Cena, ¿por qué no se le permite a Israel realizar una conmemoración visible de la misma redención? «The Rebuilding of the Temple. en *Prophecy in the Making*, ed. C. F. H. Henry (Carol Stream, IL: Creation House, 1971), capítulo 5. Sin embargo, si nos basamos en el Nuevo Testamento, nadie podrá negar que la Santa Cena es también la conmemoración normativa para los judíos.

que Jesús le dio a la mujer samaritana—, ¿qué importancia podría tener un templo cuyos límites geográficos han sido determinados como lugar donde vive Dios? Pese a que los obstáculos son colosales, ya que existe un edificio musulmán sagrado en el lugar, ¿será concebible la construcción de un templo en el monte Sión? Pero, si se construye el templo, ¿se constituirá otra vez Sión en monte sagrado? El Nuevo Testamento proclama el cumplimiento en Cristo de todas las características fundamentales del templo veterotestamentario, y por lo tanto, el templo universal en Cristo aparentemente ha desplazado a este limitado templo, construido sobre un monte santo específico. La única perspectiva que todavía espera su total cumplimiento es la fusión de templo y ciudad, es decir, la llegada de la ciudad que es templo en sí misma. La historia divina de la redención se dirige hacia esa meta. Éste será el tema de nuestro próximo capítulo.

## CAPITULO 4: JESUS Y LA TIERRA: UN ASUNTO DE TIEMPO & LUGAR

El mensaje bíblico tiene que ver mucho con la tierra. Su tema central muestra un interés por el planeta tierra. Desde los eventos de la creación hasta la consumación, la interrogante que aparece es: ¿Quién posee el planeta tierra, cómo se puede llegar a poseerlo y cuándo? La constante respuesta bíblica es: Los humildes heredarán el planeta tierra (Mateo 5:5; Salmo 37:11). La herencia prometida a los que entran al reino de Dios, inaugurado por Jesucristo, incluye un planeta tierra renovado. El evangelio de la salvación nunca alcanza tal grado de espiritualidad que deja de estar arraigada a la creación, y la resurrección del cuerpo continua siendo una creencia fundamental. Sin la resurrección del cuerpo el evangelio realmente no tiene sentido. Dios creó a la humanidad del polvo de la tierra, para que viviera en este planeta. Por consiguiente, Dios redime ahora a los seres humanos para que con cuerpo renovado vivan en un planeta tierra renovado. Todo ser humano necesita pararse sobre tierra. Por lo tanto, la redención no anula la creación sino la renueva.

Cuando Dios estableció su pacto con Abraham, incluyó una promesa en cuanto a la tierra. Dios le dijo a Abraham que fuera a la tierra que él le mostraría (Génesis 12:1). Después de la ceremonia del pacto, en la que Dios pasó entre los pedazos de animales descuartizados, le prometió a Abraham: «A tus descendientes les daré esta tierra» (15:18). Además, cuando Abraham tenía 99 años, Dios renovó la promesa del pacto: «A ti y a tu descendencia les daré, en posesión perpetua, toda la tierra de Canaán, donde ahora andan peregrinando. Y yo seré su Dios» (17:8). De esta forma, el pacto con Abraham estaba ligado a este planeta tierra y tenía que ver con la herencia de éste. La promesa de la tierra es primordial en la promesa de la salvación.

Esta promesa de la tierra ha atormentado la conciencia judía por siglos. Expulsados de su tierra en 70 d.C. —de la tierra que había sido prometida a Abraham, Isaac y Jacob— los judíos han vagado sobre la faz del planeta tierra como exiliados y peregrinos en tierras extrañas. Las mismas incertidumbres y temores causados por la pérdida de la tierra, la cual Moisés había anunciado como consecuencia de su desobediencia del pacto, llegaron a ser sus experiencias diarias:

El SEÑOR te dispersará entre todas las naciones, de uno al otro extremo de la tierra. . . En esas naciones no hallarás paz ni descanso. El SEÑOR mantendrá angustiado tu corazón; tus ojos se cansarán de anhelar, y tu corazón perderá toda esperanza. Noche y día vivirás en constante zozobra, lleno de terror y nunca seguro de tu vida. (Deuteronomio 28:64-66)

Como era de esperar, la promesa de la tierra dada a sus antepasados cautivó la conciencia religiosa de los judíos, pues repetidas veces habían sufrido el pavor de vivir fuera de su tierra. Su lamento por esa tierra fue expresado en el lamento por Jerusalén, ya que esa ciudad —ciudad de David que una vez fue la Ciudad de Dios— simbolizaba las esperanzas del pacto. Las oraciones judías recordaban a Sión tres veces al día y también en los cultos de sábado y en las festividades:

Padre Misericordioso, sé bondadoso con Sión, reconstruye los muros de Jerusalén. Ciertamente, en ti solo confiamos, ¡Grande y excelso Rey y Dios, eterno Dios!<sup>146</sup>

El retorno a Jerusalén llegó a ser la principal esperanza: «El próximo año en Jerusalén». Pese a los tantos siglos de peregrinaje en tierras extrañas, ni Jerusalén ni la tierra fueron jamás olvidados. Hasta en la venturosa celebración de una boda, se rompe una copa en recuerdo de la destrucción de Jerusalén. «Ah, Jerusalén, Jerusalén, si llegara yo a olvidarte. . .» (Salmo 137:5). El recuerdo de la Jerusalén de polvo y piedras persiste en el alma del judaísmo como un anhelo y esperanza.

Los judíos han logrado recordar que el mensaje bíblico —pese a todo su esplendor celestial y su enfoque en Dios como fuente de toda bondad y generador de la salvación— se enfoca en este mundo, en la tierra, en una ciudad. Haciendo eco a esta perspectiva judía, el rabino Heschel atestigua:

El amor a esta tierra se debe a una fuerza imperante, no a un instinto ni a un sentimiento. Existe un pacto, un compromiso del pueblo con la tierra. . . Olvidarnos de la tierra haría un ridículo de todos nuestros anhelos, oraciones y convicciones. Olvidarnos de la tierra sería repudiar la Biblia.<sup>147</sup>

En contraste a esta fe judía, la fe de muchos cristianos está orientada más hacia el cielo que hacia la tierra. La tierra y la ciudad como temas bíblicos han sido espiritualizados y enfocados en cualquier parte excepto en el planeta tierra. ¿Será esto un producto inevitable de la enseñanza del Nuevo Testamento? ¿Será que la tierra o este planeta ya no son importantes? Es interesante que desde el retorno de los judíos a Palestina, el tema bíblico de la tierra esté atrayendo la atención de teólogos cristianos. Ha surgido un reconocimiento renovado que «la tierra es un tema importante —quizás el más importante— de la fe bíblica» y que, como resultado, «ya no es suficiente hablar de Yahvé y su pueblo, sino que

---

<sup>146</sup> Oración de sábado en la sinagoga, usada cuando se abre el arca para permitir que los rollos de la Torah sean sacados. Cf. A. J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1969), pp. 43s.

<sup>147</sup> Heschel, *Israel*, p. 44.

se debe hablar de Yahvé, su pueblo y su tierra».<sup>148</sup> Se ha reconocido que «de todas las promesas hechas a los patriarcas la más sobresaliente y categórica fue la que tenía que ver con la tierra»,<sup>149</sup> y que la tierra, tal como fue prometida y otorgada por Dios, se ha mantenido «al centro de la fe y del pensamiento de Israel en todas las épocas históricas de la era veterotestamentaria».<sup>150</sup> Obviamente, no se puede contar la historia del pacto de Dios con su pueblo sin incluir el relato de la tierra prometida.

Sin embargo, ¿será más este enfoque en la tierra un énfasis del Antiguo Testamento que un tema del Nuevo Testamento? ¿Incluye también el cumplimiento proclamado por el Nuevo Testamento a la tierra y al planeta? ¿O será cierto que el Nuevo Testamento se aparta hacia una nueva dirección de tal forma que pone a un lado el tema de la tierra? ¿Deberían los cristianos unirse a las declaraciones del rabino Orlinsky, que la tierra es la esencia del pacto y que «si no fuera por la tierra que Dios prometió en juramento a Abraham, a Isaac, a Jacob y a sus herederos por siempre, no habría pacto»?<sup>151</sup> ¿O exagera eso la importancia de la tierra? Desde luego que si el tema de la tierra prometida es primordial para el Antiguo Testamento —y nadie objetaría que lo es—, entonces el cumplimiento de esa promesa es una importante pregunta que se debe dirigir al Nuevo Testamento. ¿Cómo se cumple la promesa de la tierra, o cómo se cumplirá? Si se quiere realmente entender la respuesta, es necesario primero examinar la promesa de la tierra y su importancia en el Antiguo Testamento antes de ir al Nuevo Testamento.

### **La tierra: Promesa irrevocable**

Ya hemos visto que en la Biblia las promesas de salvación están conectadas firmemente a la tierra. Desde que Abraham fue llamado (Génesis 12) hasta su conflicto con Lot (Génesis 13), desde la preocupación de Abraham acerca de un heredero (Génesis 15) hasta la promesa del nacimiento de Isaac (Génesis 17), Dios promete una y otra vez darle la tierra a Abraham y a sus descendientes. Dios renueva esta promesa básica con Isaac: «. Porque a ti y a tu descendencia les daré

<sup>148</sup> W. Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977), pp. 3, 126

<sup>149</sup> W. D. Davies, *The Gospel and the Land* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 24. G. von Rad sostiene la misma importancia de la tierra en los primeros seis libros del Antiguo Testamento: «En todo el Hexateuco probablemente no existe idea más importante que la expresada en términos de la tierra prometida y luego otorgada por Yahvé». *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: Oliver and Boyd, 1966), p. 79.

<sup>150</sup> R. Rendtorff, «Das Land Israel im Wandel der Alttestamentlichen Geschichte», en *Judische-Volkgelobtes Land*, ed. W. Eckert, et al. (Munich: Kaiser, 1970), p. 153.

<sup>151</sup> H. M. Orlinsky, «The Biblical Concept of the Land of Israel», en *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, ed. L. A. Hoffman (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986), p. 34.

todas estas tierras. Así confirmaré el juramento que le hice a tu padre Abraham» (Génesis 26:3). Isaac, a su vez, incluye esta oración cuando bendice a Jacob: «Que también [Dios] te dé, a ti y a tu descendencia, la bendición de Abraham, para que puedas poseer esta tierra donde ahora vives como extranjero, esta tierra que Dios le prometió a Abraham» (28:4). Luego, en Betel, Dios mismo le promete a Jacob: «A ti y a tu descendencia les daré la tierra sobre la que estás acostado», (28:13). Más tarde, en Egipto, José les dice a sus hermanos: «Yo estoy a punto de morir, pero sin duda Dios vendrá a ayudarlos, y los llevará de este país a la tierra que prometió a Abraham, Isaac y Jacob» (50:24).

La tierra fue prometida y esta promesa fue confirmada por un juramento hecho por Dios. Y, así, a través de sus peregrinajes y período de esclavitud en Egipto, el pueblo de Israel mantuvo su mirada en la tierra prometida «donde abundan la leche y la miel» (Éxodo 3:17), y pusieron su esperanza en la fidelidad y poder de su Dios del pacto. La tierra prometida fue tomada con fe y esperanza ya que por siglos había estado ocupada por otros, y todavía no estaba lista para que Israel la poseyera. Desde la perspectiva de la esclavitud en Egipto, la tierra sólo podía ser vista en el lejano horizonte; en cambio, ya desde los inicios de la promesa, la tierra había sido tomada sólo por fe. Por lo tanto, cuando la fe de Israel decaía en las cercanías de la tierra prometida, cuando el terror a la gente alta y fuerte superaba la fe en las promesas y presencia del Señor (Números 14), no se le permitió poseer la tierra. La tierra prometida es tomada por fe, no por la fuerza. Los humildes, los que poseen una fe confiada en el Dios que siempre da lo que promete heredan la tierra.<sup>152</sup> Pero cuando el temor inutilizó la fe, toda una generación fue condenada a una muerte errabunda en el desierto. Sólo los que creyeron pudieron entrar en la tierra prometida (Números 14:30). Sin embargo, la promesa continuó pese a que la posesión de la tierra fue postergada.

Las fronteras de la tierra prometida nunca fueron definidas con precisión geográfica. Se dieron varias descripciones en varias oportunidades y bajo diversas circunstancias históricas.<sup>153</sup> Tal vez uno pueda concluir que la tierra no es sólo un territorio sino también una idea. Por lo menos, «la tierra» evocaba varias connotaciones y se asociaba con numerosas bendiciones. Para un pueblo que vagaba en el desierto y que dependía de milagros

---

<sup>152</sup> W. Brueggemann comenta Números 14 (The Latid, p. 39): La tierra no será dada a los rudos y presumidos, sino a los indefensos sin derecho a esperarla. La intuición bíblica nos dice que los «humildes» heredan la tierra, no los estridentes. En cuanto a este último discernimiento, sin duda que Israel hubiera deseado rechazarlo. El mundo está convencido que con la estridencia se heredan cosas. En cambio, debido a su vulnerabilidad, Israel aprende que el futuro pertenece no a los estridentes sino a los humildes.

<sup>153</sup> Cf. Génesis 15:17ss.; Éxodo 23:31ss.; Números 34:1-10; Deuteronomio 11:24; Josué 1:2-4.

para agua y comida, escuchar de una tierra donde abundan la leche y la miel provocaba las expectativas más esperanzadoras. La tierra prometía bienestar económico: Se la describía como «increíblemente buena» (Números 14:7), tierra «...regada por la lluvia del cielo. El SEÑOR su Dios es quien la cuida; los ojos del SEÑOR su Dios están sobre ella todo el año, de principio a fin» (Deuteronomio 11:11s.). La tierra representaba prosperidad bajo la vigilante mirada de Dios, fértiles campos y ganados, abundancia de granos, vino y aceite, y una gran prole. Así era la tierra prometida por el Señor.

Pero sobre todas las demás bendiciones, la tierra simbolizaba seguridad, paz y reposo. Habiendo sido oprimido en Egipto, golpeado por enemigos durante su peregrinaje por el desierto, y continuamente amenazado de muerte, Israel deseaba una tierra que proveyera seguridad, paz y reposo de sus enemigos. Moisés promete al pueblo de Israel que Dios los traerá su herencia y además: «él los librarán de sus enemigos que los rodean, y ustedes vivirán seguros» (Deuteronomio 12:10; cf. 25:19). La conclusión del relato de la conquista de la tierra nos dice: «Así fue como el SEÑOR les entregó a los israelitas todo el territorio que había prometido darles a sus antepasados; y el pueblo de Israel se estableció allí. El SEÑOR les dio descanso en todo el territorio, cumpliendo así la promesa hecha años atrás a sus antepasados» (Josué 21:43s.). Si bien Israel había luchado para conquistar la tierra, la batalla fue del Señor y la tierra don suyo. Se hicieron promesas y fueron cumplidas. El Señor le dio a Israel la tierra y el descanso que había prometido.

### **La tierra: Posesión condicionada**

El ingreso a la tierra fue negado a los que no tenían fe, y hasta a Moisés mismo se le negó el ingreso debido a la desobediencia de Israel (Deuteronomio: 21). Por lo tanto, parece que existen condiciones importantes ligadas a la posesión de la tierra. Así como la fe y la obediencia que nace de la fe eran necesarias para entrar a la tierra, de la misma forma la fe y la obediencia son necesarias para mantener sesión de la tierra. Ésta se mantiene como tierra del cumplimiento de las promesas del pacto. Nunca deja de ser un obsequio, e Israel no debe olvidar nunca que esta tierra es fundamentalmente «un don» de Dios.

Israel no puede reclamar autónomamente derecho a poseer la tierra, porque la posesión de ésta no fue determinada por las virtudes de Israel, o por su poder militar o grandeza. Israel recibió el título de propiedad de la tierra no a causa de su propia rectitud, ya que su pecaminosidad fue tan grande que, si no hubiera sido por la intercesión de Moisés apelando al pacto con Abraham, Isaac y Jacob, habría sido destruido en el desierto

(Deuteronomio 9). Pese a que el ejército de Israel eliminara a muchos reyes de la tierra prometida y conquistara muchas ciudades, esta conquista y prosperidad posterior no se debió al poder de Israel; más bien, se le pide al pueblo que haga esto: «Recuerda al SEÑOR tu Dios, porque es él quien te da el poder para producir esa riqueza; así ha confirmado hoy el pacto que bajo juramento hizo con tus antepasados» (Deuteronomio 8:18).

La tierra y sus bendiciones fueron dones prometidos, los cuales fueron dados a quienes Dios había escogido para que fueran su pueblo. Especialmente en este tema de la elección de Israel, no existen razones para justificar esta elección y que al mismo tiempo puedan ser usadas para reclamar derechos a recibir las bendiciones prometidas. Simplemente no hay nada en Israel para que Dios justifique su elección. Israel era un pueblo obstinado y nada recto: «el más insignificante de todos» (Deuteronomio 7:7), no era una gran nación. Las razones por las que Dios elige a Israel radican solamente en Dios. Dios libremente ama a Israel y cumple el juramento que hizo a los antepasados de éste (7:9). El amor de Dios es gratuito, su elección inmerecida, y las bendiciones del pacto — incluyendo la bendición de la tierra— permanecen como dones de amor para su pueblo escogido.

Es común que el judaísmo se oponga a este énfasis en cuanto a la tierra como don. Orlinsky, por ejemplo, se opone fuertemente a los eruditos cristianos que enfatizan la naturaleza de la tierra como don. Argumenta que la tierra no ha sido «dada» sino «asignada». Además, ha descubierto que el verbo hebreo traducido como «dado» era un tecnicismo legal usado en documentos de bienes y raíces de la era veterotestamentaria. Dado que el pacto funciona como un instrumento legal que regula las relaciones entre Dios y su pueblo, no es necesario debatir este tema con Orlinsky. Sin embargo, ofrece un segundo argumento mucho más fundamental y polémico: El pacto —según él— es un contrato común y corriente, un acuerdo entre partes «iguales» que crea una situación *quid pro quo*. Ambas partes del pacto están sujetas a obligaciones legales que producen beneficios. El pacto es por lo tanto un convenio puramente legal, y las «bendiciones» del pacto son simplemente beneficios que uno tiene derecho a recibir al cumplir las obligaciones legales.<sup>154</sup>

Claramente, el verdadero asunto no es si Dios «da» o «asigna» la tierra a Israel, más bien cuál es la base que lo motiva a dar o asignar. El punto en cuestión es el entendimiento fundamental del pacto, debate que es tan antiguo como el apóstol Pablo y que implica cómo entendemos el libro de Deuteronomio.

---

<sup>154</sup> Orlinsky, «The Biblical Concept of the Land of Israel», pp. 28, 42-43.

El pacto es un instrumento legal que norma las estipulaciones para recibir las bendiciones prometidas. En consecuencia, Deuteronomio —libro de la renovación del pacto— enfatiza de principio a fin obediencia a los mandamientos. Moisés advierte a Israel que no adore a otros dioses o que no haga lo malo ante Dios, no sea que pronto el pueblo sea despojado de la tierra (Deuteronomio 4:25ss.). Mantener posesión de la tierra mientras se violan las estipulaciones del pacto es totalmente imposible. Por tanto, el pacto contiene listas de maldiciones y de bendiciones. Maldiciones de exilio y destrucción como las que cayeron sobre Sodoma y Gomorra caerán en Israel si viola los mandamientos y abandona el pacto del Señor; bendiciones de prosperidad y continua posesión de la tierra caerán sobre Israel si guarda los mandamientos y camina en los senderos de Dios (Deuteronomio 27-29). Hay una base legal para poseer la tierra, pero esta base legal no socava el carácter benévolo del pacto hecho con los antepasados de Israel.

En el pacto de Dios con Israel predominan los temas de la gracia, tanto en su origen como en sus bendiciones. Israel nunca podrá pretender que él mismo proveyó las bases para su propia elección. Como hemos visto, en Deuteronomio se elogian estos temas, que Dios elige libremente a Israel, y que ofrece su inmerecido amor a un pueblo obstinado y pecador por naturaleza. El hecho de que Dios haya establecido su pacto con los israelitas lo explica solamente el favor de Dios, no los méritos de ellos y, esto explica, que el establecimiento del pacto no fue un premio sino un don de amor. Del mismo modo, las bendiciones del pacto, incluyendo la tierra, son dones del amor de Dios. La tierra es y será siempre de Dios, no de Israel. Sorprendentemente, a los de Israel se les llama «forasteros y huéspedes» en la tierra del Señor, ya que carecen de título permanente de propiedad y habitan en ella sin ningún derecho legal (Levítico 25:23). Por lo tanto, pese a que Israel posee la tierra, ésta nunca deja de ser don.

El carácter de la tierra como don se refleja además en el hecho de que la tierra es repartida por sorteo (Números 26:55), que sus primeros frutos deben ser dados al Señor, que la tierra también debe observar el día de reposo, y que la tierra vendida por deuda debe ser devuelta a la familia original en el año del jubileo. Ya antes que Israel entrara a la tierra, Moisés había declarado: «Al SEÑOR tu Dios le pertenecen los cielos y lo más alto de los cielos, la tierra y todo lo que hay en ella» (Deuteronomio 10:14). Israel es escogido para poseer la tierra como herencia del Señor, pero el título de propiedad permanece en las manos del Señor.

Habitar en la tierra del Señor requiere que sus habitantes posean la imagen de Dios, y que los administradores de la tierra sean como su Amo. Israel debe actuar como Dios actúa: Así como Dios amó a Israel, ejecutó justicia en favor de los oprimidos, y liberó a Israel de la esclavitud en Egipto; de la

misma forma, Israel debe corresponder con amor, practicar la justicia en la tierra, dar libertad a los oprimidos y ser benévolo con los extranjeros en la tierra (Deuteronomio 10). Debido a que Dios es santo, Israel debe ser santo, ya que la tierra misma participa de la santidad de Dios (Levítico 11:44s.). Una tierra santa no puede tolerar un pueblo que no es santo. Ésta vomitará a Israel cuando contamine la tierra, así como vomitó a las naciones malvadas antes que Israel entrara a la tierra (Levítico 18:28).

Existen requisitos para mantener posesión de la tierra, pero estos requisitos son más una manera por la cual se retiene y disfruta el don que las razones —que se cumplen por sí mismas— para exigir un derecho de posesión de la tierra. Dios ya hizo a Israel santo cuando lo escogió como su pueblo (Deuteronomio 7:6). Por lo tanto, él requiere que Israel sea ese pueblo santo, que llegue a reflejar la santidad de Dios en este mundo. Sin santidad el don de la tierra no puede ser poseído, ni se pueden asegurar la prosperidad, la paz y el descanso porque la tierra y todo el mundo son del Señor.

### **La tierra: Se pierde y vuelve a ser prometida**

Israel no vivió mucho tiempo en la tierra que había alcanzado cuando cruzó el Jordán. La Tierra Prometida no pudo tolerar la adoración de ídolos y la falta de justicia y santidad, por eso vomitó a Israel.<sup>155</sup> Debido a que Israel se portó como ramera con otros dioses, no podrá permanecer más en la tierra del Señor (Oseas 9:1-3). Debido a que no hubo fidelidad, misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra, ésta se pondrá de luto (4:1-3). Debido a que Israel oprimió a las viudas, a los extranjeros, a los huérfanos y a los pobres, la nación fue esparcida como un torbellino entre todas las naciones, y la tierra quedó desolada (Zacarías 7:8-14). En lugar de estar a la cabeza y salir hacia adelante (Deuteronomio 28:13), y por su desobediencia Israel cayó en manos de sus enemigos así como el soberano cuando manifiesta satisfacción maligna por la derrota de sus enemigos (Lamentaciones 1:5-7). El descanso y la paz desaparecieron porque el Señor y su tierra resisten a los transgresores y los destruyen.

Horrible destrucción cayó en la tierra e Israel tuvo que admitir que el Señor estaba en lo cierto porque la gente se había rebelado contra su palabra (Lamentaciones 1:8). Sin embargo, asombrosamente, en lo profundo del lamento —porque el Señor mismo se había vuelto como un enemigo que destruiría a Israel (2:5) —, Israel todavía tenía esperanza porque

---

<sup>155</sup> Estos párrafos deben mucho al estimulante debate que Brueggemann ofrece acerca de la tierra en calidad de don y no como algo que puede ser tomado. Cf. su obra *The Land*.

El gran amor del SEÑOR nunca se acaba y su compasión jamás se agota. Cada mañana se renuevan sus bondades; ¡muy grande es su fidelidad! (Lamentaciones 3:22-23)

Aunque el don de la tierra había sido quitado, las promesas del pacto no fueron anuladas. Dios es fiel. El pacto no sólo contenía condiciones que producirían destrucción sino también bendición; el propósito final nunca fue la destrucción. Moisés había prometido justamente esto, cuando en el exilio Israel recordó el pacto y obedientemente volvió al Señor.

Entonces el SEÑOR tu Dios restaurará tu buena fortuna y se compadecerá de ti. ¡Volverá a reunirte de todas las naciones por donde te haya dispersado! ... Te hará volver a la tierra que perteneció a tus antepasados, y tomarás posesión de ella. . . (Deuteronomio 30:1-5).

La promesa de posesión no dejó de existir aún cuando Israel fracasaba y perdía la tierra. La promesa de posesión de la tierra es irrevocable. Pero para mantener posesión de ella, el pueblo de Dios debe llegar a ser santo así como Dios es santo.

El mensaje de todo profeta, aun de los enviados para anunciar el juicio venidero y la caída inminente, siempre incluye una nota de esperanza. Cuando Jeremías profetizaba al borde del exilio a Babilonia — preocupado por la ira venidera de Dios, la cual se sentía obligado a anunciar contra su pueblo—, compró un terreno en calidad de señal objetiva de la esperanza que «de nuevo volverán a comprarse casas, campos y viñedos en esta tierra» (Jeremías 32:15). Pero, en primer lugar el Señor debe darle al pueblo «coherencia entre su pensamiento y su conducta» para que le teman y le sirvan a Dios por siempre (32:39). El temor al Señor debe ser puesto en sus corazones, y deben ser limpiados de sus pecados (33:8). Sólo entonces, el Señor podrá regresarlos a la tierra y hacer que habiten en seguridad. Sólo entonces, los lugares desolados se llenarán del «grito de gozo y alegría, el canto del novio y de la novia, y la voz de los que traen a la casa del Señor ofrendas de acción de gracias y cantan» (33:11).

El admirable mensaje de los profetas es que a pesar de la infidelidad de su pueblo, Dios es fiel y tendrá misericordia para restaurar las bendiciones del pacto. El pacto de Dios con Israel es tan cierto como el orden de la creación. Mientras continúe el orden fijo de la creación, continuará también el pacto de Dios con Israel (Jeremías 31:35-37). Así como nadie es capaz de romper el pacto de Dios con el día y la noche, «de modo que el día y la noche no [lleguen] a su debido tiempo», nadie puede romper el pacto de Dios con David (33:20ss.). Uno de los descendientes de David gobernará sobre la simiente de Abraham, Isaac y Jacob, y establecerá la

justicia y el derecho en la tierra. Ésta es la promesa irrevocable de Dios, por eso Israel puede estar seguro y puede esperar con confianza que Dios restaurará su destino y tendrá misericordia de su pueblo (33:14-26). Las promesas del pacto son tan irrevocablemente fijas que, si fuera necesario, Dios mismo haría posible que las condiciones se cumplieren para que la tierra sea poseída otra vez. Él mismo purificará a su pueblo y restaurará su santidad para que la tierra santa acepte su presencia y los llene de bendiciones.

Ezequiel aparece en la escena en medio del exilio, esencialmente con el mismo mensaje. El juicio anunciado por Jeremías ha ocurrido, se ha perdido la tierra, e inclusive Dios la ha abandonado (Ezequiel 10:11). El juicio ha venido por causa de la santidad de Dios y por falta de santidad en Israel. Pero ahora que el juicio ha ocurrido, Dios actuará para restituir su santo nombre. Israel será restaurado en la tierra, y Dios hará lo siguiente: «Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados... les daré un nuevo corazón... Infundiré mi Espíritu en ustedes, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes» (Ezequiel 36:25-28). La tierra prosperará sólo bajo tales condiciones de santidad renovada.

Por lo tanto, sólo la dádiva de la gracia de Dios es lo que hace posible que Israel habite en la tierra. No se puede recibir la herencia debido al esfuerzo humano, ni siquiera por la justicia humana, dado que «al justo no lo salvará su propia justicia si comete algún pecado» (Ezequiel 33:12). Sin la misericordia de Dios no existen herederos a la promesa. El pecado anula todo esfuerzo por obtener la herencia. Pero la herencia permanece disponible en calidad de don, porque Dios provee la santidad que hace posible que su pueblo viva en la tierra de la que se dice: «AQUÍ HABITA EL SEÑOR» (48:35). Tierra perdida y tierra recobrada: perdida debido al pecado de Israel, recobrada por la misericordia de Dios.

### **La tierra, la ciudad y el mundo**

La promesa de la tierra cobra mucha importancia en las páginas del Antiguo Testamento, pero al acercarse el exilio y, de hecho, cumplirse, las esperanzas por la tierra llegan a enfocarse en la ciudad. En el libro de Lamentaciones se expresa el llanto por la destrucción de la tierra y el exilio de Judá como un lamento por Jerusalén. El pueblo es identificado como las hijas de Jerusalén, la hija virgen de Sión. Jerusalén ha llegado a ser la esencia de la tierra y el símbolo del pueblo de Dios porque es en Jerusalén donde vive Dios.<sup>156</sup> Asimismo, aunque preocupado por la restauración de

---

<sup>156</sup> Jerusalén para el profeta es la quintaesencia de la tierra, en relación al pueblo... Jerusalén es llamada la madre de Israel, y se la usa también como sinónimo de Israel». Heschel, Israel, p. 15.

toda la tierra, Ezequiel dedica una gran parte de su profecía a la restauración del templo sobre una ciudad renovada, porque la esencia de la esperanza en cuanto al don de la tierra se refiere es saber con certeza que Dios habitará allí.

Pero es, especialmente, en las profecías de Isaías que Jerusalén llega a ser la esencia de Israel y de la tierra. Jerusalén es el elemento más importante de dichas promesas y llega a representar su contenido. El admirable mensaje consolador ofrecido a Israel es dirigido primero a Jerusalén:

¡Consuelen, consuelen a mi pueblo! —Dice su Dios—. Hablen con cariño a Jerusalén, y anúncienle que ya ha cumplido su tiempo de servicio, que ya ha pagado por su iniquidad, que ya ha recibido de la mano del SEÑOR el doble por todos sus pecados. (Isaías 40:1-2)

La salvación prometida está en camino, el retorno del exilio está a la vista, y sus esperanzas se enfocan en la consolación de Sión, que es Jerusalén (51:3).

Volverán los rescatados del SEÑOR, y entrarán en Sión con cánticos de júbilo; su corona será el gozo eterno. Se llenarán de regocijo y alegría, y se apartarán de ellos el dolor y los gemidos. (Isaías 51:11)

Jerusalén será reconstruida, y Dios mismo dirigirá la procesión a Sión. Será llamada «Ciudad nunca abandonada» (Isaías 62:12). Por lo tanto, Jerusalén puede estar segura de su futuro ya que el heraldo «trae buenas nuevas», «proclama la salvación» y «le dice a Sión: 'Tu Dios reina'» (52:7).

El rango de alcance y el esplendor de esta futura Jerusalén es difícil de contener dentro de los muros de una ciudad reconstruida. Mientras la profecía de Isaías se va revelando a partir del horizonte cercano del retorno prometido del exilio, hacia el horizonte lejano del nuevo mundo (cielo y tierra), el rango de alcance y el esplendor de Jerusalén se expanden para abarcar toda la tierra. Los hijos de esta ciudad serán más numerosos que los de la Jerusalén anterior al exilio, y ella tendrá que ensanchar el espacio de su «carpa» para contenerlos porque su descendencia «desalojará naciones». Su esposo es el Dios de toda la tierra (Isaías 54:1-5), y él vindicará a Jerusalén ante las naciones. La riqueza de las naciones vendrá a ella (55:5; 60:5; 61:6). La salvación prometida traerá tiempos de júbilo y alabanza, fin de la opresión y de la violencia; de hecho, la maldición a la creación será anulada y «aplaudirán todos los árboles del bosque» (55:12s.). Detrás de este esplendor renovado y engrandecido de Jerusalén se encuentra la gloria del Señor, porque «la aurora del SEÑOR brillará; ¡sobre ti se manifestará su gloria!» (60:2). La Jerusalén del futuro será en realidad la Ciudad de Dios, y sus habitantes serán llamados «Pueblo santo», «Redimidos del SEÑOR» (60:14; 62:12).

¿Cuándo ocurrirá esto? ¿Qué clase de Jerusalén se imagina el profeta? ¿Será la ciudad terrenal, la Jerusalén celestial, o la Jerusalén de la nueva creación? El profeta no ofrece distinción alguna. Jerusalén es simplemente Jerusalén, pero será en verdad la ciudad de Dios, no sólo el centro de la tierra de Canaán sino del mundo entero. Será una ciudad que nunca antes se había experimentado en la historia humana, porque experimentará la anulación de la maldición a la creación, será habitada sólo por aquellos que son santos y no necesitará del sol ni de la luna porque Dios será su luz y su esplendor (Isaías 60:19). Considerando que Dios está por crear una Jerusalén «feliz, un pueblo lleno de alegría», ¿se ha incorporado ya esta Jerusalén a la nueva creación (65:17ss.)? ¿Indica la naturaleza eterna del pacto renovado de Dios con Jerusalén los comienzos de un nuevo pacto que renueva todas las cosas (59:20s.)?

Se habría podido evitar muchos desacuerdos en cuanto a las respuestas a estas preguntas si Isaías hubiera distinguido claramente las etapas por las que Jerusalén atravesaría. Pero, en sus visiones los profetas tienden a ver todo el panorama de la historia en lugar de ver sus partes separadas. Inclusive a los profetas no se les da el discernimiento para que reconozcan los tiempos y las épocas. Jerusalén es para Isaías una sola entidad que incluye la ciudad a donde vuelven los exilados y la ciudad que personificará la salvación prometida a todo el mundo. Esta futura ciudad de salvación es una ciudad universal, y tal como la antigua Jerusalén representó la tierra de Canaán, así la Jerusalén del futuro será la quintaesencia del nuevo planeta tierra.<sup>157</sup>

Pese a que Dios no permitió que sus profetas hicieran tantas distinciones como nos habría gustado que hubieran hecho, ¿será posible que podamos hacer unas cuantas más? Tal vez podamos, ya que así como el apóstol Pablo fue capaz de discernir el misterio de la voluntad de Dios — voluntad cumplida que se hizo visible en la reunión de los gentiles (Efesios 3:4-6) —, asimismo podemos observar la historia de la redención posterior a Isaías y descubrir cómo Dios está en realidad cumpliendo sus promesas en cuanto a la tierra y a la ciudad. ¿Qué clase de cumplimiento se llevó a cabo desde el retorno del exilio hasta los días de Jesús? ¿Cómo afecta el cumplimiento de las promesas en Cristo la promesa de heredar la tierra y la ciudad? Quizás hasta podemos preguntar (y lo haremos en forma más completa en nuestro último capítulo) si el retorno de Israel a la tierra en esta era presente ilumina en algo el cumplimiento de las promesas relacionadas a la tierra y la ciudad. A medida que contestemos estas preguntas, importantes diferencias serán presentadas a nuestro entendimiento de las visiones proféticas.

---

<sup>157</sup> R. Smith afirma que Jerusalén «llegó a ser en el material bíblico un símbolo para el reino de Dios». Micah-Malachi (Waco: Word, 1984), p. 231.

## La tierra: Después del exilio

Israel volvió realmente a poseer la tierra como Dios lo había prometido. A partir del edicto de Ciro —que abrió el camino al retorno del exilio— muchos israelitas volvieron de Babilonia para reconstruir el templo y la ciudad. Bajo la dirección de Esdras, Nehemías, Zorobabel y Josué —y con el estímulo necesario de los profetas Hageo y Zacarías— las bases del templo fueron puestas, las paredes de la ciudad fueron reconstruidas y el templo fue terminado. Dios mismo volvió a Jerusalén y prometió prosperidad, consuelo y que habría «paz cuando se siembre» (Zacarías 1:16s; 8:1-13). Sin embargo, a pesar de tales comienzos prometedores, la tierra no floreció como Isaías había profetizado ni hubo seguridad, paz ni reposo seguro. La violencia nunca se alejó, la opresión nunca terminó y fue evidente que las condiciones para poseer la tierra no habían sido cumplidas.

Dios apoyaba a los exilados que regresaron. Declaró que se había propuesto no hacer más daño a los exilados que regresaban; no como había hecho con sus antepasados por haberlo enojado. Al contrario, había decidido «hacerles bien a Jerusalén y a Judá». Pero para experimentar este bien, Israel debía decir la verdad, no maquinar el mal y juzgar con la verdad y la justicia porque eso trae paz (Zacarías 8:14-17). Tanto Esdras como Nehemías perseveraron celosamente por la formación de un pueblo que fuera obediente al pacto y que se mantuviera apartado de sus vecinos paganos, un pueblo que guardara el sábado, que no oprimiera a nadie cobrando interés, y obedeciera a la Torah. Sin embargo, pese a las ceremonias de renovación del pacto, Israel trató de cumplirlo y fracasó. La tierra de la libertad prometida se convirtió en tierra de esclavitud. Esdras se quejaba a Dios que eran esclavos en la tierra que él les había dado a sus antepasados para que la disfrutaran (Nehemías 9:36), y continuaron siendo esclavos. Los extranjeros llegaron a dominar los asuntos de la vida nacional desde el retorno del exilio hasta que los romanos destruyeron Jerusalén el año 70 d.C. Hubo un breve período de independencia logrado por los macabeos y mantenido por sus descendientes desde 142 a 65 a.C. Pero, incluso este período de libertad demostró ser una desilusión ya que surgieron conflictos e inclusive tuvieron una guerra de aniquilación mutua bajo el mando de sus propios reyes. La queja de Esdras que el pueblo era esclavo en la Tierra Prometida llegó a ser la descripción precisa del período postexílico. Políticamente, Israel era esclavo de los poderes extranjeros.

¿Dónde estaba la tierra prometida de reposo y paz? ¿Dónde estaba la Jerusalén profetizada, llena de la gloria de Dios? ¿Dónde estaba la que sería bendición para las naciones del mundo, la Jerusalén que se

alimentaría de «las riquezas de las naciones» (Isaías 61:6) en lugar de que sus riquezas fueran devoradas por las naciones? Ésta aún no había aparecido. Los cumplimientos de la promesa después del exilio fueron menos de lo que ésta había ofrecido.

¿Acaso debió esto ocurrir así? Indudablemente que la Palabra de Dios nunca falla. ¿Por qué, entonces, los cumplimientos que habían empezado no continuaron hasta su culminación? El pacto permite solamente una posible respuesta: Pese al celo postexílico que Israel mostró por la ley — celo que generó las sinagogas, las reformas de Esdras, la revolución de los macabeos y la lucha de emancipación en contra de Roma— no se logró la justicia (cf. Romanos 10:2s.). Sin justicia y santidad la tierra no podía en realidad llegar a ser la Tierra Prometida en el sentido total de la palabra. Tal como dijo Jesús: «Porque les digo a ustedes, que no van a entrar en el reino de los cielos a menos que su justicia supere a la de los fariseos y de los maestros de la ley» (Mateo 5:20). La crítica profética de Jesús y de Pablo no proviene de algo externo al pacto de Dios con Israel sino precisamente de las exigencias del pacto mismo. Esta crítica es idéntica al testimonio de los profetas, los cuales declararon que la justicia que la humanidad logra es siempre insuficiente como base para heredar las promesas, porque el pecado humano destruye su suficiencia (Ezequiel 33:12). La proclamación neo testamentaria del evangelio de salvación se presenta como la solución de Dios para esta insuficiencia humana. Proclama una justicia que viene como un don de Dios, una expiación por medio de la cruz de Cristo que limpia de la culpa del pecado y otorga santidad por medio del Espíritu Santo. Por lo tanto, suple las condiciones necesarias para heredar la tierra o la entrada al reino de Dios. La Tierra Prometida no puede ser tomada por la fuerza, garantizada por decretos reales o tratados políticos, ni tampoco puede ser lograda en virtud de la justicia humana. Sólo la santidad hace posible que la tierra florezca y que llegue a ser lo que Dios ha prometido que será —pero la santidad está fuera del alcance humano.

### **La tierra: Perspectiva neo testamentaria**

El Nuevo Testamento aparenta mantener silencio en cuanto a la tierra. La promesa de la tierra ocupa un lugar central en el Antiguo Testamento; pero parece que en el Nuevo Testamento se mantiene en la periferia. A la tierra, como tal, casi nunca se la menciona, por lo menos no explícitamente. ¿Será esto una indicación de que el Evangelio del Nuevo Testamento es completamente diferente al mensaje del Antiguo Testamento? ¿Son las promesas del Evangelio de carácter espiritual y trascienden esta realidad (son celestiales)? Además, ¿tendrán estas promesas el propósito de causar contraste con el carácter terrenal de las promesas veterotestamentarias, tan ligadas al aspecto de la tierra?

Aunque en la historia de la iglesia cristiana algunos lo han interpretado así, dicho contraste siempre ha sido considerado erróneo y su afirmación radical ha sido condenada como herejía. Contrariamente, si el mensaje del Nuevo Testamento continúa con las promesas del pacto del Antiguo Testamento, entonces ¿qué ha pasado con la promesa de la tierra?

¿Será posible que el apóstol Pablo —habiendo sido educado en la ley— tuviera desinterés en la promesa de la tierra? Una interpretación común que se hace de Pablo argumenta que la tierra, juntamente con la ley, ha llegado a ser irrelevante. Mientras que para el judaísmo la ley misma necesita de la tierra para su total cumplimiento, ahora que Cristo ha cumplido la ley, la tierra ha llegado a ser irrelevante.<sup>158</sup> Para Pablo, todas las promesas del Antiguo Testamento se han cumplido y se han personalizado, es decir, han tomado forma en la persona de Cristo. Territorios y lugares ya no importan. Todo lo que importa ahora es estar «en Cristo». Por lo tanto, se argumenta que el elemento «territorial» ha sido removido de las promesas, y el silencio que mantiene Pablo acerca de la tierra refleja un rechazo consciente de toda preocupación territorial. Su interpretación de la promesa carece del elemento «territorial» debido a que las promesas han sido «personalizadas» y «universalizadas» en Cristo.<sup>159</sup>

Obviamente, para Pablo la relación «en Cristo» es la clave para entender el cumplimiento de las promesas. Pero existen aún interrogantes que tenemos que resolver en cuanto a los contornos de esta vida en Cristo. Indudablemente que dicho cumplimiento no se limita a las fronteras literales de la tierra prometida a Israel. Sin embargo, ¿será cierto que el cumplimiento carece de intereses o esperanzas territoriales? Si Pablo hubiese creído —como algunos sugieren— que las promesas cumplidas en Cristo son solamente realidades espirituales sin significado territorial, entonces no habría escrito de esta manera a la iglesia en Éfeso: «Honra a tu padre y a tu madre —que es el primer mandamiento con promesa— para que te vaya bien y disfrutes de una larga vida en la tierra» (Efesios 6:2s). Significativamente, la cita que Pablo ofrece del Antiguo Testamento modifica la forma original de la promesa cuando omite la frase «que te da el SEÑOR tu Dios», la cual se refiere a la tierra de Canaán (Deuteronomio

---

<sup>158</sup> El judaísmo enseña que «el Dios de Israel puede, en realidad, ser adorado por judíos dondequiera y en todas partes, pero sólo en forma total y perfecta en la tierra de Israel, en la cual se obtienen mandamientos adicionales relacionados a la tierra». R. S. Sarason, «The significance of the Land in the Mishnah», en L. A. Hoffman, ed., *The Land of Israel*, p. 136. La tradición también sostenía que Moisés dijo que «muchos preceptos fueron dados a Israel que sólo pueden cumplirse en la Tierra de Israel. Deseo entrar en la tierra para que todos ellos sean cumplidos por mí». C. Primus, «The Borders of Judaism», en L. A. Hoffman, ed., *The Land of Israel*, p. 102.

<sup>159</sup> Cf. W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, pp. 173-179.

5:16).<sup>160</sup> Al omitir este detalle, Pablo declara que ahora la promesa en Cristo se aplica a cualquier tierra. La promesa ha sido realmente universalizada, pero lo ha sido precisamente con relación a la tierra. Lo que en un tiempo fue una bendición prometida al pueblo de Dios para el caso específico de la tierra de Canaán —la cual fue un don de Dios—, es ahora prometida al pueblo de Dios que habita en cualquier lugar del planeta tierra —el cual es también un don de Dios.<sup>161</sup>

Por lo tanto, existe por lo menos un indicio de que el silencio relativo de Pablo acerca de la tierra, no debe ser interpretado como una declaración implícita que la tierra se ha vuelto irrelevante y que la promesa de la tierra debe ser olvidada. Una tierra universalizada no es algo irrelevante; es, de hecho, lo que los profetas anticiparon. Por consiguiente, todo exégeta debería tener cuidado en cuanto a cómo trata el supuesto silencio de Pablo acerca de la tierra como si fuera una negación radical de la promesa del Antiguo Testamento.

La Epístola a los Gálatas es un ejemplo que viene al caso. En esta carta, Pablo se preocupa profundamente por las promesas hechas a Abraham, pero no menciona la tierra de manera explícita. ¿Se debe asumir sencillamente que Pablo ha rechazado la promesa de la tierra? La evidencia no apunta a esa dirección. Es interesante que la frase central en la que estriba todo el argumento de Pablo: «y a tu descendencia» (Gálatas 3:16), se encuentra únicamente en promesas que contienen la promesa de la tierra.<sup>162</sup> Sin embargo, el argumento de Pablo tiene que ver no con el contenido de las promesas (lo cual simplemente se da por sentado), sino con la identidad de sus beneficiarios y con los medios por los cuales las promesas se heredarán. Pablo declara que Cristo es la personificación corpórea de la simiente de Abraham, aquel que representa y define el verdadero linaje del pacto. En Cristo se ha dado a conocer que la herencia de las promesas se obtiene no por la ley sino por la promesa, que la herencia es un don de la gracia de Dios (como lo fue Canaán en el Antiguo Testamento) para los que creen. Todos aquellos que tienen fe

---

<sup>160</sup> Aunque algunos hayan tratado de restringir el significado de Pablo a los judíos en la tierra de Canaán, mientras que otros se han ido al extremo opuesto aplicándolo a la felicidad en el cielo, ninguna de estas interpretaciones aclara la cita dentro del contexto de la iglesia de Éfeso. Cf. J. Eadie, *Commentary on the Epistle to the Ephesians* (Grand Rapids: Zondervan, 1977, reim-presión de la edición de 1883), pp. 441s.

<sup>161</sup> La postura de Calvino es ésta: «Moisés menciona explícitamente la tierra de Canaán. Para los judíos era imposible vivir o desear una vida feliz fuera de ella. Pero, así como la misma bendición de Dios es compartida hoy en todo el mundo, Pablo apropiadamente no menciona lugar alguno —exclusión particular que sólo duró hasta la venida de Cristo». *Commentary on Ephesians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 213.

<sup>162</sup> Cf. Génesis 13:15; 17:8; 24:7. Pero aún aparte de este hecho, Pablo trata las promesas como una unidad.

como la tuvo Abraham, los que ahora creen en Jesucristo, son «la descendencia de Abraham y herederos según la promesa» (3:29).

¿Herederos de qué? De «las promesas» según Gálatas, y según Romanos 4:13, estas promesas a Abraham y a sus descendientes pueden resumirse en la promesa «de que él sería heredero del mundo». Para Pablo, la promesa a Abraham tuvo un alcance cósmico, incluyendo no sólo el territorio de Canaán sino todo el mundo habitado.<sup>163</sup> Mientras que el judaísmo tenía la tendencia a imponer un valor territorial restringido y nacional a las promesas a Abraham, Pablo percibe en Cristo su alcance universal,<sup>164</sup> un universalismo que Isaías había asociado con la futura Jerusalén. Así como esta futura Jerusalén —herencia a las naciones— había llegado a ser para los profetas un símbolo del reino de Dios; de la misma manera, Pablo ahora percibe el reino como el contenido de la herencia. Todas las veces que Pablo usa el verbo «heredan» —excepto en una ocasión— su objeto es el reino de Dios.<sup>165</sup> La promesa que garantiza que se heredará la tierra se ha convertido en la promesa que garantiza que el reino de Dios —el cual abarca a todas las naciones, la creación entera, y aun el cosmos mismo— será heredado. En Cristo los creyentes ya poseen todas las cosas, y esto incluye «el mundo» (1 Corintios 3:21s.). La atención de Pablo se enfoca no en la tierra de Canaán sino en la nueva creación y en los poderes que mantienen esclavizada a esta creación presente (Romanos 8:17-25).

¿Ha rechazado Pablo o, incluso, olvidado la promesa de la tierra? De ninguna manera.<sup>166</sup> Más bien, los horizontes de la tierra han sido moldeados por la revelación de Jesucristo. Su anterior enfoque judío en un cumplimiento particularista, ha sido transformado en un universalismo cristiano enfocado en la nueva creación. Así como en Cristo el templo llegó a ser una morada universal, y la simiente de Abraham fue transformada en un pueblo universal, de la misma manera, la promesa de la tierra abarca ya el mundo entero. Cristo ejerce ya su dominio universal,

---

<sup>163</sup> Cf. *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976) III, p. 888.

<sup>164</sup> C. K. Barret cita el comentario de J. Bonsirven acerca de la negligencia judía de la promesa universal: Parece que la promesa universalista: «En ti todas las familias de la tierra serán bendecidas» fue apenas tomada en cuenta. Los comentarios no la desarrollan; o bien, experimenta esta transformación substancial: todas las bendiciones que Dios confiere al planeta tierra, la lluvia, y aun la creación misma, fueron dadas para el bien de Abraham. *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology* (New York: Scribner, 1962), p. 34.

<sup>165</sup> Gálatas 5:21; 1 Corintios 6:9s.; 15:50. La excepción es Gálatas 4:30.

<sup>166</sup> Producto de su investigación del término «herencia», J. Hester concluye que «para Pablo la tierra juega un papel muy real en su concepto de herencia, pese a que él nunca la menciona en sus cartas». *Pana Concept of Inheritance* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1968), p. 82.

pero la total manifestación del cumplimiento de la promesa posee un tiempo y orden establecido (1 Corintios 15:20-28). Una dilación escatológica permanece suspendida sobre la tierra. El último enemigo todavía no ha sido derrotado, la resurrección final todavía no ha ocurrido y, por lo tanto, la creación todavía no ha experimentado su total liberación del cautiverio a la libertad. Sin embargo, dado que por medio de Cristo se recibe la herencia y se cumplen las condiciones para poseer la tierra, se ha determinado un tiempo para la proclamación del evangelio, un tiempo de gracia en el cual el Padre y el Hijo dilatan la manifestación de su derecho a poseer el mundo y la eliminación final del mal. Pero la renovación ya es real en Jesucristo y ha sido manifestada en su resurrección de la muerte. La meta de la creación y su desarrollo se ha manifestado dentro de la historia. Por consiguiente, el evangelio se dirige a las naciones con una urgente petición para que crean. Esta dilación escatológica será removida por el retorno de Cristo.

En la Epístola a los Hebreos se universaliza la promesa en forma similar. El reposo prometido —simbolizado por la tierra— nunca fue en realidad disfrutado en el Antiguo Testamento, por lo menos no por mucho tiempo. El reposo que fue alegremente proclamado por Josué llegó a ser sólo una bendición temporal que después se perdió. Por eso, en la historia veterotestamentaria de Israel, la ocupación inicial de la tierra fue sólo un anticipo del reposo aún por disfrutar. Así como la fe era necesaria en ese entonces, de la misma manera Hebreos declara que ahora se requiere la fe en Cristo para entrar en el reposo de Dios (Hebreos 4). Este reposo no se puede lograr dentro de las fronteras de ningún territorio específico en el mundo, porque es una bendición relacionada con una patria y ciudad celestiales cuyo arquitecto y constructor es Dios (Hebreos 11). Por lo tanto, para el autor de Hebreos la tierra prometida se enfoca en la ciudad cuya naturaleza y destino consideraremos en la siguiente sección de este capítulo.

Así como Pablo, los Evangelios hablan de la tierra de una manera más implícita que explícita. Pero, dado que la tierra puede ser enfocada en la ciudad, y ésta es símbolo del reino de Dios, los Evangelios están saturados de interés por la tierra. El reino es, sin embargo, una realidad universal, y abarca la tierra con un alcance universal. Este reino ha sido establecido por Cristo porque él ya posee «toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mateo 28:18). Los ciudadanos de este reino reciben las bendiciones prometidas a los que recibieron la tierra en el Antiguo Testamento: consolación, hambre saciado, justicia, risa y paz (Mateo 5:1-11; Lucas 6:20ss.). Los humildes y los pobres —aquellos que depositan su esperanza y confianza en Dios, y aun en medio de la pobreza y la opresión esperan todo de él— heredan el reino y la tierra.

Pero los Evangelios, nuevamente así como Pablo, ponen una dilación escatológica en la herencia. Si bien el reino ha sido inaugurado por el ministerio de Jesús y establecido por su muerte y resurrección, su plena manifestación ha sido pospuesta. Dado que ese reino significa la expulsión del opresor, la derrota del mal, y el santo dominio de Dios, el evangelio de ese reino debe primero ser proclamado a las naciones antes que llegue el final del mundo. Dado que el reino es un don que se recibe en Cristo, se exhorta a sus discípulos que manifiesten su presencia dando a los pobres y buscando el reino de Dios (Lucas 12:31). Aun durante el tiempo de la dilación escatológica, el reino está presente en forma modesta entre las naciones del mundo. Tal evangelio no es una adaptación «espiritualizada» de una promesa terrenal, sino exactamente el medio por el cual se cumplirá la promesa del Antiguo Testamento.

Inclusive el supuesto Evangelio «espiritual» de Juan nunca pierde totalmente el contacto con la tierra. Pese a que, contrario a los evangelios sinópticos, Juan no habla frecuentemente del reino de Dios, sino que se enfoca en la vida eterna como la bendición principal del reino. Y aunque esta vida eterna es ya una bendición presente antes de la resurrección del cuerpo, el Evangelio de Juan insiste en la resurrección del cuerpo como la culminación de la vida que ofrece Jesús (Juan 6:39, 44, 54). Debido a esto, existe tensión entre la promesa de la vida eterna que se disfruta bajo condiciones actuales, y la vida del tiempo venidero; pero la tensión es sólo temporal y será resuelta en el día final. Sin embargo, por muchas que sean las bendiciones futuras que se disfruten al presente como bendiciones espirituales, el ingreso a la experiencia plena debe esperar a la resurrección porque ésta logra el ingreso final a la tierra prometida. Por lo tanto, el Evangelio de Juan también comparte la perspectiva bíblica básica: Los humildes heredarán el planeta tierra porque éste ya pertenece a Jesucristo.

### **La ciudad: Cumplimiento neo testamentario**

Algunos profetas del Antiguo Testamento habían consolidado ya las esperanzas de la tierra en la ciudad. Jerusalén llegó a dominar el panorama del futuro como la esencia de la tierra y símbolo del pueblo de Dios. La ciudad contenía las bendiciones de paz, prosperidad y gozo. El Nuevo Testamento comparte ese enfoque.<sup>167</sup> Haber dejado de lado cierto tema central del Antiguo Testamento no es motivo por el cual no existan

---

<sup>167</sup> Este mismo predominio de Jerusalén se encuentra en la literatura judía del período intertestamentario, es decir, en los apócrifos, en la Pseudoepígrafa y en los escritos de Qumrán. W. D. Davies observa acerca de esta literatura que «así como Jerusalén llegó a ser la quintaesencia de la tierra, de la misma manera el templo también llegó a ser la quintaesencia de Jerusalén» *The Góspel and the Land*, p. 152.

prácticamente referencias explícitas a la tierra. Más bien, siguiendo la dirección de varios profetas del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento consolida el futuro en Jerusalén y el templo. En esta ciudad se llega a realizar la herencia de la tierra prometida a Abraham, Isaac y Jacob.

La razón por la que Jerusalén se convierte en un asunto imprescindible es bastante obvia. Jerusalén tuvo una condición única entre las ciudades de Israel y del mundo. Dios mismo había elegido a Jerusalén como su morada (Salmo 132:13), y fue llamada la Ciudad de Dios, ciudad que Dios establece para siempre (Salmo 48:1s., 8; 132:14). Esta eternidad no es otorgada a ninguna otra ciudad ya que es un don que fluye de la presencia de Dios en la ciudad. Dios prometió morar en medio de Israel para siempre (Ezequiel 43:7); y por consiguiente, el templo en donde Dios mora es el símbolo de la cualidad eterna de Jerusalén. A esta ciudad también se la llama «la Ciudad del Gran Rey» porque Dios mora en ella. Jerusalén es la ciudad del Rey, «Trono del SEÑOR» (Jeremías 3:17), la ciudad desde la cual Dios regirá a las naciones, y el lugar en donde éstas se reunirán. Dado que Dios mora en ella, Jerusalén es también la santa ciudad (Isaías 52:1), y ser ciudadano de ella significa tener salvación. Jerusalén y su ciudadanía serán santas; por consiguiente, su registro ciudadano contiene los nombres de los inscritos para vida en Jerusalén (Isaías 4:3). De manera sorprendente, este registro de la ciudadanía de Sión no se limita a los israelitas, sino que incluye a gente de las naciones del mundo. Dios también los inscribirá en el registro ciudadano de Jerusalén (Salmo 87)<sup>168</sup>

Obviamente, Jerusalén personificó la promesa de la tierra. Todo lo que se había prometido concerniente a la tierra —seguridad, paz y prosperidad dependía de la condición de Jerusalén como Ciudad de Dios. Porque sólo donde Dios moraba existiría esa calidad esencial de santidad necesaria para poseer la tierra. Con razón, entonces, que toda la atención se enfocaba en Jerusalén. Las esperanzas de Israel para obtener salvación, libertad y paz, estaban incorporadas al destino de esa ciudad.

Sin embargo, en la era neo testamentaria le ocurrieron trágicos eventos a esa ciudad. La ciudad «eterna» fue destruida como cualquier ciudad temporal de la historia universal. El aparato bélico del Imperio Romano arrasó con la «Ciudad de la Paz». La salvación escapó de los muros de Jerusalén mientras reinaban el caos y la destrucción. ¿Qué fue de las promesas? ¿Por qué no fueron cumplidas en la Jerusalén geográfica de la historia? El Nuevo Testamento responde a estas preguntas en varios lugares.

---

<sup>168</sup> Para una explicación provechosa de estos temas concernientes a Jerusalén, véase J. De Young, *Jerusalén in the New Testament* (Kampen: Kok, 1960).

La primera respuesta se encuentra en los Evangelios. Las promesas no fueron cumplidas en la Jerusalén geográfica porque su gente respondió a Jesús tal como hicieron con los profetas que Dios les envió a lo largo de su historia: « ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían!» (Mateo 23:37). La consecuencia de esta respuesta hostil a Jesús es pérdida de la tierra, ya que el reino de Dios les sería quitado (21:33-44). Los líderes de Jerusalén no entendieron cómo recibir la herencia de la tierra ni cómo saber las condiciones necesarias para recibir la paz prometida (Lucas 19:42). Dios había visitado a Jerusalén en la persona de su Hijo, y Jesús había deseado reunir a los hijos de Jerusalén «como reúne la gallina a sus pollitos debajo de sus alas», pero ellos no tenían el deseo de que eso sucediera. Por consiguiente, Jerusalén quedó abandonada, desprovista de la presencia prometida de Dios, y expuesta al juicio horrendo (Mateo 23:37s.; Lucas 23:28ss.). Inclusive el templo sería destruido, y vendrían días de venganza (Mateo 24; Lucas 21). En lugar de prosperidad, vendría una terrible destrucción; en lugar de paz, violencia; en lugar de regocijo, llanto. Jesús lloró por Jerusalén a causa del futuro que vendría sobre ella (Lucas 19:41ss.).

En Gálatas 4 se encuentra una sorprendente respuesta a la interrogante acerca de Jerusalén. Lo sorprendente de esto es causado no sólo por la forma poco común de la alegoría, sino también por lo que ésta dice acerca de Jerusalén. Su enseñanza adopta el argumento de Gálatas 3 que la herencia prometida a Abraham se otorga por medio de una promesa y se recibe por fe, y que la ley no puede ser un medio para recibir la herencia ya que sólo puede condenar al pecado humano. Pablo dirige la alegoría en contra de aquellos que piensan que sometiéndose a la ley lograrán obtener la herencia prometida. Los dos pactos son representados por dos mujeres. Agar representa el pacto surgido del Sinaí, y sus hijos son los hijos de esclavitud. No sorprende a nadie que se asocie a los hijos de Agar con la esclavitud. Aun los adversarios de Pablo estarían de acuerdo con eso. Lo que sí sorprende es que Agar representa a Sinaí y «corresponde a la actual ciudad de Jerusalén, porque junto con sus hijos vive en esclavitud» (Gálatas 4:25). En otras palabras, Pablo declara que la ciudad de Jerusalén, contemporánea al tiempo de Pablo —la que como símbolo del judaísmo requiere sumisión a la ley para obtener justicia y heredar las promesas—, ha llegado a ser una ciudad de esclavitud. Jerusalén ya no es más la prometida ciudad de libertad. La Jerusalén histórica ha perdido su importancia como la prometida ciudad santa, ciudad de salvación.

¿Qué sucede con las maravillosas promesas asociadas con Jerusalén? Asombrosamente, el apóstol Pablo habla de otra Jerusalén, representada por Sara como la madre de Isaac; pero esta Jerusalén aún no es visible, no

en esta tierra. Esta Jerusalén es «celestial» y es la prometida ciudad de salvación. Todas las promesas de salvación se asocian ahora con esta Jerusalén porque «es nuestra madre». Por lo tanto, esta Jerusalén es el cumplimiento de la profecía de Isaías, esto es, que la futura Jerusalén tendría más hijos que la Jerusalén anterior al exilio, porque sus ciudadanos ya están siendo reunidos en este mundo (Gálatas 4:26s.). Todos los que aceptan la promesa mediante la fe en Cristo son hijos de esta mujer libre, y heredan las promesas que fueron ofrecidas a Abraham y que tuvieron como centro de atención a Jerusalén.

Entonces, para Pablo la desobediencia histórica del Israel judío ha deshecho la importancia salvífica de la Jerusalén histórica. La incredulidad del Israel judío ha dividido en dos la imagen unificada de la Jerusalén que se encuentra en los profetas: la ciudad geográfica en la historia, símbolo ahora no de salvación sino de esclavitud bajo la ley, y «la Jerusalén celestial» cuyos ciudadanos ya están siendo reunidos en este mundo para heredar las promesas. En este contraste, sólo la Jerusalén celestial puede ser considerada como Ciudad de Dios.

Una tercera respuesta a la problemática acerca de Jerusalén se encuentra en la Epístola a los Hebreos. Aquí también se ofrece una diferencia entre la Jerusalén terrenal y la Jerusalén celestial que está por venir. El autor comprende que en parte esto se debió al fracaso de Israel, dado que el establecimiento mismo del nuevo pacto lo implica (Hebreos 8:8). Pero la atención se vuelca entonces a las mejores cosas que Dios pensaba realizar: los creyentes del Antiguo Testamento no recibieron lo prometido durante su peregrinaje histórico en este mundo para que «ellos no llegaran a la meta sin nosotros, pues Dios nos había preparado algo mejor» (11:40). En los planes de Dios, el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento acerca de la tierra y la ciudad requería incluir a los creyentes del Nuevo Testamento. Por consiguiente, la Jerusalén terrenal ya no es más la personificación de la esperanza. La personificación de la esperanza es ahora la Jerusalén celestial, la cual Dios ha diseñado y construido (11:10, 16). Así como en los Evangelios, la culpabilidad de la Jerusalén terrenal se hace visible en la crucifixión de Jesús. Dado que Jesús fue crucificado fuera de las puertas de la ciudad, la ciudad terrenal ya no es más la ciudad eterna. La eternidad le pertenece sólo a la ciudad que vendrá (13:14).

La historia de Jerusalén ejerce influencia sobre la profecía veterotestamentaria acerca de la futura Jerusalén, y el Nuevo Testamento toma muy en serio el desarrollo de esa historia de redención. Hoy entendemos más claramente lo que el profeta Isaías no distinguió ni pudo distinguir en sus profecías acerca de la Jerusalén del futuro. Aunque por un tiempo la Jerusalén terrenal fue el foco principal de las promesas de

redención, la manera en que ésta respondió a la venida de Jesús deshizo ese foco. La desobediencia histórica de Israel, sin embargo, no deshizo las promesas. Todas las promesas asociadas con Jerusalén continúan en vigor, pero la ciudad terrenal ya no puede ser el agente y objeto de ese cumplimiento. Dios mismo debe construir la ciudad del cumplimiento y crear sus ciudadanos que cumplan los requisitos para habitar en ella. La ciudad que Dios construye está ahora arriba —donde Cristo está— y los ciudadanos que heredan esa ciudad son los que creen en Cristo y obedecen el pacto.

Una premisa fundamental de la enseñanza del Nuevo Testamento es que las promesas que una vez estaban ligadas a la Jerusalén terrenal están ahora adheridas a la Nueva Jerusalén celestial. Los creyentes en Cristo han nacido en Sión porque Jerusalén es «nuestra madre». Debido a que sus nombres aparecen en el registro ciudadano, «somos ciudadanos del cielo» y « [sus] nombres están en el libro de la vida» (Filipenses 3:20; 4:3). El autor del libro de Apocalipsis claramente iguala el libro de la vida con el registro ciudadano de Jerusalén, proclamando que «nunca entrará en ella [la ciudad] nada impuro. . . sino sólo aquellos que tienen su nombre escrito en el libro de la vida, el libro del Cordero» (Apocalipsis 21:27). Estas frases constituyen una clara referencia a Isaías 52:1, que promete que ni los incircuncisos e impuros entrarían en la ciudad santa; y a Isaías 4:3, que promete que todos lo que queden en Jerusalén «serán llamados santos e inscritos para vida en Jerusalén». De esta forma, el Nuevo Testamento asegura que los creyentes de cada tribu y nación son ciudadanos de Jerusalén y herederos de la salvación prometida. Jerusalén se ha vuelto una ciudad universal y, como tal, símbolo de la nueva tierra. El cumplimiento de la promesa de la tierra se encuentra en marcha, y los humildes recibirán la tierra como herencia.

Los calificativos que se usan para describir a Jerusalén como el lugar de la presencia de Dios, se usan también para describir a la nueva Jerusalén celestial. Como parte del contraste entre el antiguo pacto y el nuevo, el libro de Hebreos proclama que los cristianos «se han acercado al monte Sión, a la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios viviente» (Hebreos 12:22). La Jerusalén que descenderá del cielo es llamada la Ciudad de Dios, y sus ciudadanos son los que vencen por la fe (Apocalipsis 3:12). Esta ciudad es también la Ciudad Santa porque Dios mora en ella pese a que ya no hay templo allí, porque la ciudad misma ha llegado a ser el templo (capítulo 21). Esta ciudad es la meta final de la historia humana; a ella entran las naciones y bajo su luz las naciones caminarán (21:24). Es la ciudad del Rey desde donde Dios reina, la ciudad cuya presencia en este mundo significa que la paz y la prosperidad transformarán la tierra, la ciudad en la que los siervos de Dios reinarán para siempre (capítulo 22).

Por consiguiente, a primera vista parecería que el Nuevo Testamento no está interesado en la promesa de la tierra, pero esto no es así. Para descubrir este interés, se debe considerar dos principios básicos. Primero, así como algunos de los profetas del Antiguo Testamento, y como el judaísmo del período intertestamentario, el Nuevo Testamento se enfoca en Jerusalén como la esencia de la promesa de la tierra. Segundo, ya que el cumplimiento acontece en Jesucristo, el cumplimiento final posee una dilación escatológica. La posesión de la tierra y el apareamiento de la ciudad aún no se ven. El cumplimiento presente radica sólo en Jesucristo. Por lo tanto, dado que los requisitos para heredar la tierra se cumplen únicamente en Jesús, y dado que él es el templo donde Dios mora, el Nuevo Testamento ubica a Jerusalén donde Jesús está. Jesús está en el cielo y así mismo Jerusalén. La fe en Cristo determina los derechos a reclamar ciudadanía y, por consiguiente, los miembros de la iglesia, el cuerpo de Cristo, son también ciudadanos de esa ciudad. Tanto a la iglesia como a la nueva Jerusalén se las llama la novia de Cristo, lo cual indica que los miembros de la iglesia y los ciudadanos de esa ciudad son los mismos (2 Corintios 11:2; Apocalipsis 21:2, 9; 22:17). Cristo tiene una sola novia. Después de todo, ni siquiera la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la iglesia se separa de la promesa de la tierra y la ciudad.

El Nuevo Testamento no ha olvidado ni rechazado la promesa de la tierra. La Jerusalén terrenal ha sido superada, pero la presente ubicación de la ciudad celestial se concibe dentro de los parámetros de la historia de la redención que culminará en la nueva tierra. La Jerusalén celestial no descenderá aún como la nueva Jerusalén hasta que sus ciudadanos hayan sido reunidos de entre las naciones del mundo. A juzgar por la perspectiva del cumplimiento, uno podría concluir que la tierra original de Canaán y la ciudad de Jerusalén fueron sólo un anticipo del cumplimiento de la promesa de Dios. En esa calidad funcionan en las Escrituras como señal de la futura ciudad universal en la nueva tierra, lugar donde mora la justicia.

Pero ¿será que el Nuevo Testamento posterga sencillamente la promesa de la tierra al futuro? ¿Será que ningún aspecto de esta promesa se cumple al presente? Ésta es una pregunta muy extensa a la que responderemos con brevedad. Mientras que la promesa espera el descenso de la Nueva Jerusalén, se ha comisionado a la iglesia a desempeñarse como anticipo de esa ciudad. Jesús nombró a sus discípulos para que fueran como una ciudad en lo alto de una colina, cuya luz no puede esconderse (Mateo 5:14). Ésta es la función de la Nueva Jerusalén: La luz que ellos manifiestan se origina en la gloria de Dios, la cual ha resplandecido sobre ellos (Mateo 4:16; Isaías 60:1-3). Esta luz se da a conocer al mundo a través de las buenas obras y la conducta recta de los

discípulos de Jesús, y el propósito para el que fueron comisionados es que de ese modo «el Señor omnipotente hará que broten la justicia y la alabanza ante todas las naciones» (Isaías 61:11; Mateo 5:1-20). De esta forma, la Nueva Jerusalén afirma sus derechos y manifiesta su presencia en el tiempo presente. A partir de ella —y por medio de los discípulos de Jesús— la ley de Dios ya se declara a las naciones, y éstas se acercan para aprender el camino de Dios (Isaías 2:1-4). La misión de la iglesia a las naciones: hacer discípulos y enseñarles a cumplir todo lo que Jesús mandó —incluyendo la ley de Dios en el Sermón del Monte—, cumple con el papel que Jerusalén juega-entre las naciones.<sup>169</sup>

En consecuencia, las bendiciones de Jerusalén están disponibles ahora, y Jerusalén está ya, hasta cierto punto, siendo establecida en el planeta tierra. Pero la prueba de su presencia se ve sólo en forma de señal. La plena realidad aún no se ha manifestado. Sin embargo, una señal es parte de la realidad que señala, así como la primera flor de la primavera o el primer copo de nieve del otoño. La Nueva Jerusalén aún no ha venido y sin embargo ya está aquí en forma de señal, cuando los discípulos de Jesús proclaman y viven la justicia que llenará la nueva tierra. Ya se ha comenzado a disfrutar de la promesa de la tierra, pero solamente como señal que anticipa el futuro.

---

<sup>169</sup> Este tema del papel que juega la ley y la justicia en la misión de la iglesia se desarrolla más adelante en el capítulo V.

## CAPITULO 5: JESÚS Y LA LEY: UN ASUNTO DE CUMPLIMIENTO

La venida de Jesucristo creó un importante reto al entendimiento correcto del Antiguo Testamento: ¿Quién es Israel, cuál es el papel que juega el templo, y qué sucede con la promesa de la tierra? Lo que está en juego en cada uno de estos retos es la interrogante en cuanto al papel y función de la ley. ¿Qué sucede con la ley cuando Jesús viene? Jesús dijo: «no piensen que he venido a anular la ley y los profetas; no he venido a anularlos sino a darles cumplimiento» (Mateo 5:17). ¿Qué significa este dicho? ¿En qué consiste este cumplimiento que no anula?

La tradición cristiana no ofrece una respuesta unánime a esta importante pregunta. Algunas tradiciones creen que la ley ha terminado y que ya no tiene absolutamente nada que hacer con el creyente cristiano. La ley es para los judíos, pero los cristianos están bajo la gracia y libres totalmente de la ley. La ley no tiene cabida en el campo del evangelio. Otras tradiciones, sin embargo, creen que el cumplimiento en Cristo no justifica que se separe radicalmente la ley del evangelio. Aunque el creyente está libre de la maldición de la ley, su vida cristiana debe caracterizarse por un aspecto positivo de la ley: la justicia. La problemática es compleja y además dichas opiniones divergentes han existido por siglos. En este capítulo nos enfocaremos exclusivamente en la perspectiva presentada por el Evangelio de Mateo. En el capítulo siguiente aprovecharemos la oportunidad para ofrecer unos breves comentarios acerca de la perspectiva de Pablo en cuanto a este asunto.

Hemos elegido el Evangelio de Mateo no sólo porque trata de manera directa el asunto de la ley y su cumplimiento, sino también porque enfoca el tema de la justicia. Para entrar en el reino de los cielos, hay que tener una justicia que exceda a la de los escribas y fariseos (5:20), hay que hacer buenas obras para que los demás puedan glorificar a Dios (5:16), hay que ser perfecto así como Dios es perfecto (5:48), y hay que buscar el reino y la justicia de Dios (6:33). En el Evangelio de Mateo aparece tantas veces el concepto de hacer justicia, que se le negará la entrada al futuro reino a aquel que no hace justicia, incluso si hubiera profetizado y hecho milagros en el nombre de Jesús (7:21-23). El reino de Dios pertenece sólo a los que producen sus frutos (21:43), y para Mateo el fruto del reino es el hacer justicia.

La pasión que Mateo muestra por las obras, por la integridad moral y el comportamiento ético, suena peligrosamente como si uno debiera crear su propia perfección. Tal como Mateo enseña: si nada se escapa de la ley, ni siquiera una jota o una tilde, si la justicia de uno debe exceder la justicia minuciosa de los escribas, si hay que ser perfecto como Dios, si dichas

normas serán usadas en el juicio final, ¿quién entonces será capaz de pasar la prueba? El énfasis de Mateo en la justicia ha incomodado a muchos intérpretes, y ha hecho que varios críticos radicales sugieran que Mateo ha importado el judaísmo a su Evangelio. Esto, a su vez, ha causado que Marción, hereje del siglo II, sacara a Mateo del canon a causa de su relación cercana a la ley y al Antiguo Testamento. Aun cuando creamos que dichas posturas radicales sean innecesarias, todo intérprete cristiano tiene que encarar el énfasis radical que Mateo ofrece acerca de la necesidad de las obras y de hacer justicia. ¿Qué nos revela este énfasis acerca de la perspectiva de Mateo en cuanto a la ley y su cumplimiento?

Para ilustrar la perspectiva de Mateo en cuanto a la ley y su cumplimiento, desarrollaremos con cierto detalle tres importantes temas: Primero, ¿cuál es la relación entre la ley y la gracia, y es la justicia para Mateo un don, una exigencia o ambos? Segundo, ¿qué sucede con la ley en la era del cumplimiento? Tercero, ¿funciona aún la ley y su justicia como cimiento para la existencia saludable de la iglesia y el mundo?

## **La ley y la gracia en el Evangelio de Mateo**

### **La gracia como marco de referencia**

Todos pueden darse cuenta del énfasis que Mateo hace en la justicia, pero es mucho más difícil descubrir el tema de la gracia como marco de referencia. Por consiguiente, muchos han sugerido que Mateo simplemente supuso que sus lectores habían oído ya el evangelio y que él no tenía que mencionarlo. Esa es una posibilidad. Se supone que Pablo visitó la iglesia de Antioquía antes de 65 d.C. Si el Evangelio de Mateo fue escrito un poco después de esa fecha, eso significa que la iglesia ya conocía la predicación de Pablo cuando recibió el Evangelio de Mateo. Esta conjetura fue comúnmente hecha por intérpretes desde los días de la iglesia primitiva hasta el presente. Por ejemplo, comentando sobre el Sermón del Monte, John R. W. Stott opina que «de hecho, el sermón entero presupone la aceptación del evangelio (tal como Crisóstomo y Agustín lo habían entendido), la experiencia de conversión y el nuevo nacimiento, y la morada del Espíritu Santo»<sup>170</sup> Sin embargo, el lenguaje de conversión, del nuevo nacimiento y de la morada del Espíritu Santo no se encuentra en Mateo de la misma manera que en otras partes del Nuevo Testamento.

Agustín también pensó que el énfasis de Mateo en las buenas obras presuponía la existencia de la gracia como marco de referencia. Agustín

---

<sup>170</sup> Christian Counter-Culture: The Message of the Sermon on the Mount (Downers Grove, IL: Intervarsity, 1978), p. 37.

descubrió este marco en los dones del Espíritu dados al tronco ungido de Isaí en Isaías 11:2ss.: «espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor del SEÑOR». Dado que la actividad de este tronco ungido produciría justicia en la tierra, Agustín propuso que detrás de las virtudes requeridas en las Bienaventuranzas se encuentran estos dones del Espíritu de Dios. El énfasis de Mateo en las virtudes o en las buenas obras presupone entonces este fundamento de la gracia.<sup>171</sup> La propuesta de Agustín contiene una sabiduría teológica muy profunda, pero aún permanece la interrogante de si Mateo simplemente presupone la gracia como marco de referencia o si en realidad desarrolla el tema.

En realidad, los primeros capítulos del Evangelio de Mateo nos proveen del tema de la gracia como marco de referencia. Allí, antes del Sermón del Monte, el enfoque se da en la persona y misión de Jesucristo. Jesús es el hijo de Abraham y de David, el Hijo de Dios, quien cumple las promesas del Antiguo Testamento. Jesús es el don de la gracia de Dios, a través de quien ocurre la renovación de Israel. Hemos descrito esta cristología en nuestro segundo capítulo como una cristología de cumplimiento, una cristología tipo Israel-Hijo de Dios. Mateo presenta a Jesús como el representante corporativo de Israel en quien y mediante el cual las promesas a Israel están siendo cumplidas. Por medio de esta renovación de Israel las promesas alcanzan al mundo entero. En su persona y misión, Jesús es la personificación de la fidelidad a Dios. Él es Emanuel, «Dios con nosotros».<sup>172</sup> Este don de Dios precede y hace posible la exigencia que Mateo hace por la justicia.

En forma reveladora, Jesús describe su misión como el cumplimiento de toda justicia (Mateo 3:15). El bautismo de Juan simbolizó la norma de justicia de Dios, y los pecadores que no cumplieron con la norma tuvieron que arrepentirse antes de ser bautizados. Pero Jesús no cometió ningún pecado y no necesitaba arrepentirse. Más bien, declaró que él cumpliría la justicia simbolizada en el bautismo de Juan, que él personalmente llevaría a cabo esa justicia y, de esta forma, establecería la justicia del reino de

---

<sup>171</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1989), p. 244.

<sup>172</sup> Luz también ha descubierto que la cristología de Mateo hace énfasis en la gracia. «Sería interpretar totalmente mal a Mateo, si se olvida que el Sermón del Monte no aparece hasta después de los capítulos 1-4, y que según la estructura de pensamiento de Mateo no puede aparecer antes». *Matthew 1:7*, p. 215. George Strecker argumenta lo contrario: La persona de Jesús no es importante para comprender la naturaleza del Sermón del Monte. Pero si la cristología de Mateo no coloca el fundamento de la gracia para las demandas de Jesús, entonces sus demandas no puedan ser el evangelio liberador que Strecker afirma que son. G. Strecker, *the Sermon on the Mount* (Nashville: Abingdon, 1985), pp. 33ss.

Dios en la tierra.<sup>173</sup> Por consiguiente, después de las tentaciones en el desierto, en las que Jesús rememora las tentaciones de Israel en el desierto y desplaza la desobediencia anterior de Israel con su propia obediencia, anuncia que la luz ha resplandecido y el reino del cielo se ha acercado (4:15-17).

Todo esto precede a las exigencias del Sermón del Monte y constituye una profunda cristología escatológica, una cristología de cumplimiento. El inicio del Evangelio de Mateo también anticipa su final, y su cristología de cumplimiento inicial anticipa un cumplimiento mayor en la cruz y en la resurrección. La obediencia de Jesús a la voluntad de Dios involucra también el beber la copa, la sangre del pacto vertida por muchos para el perdón de pecados (Mateo 26). Le impone el permanecer en la cruz enfrentando a la tentación para recibir el propio rescate de Dios, porque los humildes son los que heredarán la tierra. Y el fruto de la justicia de Jesús es el estremecedor anuncio que el momento decisivo de todos los tiempos ha llegado, la inauguración de la resurrección general (27:51-54), y que Jesús ha recibido toda autoridad (28:18). El énfasis de Mateo en cuanto al hacer justicia está rodeado de la justicia que fue posible por la vida, muerte y resurrección de Jesús. Los temas de cumplimiento apuntan a la gracia de Dios, la cual precede y hace posible que se exija la justicia.

Si uno aborda las rigurosas exigencias éticas de Mateo pasando por alto el carácter fundamental del cumplimiento de la promesa, trastorna completamente el mundo de Mateo. La perspectiva cristiana del mundo que Mateo ofrece —perspectiva edificada sobre la base del cumplimiento en Cristo y que exige vivir una vida recta en el reino de Dios— será trastornada en una nueva versión del antiguo Israel con escribas entrenados para el reino, que producen leyes minuciosas y encierran cada vez más la recta voluntad de Dios. Como está la cosa, la escatología se ha convertido en barrera contra el legalismo, pero cualquier tradición cristiana que pierda contacto con la escatología bíblica retrocederá al legalismo en sus variadas formas. En su Evangelio, Mateo nunca exige ser obedientes como si fuera un mero acatamiento a un mandamiento, ya que la obediencia cristiana consiste siempre en participar con esperanza en la nueva realidad del reino de Dios.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Es también importante que el bautismo de Jesús y su anuncio de cumplir con toda justicia haya tenido lugar en el desierto. El desierto es símbolo de la desobediencia de Israel, lugar de pecado y donde falta la justicia, y por consiguiente el anuncio de Jesús anticipa el cumplimiento de Isaías 32:15-20; 35.

<sup>174</sup> Siguiendo la enseñanza de Romanos 8, Calvino afirma que aun la naturaleza responde en obediencia, no simplemente porque tiene que sujetarse a la ley de Dios (conocida el día de hoy como ley natural) sino a causa de la esperanza de renovación. ¡La escatología hace que aun el mundo gire! Para conocer la perspectiva escatológica de Calvino y su

## Las bienaventuranzas y la justicia: ¿Don o exigencia?

En el Evangelio de Mateo, las bienaventuranzas anteceden la exigencia explícita de Jesús por una mayor justicia. En cuanto a forma se refiere, las bienaventuranzas son bendiciones. Entonces ¿cómo debemos interpretar estas bendiciones? ¿Se otorgan dones por medio de ellas o se exige en forma disimulada cierta conducta ética? Si bien las bienaventuranzas han sido interpretadas generalmente como un tipo de ley que exige una conducta virtuosa, en tiempos más recientes los intérpretes han descubierto su enfoque escatológico.<sup>175</sup> Este modelo escatológico, el cual refleja don y bendición, es imprescindible para poder entender la perspectiva que Mateo ofrece de la justicia.

Muchos intérpretes concuerdan que las promesas de Isaías 61 moldean las primeras cuatro bienaventuranzas mateanas. Esto significa que Mateo continúa su cristología de cumplimiento aun en las bienaventuranzas. Jesús se presenta en las bienaventuranzas como el siervo ungido de Dios que otorga las bendiciones prometidas. En forma similar a la bendición litúrgica, las bienaventuranzas otorgan realmente bendiciones al afligido y al pobre. Si en la primera bienaventuranza se cumple la promesa de Isaías 61, entonces «los pobres en espíritu» se refiere no sólo a la pobreza espiritual y el dolor por el pecado, sino también a circunstancias que incluyen aflicciones de carácter social, político y económico.<sup>176</sup> Los pobres de Isaías 61 son los afligidos. A ellos Jesús les anuncia que las bendiciones del reino están a la mano, bendiciones no solamente de perdón de pecados sino también de justicia y equidad, aunque la totalidad de estas bendiciones espera su futura consumación.

Este tema de la justicia como bendición continúa en la cuarta bienaventuranza: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados». La justicia es una categoría bíblica bien amplia y que abarca las acciones tanto de Dios como de la humanidad. Existe en

---

función como barrera contra el legalismo, véase D. Flolwerda, «Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision», en D. K. McKim, ed., *Readings in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984), capítulo 18.

<sup>175</sup> Los eruditos separan las bienaventuranzas de tipo cultico-sapiencial de las profético-apocalípticas. Las primeras se aproximan a las exhortaciones parenéticas e invocaciones a la obediencia; las segundas son declaraciones acerca de reivindicación y recompensas futuras, y sirven para ofrecer seguridad y aliento en situaciones difíciles. Las bienaventuranzas de Mateo son de tipo profético-apocalípticas y, por lo tanto, no constituyen otro tipo de ley. Cf. R. A. Guelich, *the Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word, 1982), pp. 63-65.

<sup>176</sup> Cf. R. A. Guelich, op. cit., p. 75: «Para Mateo, los pobres en espíritu son los que con manos vacías esperan recibir sólo de Dios esperanza y liberación, mientras que sufren maltrato y rechazo de parte de su propio contexto social y religioso».

Mateo un fuerte énfasis en la justicia como norma de conducta que Dios exige de la humanidad (5:10, 20; 6:1). Pese a ello, Mateo no puede limitarse a dicha justicia —como exigencia para llevar una vida recta— puesto que en la cuarta bienaventuranza los que tienen hambre y sed de justicia desean evidentemente algo que trasciende su capacidad de lograr o producir algo. Además, es evidente que la voz pasiva de la consolación prometida: «porque serán saciados», demuestra que esa justicia vendrá como un don de Dios.

¿En qué consiste esta justicia prometida? Echarle una mirada a Isaías 61 ayuda mucho. Por un lado, la justicia supone una relación restaurada con Dios: Me deleito mucho en el SEÑOR; me regocijo en mi Dios. Porque él me vistió con ropas de salvación y me cubrió con el manto de la justicia. (Isaías 61:10)

Este manto de la justicia es el don de la salvación, es haber restaurado la relación con Dios.

Por otro lado, la justicia del pacto nunca es un simple don que se recibe en forma pasiva. Isaías describe al Israel restaurado como «robles de justicia, plantío del SEÑOR, para mostrar su gloria» (61:3), y promete que «el SEÑOR omnipotente hará que broten la justicia y la alabanza ante todas las naciones» (v. 11). De esta manera, el don de justicia que Dios concede se manifestaría ante las naciones como una obediencia innegable. Los que tienen hambre de justicia buscarán el don de justicia que Dios concede, lo cual los capacitará para realizar verdaderos actos de obediencia.

Este mismo énfasis en la justicia como don y obligación, se encuentra en otra parte en el Sermón del Monte. Jesús exhorta a sus discípulos y a la multitud a buscar primero el reino de su Padre y su justicia (Mateo 6:33). El reino es obviamente el gobierno redentor de Dios, que ha venido en calidad de don por medio de Jesucristo. La justicia de Dios es aquella que él mismo manifiesta tanto en su misericordia como en sus exigencias. Entonces, la justicia es práctica-mente un sinónimo del reino de Dios en cuanto a salvación y equidad se refiere. Significativamente, la exhortación de Jesús en canto a buscar el reino y la justicia de Dios se da en contraste a la búsqueda de ropa y alimento. Este contraste no significa que el Evangelio de Mateo no está interesado en las necesidades materiales de la vida. Más bien, en armonía con la enseñanza del pacto del Antiguo Testamento, Mateo enfatiza que estas necesidades materiales provistas por la creación son realmente dádivas del Dios de justicia. El fundamento de la prosperidad económica es la justicia y la rectitud. Aquí nuevamente el enfoque de Mateo recae sobre la justicia y la rectitud como don de Dios y como tarea a realizar, lo cual causa que se reciba provisión de todo lo necesario para la vida.

Las bendiciones de Jesús en las bienaventuranzas están vinculadas directamente al reino de Dios y su justicia, elementos que han llegado ya pero que esperan su manifestación final. Las bienaventuranzas otorgan dichas presentes y futuras. Debido a que las bendiciones de Jesús son en sí mismas cumplimientos escatológicos de las promesas del Antiguo Testamento, la conducta ética descrita en las bienaventuranzas es ya una respuesta a la manifestación del reino de Dios; y esa conducta, al mismo tiempo, llega a ser una manifestación de la justicia que se requiere para entrar al reino de Dios. Tanto con la justicia como con el reino de Dios, el desarrollo de la gracia se lleva a cabo desde la acción divina hasta la respuesta humana por medio de la persona y obra de Jesucristo. La obediencia es en sí escatológica. Es decir, está motivada, habilitada y moldeada por la participación esperanzadora en la nueva realidad del reino, el cual ha sido desencadenado sobre la historia humana por la justicia de Jesús.

La cristología de cumplimiento que ofrece Mateo hace que la humanidad en Cristo cruce el umbral de una nueva era. Sin embargo, este cruce del umbral no rompe los lazos con lo que fue justo y verdadero en el pasado. La ley de la justicia se mantiene sin legalismos, y la exigencia para cumplir con la justicia y la rectitud llega a ser un yugo suave y una carga liviana (Mateo 11:30). Tales son las extrañas anomalías del reino de Dios; pero si no se aprecia la cristología escatológica de Mateo, estas anomalías no podrán ser entendidas ni experimentadas.

### **La ley en la era del cumplimiento**

¿Si la nueva era ya ha aparecido, puede aún sobrevivir la ley de la antigua era? ¿Qué sucede con la ley del Antiguo Testamento ahora que la luz escatológica brilla en la oscuridad? ¿Será que esta luz simplemente ilumina y aclara lo que la ley siempre quiso hacer, y que emplea ese entendimiento verdadero en circunstancias nuevas y cambiantes? ¿O será que la luz realmente discrimina entre una ley y otra, eliminando algunas por considerar que ya no son válidas y manteniendo otras sin alterarlas? ¿O quizás el Mesías ha presentado una ley totalmente nueva que es fundamentalmente distinta a la antigua ley?<sup>177</sup> Muchos creen que Jesús ha

---

<sup>177</sup> Aunque reconoce que los judíos creían que la Torah continuaría en la edad mesiánica sólo con aclaraciones y adaptaciones menores, no obstante, W. D. Davies arguye que Mateo tuvo en mente por lo menos «el elemento de una nueva Torah mesiánica». *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Cambridge University Press, 1964), pp. 170-188. Sin embargo, esta intérprete postura parece bastante especulativa en vista que no existe ninguna evidencia contemporánea que demuestre que alguien haya sostenido tal expectativa. Robert Banks ha demostrado que el judaísmo no anticipaba ninguna

descartado la ley, o que por lo menos ésta ya no juega un papel central en la enseñanza de Jesús y que ya no es importante para sus seguidores.<sup>178</sup> Pero ¿será ésta la mejor forma de entender el Evangelio de Mateo?

Hemos ido comprobando que el Evangelio de Mateo está lleno de temas de cumplimiento. Esa perspectiva se encuentra en Mateo 5:13-16, que es la sección entre las bienaventuranzas y la declaración directa de Jesús en cuanto al cumplimiento de la ley. En esa sección, Jesús nombra a sus discípulos para que sean como una ciudad en lo alto de una colina, cuya luz ilumina a las naciones. Esta luz toma la forma de buenas obras, las cuales reflejan la justicia que intrínsecamente caracteriza a la luz de Dios. Entonces, sin duda que la tarea de los discípulos es ser la ciudad escatológica cuya luz es el reflejo de la presencia de la gloria del Señor (Isaías 60:1), y cuya tarea es enseñar a las naciones los caminos de Dios para que puedan vivir en ellos, «Porque de Sión saldrá la enseñanza, de Jerusalén la palabra del SEÑOR» (Isaías 2:3)<sup>179</sup> Si esta interpretación escatológica de Mateo 5:15 es correcta, entonces la ley que Jesús anuncia en el Sermón del Monte es la ley de Sión, destinada a las naciones. Entonces, la ley de Jesús no es simplemente una repetición directa de la ley del Sinaí, ni Jesús es un nuevo Moisés. La ley de Jesús es más bien una expresión de la ley escatológica que se promulga desde el monte Sión. El problema es poder determinar cómo se relaciona el monte Sión con el monte Sinaí, cómo se relaciona la ley escatológica con la ley del antiguo pacto.<sup>180</sup>

---

nueva Torah. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 81.

<sup>178</sup> William Carl ha examinado manuales de liturgia de reciente publicación, producidos por denominaciones protestantes históricas, y lamenta haber descubierto que en un poco más de una década el Decálogo ha sido removido de dichas liturgias. «The Decalogue in the Liturgy, Preaching, and Life», *Interpretation* 18 (1989), pp. 267-281

<sup>179</sup>. En su estudio «La ciudad sobre el monte», G. von Rad afirma que Mateo 5:14-16 no puede interpretarse de ninguna otra forma sino aquella que ve a los discípulos cumpliendo el papel y tarea de la Jerusalén de la profecía de Isaías. *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), pp. 199-208. Varios intérpretes del Nuevo Testamento creen que la postura de von Rad es aceptable, pero algunos piensan que el dicho de Jesús es demasiado general como para justificar dicha postura. Cf. R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 77; J. P. Meier, *Matthew* (Wilmington: Glazier, 1980), p. 44.

<sup>180</sup> T. L. Donaldson ha argumentado que en Mateo existen varias narrativas acerca de montes que contienen temas relativos a la escatología veterotestamentaria de Sión. Cf. *Jesus on the Mount. A Study in Matthaean Theology* (Sheffield: JSOT, 1985). Aunque estoy de acuerdo que el Sermón del Monte se entiende mejor si se lo compara con el trasfondo de las expectativas escatológicas veterotestamentarias relacionadas con el monte Sión, no profundizaré más en este tema debido a que nuestro interés debe permanecer en la relación de los mandamientos de Jesús con la ley del Antiguo Testamento.

## El joven rico y la ley

Los temas importantes que acompañan la pregunta de la continuidad y la validez de la ley, surgen convenientemente de la presentación que Mateo ofrece acerca del joven rico (Mateo 19:16-22). El joven preguntó acerca de lo bueno que tenía que hacer para obtener la vida eterna. Jesús le respondió que debía obedecer los mandamientos en contra del asesinato, adulterio, robo y falso testimonio, y que debía honrar a sus padres. Mateo añade a todo esto el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo. Cuando el joven dijo que había cumplido con todos ellos y aún se preguntaba qué le faltaba hacer, Jesús le dijo: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres... Luego ven y sígueme».

Algunos sugieren que Jesús le planteó al joven un doble estándar<sup>181</sup>, Argumentan, por un lado, que Jesús no abandona el Decálogo y los mandamientos de amor. Por consiguiente, Jesús básicamente le requiere a este joven lo mismo que le exigiría cualquier buena ética judía o pagana. A este nivel, la vida íntegra que Jesús requiere no difiere de la vida íntegra que la ley exige. Pero, por otro lado, Jesús quiere que sus discípulos anhelan la perfección y de esta forma trasciendan la ley. ¿Es este doble estándar la mejor forma de entender este relato? ¿Es esta clara enseñanza de Jesús una ética radicalmente superior y que excede cualquier requisito de la ley?

Otros argumentan que Jesús no suspende el requisito de obediencia a la ley ni radicaliza las demandas de la ley, y que en realidad está exigiendo algo totalmente nuevo, algo que sobrepasa la ley, es decir, que sus discípulos lo sigan. Pero si esto es lo único que Jesús exige, ¿por qué entonces menciona la ley? Robert Banks argumenta que la respuesta de Jesús «a primera vista parece ofrecer un respaldo absoluto a la ley mosaica. Sin embargo, pronto queda aclarado que la usa como un paso inicial en el debate y que su instrucción es sobrepasar sus demandas y, finalmente, perderla de vista».<sup>182</sup> De acuerdo a esta perspectiva, la ley sirve sólo como una introducción para el requerimiento muy personal que Jesús impone sobre sus discípulos, es decir, exige que ellos lo sigan. Por consiguiente, el discipulado implica seguir las exigencias de Cristo y no —o no tanto— las demandas de la ley.

Ambas propuestas asumen que es posible separar las dos partes de la respuesta de Jesús, y que estas dos partes no pueden formar una unidad esencial. Sin embargo, una atenta mirada a la inserción del mandamiento

<sup>181</sup> Esta postura es defendida por R. Fuller, «The Decalogue in the New Testament», *Interpretation* 43 (1989), p. 246.

<sup>182</sup> *Jesus and the Law*, p. 177.

del amor en Mateo, que no se encuentra en los relatos de Marcos o Lucas, hace más probable una interpretación diferente.<sup>183</sup> Según Mateo, el mandamiento del amor tiene importancia hermenéutica para interpretar todos los mandamientos. En Mateo 22:40 leemos: «De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas», y en Mateo 7:12: «Así que en todo traten ustedes a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes. De hecho, esto es la ley y los profetas». Estos dichos no están afirmando que el mandamiento del amor es el que vale y los otros no, sino que el amor a Dios y al prójimo es la clara voluntad de Dios y que es la raíz que sustenta todos los demás mandamientos. Cualquier interpretación de los mandamientos que no preste atención a la importancia del mandamiento del amor, no comprenderá la voluntad de Dios expresada en el mandamiento específico que se quiere obedecer. Esta «raíz» o concepto fundamental debe ser la norma para medir el cumplimiento de la ley. El uso que Jesús hace del mandamiento del amor le da un sentido radical<sup>184</sup> a los otros mandamientos. Pero no lo hace sobrepasando lo que los mandamientos realmente dicen o agregando exigencias que, aunque estén en armonía con la ley, exceden lo que la ley requiere. Más bien, radicaliza los mandamientos cuando percibe que cada exigencia específica es una expresión clara de la voluntad fundamental de Dios, la cual consiste en que amemos a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. En consecuencia, cuando el joven rico afirmó que había guardado todos los mandamientos, demostró con esto que no había entendido el sentido radical —lo cual es producto del uso hermenéutico del mandamiento del amor— de todos los mandamientos.

Jesús introdujo en la conversación con el joven el tema de la perfección relacionado al pacto, debido a que éste no había entendido realmente la clase de justicia que la ley requiere (Mateo 19:21). El Antiguo Testamento aclara el significado de perfección.<sup>185</sup> Allí se aplica el término a la persona cuyo «corazón» será «totalmente del SEÑOR nuestro Dios» (1 Reyes 8:61, Biblia del Peregrino), y a quien es intachable ante el Señor: «Noé era un hombre justo y honrado entre su gente. Siempre anduvo fielmente con

---

<sup>183</sup> En cualquiera de las dos teorías actuales acerca de las relaciones sinópticas, la existencia del mandamiento de amor en este relato es importante. Si Marcos es la fuente de Mateo, entonces Mateo la insertó; si Mateo es la fuente de Marcos, Marcos la omitió. En ambos casos, la presencia del mandamiento de amor debe ser importante para comprender el relato de Mateo.

<sup>184</sup> La palabra «radical» viene del latín *radix*, «raíz». El uso que hago del término «radical» para referirme a los mandamientos siempre conlleva el sentido de «raíz» y no significa llevar algo al extremo, como se usa generalmente.

<sup>185</sup> El significado del término «perfección» está basado en el argumento que en la Septuaginta *Teleios* (τέλειος = perfección) es una traducción de las palabras hebreas *shalem* (שָׁלֵם = «totalmente verdadero») y *tamim* (תָּמִים = «sin mancha»).

Dios» (Génesis 6:9). En dichos textos la perfección se describe en términos de relaciones, que describe la condición del corazón y la lealtad fundamental de la persona. Se refiere al corazón no dividido, al corazón totalmente fiel a Dios. Tal persona intachable y perfecta ante Dios, también lo sería en sus relaciones con otros, porque la relación veterotestamentaria del pacto siempre incluye ambos aspectos —«practicar la justicia, amar la misericordia, y humillarse ante tu Dios» (Miqueas 6:8).

Entonces, cuando Jesús instruye a este joven para que venda lo que tiene y se lo dé a los pobres, es cierto que él emite un mandamiento específico que excede cualquier mandamiento literal del Antiguo Testamento. Pero este mandamiento es uno que, en este caso específico impone al joven el requisito radical del amor, implícito en todos los mandamientos. La segunda tabla de la ley, que Jesús cita, exige que el joven ame a su prójimo como a sí mismo. Si bien el mandamiento de Jesús es radical en sus exigencias, pone en práctica el verdadero entendimiento de la justicia auténtica contenida en la ley y los profetas a la situación específica del joven rico.

Finalmente, ¿es el mandato de seguir a Jesús una exigencia culminante que supera cualquier requisito del Antiguo Testamento?<sup>186</sup> No necesariamente. Según Mateo, Jesús es el Hijo de Dios, Emanuel, «Dios con nosotros» (Mateo 1:23). Si es así, el mandato de seguir a Jesús pudiera ser un cumplimiento del requisito veterotestamentario de caminar con Dios, y dicho caminar requiere que uno sea perfecto como Dios es perfecto, y que ame a su prójimo así como Dios indistintamente entrega sus dones a la humanidad (Mateo 5:48).

Aunque esto puede ser parte de la respuesta, todavía hay campo para preguntar por qué un debate acerca de las exigencias de la ley termina en una exigencia para el discipulado. La respuesta tiene que ver con el cumplimiento de la ley, lo cual trataremos más a fondo en la próxima sección. Así, a manera de resumen, en el relato del joven rico, Jesús afirma la validez de la ley, radicaliza sus demandas al usar la ley veterotestamentaria del amor como clave hermenéutica para la ley, e insiste en el discipulado.

### **La ley en el Sermón del Monte**

---

<sup>186</sup> Douglas Moo afirma que la demanda de Jesús va más allá de cualquier requerimiento del Antiguo Testamento. Su posición general sobre la relación de Jesús a la ley del Antiguo Testamento es parecida al de Robert Banks, mencionada antes. D. Moo. «Jesus and the Authority of the Mosaic Law», *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984), p. 13.

El trato más explícito de este asunto en el Sermón del Monte confirma nuestra interpretación acerca de la actitud que mostró Jesús hacia la ley cuando entabló conversación con el joven rico. Aquí Jesús declara que él no ha venido a anular o abolir la ley y los profetas sino a darles cumplimiento, y exige de sus discípulos una mayor justicia. La pregunta que trataremos de responder es la siguiente: ¿Qué niveles de continuidad y radicalidad existen entre la ley del Antiguo Testamento y la enseñanza de Jesús en Mateo 5? La respuesta resultará primero de una investigación de las antítesis en Mateo 5:21-48; y segundo, de las afirmaciones explícitas acerca del cumplimiento que aparecen en Mateo 5:17-20.

### **Las antítesis: Mateo 5:21-48**

La fórmula introductoria para las antítesis aclara un poco la intención de Jesús: «Ustedes han oído que se dijo a sus antepasados. . .»<sup>187</sup> ¿Quiénes son estas personas del pasado? No se puede limitar esta categoría a un período específico de tiempo. Indudablemente que no sólo retrocede hasta el tiempo en que Israel recibió la ley en el Sinaí, sino que también incluye a todos los que recibieron y transmitieron la tradición desde el Sinaí hasta los tiempos de Jesús. ¿Qué es lo que oyeron estos antepasados? En la tradición judía se cree que no sólo la entrega de la ley escrita ocurrió en Sinaí, sino también que la ley oral fue dada a Moisés allí. Por tanto, cuando Jesús dice: «Ustedes han oído», no se refiere simplemente a la ley escrita de Moisés, sino a dicha ley tal y como fue interpretada y entendida en la tradición. El contraste entre lo que «se dijo» y lo que Jesús dice no es entre Moisés y Jesús, sino entre la interpretación que la tradición ofrece de Moisés, y la interpretación que Jesús ofrece de la ley mosaica.

De este modo, la fórmula introductoria nos ayuda a comprender el enfoque del contraste, pero no nos explica totalmente la naturaleza del contraste. Por lo que a la fórmula se refiere, el contraste podría entenderse de dos maneras: un contraste leve y otro más extremo. En el primer caso, Jesús rebasa la letra de la ley hasta alcanzar la plenitud de lo que ella

---

<sup>187</sup> H. Ridderbos considera casi incuestionable que la traducción de este pasaje debiera ser «Oísteis que fue dicho por los antiguos...» y no «Oísteis que fue dicho a los antiguos...» (RV60), y que se refiere sólo a «los que habían explicado la ley en la supuesta halaka». Sus argumentos no son gramaticales sino que se basa en observaciones de contexto. *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962), pp. 297s. Sin embargo, no es común que un verbo de expresión verbal («fue dicho») use un dativo que apunte al agente que realiza la acción («por los antiguos»). Por eso, la mayoría de los intérpretes hoy favorecen tomar «los antiguos» como un simple complemento indirecto: «a los antiguos». Esta traducción amplía el margen de personas a las que se dirige el mandamiento, y todavía incluye a los maestros de la ley, como ocurre en el punto de vista de Ridderbos. Cf. J. P. Meier, *Law and History*, in *Matthew's Gospel* (Rome: Biblical Institute Press, 1976), p. 133.

propone, desligándose así de la tradición casuística y de la interpretación más literal de la ley. En el segundo caso, anula o abroga la ley o por lo menos partes importantes de ella. La única manera de descubrir la naturaleza del contraste es examinando las antítesis mismas.<sup>188</sup>

Casi todos los intérpretes concuerdan que en las dos primeras antítesis no existe abrogación de la ley del Antiguo Testamento. Aquí Jesús sólo intensifica o radicaliza lo que los mandamientos proponen en contra del asesinato y del adulterio. Sin embargo, hoy algunos interpretan el asunto de un modo diferente. Como hemos anotado ya, Robert Banks argumenta que Jesús no usa la ley ni la expande. Douglas Moo sugiere que Jesús realmente trasciende el propósito de la ley, ya que simplemente no existe ninguna evidencia para añadir el enojo y la codicia sexual a las prohibiciones del Decálogo. Jesús expresa «principios que no se derivan del significado de las leyes citadas, ni intentan extenderlos».<sup>189</sup>

Esta posición es inconsistente debido a dos razones. Primera, si Jesús expresa mandamientos independientes sin conexión alguna con las demarcaciones de los preceptos veterotestamentarios, entonces él mismo viola sus propios mandamientos.<sup>190</sup> De hecho que Jesús se enojó con la gente (Marcos 3:5), y le dijo a algunos «ciegos insensatos» (Mateo 23:17). La única forma de argumentar que Jesús no violó sus propios mandamientos es percibiendo a sus enseñanzas como una forma de ilustrar la plenitud de lo que la ley propone. Existe una clase de enojo que surge no del odio a otros, lo cual está prohibido por la ley, sino del mandamiento de la ley, que nos amemos el uno al otro.

Segunda, este enfoque de Banks y Moo parece demasiado literal en cuanto a su perspectiva de la ley, inclusive demasiado legalista. Parece suponer que si la ley no dice literalmente «no te enojés» y «no llames insensata a la gente», y si tales prohibiciones no pueden deducirse de la ley por medio de una simple exégesis gramatical, entonces los dichos de Jesús en cuanto al enojo y llamar insensato a alguien no pueden ser una interpretación de la ley. Por consiguiente, este enfoque está equivocado porque no percibe a la ley como un todo orgánico. Si la ley es realmente un todo orgánico y no sólo una colección de mandamientos dispares, entonces la importancia relativa de cada mandamiento y su propósito se pueden determinar sólo en el contexto total de la ley. Ésta es la razón por la que la pregunta acerca del más grande mandamiento es de vital

---

<sup>188</sup> Cf. J. P. Meier, *op. cit.*, pp. 134s.

<sup>189</sup> D. Moo, *op. cit.*, p. 19.

<sup>190</sup> R. Banks dice que Jesús violó sus propios mandamientos pero que esto sólo indica que las enseñanzas de Jesús son principios cuyo uso «depende de las circunstancias en que ocurren». *Op. cit.*, p. 245. No queda aclarado cómo difiere esto de la ética situacional a la que Banks busca oponerse.

importancia para la interpretación que Jesús hace de la ley. Para poder entender todos los demás mandamientos es fundamental saber cuál de ellos es el más importante, ya que los mandamientos más importantes dan forma a toda la ley y determinan su esencia. La interpretación correcta de cada mandamiento nunca puede violar la esencia de toda la ley.

Por lo tanto, aunque Jesús no realiza una simple exégesis gramático-lingüística, él reconoce toda la ley en forma plena y expresa la exigencia radical o global del amor al prójimo, que las leyes específicas señalan.<sup>191</sup> Sus mandamientos no trascienden la ley ni poseen un estado independiente. Más bien, son mandamientos que aclaran la ley del Antiguo Testamento y al mismo tiempo ésta los restringe.<sup>192</sup> La ley del amor opera en forma hermenéutica en la interpretación que Jesús ofrece de la ley y los profetas.

La tercera antítesis tiene que ver con la ley del divorcio (Mateo 5:31s.). Dado que Deuteronomio 24:1-4 no ordena el divorcio, la enseñanza de Jesús no está abrogando ningún mandamiento del Antiguo Testamento concerniente a este tema. La pregunta consiste en si Jesús abrogó algo que el Antiguo Testamento toleró, es decir, si él dependió de la interpretación de la cláusula de excepción: «a no ser por causa de fornicación» (RV60). Pero si «fornicación» se entiende como incesto, tal como se define en Levítico 18, entonces Jesús de hecho abrogó lo que Moisés había tolerado. Pero si el término «fornicación» se interpreta de un modo más amplio, entonces Jesús —al igual que la ley— estaría reconociendo el impacto destructivo que ciertos pecados ejercen sobre la relación matrimonial. En esos casos, el divorcio sigue siendo una posible respuesta. Si esta interpretación es correcta, entonces la enseñanza de Jesús acerca del matrimonio y el divorcio era más estricta que la enseñanza corriente de su época.

No obstante, en ambos casos, Jesús demuestra en su enseñanza un aprecio por la ley como un todo orgánico. Él sabe que, debido a la obstinación de Israel, Moisés les concede cierta tolerancia, porque él conoce de la ley el propósito original de Dios para el matrimonio. La norma para regular la relación matrimonial debería ser Génesis 1 y 2, no Deuteronomio 24:1-4. La voluntad de Dios para la creación, no la

---

<sup>191</sup> La postura que se defiende aquí es típica de la tradición reformada. El Catecismo de Heidelberg interpreta todo el Decálogo a partir de esta perspectiva. En el pasado, Calvino esbozó su comentario a las leyes de Moisés bajo los encabezamientos: «Amor a Dios» y «Amor al prójimo».

<sup>192</sup> H. Ridderbos habla de los mandamientos de Jesús en las antítesis como ejemplos del uso de la ley que no deben interpretarse como mandamientos nuevos o independientes y separados de la ley. *The Coming of the Kingdom*, pp. 309s.

tolerancia de Moisés, debería regular el entendimiento de la justicia que rige el matrimonio y el divorcio.

Algunos interpretan la cuarta antítesis, que trata acerca de los juramentos (Mateo 5:33-37), como un resumen de citas o alusiones de la ley del Antiguo Testamento.<sup>193</sup> Si esto es cierto, entonces, el mandamiento de Jesús: «no juren de ningún modo», abroga la tolerancia y el mandamiento del Antiguo Testamento. El problema con dicha interpretación es que los ejemplos de Jesús (vv. 34-36) parecen atacar el mal uso de los juramentos cuando se evita decir la verdad. Todos los ejemplos son juramentos basados en objetivos distintos al nombre de Dios y, por lo tanto, se consideran juramentos no obligatorios. Si esto es correcto, entonces el mandamiento de Jesús —al igual que Mateo 23:16-22— sólo enfatiza la verdad requerida por la ley, sea bajo juramento o no. Jesús critica toda interpretación de la ley que sea excesivamente literal, y que debido a ello pierde de vista la voluntad de Dios. Su rechazo de los juramentos se refiere principalmente a los juramentos privados, y en realidad trata de resaltar el verdadero propósito del mandamiento del Antiguo Testamento en cuanto a decir la verdad.

La quinta antítesis (Mateo 5:38-42) se refiere al principio que afirma que el castigo debe ser acorde a la falta. Con mucha frecuencia se cree que aquí Jesús abroga claramente un mandamiento del Antiguo Testamento.<sup>194</sup> En el Antiguo Testamento la ley del castigo justo es, de hecho, no sólo algo que se tolera sino una ley obligatoria. Aparentemente, Jesús considera que esta ley no es obligatoria y, de hecho, la abroga. Volver la otra mejilla es lo contrario a demandar castigo justo. Sin embargo, aun aquí los asuntos no son tan simples. Muchos han observado que el propósito de la ley del castigo justo fue restringir la revancha y que, por consiguiente, Jesús radicaliza el propósito de la ley al abrogar toda revancha. Además, uno podría concluir a partir de los ejemplos dados, que Jesús se opone a que particulares hagan uso de la ley del castigo justo. Pero ya que dicho uso nunca fue parte del propósito, Jesús realmente se opone a todo intento de eludir la voluntad de Dios.

Si todo esto es cierto, esta antítesis refleja nuevamente la actitud acertada que Jesús posee en cuanto a la importancia de la voluntad de Dios, a la que todas las leyes específicas señalan. Jesús rechaza toda conducta humana que trata de justificarse apelando a un mandamiento específico pero separado de su relación con toda la voluntad de Dios. En su propia

---

<sup>193</sup> Es decir, Éxodo 20:7; Levítico 19:12; Números 30:2; Deuteronomio 23:22.

<sup>194</sup> Por ejemplo, J. P. Meier afirma que «Jesús abroga la *justaliois* [Ley del Talión] de Éxodo 21:24; Levítico 24:20 y Deuteronomio 19:21. Éste es quizás el caso más claro y menos discutible de abrogación en las antítesis». Op. cit, p. 157.

enseñanza, Jesús aprecia a la ley como un todo orgánico y rechaza cualquier intento de hacer que una ley contradiga a otra. La ley del castigo justo es una manifestación de la ley fundamental del amor, en lo que a la justicia se refiere. Cualquier interpretación o uso de la ley del castigo justo que ignore esta voluntad fundamental de Dios, se convertirá en una acción de revancha y no de castigo justo.

Si bien es cierto que se deben tomar en cuenta todas estas consideraciones cuando se interpretan los dichos de Jesús acerca de la justicia no vengativa, existe por lo menos un elemento crucial adicional que debe ser considerado: Jesús ha venido a darle cumplimiento a la ley. Él realiza esto en su enseñanza cuando expresa el verdadero significado de la ley, pero también le da cumplimiento a la ley por medio de su vida y su muerte. Por consiguiente, invita a sus discípulos a que tomen sus cruces y lo sigan (Marcos 8:34), es decir, perder para ganar. A la luz de dicho cumplimiento, ¿será posible que en los ejemplos contrarios a la ley del castigo justo (Mateo 5:38-42), Jesús indica a sus discípulos que la justicia de Dios se expresa en la cruz? La cruz manifestó la justicia de Dios que no cancela el castigo justo sino que de hecho cumple la justicia. No obstante, la cruz también manifestó una justicia divina que la ley del castigo justo no había anticipado ni exigido.<sup>195</sup> Jesús invita a sus discípulos que trasciendan la ley del castigo justo y que lo realicen en sus vidas, cuando les pide que vuelvan la otra mejilla, dejen sus camisas, lleven la carga dos kilómetros y que ayuden al indigente que no puede retribuir su deuda. Los discípulos que imitan a Jesús viven conscientes que todas las demandas del castigo justo fueron cumplidas en la cruz. Por lo tanto, Jesús en realidad no anula la ley del castigo justo, sino que la cumple en su cruz.<sup>196</sup>

Si esta perspectiva es correcta, entonces es importante que se recuerde que, en la interpretación de las antítesis, Jesús es más que un maestro que ofrece discernimientos acertados acerca de la ley. Si la función de Jesús fue sólo la de un maestro, uno podría entonces adoptar la interpretación correcta que él nos da y obedecer la ley independientemente de su persona. Pero si el cumplimiento de la ley por parte de Jesús es un requisito fundamental para poder entender y obedecer la justicia de dicha ley, entonces para que un discípulo pueda encontrarse con la ley debe hallarla en la persona de Cristo, y para poder obedecerla debe hacerlo también en Cristo. El enfoque recae sobre Cristo, y la ley es relevante para

---

<sup>195</sup> Para una perspectiva similar acerca del castigo justo y la cruz, véase O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 74s.

<sup>196</sup> Hebreos 12:24 menciona a «[la sangre rociada Ecle Jesús], que habla con más fuerza que la de Abel». Abel es vindicado solamente en la cruz y el culpable recibe perdón gracias a una clase de justicia que sobrepasa todas las demás justicias, porque la justicia que se exhibe en la cruz cumple la ley del castigo justo y la trasciende.

sus discípulos sólo en la forma y manera por la que logra cumplimiento en él. Cristo llega a ser el elemento central de continuidad con la ley del Antiguo Testamento y el que lo radicaliza en su enseñanza y en su persona. Por eso es que Jesús invitó al joven rico, y a todo discípulo, a seguirlo (Mateo 19:21). Sólo siguiendo a Cristo puede el discípulo comprender y recibir la capacidad para desempeñar una justicia mayor. Este enfoque cristológico de la ley anuncia el fin de todo legalismo y el comienzo de la imitación de Cristo.

La antítesis final (Mateo 5:43-48) por lo general no es interpretada como una abrogación del Antiguo Testamento, porque la frase «odia a tu enemigo» no se encuentra allí. Algunos han argumentado que la frase vino de la enseñanza de los Zelotes o de Qumrán. Otros argumentan que se contaba como un hecho que el Israel veterotestamentario odiara a sus enemigos ya que estos eran también enemigos de Dios. Por consiguiente, dicha frase podría tenerse como una deducción lógica que se deriva del Antiguo Testamento. Sea cual fuere la interpretación de este asunto, es evidente que Jesús universaliza el término «prójimo» en un contexto de cumplimiento. Si bien es cierto que se encuentran indicios de universalización en el Antiguo Testamento —por ejemplo, en Levítico 19:34 se ordena amar al extranjero establecido en el país—, no es hasta la llegada del reino universal de Dios que se quitan todas las restricciones particulares, nacionales y geográficas, y todo efecto que éstas hayan ejercido en las estipulaciones de la ley. Cuando Jesús revela la interpretación verdadera del Antiguo Testamento, lo hace descubriendo sus intenciones más profundas. Sin embargo, estos propósitos se realizan completamente sólo a través del cumplimiento de la ley y los profetas en la persona de Jesucristo, lo cual inaugura el reino universal de Dios. El grado de amor al prójimo que los discípulos deben mostrar, está obligado a reflejar el mismo grado del amor de Dios.

Hemos descubierto que las antítesis no exigen que se concluya que Jesús anuló o abrogó la ley del Antiguo Testamento. Más bien, su enseñanza radicaliza la ley en base a lo que ésta se proponía hacer inicialmente. Por consiguiente, la justicia que Jesús exige tiene continuidad con la justicia que la ley del Antiguo Testamento exige. Este descubrimiento también recibe apoyo de las declaraciones explícitas que Jesús hace en cuanto a su misión de cumplir la ley.

### **Los pronunciamientos de Jesús acerca de la ley**

En Mateo 5:17-20, Jesús hace tres pronunciamientos concernientes a la ley. Primero, anuncia que él no ha venido para anular la ley y los profetas sino a darles cumplimiento (v. 17). En cuanto a los profetas, el anuncio de Jesús

no es tan difícil de comprender pese a que la presentación de Mateo acerca del cumplimiento de ciertas profecías puede ser muy compleja. El cumplimiento de las profecías significa simplemente que la realidad prometida en la palabra profética se vuelve un hecho real en la historia humana. ¿En qué consiste, entonces, el cumplimiento de la ley? Obviamente, este cumplimiento llega a suceder cuando la justicia que en forma similar se describe en la ley llega a ser realidad en la historia humana. La ley es una descripción —bajo las circunstancias específicas en las que Israel vivió— de la justicia que cubrirá la faz de la tierra. Por lo tanto, el cumplimiento de la ley supone que la justicia descrita en ésta se realice en la historia. Hacerla un hecho fue la intención y el logro de la misión de Jesús.

Segundo, Jesús declara que el cumplimiento histórico no niega la continua validez de la ley (vv. 18s.). Incluso «mientras existan el cielo y la tierra» y «hasta que todo se haya cumplido», las partes insignificantes de la ley, letras y tildes, mantendrán una continua validez. El primer límite se refiere a la permanencia de la creación, que durará hasta que aparezcan los nuevos cielos y la nueva tierra. El segundo límite se asemeja a la frase en Mateo 24:34: «hasta que todas estas cosas sucedan», lo cual hace referencia al cumplimiento de los propósitos redentores de Dios. Ambos límites indican este cumplimiento al final de los tiempos. Por lo tanto, según Jesús, la ley retiene su validez en la era cristiana y lo hace como un todo y en cada una de sus partes. Esto es, no existe ninguna parte de la ley de la que se pueda simplemente decir: «Esto ha sido cancelado, aquello está anulado».<sup>197</sup>

Esta validez duradera de la ley y los profetas debe entenderse a la luz de la declaración de Jesús, que él ha venido a cumplir toda la Escritura (Mateo 5:17). El cumplimiento es en sí mismo una afirmación de la validez de la ley y no de su anulación. Por supuesto, el cumplimiento pueda que tenga el efecto de alterar la forma de los mandamientos específicos o hasta de hacerlos de lado, porque la justicia que describen se experimenta ahora en forma diferente. Por ejemplo, por medio del bautismo se incorpora ahora al nuevo pueblo de Dios, no por la circuncisión (Mateo 28:19). Por lo

---

<sup>197</sup> Algunos argumentan que para Mateo el cumplimiento de la Escritura y el cambio decisivo de los tiempos ocurre en la muerte y resurrección de Jesús y, por lo tanto, letras y tildes tienen validez hasta ese momento (p. ej., J. P. Meier, op. cit., p. 168). Sería muy conveniente si la frase «hasta que todo se haya cumplido» pudiera actuar como el único límite temporal que se le impone al dicho de Jesús. De esta forma se resolvería fácilmente la interrogante de la ley en la era cristiana. Sin embargo, el límite temporal paralelo, «mientras existan el cielo y la tierra», no llega a su cumplimiento con la muerte y la resurrección de Jesús. Inclusive Meier reconoce que uno no debería afirmar tan tajantemente de que la ley ya no está vigente, porque Mateo reconoce que el antiguo eón continúa y todavía espera el final de la historia (p. 39).

tanto, aunque Jesús afirma la validez continua de la ley hasta el final de los tiempos, el cristiano no tiene acceso directo a esa validez independientemente de su cumplimiento en la persona de Cristo. El hecho de que algún mandamiento específico del Antiguo Testamento exija algo, no determina directamente la forma en que la obediencia cristiana deba ser llevada a cabo. Sólo cuando se siguen las enseñanzas y las obras de Jesucristo se puede entender la forma de dicha obediencia. Por consiguiente, Jesús les dice a sus discípulos que presten atención a lo que les dice: «Pero yo les digo. . .» (5:22, 28, 32, 34, 38, 44), «todo el que me oye estas palabras y las pone en práctica» (7:24), «enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes» (28:20), y «vengan, síganme» (4:19). La ley del Antiguo Testamento retiene su validez hasta el final de la historia solamente como ley cumplida y radicalizada en la enseñanza y vida de Jesús.<sup>198</sup>

En su tercer pronunciamiento concerniente a la ley, Jesús describe que la justicia requerida debe superar a la de los maestros de la ley y los fariseos (Mateo 5:20). Él critica la interpretación que estos tienen acerca de la justicia que la ley requiere, y critica también el hecho de que no practican lo que predicán (23:3).

La justicia superior que Jesús anuncia requiere obediencia a toda la voluntad de Dios, en lugar de solamente tratar de cumplir requisitos mínimos que se deducen de una interpretación literal de mandamientos aislados.

La relación que Jesús tiene con el Antiguo Testamento —el cual es aún normativo— refleja tanto continuidad como radicalidad. Sus discípulos no han terminado aun con la justicia estructurada de la ley y los profetas. Sin embargo, la justicia estructurada del Antiguo Testamento debe interpretarse y aplicarse siempre a la luz de su cumplimiento en Cristo.

### **La ley y las llaves del reino: Mateo 16:18-19**

Cuando Jesús comisiona a Pedro (y a los apóstoles) en Mateo 16:19, ofrece una confirmación adicional de esta comprensión acerca de la relación de Jesús con la ley en el Evangelio de Mateo. En la persona de Pedro, Jesús entregó a sus apóstoles las llaves del reino y les prometió: «todo lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo». Momentos antes de esta comisión, Pedro había confesado que Jesús era «el Cristo, el Hijo del Dios viviente». En respuesta a esto, Jesús establece su iglesia sobre el fundamento de esta

---

<sup>198</sup> Cf. H. N. Ridderbos, *op. cit.*, pp. 306-308.

confesión apostólica, y promete que la iglesia no será vencida en el conflicto que vendrá.

Indudablemente que habrá guerra entre «las puertas del reino de la muerte» y la iglesia edificada sobre la piedra. Estas metáforas que Jesús usa son difíciles de entender, porque normalmente las puertas ofrecen resistencia pero no vencen o derrotan, y la piedra parece ser más una metáfora defensiva que ofensiva.<sup>199</sup> De este modo, la escena que se ofrece no es la de una iglesia arremetiendo las puertas de una ciudad, sino la de una iglesia cuyo cimiento resiste las tormentas que la golpean (Mateo 7:25). Por consiguiente, en la actualidad la mayoría de intérpretes describen «las puertas del Hades» (RV60) como un símbolo de toda la ciudad incluyendo a sus gobernantes y habitantes, es decir, «el reino de la muerte» (NVI) y sus gobernantes demoníacos.<sup>200</sup> Jesús describe una escena en la que los poderes del averno emergen violentamente desde su ciudad para atacar a la iglesia, escena parecida a la de Apocalipsis 9:1-11, en donde un ángel recibe la llave del pozo del abismo y desata las hordas de fuerzas demoníacas, las cuales como langostas causan estragos en la tierra. Jesús promete que en esta contienda apocalíptica contra las fuerzas de la muerte y el Hades la iglesia prevalecerá.<sup>201</sup>

¿Cómo contribuyen a esta victoria de la iglesia las llaves del reino y el poder para atar y desatar? Tradicionalmente, los intérpretes han obtenido ideas para interpretar Mateo 16:19 del uso de la misma frase en Mateo 18:18. En ese pasaje, el poder para atar y desatar consiste simplemente en el poder para excluir de la comunidad a sus miembros, autoridad que se proclama y que sirve para disciplinar, autoridad que permite la entrada al reino de Dios o que declara la expulsión de éste. Aplicando este entendimiento a Mateo 16:19, se entiende entonces que la seguridad de la victoria proviene del hecho que ninguna persona que tenga la señal del reino de Dios en su frente será vencida por las huestes demoníacas.

---

<sup>199</sup> Desde el siglo XVII, la interpretación común ha sido tomar «las puertas del reino de la muerte» como defensivas e incapaces de resistir los ataques de la iglesia. Sin embargo, esta interpretación no pone atención a la gramática de la frase. Un verbo acompañado del genitivo es siempre activo en su significado, «prevalecerán», y no pasivo, «resistirán con éxito». Cf. J. Jeremias, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 262. Es interesante notar que Calvino acentuó la contienda activa de Satanás contra la iglesia e interpretó «las puertas» como una referencia a toda clase de poder y armas de guerra.

<sup>200</sup> Actualmente la mayoría interpreta «las puertas» como una metonimia, una parte por el todo, es decir, representan una ciudad. Aquí Hades y todo el averno, el reino de la muerte, son vistos como una ciudad.

<sup>201</sup> Debo bastante de esta interpretación acerca de «las puertas» y de atar y desatar al artículo escrito por Joel Marcus, «The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom», *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), pp. 443-455.

Entonces, la seguridad de la victoria se enfoca en forma individual y exclusiva en los miembros de la iglesia.

Pero existe otra interpretación posible y que vale la pena investigar. Joel Marcus ha sugerido que existe por inferencia dos grupos de puertas que desatan sus poderes sobre la tierra.<sup>202</sup> La llave que abre las puertas del reino no solamente permite entrar a la gente, sino que también desata el poder del reino de Dios en la historia humana, en donde la batalla se libra con pleno vigor. Entonces, el uso de las llaves del reino se convierte, de hecho, en la respuesta de Dios a la oración de la iglesia: «venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». ¿Es ésta una interpretación posible? Cuando Pedro o la iglesia abre las puertas del reino, ¿permiten ellos por medio de esto que la soberana voluntad redentora de Dios sea manifestada en la tierra, esa voluntad de Dios que al final derrotará a las fuerzas del mal y ejercerá su gobierno real en la historia humana?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en cierta medida en el significado de «atar» y «desatar». Estos son términos rabínicos que se refieren a «decisiones autoritativas que se rigen por la halakah y que tienen que ver con lo que se prohíbe o se permite» por la ley.<sup>203</sup> Por lo tanto, a éstas les concierne la interpretación verdadera de la ley, dado que es la ley de Dios o la voluntad de Dios la que determina lo que se ata y se desata. La apertura de las puertas del reino trae a la tierra el secreto de la verdadera interpretación de la ley.

Lo que la iglesia ata y desata, según Jesús, será atado o desatado en el cielo. La gramática es difícil, pero si se toma literalmente da a entender que la acción en el cielo precede a la acción en la tierra.<sup>204</sup> Debido a que la acción celestial ocurre primero, la autoridad de la iglesia no es autónoma ni arbitraria. Más bien, debe concordar con lo que ya se ha decidido en el cielo. Pero ¿cómo puede saber la iglesia lo que se ha decidido en el cielo? Sólo puede saberlo por medio de la revelación que Pedro y la iglesia han recibido, esto es, que Jesús es el Cristo, el Mesías. En otras palabras, la ley debe interpretarse a la luz de esa confesión y a la luz de que la ley y los profetas se cumplen en Cristo. Por lo que a Jesús el Mesías se refiere, todo ya ha sido atado y desatado en el cielo. Por esa razón, la entrega de las llaves en Mateo 16:19 estaba aún históricamente ubicado en el futuro, para ser entregado después del cumplimiento en

---

<sup>202</sup> Ibid. p. 447.

<sup>203</sup> Ibid. p. 449. Cf. también F. Büchsel, *Theological Dictionary of the New Testament* II, pp. 60s. D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 262. Mientras que prácticamente todos están de acuerdo que éste es el significado de «atar» y «desatar», las aplicaciones varían mucho.

<sup>204</sup> Marcus, op. cit., p. 448.

Cristo. Hasta ese tiempo, la autoridad residía en Cristo y no podía ser compartida con los discípulos.

¿En qué consiste realmente esta autoridad para atar y desatar? Es evidente que los apóstoles no tenían ninguna autoridad para atar lo que Jesús había desatado o para desatar lo que Jesús había atado. Por esa razón, usaron las enseñanzas o mandamientos de Jesús para resolver problemas en la iglesia, por lo menos en cuanto a problemas que Jesús había tratado.<sup>205</sup> En cuanto a alimentos se refiere, Jesús ciertamente liberó a sus discípulos de las leyes acerca de lo limpio y lo impuro (Mateo 15:17); también lo hizo con el ayuno, por lo menos temporalmente (9:14-16); y con el impuesto al templo (17:26). Con esto dio a entender que ya no estaban sujetos a las exigencias del templo. Aunque durante el ministerio de Jesús los discípulos no entendieron la importancia de todo esto, más adelante emplearon las categorías del templo, el sacerdocio y los sacrificios en la iglesia y la vida cristiana. Además, se da a entender que la circuncisión ya no es más que el rito de entrada al reino (28:19). Asimismo, los apóstoles debían enseñar lo que Jesús había mandado.

Por lo tanto, la autoridad para atar y desatar se refiere a la interpretación y la aplicación de la ley y los profetas a la luz de la confesión de que Jesús es el Mesías, aquel que cumplió la ley en sus enseñanzas y vida. Jesús describe al discípulo como un maestro de la ley que ha sido entrenado para el reino de Dios y como un dueño de casa que saca de su tesoro cosas viejas y nuevas (Mateo 13:52). El tesoro es Jesucristo, el que cumple la ley y los profetas y cuyo cumplimiento establece el atar y desatar original. A la luz de dicho cumplimiento, la iglesia continúa interpretando la justicia de la ley y los profetas como norma para la vida cristiana. La iglesia no puede ignorar la ley y los profetas si se quiere rechazar con éxito las huestes demoníacas y las fuerzas de la muerte. Hasta que la historia humana llegue a su fin, la ley y los profetas seguirán proveyendo enseñanzas válidas en cuanto a cómo vivir con justicia y rectitud.

Esta perspectiva de la ley da a entender que ésta no es una entidad estática. La ley expresa la voluntad dinámica de Dios, voluntad que está en proceso de cumplimiento. Además, lo que la ley expresa es capaz de adaptarse y cambiar. De este modo, por ejemplo, la justicia y la rectitud del Nuevo Testamento libera a los discípulos de Jesús de la obligación a ser circuncidados, pese a que cada texto pertinente del Antiguo Testamento insiste en que esto es necesario. Libera a la iglesia de las estructuras del séptimo día, el sábado, porque esa realidad se cumple de manera culminante en la resurrección de Cristo el primer día de la semana. Libera a los cristianos de la prohibición de la ley en cuanto a prestar con interés, ya

---

<sup>205</sup> Un buen ejemplo de esto se encuentra en 1 Corintios 7:10, 12, 25.

que bajo las nuevas circunstancias económicas los intérpretes cristianos perciben que, debido a las exigencias de la ley del amor, ya no se requiere una total prohibición.<sup>206</sup>

Esta labor de evaluar cómo debiera aplicarse la validez continúa del Antiguo y Nuevo Testamento no terminará hasta el fin de la historia. La iglesia se debilitará en su lucha contra las fuerzas del mal y de la muerte en nuestros tiempos, si no incluye en su labor la aplicación de la ley y los profetas. Por causa de nuestros temores, no debemos apelar a interpretaciones simplistas y literales en cuanto a nuestro atar y desatar, ya que fácilmente podríamos producir una justicia y rectitud de inferior calidad. Puede parecer inalcanzable evaluar la naturaleza compleja de la continuidad y discontinuidad, del cumplimiento y la radicalidad, pero Cristo le asegura a la iglesia que él estará en medio de ella (Mateo 18:20). Mientras la iglesia desempeña la misión de Cristo, él promete estar con ella hasta el fin de los tiempos (28:20). Sólo hasta ese entonces perdurarán las luchas de la iglesia y los debates sobre tales asuntos. Hasta ese entonces las puertas del reino de Dios se habrán mantenido abiertas, el cumplimiento se habrá llevado a cabo, la justicia se habrá sembrado en la tierra, y los poderes de la muerte no habrán podido vencer.

### **Los fundamentos del mundo: La ley como un ímpetu a la misión**

Si el reino de Dios ha ingresado en la historia humana, ¿cuáles son las obligaciones y responsabilidades que sus ciudadanos tienen hacia el mundo y su historia? ¿Ha sido la justicia del reino de Dios destinada a las naciones? ¿Ha sido la moral que se enseña en las Escrituras destinada también para el mundo, o es una moralidad particular destinada sólo para cristianos? El Sermón del Monte ha sido interpretado a menudo como una moral especial o privada destinada sólo para cristianos, o sólo para ciertas clases de cristianos (los que hacen votos de humildad, pobreza y castidad), u obligatoria sólo para los judíos en el milenio. Si cualquiera de estas interpretaciones está correcta, entonces existen dos clases diferentes de justicia y dos sistemas totalmente diferentes de moral, uno para la vida en el reino de Dios, y otro para la vida en aquella creación que existe anteriormente a la llegada de este reino o aparte de él. Pero, ¿será que

---

<sup>206</sup> Este ejemplo proviene de Juan Calvino, quien argumentó que cada mandamiento era sólo una forma específica del mandamiento del amor, y que bajo los nuevos patrones económicos prestar dinero con interés para propósitos de producción no infringía las exigencias del amor ni de la justicia. De este modo, Calvino descartó la larga tradición de la iglesia en cuanto a prestar con interés, lo cual se basaba en la prohibición general de las Escrituras. Cf. Comentario de Calvino a Éxodo 22:25. Más tarde, Calvino manifestó algo de preocupación por haber aprobado préstamos con interés, ya que esto podría causar que algunos prestasen dinero que pudo haberse dado a los pobres.

con un enfoque dual al asunto de la justicia se estará respetando la enseñanza bíblica?

### **Una justicia universal única: La enseñanza veterotestamentaria**

La tesis que desarrollamos en este capítulo se mueve en una dirección diferente. Hemos argumentado que existe una continuidad entre la justicia establecida en el Sermón del Monte y la justicia de Dios revelada en la ley y los profetas del Antiguo Testamento, continuidad que existe inclusive en la justicia radical de la enseñanza de Jesús. En base a dicha continuidad, sigue siendo válida la clara convicción del Antiguo Testamento de que la justicia de Dios que moldeó la manera de vivir de Israel también tuvo la intención de moldear la manera de vivir de todas las naciones.

Por ejemplo, después de hablar de los vecinos malvados de Israel y profetizar que Dios los juzgaría y los arrancaría de sus tierras, el profeta Jeremías anunció: «"Y si aprenden bien los caminos de mi pueblo y, si así como enseñaron a mi pueblo a jurar por Baal, aprenden a jurar por mi nombre y dicen: Por la vida del SEÑOR', entonces serán establecidos en medio de mi pueblo. Pero a la nación que no obedezca, la desarraigaré por completo y la destruiré", afirma el SEÑOR» (Jeremías 12:16-17). La justicia del pacto que se exigía de Israel no era privada ni excepcional sino universal y fundamental, porque «la justicia y el derecho son el fundamento de su [Dios] trono» y sus heraldos «el amor y la verdad» (Salmo 89:14). En calidad de Creador y Redentor, Dios gobierna un orden cósmico estructurado por la rectitud, la justicia, el amor y la verdad, es decir, la fidelidad. Las naciones y los pueblos han tratado de controlar la creación y la historia por medio del poder, de ejércitos y de mucha fuerza (Salmo 33:16-17), pero sus planes han sido frustrados por el SEÑOR porque su plan y consejo permanecen firmes, «los designios de su mente son eternos» (33:11). El plan del Señor frustra los planes de los pueblos porque: La palabra del SEÑOR es justa; fieles son todas sus obras. El SEÑOR ama la justicia y el derecho; llena está la tierra de su amor. (Salmo 33:4-5)

Por lo tanto, el Antiguo Testamento revela un orden cósmico de justicia que es normativo para todos los pueblos.<sup>207</sup> Israel conoce este orden, y tiene el privilegio de ser el cultivo de Dios en esta tierra. Israel debe ser un retoño de la justicia de Dios que se arraiga en la creación misma. Este retoño de justicia se manifestará totalmente en el futuro escatológico. La justicia y la rectitud que el pacto exige de Israel se arraigan en un orden mayor de justicia que tiene su origen en Dios mismo. Éstas se reflejan en la creación y

---

<sup>207</sup> La obra de Rolf Knierim me ha servido como estímulo importante para mis reflexiones acerca de la ley, el orden cósmico y la historia: «Cosmos and History in Israel's Theology», *Horizons in Biblical Theology* 3 (1981), pp. 59-123.

se esperan en el futuro. Por consiguiente, Israel fue establecido para ser una señal de los tiempos hasta que se cumpla lo siguiente: El amor y la verdad se encontrarán; se besarán la paz y la justicia. De la tierra brotará la verdad, y desde el cielo se asomará la justicia. (Salmo 85:10-11)

Este orden establecido por Dios juzga al mismo Israel y también a las naciones. Algún día, el orden de la creación y el orden de la historia coincidirán y, entonces, el reino escatológico habrá llegado. Tal es la majestuosa convicción del Antiguo Testamento, la cual es aún válida para el pueblo de Dios del Nuevo Testamento. No es un cambio fundamental del orden de la justicia lo que ocurre en el Nuevo Testamento, más bien se derrota en forma substancial a la división fatal entre lo que el humano sabe y hace, se lo libera de la supresión de la verdad, y su mente es iluminada para percibir las cosas del Espíritu.

Sin embargo, ¿podrá uno sostener que este concepto de una justicia única del Antiguo Testamento, tanto universal como fundamental, es también una suposición fundamental que da apoyo al Evangelio de Mateo? Demostrar esto es difícil, ya que el reto yace en el hecho de que comúnmente las suposiciones más fundamentales de un autor no son expresadas abiertamente ni están contenidas de modo práctico en un solo texto. Hasta esta altura, el argumento en cuanto a la suposición que Mateo ciertamente ofrece, se deriva de la presentación que él mismo entrega acerca de la relación de Jesús con la ley del Antiguo Testamento. Las enseñanzas de Jesús poseen continuidad con la justicia básica del Antiguo Testamento. Pero existen también otras pequeñas evidencias que apuntan en la misma dirección. Éstas sugieren que también para Mateo la justicia que Dios requiere de su pueblo forma parte indisoluble del orden de la creación y es, por lo tanto, una justicia que se exige a las naciones del mundo —justicia por la cual Dios ciertamente juzgará a todas las naciones. Tal justicia no es privada ni excepcional, sino universal y fundamental para la existencia del mundo. Existen estructuras, perspectivas y aun textos en Mateo que aluden sólo a esta suposición fundamental, que apuntan a ella, o que se los comprende solamente cuando se los interpreta a la luz de esta suposición.

### **Una justicia universal única: La enseñanza mateana**

¿Difiere el Evangelio de Mateo de la enseñanza del Antiguo Testamento en cuanto a una justicia fundamental única que está arraigada en la creación y destinada a las naciones del mundo? Para responder a esta pregunta primero tenemos que inquirir cuáles fueron los destinatarios del Sermón del Monte en el contexto del Evangelio de Mateo. Comúnmente se piensa que este sermón fue dirigido sólo a los discípulos. Pero dicha

interpretación es posible sólo si se separa Mateo 5:1 del resumen introductorio en 4:23-25 —que habla de la multitud reunida— y si se ignora el comentario de la conclusión en 7:28-29: «Cuando Jesús terminó de decir estas cosas, las multitudes se asombraron de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tenía autoridad, y no como los maestros de la ley». Jesús no sólo enseñó a sus discípulos, los cuales creían en él de todo corazón, sino también a las multitudes que no creían en él. Jesús enseñaba a las multitudes y tuvo compasión de ellas «porque estaban agobiadas y desamparadas, como ovejas sin pastor» (9:36). Si el contenido principal de la enseñanza de Jesús en Mateo es la justicia estructurada del reino de Dios, entonces es una enseñanza destinada también para un mundo que no ha percibido esa justicia y que no tiene la habilidad de vivir bajo ella. La enseñanza de Jesús no es una sabiduría popular oculta destinada sólo para los oídos de unos pocos privilegiados. El mundo incrédulo debe oír también la justicia estructurada con la que Dios mide el cosmos.

Jesús manifiesta claramente esta perspectiva en la Gran Comisión (Mateo 28:19-20). Su mandato universal consiste en discipular a las naciones. Esto se debe hacer bautizándolos, acción que involucra arrepentimiento de parte de ellos, perdón de sus pecados y limpieza de estos en base a las acciones redentoras proclamadas en el evangelio; sin embargo, el discipulado se lleva a cabo al mismo tiempo, enseñándoles a vivir de acuerdo a todo lo que Jesús mandó. Jesús encarga a sus discípulos que continúen con la actividad original del Sermón del Monte: enseñar no solamente a los que creen en Jesús sino también a las multitudes —con la intención de que las multitudes lleguen a formar parte del grupo de discípulos. El evangelio del reino no se limita a anunciar los eventos centrales de salvación con el propósito de lograr arrepentimiento y fe. Incluye también enseñar a las naciones la justicia estructurada del reino de Dios.

Existe evidencia adicional, concerniente a las suposiciones fundamentales de Mateo acerca de la justicia, que quizás se puede encontrar en la estructura del Sermón del Monte. Varios intérpretes han sugerido que las tres partes del sermón muestran una similitud impresionante a un dicho de Simeón el Justo, rabino del período macabeo: «El mundo se apoya en tres cosas: la Torah, el culto del templo y las obras de misericordia».<sup>208</sup> Estos son los pilares en los que el mundo se apoya y por los que se mantiene. Si Mateo intentó este paralelo al estructurar el Sermón del Monte, entonces para él los fundamentos del mundo son la justicia mayor que la ley exige y tal como las antítesis de Jesús la interpretan (Mateo 5:21-48), la justicia que

---

<sup>208</sup> Mishnah Aboth 1.2. W. D. Davies observó este paralelo, op. cit., pp. 305-307, y D. C. Allison desarrolló la idea, «The Structure of the Sermon on the Mount», *Journal Biblical Literature* 106 (1987), pp. 423-445.

se manifiesta en las actividades del culto o adoración (6:1-18), y la justicia que se manifiesta en obras de benevolencia sociales y religiosas (6:19-7:12). Estos tres pilares de la justicia son el fundamento del mundo. Dado que ya hemos examinado el primero de estos, y el tercero se le parece, usaremos el segundo para ilustrar el tema.

Por lo general, cuando pensamos en obras de justicia no lo hacemos en términos de dar a los necesitados, de orar y ayunar, pero éste es precisamente el encabezamiento que se le da a estas actividades en Mateo 6:1. Dado que estas actividades son parte de la voluntad del Señor para su pueblo, ellas forman parte de la justicia que se les exige. Ya que son actividades hechas para el Señor, deben hacerse en secreto y no en exhibición pública con el propósito de buscar la aprobación de otros. Dicha actividad realizada en privado, a la mirada del Señor, constituye uno de los pilares de la justicia que mantiene al mundo. En el medio de estas actividades se encuentra el Padrenuestro.<sup>209</sup> Esta oración resume las peticiones centrales del pueblo de Dios, pueblo que busca su reino y el cumplimiento de su voluntad en la tierra, en tanto que depende totalmente de él para su sustento diario y para su protección en medio de la incesante maldad en la historia.<sup>210</sup> La oración se enfoca en la vida que Dios dirige, que busca de Dios mismo los dones y bendiciones que hacen posible la justicia. Por medio de tales peticiones y cumpliendo con tal vida, este nuevo pueblo de Dios refleja el mismo propósito de la creación al vivir según el orden justo de la creación. La redención en Cristo hace posible que este pueblo lleve a cabo este propósito. La justicia por la que los discípulos oran y el fruto que ella produce son precisamente el fundamento de la existencia del mundo y de su redención.

Aun si uno no se convence totalmente del paralelo propuesto en el pensamiento judío acerca de los pilares de la tierra, existen varios pasajes bien conocidos que apuntan a una dirección similar. Jesús instruye a sus discípulos a buscar primero el reino y la justicia de Dios «y todas estas cosas les serán añadidas» (Mateo 6:33). Es interesante notar aquí el enfoque en los fundamentos. El discurso anterior trata acerca de la comida, la bebida y la ropa, los cuales no deben ser objetos de nuestra búsqueda y preocupación. Más bien, el mandato consiste en prestar atención a las

---

<sup>209</sup> U. Luz argumenta que todo el Sermón del Monte se construye como una serie de círculos concéntricos ubicados simétricamente alrededor del Padrenuestro, el cual funciona como «texto central». Él observa que en el cuerpo principal del sermón, Mateo 5:21-7:11, existe el mismo número de líneas en el texto griego antes y después del Padrenuestro. Él concluye que «según Mateo, se mal interpreta el Sermón del Monte si se ignora el hecho de que la oración es central para poner en práctica el Sermón». Op. cit., p. 215.

<sup>210</sup> Cf. C. Brown, «Prayer», en *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978) II, pp. 871s.

bases de la existencia del mundo, del gobierno de Dios y de la justicia estructurada de su reino. Según Mateo y el Antiguo Testamento, vivimos en un mundo lleno del amor de Dios, en el que el alimento y la bebida son dádivas de un Padre amoroso que sabe que los necesitamos. Son como el maná que sostuvo a Israel en el desierto, la bendición del pan diario a los que buscan la voluntad y el reino de Dios.

El mismo tema se encuentra en la cuarta bienaventuranza: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados» (Mateo 5:6). La bienaventuranza paralela en Lucas habla sólo de satisfacer a los que pasan hambre (Lucas 6:21). Aquí, nuevamente, Mateo enfoca en el fundamento: El alimento y la bebida son el fruto de la justicia, de la justicia de Dios y de la nuestra. Por consiguiente, tal como en Mateo 6:33, en la cuarta bienaventuranza Mateo resume la esencia de la enseñanza del pacto veterotestamentario acerca de la razón fundamental de la fertilidad del campo, o expresado en términos más contemporáneos, el fundamento de la productividad económica. Se le advirtió a Israel que no siguiera otras vías en la búsqueda del éxito económico, tales como adorar a deidades de la fertilidad y cocer un cabrito en la leche de su madre (Éxodo 23:19).<sup>211</sup> Más bien, se le dijo a Israel que guardara el pacto y su justicia, y por medio de esto descubrir la verdad: que es Dios quien da el grano, el vino y el aceite. A propósito, la tierra como creación de Dios se rige por el derecho, la justicia, el amor y la compasión (Oseas 2:19); y la tierra como medio por el cual Dios obra, hace llover su abundancia sobre los que buscan a Dios y obedecen el orden que él ha establecido. Seguir otras normas es lo mismo que obedecer a otro dios, y la consecuencia de esto será juicio no sólo a Israel sino también a las naciones, aunque tarde setenta años en aparecer.<sup>212</sup> Por lo tanto, la justicia que se expresa en el Sermón del Monte es fundamental porque se arraiga en el orden cósmico creado por Dios.

Las interrogantes bíblicas básicas desde la creación hasta la consumación son éstas: ¿Quién posee la tierra, cómo puede ser poseída y cuándo? Si bien es cierto que el «cuándo» permanece en las manos de Dios, la constante respuesta a las dos primeras partes de la interrogante es que «los

---

<sup>211</sup> La prohibición de cocer un cabrito en la leche de su madre tenía el propósito de advertir a Israel que no practicara los ritos de sus vecinos, que buscaban de sus dioses la fertilidad. El Dios de Israel no debe ser identificado con dioses de la naturaleza que pueden ser manipulados por medio de ritos de fertilidad o magia. El Dios de Israel es el Dios del pacto que envía bendiciones, incluyendo la fertilidad, sobre aquellos que guardan su pacto.

<sup>212</sup> Un buen ejemplo del caso es la caída del régimen comunista en la Unión Soviética, que ignoró a Dios y sus leyes. Se mantuvo durante setenta años (1917-1987) hasta su colapso público.

humildes... recibirán la tierra como herencia» (Mateo 5:5).<sup>213</sup> El Sermón del Monte proclama que la justicia es la respuesta a esa interrogante bíblica básica, justicia que es necesariamente universal y fundamental, no privada ni excepcional. Esta justicia tiene que ver de manera fundamental con la posesión del planeta tierra, el cual pertenece al Señor. Por lo tanto, coloca a los discípulos de Jesús en competencia con todos los regímenes humanos, estructuras e ideologías que fomentan otros caminos. Los humildes recibirán la tierra como herencia. El mundo debe también oír esto.

En este mismo sermón Jesús nombró a sus discípulos para que fueran la sal de la tierra (Mateo 5:13). Ya sea que se interprete esta sal como condimento, preservante o purificador, es imprescindible la presencia de los discípulos para la buena existencia del planeta tierra. Son nombrados también para que sean «la luz del mundo», luz que es como una ciudad sobre una colina, la cual es imposible ocultar, ciudad de la promesa escatológica, la Jerusalén que es luz a las naciones (v. 14). La luz desenmascara, ilumina, vence la oscuridad y muestra el camino a seguir. El mundo percibe esta luz cuando se refleja en las buenas obras, las obras de justicia que el Sermón del Monte enseña. El mundo tiene que conocer esta voluntad justa de Dios; de otro modo, los pueblos del mundo no sabrán cómo vivir en esta tierra y recibirla como herencia. La tierra no puede ser poseída permanentemente por medio de la fuerza o de los poderosos. Es sorprendente que en nuestros tiempos los gobiernos —que son necesariamente estructuras de poder— han tenido que enfrentarse a este dilema: El poder por el cual se posee la tierra es el mismo que, si se desata con toda su furia, destruirá el mismo planeta que buscamos poseer. Quizás en su providencia, Dios ha creado una oportunidad para que el evangelio del reino y su justicia sean escuchados.<sup>214</sup>

La gran comisión incluye enseñar a las naciones todo lo que Jesús mandó (Mateo 28:20). El mundo se apoya en estos fundamentos: el derecho y la justicia, el amor y la fidelidad. Quizás en términos de lo que Dios espera de nosotros, se pueda decir que el mundo se apoya en tres pilares: la justicia de la ley, la justicia del culto o de las obligaciones de la adoración, y las obras de misericordia. Por consiguiente, el conocimiento consciente que la iglesia posee de la ley de Dios y de la justicia debiera impulsarla a la misión,

---

<sup>213</sup> Este tema bíblico fue tratado con anterioridad en el capítulo IV. Véase el Salmo 37:1-11 para comparar el impresionante paralelo con la enseñanza de Jesús en el Sermón del Monte.

<sup>214</sup> Si los discípulos de Jesús cumplen el papel que Israel debe jugar entre las naciones, entonces la situación entre las naciones quizás esté lista para un cumplimiento adicional de Isaías 2:3 y Zacarías 8:22s.

porque la tierra es del Señor y él la ha establecido por medio de su justicia, la cual ha sido encomendada a la iglesia.

Para que no se corra el peligro de que tanta conversación acerca de la ley y la justicia suene como si la salvación del mundo depende de nosotros, no debemos descuidar la justicia del segundo pilar, en cuyo centro se encuentra la oración: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». Dios es el que vuelve a colocar al mundo en sus cimientos y se lo entrega a los que humildemente confían en él. Esto es lo que esperamos con paciencia y por lo cual abrigamos esperanzas con confianza. Hasta que esto ocurra, los discípulos de Jesús seguirán siendo sal y luz, viviendo y proclamando el evangelio del reino y su justicia, no sólo entre discípulos, sino también a las multitudes y naciones, esperando que ellos también algún día crean y aprendan a poseer la tierra.

De esta manera, según el Evangelio de Mateo, Jesucristo ciertamente cumple la ley, pero el efecto de este cumplimiento no crea ninguna dicotomía entre la ley y el evangelio. El discipulado genuino exige necesariamente realizar la justicia manifestada en la ley, justicia enraizada en la creación misma. Es por esto que Jesús invoca a sus discípulos a que sean una manifestación del Israel justo, luz entre las naciones del mundo.

## **CAPITULO 6 ¿EXISTE UN FUTURO PARA EL ISRAEL JUDÍO?**

Nos preguntamos: ¿Existe todavía un futuro para el Israel judío? Esta pregunta no tiene que ver principalmente con las fortunas políticas del moderno Estado de Israel, sino en cuanto a si el Israel judío tiene todavía un lugar especial en la historia de la salvación de Dios. En otro tiempo el Israel judío había sido el pueblo con el que Dios había establecido su pacto y al que le hizo promesas. ¿Es aún válido ese pacto? ¿Puede el Israel judío aún reclamar legítimamente las promesas?

Como lo han demostrado los capítulos anteriores, Dios cumple sus promesas a Israel por medio de Jesús. Si esto es así, ¿podría todavía haber cumplimiento fuera o aparte de la persona de Jesús? Jesús es el descendiente que se les prometió a Abraham y a David, lo que significa que en su persona y misión Jesús representa a todo Israel. Esto plantea la pregunta de si un grupo étnico, religioso, o étnico-religioso no contenido en él todavía podría tener un lugar especial en la historia de redención que Dios lleva a cabo. En otras palabras, ¿puede todavía el Israel judío exigir ser el pueblo elegido de Dios aun después de haberse negado a creer en todo lo que Jesús decía ser, cuando es precisamente en unión a él que se manifiesta la elección? ¿O debemos concluir que la incredulidad del Israel judío anula la legitimidad de su reclamo?

### **Una variedad de respuestas**

#### **Los Evangelios y Pablo**

¿Dan las mismas respuestas los autores de los Evangelios, de Hechos y Pablo? Los Evangelios hablan de juicio para los que rechazan las exigencias de Jesús. Por ejemplo, después de demostrar que las promesas hechas a Israel en el Antiguo Testamento se cumplen en Jesús, Mateo concluye que el reino de Dios les será quitado a los que rechazan la autoridad del Hijo de Dios y no producen el fruto del reino (Mateo 21:43). De manera similar, el Evangelio de Juan rechaza tajantemente toda apelación a Abraham y a Moisés que cualquier persona en el Israel judío use para justificar su rechazo de Jesús. Más bien, el Evangelio insiste que la única manera de entender a Moisés y de apropiarse de las promesas hechas a Abraham y a su descendencia, es creer en Jesús (Juan 5:46; 8:34-59). Por lo tanto, los discípulos de Jesús reciben las bendiciones prometidas y son vistos como el verdadero o renovado Israel, aun si esto se afirma sólo de modo implícito (Mateo 13:16-17; Juan 3:16; 15:1-11).

Si tal es la enseñanza de los Evangelios, ¿puede haber lugar en el pacto de Dios para otro Israel que todavía tenga el derecho de reclamar la herencia prometida? Los Evangelios y los Hechos enseñan que el juicio ha caído en el Israel incrédulo, y que este juicio es el cumplimiento de la palabra profética de Isaías:

Él dijo: —Ve y dile a este pueblo: «Oigan bien, pero no entiendan; miren bien, pero no perciban.» Haz insensible el corazón de este pueblo; embota sus oídos, y cierra sus ojos, no sea que vea con sus ojos, oiga con sus oídos, y entienda con su corazón, y se convierta y sea sanado. (Isaías 6:9-10) <sup>215</sup>

¿Será que este juicio profético de ceguera y falta de arrepentimiento que ha sobrevenido sobre Israel marca el fin del Israel judío como pueblo de Dios? ¿Será que Israel ha perdido para siempre el derecho a reclamar las promesas del pacto?

Actualmente, muchos intérpretes insisten que tal es el caso. Creen que la interpretación correcta de los Evangelios y Hechos da a entender que la importancia del Israel judío en la historia de la redención ha llegado a su fin, y que sólo en base a esto el apóstol Pablo enseña una perspectiva esencialmente diferente.<sup>216</sup> ¿Pero será esto cierto? ¿Será que los Evangelios y Hechos enseñan que al Israel judío se le ha excluido definitivamente del pacto?

Es importante observar que los Evangelios y Hechos nunca ofrecen, de manera explícita, un veredicto definitivo acerca del futuro del Israel judío incrédulo. Más bien, se enfocan en la manifestación presente de incredulidad, en el juicio que necesariamente viene por causa de tal incredulidad, y en la consecuente pérdida presente de las bendiciones del pacto. Por muy severos que suenen estos juicios, sus palabras y severidad se derivan de los profetas del Antiguo Testamento, especialmente de Isaías. Los profetas del pacto siempre hablaron enérgicamente a aquellos que en Israel no creían ni obedecían, debido a que desde un inicio el pacto tuvo promesas de bendición y amenazas de maldición. La desobediencia e incredulidad de Israel trajo sobre sí mismo juicio en lugar de bendición, muerte en lugar de vida. El mensaje del Nuevo Testamento es el mismo de principio a fin. Dado que las promesas del pacto se cumplen en Jesús, la incredulidad y la desobediencia traen juicio y pérdida de las bendiciones del pacto.

---

<sup>215</sup> Cf. Mateo 13:14s.; Marcos 4:11s.; Lucas 8:10; Juan 12:40; Hechos 28:25-28.

<sup>216</sup> Véase, por ejemplo, J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, Fortress, 1980), pp. 328-330; con respecto a los Hechos, J. T. Sanders, «The Salvation of the Jews» en *Luke-Acts: New Perspectives from the SBL Seminar*, ed. C. H. Talbert (New York: Crossroad, 1984), pp. 104-146.

Pero, ¿será final el veredicto de estos juicios? ¿Serán estos juicios removidos algún día? ¿Aparecerá alguna vez la vida donde sólo reinan la muerte y el juicio? En cuanto a esta posibilidad, los Evangelios y Hechos no dicen absolutamente nada.<sup>217</sup> No tratan de manera explícita el futuro del Israel incrédulo tal como lo hace el apóstol Pablo. Sin embargo, no debemos pasar por alto el hecho de que el apóstol Pablo también describe la situación presente del Israel incrédulo bajo la realidad del juicio de Dios (Romanos 11). Aunque Pablo difiere de los Evangelios y Hechos al tratar explícitamente un asunto que ellos no tratan, curiosamente se parece a ellos cuando anuncia el juicio presente con palabras prestadas del pacto del Antiguo Testamento. Los intérpretes no deberían aislar los Evangelios ni Hechos del trasfondo del pacto veterotestamentario para luego extrapolar respuestas a la pregunta acerca del futuro del Israel incrédulo, pregunta que trasciende la mente de los autores. Si el lenguaje de juicio que aparece en los Evangelios y Hechos adopta perspectivas del pacto veterotestamentario, esto no significa que con ello se dé a entender, ya sea bíblica como lógicamente, un rechazo absoluto y definitivo del Israel judío.

### **La actitud de la iglesia en el pasado y el presente**

Ya hemos descrito en el primer capítulo cómo la actitud de la iglesia acerca del futuro del Israel judío ha variado mucho a través de los siglos. Se ha aprovechado la variedad de pronunciamientos en el Nuevo Testamento para justificar diferentes puntos de vista. Ya para el segundo siglo de vida de la iglesia, la perspectiva dominante afirmaba que el Israel judío había perdido su derecho a ser nación. Aunque se reconocía que los judíos, en forma individual, podían participar en las promesas convirtiéndose al cristianismo, se enseñaba que el pueblo judío como tal ya no jugaba un papel especial en el plan divino de salvación. Habían dejado de ser el pueblo elegido. En su lugar, la iglesia reemplazó totalmente a Israel.

Esta perspectiva cesacionista extrema llegó a dominar en la iglesia, pero no fue la única existente. Las perspectivas premilenaristas en cuanto a Israel siempre estuvieron presentes en la iglesia, aunque fueron rechazadas

---

<sup>217</sup> Mateo 23:39 y Lucas 21:24 podrían suministrar una respuesta positiva a estas preguntas, pero no todos los intérpretes concuerdan. Si estos pasajes ofrecieran una respuesta positiva implícita, entonces los Evangelios y Hechos no presentarían una posición muy diferente a la de Pablo. En forma similar, actualmente muchos creen que el libro de Hechos deja abierta la pregunta en cuanto al futuro del Israel judío incrédulo. Cf. J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972); D. Juel, *Luke-Acts: The Promise of History* (Atlanta: John Knox, 1983); J. B. Chance, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts* (Macon: Mercer University Press, 1988).

con frecuencia. Pero, tanto aquellos que sostenían perspectivas premilenaristas como algunos cesacionistas extremos consideraron que este tema era un misterio el cual la iglesia debía respetar. La enseñanza de Pablo en Romanos 11 acerca del Israel que era enemigo del evangelio y todavía el elegido de Dios, no permitía que se dedujera con simple lógica que Dios había rechazado completamente al Israel judío.

Esta enseñanza paulina acerca de la elección continua del Israel judío ha llegado a ser en nuestros tiempos la base de todo pensamiento teológico sobre la relación de Jesús e Israel, o de la iglesia e Israel. Los trágicos eventos del Holocausto y la restauración del Estado de Israel han hecho que el tema pase a ocupar un lugar importante en la conciencia de la iglesia. Tal como he descrito brevemente en el primer capítulo, muchas iglesias han hecho declaraciones afirmando esta elección continua del Israel judío. Sin embargo, no existe hasta ahora ningún consenso en cuanto a las consecuencias teológicas que deben derivarse de esta elección continua. ¿Cuántos pactos hay, uno o dos? ¿Es autónoma la existencia judía como pueblo elegido de Dios en la historia? ¿No posee ninguna relación imprescindible o esencial con Jesucristo? ¿Tiene la iglesia alguna obligación de evangelizar a los judíos? En cuanto a estas preguntas, existe una amplia gama de desacuerdos en las iglesias y entre sus teólogos.

Por lo tanto, cualquier reflexión responsable acerca del tema de Jesús e Israel debe examinar este misterio paulino de un pueblo que rechaza el evangelio pero que todavía se le llama pueblo elegido de Dios. ¿Qué enseña Pablo en Romanos 9-11? Dado que estos capítulos son los únicos en el Nuevo Testamento que consideran explícitamente el futuro del Israel judío, cualquier intento de hablar acerca de ese futuro debe examinar el argumento de estos capítulos. En Romanos 9-11, el apóstol Pablo desarrolla una compleja respuesta teológica, la cual intentaremos destacar sólo en cuanto a sus preocupaciones principales.

## **Entendiendo la angustia de Pablo**

### **¿Se puede confiar en Dios?**

¿Por qué tiene que preocuparse el apóstol Pablo del destino del Israel judío? Dado que el debate en Romanos 1-8 presenta la realidad de que todos han pecado (judíos y gentiles), que la justificación es por la fe sola, y que la salvación se recibe sólo en Cristo y mediante el Espíritu, ¿qué motiva a Pablo a que súbitamente se preocupe por la condición y el futuro del Israel judío incrédulo? Siglos de interpretación protestante, los cuales hicieron de la justificación individual la principal enseñanza de Pablo, no han podido ofrecer una pronta respuesta a esta preocupación de Pablo.

Porque si uno presupone que Romanos 9-11 se enfoca en la justificación individual, en la elección y el juicio de personas, entonces el apóstol tuvo una respuesta obviamente lógica a su pregunta. Él debió haber contestado: «Si alguien no cree en Jesucristo», tal como la mayoría de sus compatriotas judíos, «se concluye entonces que esta persona no ha sido elegida». Si bien es cierto que Romanos 9-11 ha sido interpretado de esta forma, tal punto de vista presupone una respuesta que Pablo no aceptó ni pudo haberla aceptado, porque su preocupación surgió precisamente de la elección de Israel. Pero, ¿cómo se puede mantener la elección del Israel judío frente a una incredulidad tan generalizada? Tal es el dilema del apóstol y, así como Moisés en el desierto (Éxodo 32:32), Pablo expresó estar dispuesto a sufrir juicio en favor de sus hermanos judíos si con esto se lograra su salvación (Romanos 9:3). Su ofrecimiento no estaba motivado simplemente por la identidad étnica o racial, por solidaridad con su propia gente; más bien, de la misma forma que a Moisés, a Pablo lo motivaba una preocupación por honrar a Dios, el cual había escogido a Israel. Dios es siempre fiel a su promesa. Entonces, ¿cómo se podrá mantener el honor de Dios frente a un Israel incrédulo?

Actualmente la mayoría de los intérpretes concuerdan que la amplitud del argumento de Pablo en Romanos 9-11 se extiende tanto como la historia divina de redención en el mundo. Pablo se preocupa por el papel que juega el Israel judío en dicha historia. La pregunta básica que él se plantea es si el papel del Israel judío ha concluido o no debido al hecho de que Dios en estos tiempos trae su salvación a las naciones del mundo. Ahora que los gentiles se incorporan al pueblo de Dios, ¿será cierto que la definición de dicho pueblo ha cambiado tanto que el Israel judío ya no encaja en dicha definición? Así comenzó a parecerle a Pablo, pero ¿será posible concebir la idea de que Dios puede sencillamente abandonar a su pueblo del Antiguo Testamento? Tales son las preguntas que Pablo busca contestar en Romanos 9-11, y ellas surgen de todo lo que precede en los capítulos 1-8 <sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> Existe una variedad de opiniones concernientes a la relación precisa de Romanos 9-11 con el argumento anterior de la epístola. Actualmente la mayoría concuerda que no sólo existe una amplia gama de temas relacionados entre sí, sino que también existe una conexión principal con lo que Pablo quiere decir en todo su argumento. Cf. 1-1. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Kampen: Kok, 1959), pp. 203s.; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1979) II, pp. 445-448; R. David Kaylor, *Paul's Covenant Communion: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988), pp. 159-162. Por otro lado, E. Käsemann sugiere que «aparte del capítulo 16, ninguna otra sección de la epístola es tan autónoma como Romanos 9-11». Pese a ello, Käsemann reconoce que es necesario no separar la justificación de la historia de la salvación. *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 253ss. Ésta es la perspectiva histórico-redentora que ha alterado la interpretación de Romanos 9-11.

Una conexión importante al debate que Pablo ofrece previamente se encuentra en el contexto subsiguiente. En la proclamación de los capítulos 1-7, Romanos 8 funciona como un momento crítico que motiva la celebración. En el capítulo 8, Pablo celebra la libertad actual otorgada por el Espíritu en Cristo y la esperada libertad de toda la creación en la resurrección, libertades firmemente fundadas en el amor elector de Dios y garantizadas por él. El apóstol tiene la absoluta confianza que nada en la creación entera puede separar a los creyentes de este amor elector de Dios y de la salvación dada en Cristo Jesús. Por consiguiente, Romanos 8 finaliza con una nota de absoluta certeza arraigada en las acciones de Dios en Cristo.

¿Cuál es la razón, entonces, por la que se cambia de tono al inicio de Romanos 9, de una certeza que motiva la celebración a una gran tristeza y dolor personal? La razón es obvia. Cuando Pablo deja de mirar a Cristo y contempla la realidad de la incredulidad judía, se pregunta si acaso tendrá derecho a sentirse tan confiado en cuanto al tema de la elección. Y se pregunta, frente a tan monumental resistencia al evangelio, ¿será realmente la elección una garantía confiable? Después de todo, el Israel judío fue el objeto original de la elección, el receptor de numerosas bendiciones y privilegios; pero ahora que se encontraba en la presencia de Jesús y el evangelio, la mayoría no creyó. ¿Será la elección una cosa tan segura? Según parece, si Israel puede caer, ¿qué sucede entonces con la confianza cristiana en el amor elector de Dios en Cristo? La certeza que se anuncia en Romanos 8 corre peligro si no se ofrece una respuesta convincente acerca de la incredulidad del Israel judío. Por consiguiente, Pablo se ve obligado a plantear la pregunta acerca del estado actual y el destino del Israel judío a la luz de su elección previa. La validez de su evangelio depende de la respuesta.

### **Teniendo en cuenta la conclusión de Pablo**

Cuando se analizan argumentos complejos, a veces es necesario tener en cuenta las conclusiones de dichos argumentos, no sea que el análisis contradiga el propósito del autor. El historial de interpretación de Romanos 9-11 demuestra cuán fácilmente uno puede tergiversar el argumento de Pablo: En ocasiones, intérpretes han desarrollado una perspectiva tal de la elección que ha producido conclusiones que no dejan lugar a las del mismo Pablo.

Mientras que por un lado Pablo se preocupa angustiosamente por la situación del Israel judío incrédulo y por su existencia bajo el severo juicio de Dios, por otro lado, su notable conclusión anuncia la decisiva salvación del Israel judío. Romanos 11:28-29 expresa la razón de su certeza: «Con

respecto al evangelio, los israelitas son enemigos de Dios para bien de ustedes; pero si tomamos en cuenta la elección, son amados de Dios por causa de los patriarcas, porque las dadas de Dios son irrevocables, como lo es también su llamamiento.» Por consiguiente, la confianza que el apóstol tiene acerca de la salvación del Israel judío incrédulo descansa precisamente en el mismo fundamento de la certeza que él posee acerca de la salvación de los que están en Cristo. Este fundamento inmovible consiste en que absolutamente nada puede impedir los propósitos del amor elector de Dios. Tal como los profetas del Antiguo Testamento, Pablo afirma que ni siquiera la infidelidad del pueblo de Dios puede anular la fidelidad de Dios, porque Dios corregirá su infidelidad (Oseas 14:4). Quizás haya razones para sufrir dolor y angustia frente a la incredulidad que se manifiesta en la historia, pero al final Dios manifestará fidelidad a sus promesas y su pueblo podrá regocijarse. Por supuesto que el argumento de Pablo no se enfoca principalmente en el destino individual de los incrédulos, sino en el destino común del Israel judío y el mundo gentil en la historia de la redención.

## **Entendiendo la respuesta de Pablo: Romanos 9 y 10**

### **La fidelidad de Dios**

El debate de Pablo empieza por la fidelidad de Dios. Si las promesas hechas a los patriarcas y los pactos establecidos con ellos son entregados a Israel, y si el Cristo desciende según la carne de esta raza, ¿cómo se puede explicar el hecho de que precisamente la mayoría de este privilegiado Israel, no crea en Jesucristo? ¿Será posible creer que Dios no mantiene sus promesas?

Para el apóstol Pablo, y para cualquiera que haya sido educado en el Antiguo Testamento, tal pensamiento es totalmente absurdo: «... no digamos que la palabra de Dios ha fracasado» (Romanos 9:6). La palabra de Dios siempre cumple lo que se propone hacer en la historia humana. Sus promesas nunca regresan a él sin que antes logren en la vida de su pueblo lo que él prometió realizar (Isaías 55:10-11). Por consiguiente, si la palabra de Dios aún no ha realizado lo que prometió, debe haber alguna otra cosa por examinar. Por eso el apóstol examina a los que reciben la promesa. ¿A quiénes se hicieron las promesas? ¿Fueron dadas sin diferencia alguna a todos los judíos, sencillamente en base al vínculo genético o racial con los patriarcas? Pablo y el resto de la Escritura ofrecen a esta pregunta una respuesta negativa enfática. La base para exigir las promesas de salvación nunca ha consistido en ser sencillamente descendiente directo de los patriarcas: El pacto de Dios con Israel no es esencialmente un asunto de ascendencia étnica.

Éste es el principio que Pablo usa para fundamentar su respuesta negativa enfática: «Lo que sucede es que no todos los que descienden de Israel son Israel. Tampoco por ser descendientes de Abraham son todos hijos suyos» (Romanos 9:6-7). Pablo no inventa este principio sino que lo deriva de la historia del Antiguo Testamento (vv. 7-12). La línea genealógica de los verdaderos descendientes de Abraham pasa por Isaac, no por Ismael; por Jacob, no por Esaú. La razón de esta elección no reside en los que han sido elegidos, sino en la voluntad y prerrogativa de Dios. Tampoco la línea genealógica de Abraham por sí sola, ni ninguna acción de las personas involucradas, pueden merecerse ser incluidas en las promesas del pacto de Dios. Todo lo que el verdadero Israel puede realmente decir acerca de su existencia como pueblo de Dios es que Dios lo eligió y que recibe de él su amor y misericordia.

De esto se trata la cita que Pablo ofrece de Malaquías: «Amé a Jacob, pero aborrecí a Esaú» (Romanos 9:13; Malaquías 1:3). Dado que Malaquías escribió a fines de la era veterotestamentaria, se refiere no tanto a los individuos que él nombra sino a los pueblos que estos antepasados representan. Malaquías afirma que solamente el amor inmerecido de Dios a Israel puede explicar la desigualdad que se muestra en la historia entre Israel (Jacob) y Edom (Esaú). Por ejemplo, a Israel se le permitió volver del exilio, pero Edom se mantuvo bajo el juicio de Dios. Si bien es cierto que la razón de los juicios de Dios se explica en términos de la responsabilidad humana (cf. Amós 1:11-15 para Edom, y 2:4-8 para Judá e Israel), la restauración de Israel y su continua existencia en la historia se debe en forma singular al amor inmerecido que Dios tiene por Israel. Dios restauró a Israel del exilio no porque su gente era intrínsecamente mejor que la de Edom, sino únicamente porque Dios amaba a Israel (cf. Oseas 11). De este modo, Israel vive del favor especial de Dios no sólo desde su nacimiento sino también en su continua existencia. En calidad de pueblo de Dios, Israel es una manifestación objetiva del amor elector de Dios. Tal es la naturaleza y esencia de Israel, y Dios otorga sus promesas sólo a los que reconocen y poseen esa naturaleza y esencia.

Por lo tanto, la respuesta inicial de Pablo no está basada principalmente en cantidades.<sup>219</sup> Aunque sea cierto que el verdadero Israel fue siempre

---

<sup>219</sup> Si uno presupone que el argumento de Pablo se preocupa sólo por cantidades, ya sea que Israel consista en todo el Israel étnico o solamente en el verdadero remanente de Israel, entonces es difícil mantener la unidad del argumento de Pablo. Estoy de acuerdo con el argumento de Elizabeth Johnson: «En Romanos 9-11, Pablo demuestra tener una sola perspectiva acerca de Israel que se basa no en características étnicas o históricas sino teológicas, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (Atlanta: Scholars, 1989), p. 141. Pablo desarrolla esta perspectiva teológica al inicio de su argumento. Cf. también H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, p. 209, que titula Romanos 9:6-13: «La naturaleza de la elección de Israel».

menos que la cantidad total de descendientes directos de Abraham o Isaac, Pablo no ofrece explicaciones de la situación actual del Israel incrédulo arguyendo en estos términos. Más bien, Pablo quiere dejar aclarado en qué consiste la esencia de Israel. Israel es, y siempre ha sido, el pueblo creado por el amor de Dios y que continúa viviendo de su amor. Las acciones de Dios que abarcan y sostienen a Israel se manifiestan en la promesa, el llamado, el don y el amor. Israel, por su parte, debe corresponder recibiendo fielmente lo que Dios promete y da. Si Israel olvida su naturaleza esencial, si trata de establecer otro criterio para su existencia, entonces comienza a vivir fuera de la promesa y dones de Dios.<sup>220</sup> Si bien es cierto que la palabra y la promesa de Dios no fallan nunca, durante su existencia histórica Israel olvida a menudo su naturaleza esencial y no ejercita su fe como debería (Romanos 4:11s.).

### **La soberanía de Dios y la desobediencia de Israel**

La soberanía de Dios y la desobediencia humana son precisamente para Pablo dos realidades claves que moldean el curso de la historia de la salvación. La relación entre estas dos realidades crea dilemas que nuestras limitadas mentes no pueden resolver completamente. Sin embargo, a pesar de tales dilemas no resueltos, los énfasis centrales que Pablo ofrece en su debate son lo suficientemente claros como para resolver su angustia personal y producir al final un himno de alabanza.

La soberanía de Dios cumple una función central en el debate de Pablo. Sólo la soberana misericordia de Dios puede rendir cuentas del origen de Israel y su continua existencia en la historia. Si Israel hubiera dependido de la voluntad y los logros humanos para su existencia, hace muchos años que habría dejado de existir. Debido a esto, en Romanos 9:14-29 el apóstol celebra la voluntad soberana de Dios, su compasión y perdón soberanos, como la única fuente de vida y salvación para el pueblo de Dios. De hecho, la soberanía de Dios se acentúa en forma tan exclusiva que suena casi arbitraria y caprichosa. Sin embargo, Dios no es caprichoso ni injusto porque él es el Dios que ha elegido libremente ser misericordioso. El mensaje acerca de la gracia que este Dios soberano otorga libremente no es problemático para el creyente, es más bien una fuente de gozo y esperanza. La salvación reside en las manos de este Dios misericordioso.

Dios es soberano y justo tanto en sus juicios como en su misericordia. Mientras que por un lado, a Pablo y a los profetas se les hace fácil

---

<sup>220</sup> Por ejemplo, en la tradición de la Haggadah —la cual resalta la enemistad entre Jacob y Esaú anterior al nacimiento de ambos como la razón de la elección divina de Jacob— se expone una perspectiva diferente de la que Pablo presentó acerca de la elección de Israel.

identificar las razones adecuadas de tales juicios, la relación entre la soberanía de Dios y la responsabilidad humana no se entiende fácilmente. Por consiguiente, uno podría fácilmente ser desviado por preguntas difíciles. Pero Pablo se enfoca en el impresionante hecho de que los juicios de Dios están diseñados para fomentar los propósitos de su gracia y salvación. Los juicios de Dios ocurren «para que mi [suj nombre pueda ser proclamado en toda la tierra», y «para dar a conocer sus gloriosas riquezas a los que eran objeto de su misericordia» (Romanos 9:17, 23). Admirablemente, los juicios de Dios sirven a su gracia soberana. Así sucedió en el caso del endurecimiento de Faraón, lo cual sirvió para la liberación divina de Israel, y actualmente en el caso del endurecimiento de Israel, lo cual sirve para la salvación de los gentiles (11:11-32). Por lo tanto, mientras que Pablo debate acerca de la ira y el juicio, la salvación continúa siendo su tema central. Inclusive la manifestación final de la ira de Dios se tarda en favor de su gran paciencia, la cual busca asegurar la salvación de su pueblo elegido de entre judíos y gentiles (9:22-24). Para el apóstol Pablo, la salvación descansa únicamente en las manos de Dios soberano, que cumple su voluntad con misericordia y juicio y, de manera extraordinaria, con juicio sirviendo a su misericordia.

¿Cómo promueven estos énfasis el debate acerca de la condición y destino del Israel incrédulo? Si Dios es soberanamente misericordioso, ¿por qué Israel ha llegado a ser incrédulo y ha rechazado el perdón de Dios en Cristo? La respuesta de Pablo fluye en forma natural de lo que él ya ha establecido acerca de la naturaleza esencial de Israel. La gran mayoría del Israel del tiempo de Pablo no creyó porque se olvidó del significado de lo que significaba ser Israel. Pensaban que sus propias obras podían obtener y asegurar la justicia. Para Pablo la justicia incluye la salvación y todo lo que ella acarrea, desde el acto de justificación que Dios otorga a la persona hasta la renovación final de la creación.<sup>221</sup> Israel fracasó en su obligación de imitar la fe de Abraham, la cual reconoce y recibe esta salvación que el pacto promete como don de Dios. Pablo usa la profecía de la piedra que aparece en Isaías (Romanos 9:33) para aclarar la situación presente de Israel. Así como el Israel antiguo prefirió confiar en sus propias estrategias políticas y militares para garantizar su seguridad en tiempos de crisis nacional, del mismo modo el Israel de los días de Pablo confió y creyó que sus propias obras eran suficientes para asegurar su salvación. No confió en la acción soberana de Dios en favor de su salvación, ni puso su confianza en la piedra angular sobre la que Dios

---

<sup>221</sup> Para esta perspectiva amplia acerca de la justicia, véase C. Brown y H. Seebass, «Righteousness», en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1986) III, pp. 352-373. La justicia consiste esencialmente en las bendiciones del pacto que Dios prometió y la conducta del pacto que debe existir entre Dios y su pueblo, lo cual es necesario para el cumplimiento de dichas bendiciones.

construiría su casa y su reino. Como resultado, la piedra destinada a ser la seguridad y la salvación de Israel, llegó a ser piedra de tropiezo.<sup>222</sup> El pueblo de Israel no buscaba esa piedra angular porque pensaba que no la necesitaba. Por consiguiente, tropezaron con Jesús, piedra que Dios había colocado en Sión como el fundamento para su reino de justicia, porque pensaron que el reino se podía establecer sin él. Pero un Israel que no responde en fe a las acciones de Dios que establecen la salvación, vive negando su propia naturaleza esencial como pueblo de Dios.

Lo sorprendente del caso es que se puede ver la naturaleza esencial de Israel en los creyentes gentiles, aquellos que no eran antes el pueblo de Dios y que ni siquiera buscaban la justicia. Estos gentiles creyeron en Cristo y no fueron avergonzados porque no tropezaron con la piedra que Dios había destinado para seguridad y salvación. Estos gentiles que, en base a sus propios logros, no tenían el derecho a exigir las promesas de Dios, se habían convertido ahora en pueblo de Dios.<sup>223</sup> Dios les había conferido el mismo amor elector que inicialmente creó a Israel. La gracia soberana de Dios deshizo las demandas exclusivas de salvación que el Israel judío exigía por guardar la ley (la Torah).<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Pablo combina dos textos acerca de la piedra: Isaías 8:14-15 y 28:16. En 1 Pedro 2:4-8 se encuentra un uso similar del tema de la piedra, con la adición de Salmo 118:22. Para ambos autores del Nuevo Testamento, la piedra es Jesucristo. El mismo Jesucristo dio probablemente origen al uso del tema neotestamentario de la piedra en la parábola de los labradores malvados (Marcos 12:10; Mateo 21:42; Lucas 20:17-18). Cf. J. Jeremias, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976) IV, pp. 271-279; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), pp. 177-179; E. E. Ellis, *Paur's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), pp. 87-89.

<sup>223</sup> ¿Qué es lo que Pablo quiere demostrar cuando cita Oseas 2:23 y 1:10 en Romanos 9:25-26? Aunque el propósito original de la profecía de Oseas consistía en que Dios volvería a aceptar a Israel después del exilio, uno no necesita presuponer que Pablo ignoraba este significado original. Más bien, el apóstol usa a Oseas para destacar la libertad de la gracia de Dios otorgada a los que no tienen ningún derecho a exigirla. De esta forma, Oseas apoya el argumento de Pablo en Romanos 9 acerca de la naturaleza esencial de Israel. Cf. H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, p. 223.

<sup>224</sup> En años recientes, varios eruditos han sugerido que la principal crítica que Pablo tiene contra el judaísmo tiene que ver con su carácter exclusivista y no con su religiosidad moralista y santurrón. Aunque ciertamente Pablo se opone al exclusivismo judío que excluye a los gentiles, las razones de su oposición son mucho más profundas. Pese a que E. P. Sanders tiene razón en sugerir que los intérpretes cristianos no debieran acusar al judaísmo de practicar un legalismo superficial o de promover una actitud psicológica de religiosidad moralista y santurrón —ya que tal cosa no se encuentra en la literatura judía—, sigue siendo cierto que en su perspectiva de salvación el judaísmo no da cabida a un mesías crucificado. La razón para esta exclusión se debe a la creencia que el arrepentimiento y llevar la Torah a la práctica son suficientes para la salvación. Cf. G. S. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge: Harvard University Press, 1927-1930) 1, pp. 491ss. Obviamente, tal creencia también trae como consecuencia que se excluya a los gentiles a menos que se conviertan al judaísmo (prosélitos) y que

## Salvación por fe, no por obras

¿Por qué no es posible la salvación por obras que la ley exige? Indudablemente que el judaísmo también confiesa la gracia de Dios cuando le otorga a Israel la ley, pero su comprensión de esta gracia pone a Israel en la posición de poder lograr justicia y salvación haciendo lo que la ley requiere. Todo lo que se necesita para obtener la salvación futura es por lo menos cumplir la ley al mínimo, o hacer más buenas obras que malas.<sup>225</sup> El apóstol Pablo discrepa con esa manera de entender la relación entre ley y salvación. Producto de su encuentro con el crucificado y exaltado Jesús, Pablo recibe conciencia de la pecaminosidad humana. Esto hace de la convicción que la salvación se puede lograr cumpliendo las obras de la ley algo imposible de creer. Aunque Pablo nunca critica la ley como tal debido a que ella es una expresión santa, justa y buena de la justicia que Dios requiere; sin embargo, en Cristo Pablo sabe, tanto personal como teológicamente, que la ley no puede producir en la conducta humana la justicia que ella exige (Romanos 7:1-8:11). La falla no reside en la ley sino en los seres humanos pecadores, y el remedio de Dios para esta falla humanamente insuperable es Jesucristo. Este entendimiento más profundo acerca del pecado humano sólo deja lugar para una salvación que sea don de Dios, una justicia que no se basa en las obras sino que se recibe por la fe en Cristo (5:17). Mientras que la convicción personal del apóstol acerca de la justicia fue alterada drásticamente ante todo debido a la visión que tuvo de Jesucristo, descubrió en Moisés y en los profetas esta misma enseñanza de una justicia basada en la fe (10:5-20). Dios siempre le ha pedido a Israel que tenga fe, que crea en el evangelio (10:15-17).

---

obedezcan la Torah. Pero la crítica principal que Pablo tiene contra esta creencia se encuentra en su inevitable rechazo de Jesucristo. Cf. J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1983); E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983). Aunque Gager y Sanders concuerdan que el asunto para Pablo es el exclusivismo judío y la exclusión de los gentiles, existe entre ellos un notable desacuerdo. Gager cree que Pablo no critica al judaísmo en sí, y por consiguiente no exige que los judíos tengan fe en Cristo. En cambio, Sanders cree que Pablo también invocó a los judíos a la fe en Cristo. La tesis de Gager se resume brevemente en el Capítulo 1.

<sup>225</sup> El argumento de E. P. Sanders en *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977) ha convencido a muchos que el judaísmo también cree en la salvación por gracia por medio de la fe. Sin embargo, Sanders no trata en forma adecuada la perspectiva que el judaísmo posee acerca de la relación entre la gracia y el mérito, la cual que es bastante diferente de la encontrada en la enseñanza de Pablo. La perspectiva que Pablo posee acerca de la gracia se opone radicalmente a cualquier noción de mérito. Para una crítica a Sanders acerca de este punto, véase a S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and his Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 141-164.

El estimulante resumen de esta enseñanza de Pablo se encuentra en Romanos 10:4: «De hecho, Cristo es el fin de la ley, para que todo el que cree reciba la justicia». ¿Qué quiere decir el apóstol cuando describe a Cristo como el fin (telos) de la ley? Básicamente, existen dos posibilidades: Cristo es «el fin de la ley» ya sea porque él hace que la ley —o parte de ella— termine o cese, o porque él es la meta de la ley, su culminación o su cumplimiento. En la iglesia antigua, e inclusive en la Reforma, los intérpretes prefirieron la posibilidad de meta o cumplimiento. Pero en la actualidad el péndulo de la interpretación se inclina hacia la perspectiva del cese de la ley.<sup>226</sup> Este tema es muy complejo. «El fin» es obviamente una metáfora que describe la relación de Cristo con la ley, pero el término mismo no ofrece toda la información necesaria para determinar con precisión cómo Pablo percibió esa relación. Tal información se debe obtener investigando toda la enseñanza de Pablo acerca de la ley.<sup>227</sup> Pero dado que una exposición completa del punto de vista de Pablo exigiría mayor espacio, y ya que en este capítulo sólo nos interesa el impacto que esta enseñanza tiene en la idea paulina del Israel judío, simplemente indicaremos nuestras conclusiones en cuanto a la perspectiva que Pablo tiene de la ley.

Pablo da a conocer dos actitudes básicas hacia la ley. En primer lugar, cuando se trata de la pecaminosidad de la humanidad, Pablo percibe la ley como un juez que pronuncia la sentencia de muerte. La ley misma no puede liberar del pecado; de hecho, sólo puede aumentar el pecado y juzgar al pecador (Romanos 5:20). El creyente que está unido a Cristo en su muerte y resurrección, ha muerto al pecado y, por consiguiente, ya no tiene a la ley como juez, ya no se encuentra bajo el poder de la ley que aumenta el pecado y que pronuncia sentencia de muerte sobre el pecador. La libertad del pecado que se tiene en Cristo significa libertad de la ley en su relación con el pecado y el pecador (Romanos 6). Si ésta fuera la única perspectiva paulina acerca de la ley, «el fin» significaría terminar o cesar la ley. En ese sentido, para el creyente la ley ha llegado a su fin en Cristo.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Para un resumen de diversas posiciones, véase R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romas 10:4 in Pauline Perspective* (Sheffield: JSOT, 1985); B. L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (Leiden: Brill, 1989). Badenas defiende «meta»; Martin lo hace con «terminación», y especifica «la esclavitud, la condenación y la muerte que la ley trae» (p. 144).

<sup>227</sup> No se debe esperar que exista consenso acerca de las interpretaciones de la enseñanza de Pablo concerniente a la ley. Este tema ha sido causa importante de división entre importantes tradiciones cristianas. Recientemente, se han generado nuevos debates debido a las obras de E. P. Sanders, *op. cit.*; H. Ráisänen, *Paul and the Law* (Tübingen: Mohr, 1983); y otros. Para un resumen de los temas y su evaluación, véase a Westerholm, *op. cit.*, pp. 46-101.

<sup>228</sup> Cf. B. L. Martin, *op. cit.*, para argumentos en favor de esta postura. Seyoon Kim defiende el cese de la ley concebido más ampliamente: «Cristo es el fin de la ley en el sentido que él la ha superado en calidad de voluntad de Dios y, por consiguiente, le ha

Sin embargo, existe en la enseñanza en Pablo una segunda perspectiva acerca de la ley. En Romanos 8, después de haberse enfocado una vez más en lo que la ley no pudo lograr a causa del pecado, el apóstol enseña que la obra de Cristo y la vida en el Espíritu tienen como meta que las justas demandas de la ley sean cumplidas (Romanos 8:2-4). Para Pablo existe una percepción real en la que la muerte y resurrección de Cristo no han terminado con la justicia que la ley demanda. Más bien, esa justicia, que la ley expresa y demanda, ha logrado su cumplimiento en Cristo, y ahora en Cristo y mediante el Espíritu esa justicia describe y moldea la vida cristiana.

Si estas dos perspectivas forman el trasfondo de Romanos 10:4, entonces la interpretación de «el fin» como meta o cumplimiento representa con mayor fidelidad toda la enseñanza de Pablo. «Meta» permite que uno hable de lo que ha cesado, debido a que la meta se ha alcanzado, y de lo que continúa, debido a que existe una armonía fundamental entre lo que conduce o prepara para la meta y la meta misma.<sup>229</sup> Pablo sabe cuáles funciones de la ley y cuáles formas de justicia han cesado, así como también la justicia fundamental de la ley que continúa porque la ley ha sido cumplida en Cristo.<sup>230</sup> Este cumplimiento en Cristo es el que provee unidad al concepto que Pablo tiene de la ley.

---

dado término como medio de salvación, para que la justicia sea dada a todo el que tenga fe». *The Origin of Pauls Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 308. Pero el uso que Pablo le da a Deuteronomio 30 en Romanos 10:5-8 sugiere que aun la ley apunta a la justicia de la fe y que, por consiguiente, Pablo no reconoce lo que Kim presupone como cierto, es decir, que la ley fue en un tiempo el medio de salvación.

<sup>229</sup> La Dra. Johnson critica en su excelente tesis que los que ven ambas perspectivas y de este modo favorecen «meta» como la mejor interpretación «ven los toros desde la barrera» (no se deciden) y «tratan de nadar y guardar la ropa» (se contradicen). Pero esta crítica es demasiado simplista como para ser tomada en serio. Por cierto, las metáforas en sí mismas no se restringen a una sola perspectiva. De todos modos, cada interpretación de Romanos 10:4 parece cumplir el dicho «tratar de nadar y guardar la ropa» porque cada intérprete usa su conocimiento previo acerca de la perspectiva paulina de la ley como la interpretación obvia de este versículo. Cf. E. Johnson, *op. cit.*, p. 152. En este lugar ella cita a R. Jewett, «The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans», *Interpretation* 39 (1985), p. 353

<sup>230</sup> Todos concuerdan que Pablo no exige que los gentiles cumplan los requisitos cúltricos o ceremoniales de la ley. Aunque Pablo nunca desarrolla, de modo explícito, una teología de Cristo que trate con el cumplimiento de estos aspectos de la ley, él se refiere a Cristo como «nuestro Cordero pascual» (1 Corintios 5:7), y algunos intérpretes perciben en Colosenses 2:11-12 una conexión entre la circuncisión y el bautismo. Sin embargo, Pablo no se opone a la circuncisión de judíos cristianos, ni tampoco a que uno viva como judío entre judíos (1 Corintios 9:20-22). Lo que Pablo rechaza es una perspectiva acerca de la obediencia a la ley en la que no se necesite recibir la justicia por la fe en Cristo. Para argumentos positivos en favor de «el fin de la ley» como meta, véase R. Badenas, *op. cit.*; para «meta» que incluye tanto cumplimiento como cesación, véase A. Bandstra, *The Law and the Elements of the World* (Kampen: Kok, 1964), pp. 101-106. J. S. Vos también

¿En qué forma afecta esta manera de comprender la ley la actitud que Pablo tiene hacia el judaísmo y hacia los que no aceptan a Cristo como el fin de la ley? Es obvio que Pablo ya no puede aceptar el judaísmo tradicional que enseña que el arrepentirse y hacer las obras de la Torah (la ley) son suficientes para lograr la salvación final. Mientras que por un lado permite que los judíos cristianos cumplan partes de la Torah, —partes que él no permite que se las impongan a los gentiles—, y aunque continúa aplicando la categoría de la elección inclusive al Israel judío incrédulo, por otro lado, Pablo no permite que exista una perspectiva en cuanto a la observancia de la Torah en la que no haya espacio para el Cristo crucificado y resucitado ni exista necesidad de él. Si bien es cierto que Pablo recibió esta perspectiva de la ley y de la justicia por medio de la revelación en el camino a Damasco, descubrió que la justicia siempre se recibe por fe dado que ésta siempre ha sido la enseñanza del Antiguo Testamento (Romanos 4:13-15; 10:6s.). El camino de salvación para judíos y gentiles es el mismo ya que ambos deben invocar el nombre del Señor Jesús para ser salvos (10:9-13). Por consiguiente, Pablo culpa al Israel judío por su falta de fe. Ésta es su principal desobediencia (10:14-21).

Uno comienza ahora a apreciar «la gran tristeza» y el «continuo dolor» que Pablo siente por el estado y el destino de la mayor parte del Israel judío. Porque aun si Dios es fiel, ¿qué opciones tiene Dios mismo si Israel no ha respondido en fe? Si el poder del pecado está presente en forma tan generalizada que nadie es justo y nadie puede ser justificado por las obras de la ley (Romanos 3:9-10), entonces ¿cuál es el estado actual del Israel judío, el cual sigue buscando la justicia de Dios por medio del cumplimiento de lo que la ley exige en lugar de hacerlo por fe? Si ellos persisten en seguir ese camino imposible, ¿no le queda acaso a Dios otra cosa sino rechazar a tal pueblo «desobediente» (10:21)?

## **Entendiendo la respuesta de Pablo: Romanos 11**

### **El remanente y los demás: Elección y desobediencia**

La notable respuesta del apóstol es compleja e inesperada porque en cada etapa de su respuesta enfáticamente rechaza la posibilidad de que Dios haya rechazado inclusive a este pueblo «desobediente». El argumento es asombroso, pero este asombro lo crea el conocimiento de la abrumadora gracia de Dios.

---

favorece la inclusión de ambos aspectos en Romanos 10:4: «Cristo es el punto final de la ley (el fin como 'la ley que se basa en las obras', la meta como 'la ley que se basa en la fe')». «De letter doodt, maar de geest maakt levend», en T. Baarda, et al., Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie (Delft: Meinema, 1984), p. 128.

La primera parte del argumento es la más fácil de entender. En Romanos 11:1-6, Pablo presenta la idea del remanente de Israel que es creyente y que funciona como evidencia de que Dios no ha rechazado a su pueblo. El mismo Pablo y todos los demás judíos cristianos constituyen este remanente de Israel. De la misma forma como sucedió una vez en los tiempos de Elías, ahora en el tiempo del apóstol sólo un remanente de Israel responde fielmente a Dios.<sup>231</sup> No debemos entender mal la fuerza impulsora de este argumento. Erramos si asumimos que la importancia del remanente pertenece únicamente a las personas elegidas que constituyen el remanente. Pablo no quiere decir que el remanente sea Israel y nadie más. Si asumimos que el pueblo de Dios en Romanos 11:1 se limita ahora al remanente elegido, rebajamos el resto del argumento de Pablo. En ninguna parte de Romanos 11 el apóstol quita del Israel judío incrédulo la realidad de ser el pueblo de Dios, o el hecho de su elección. Al contrario, Pablo se señala a sí mismo e incluye a los otros judíos cristianos como evidencia de que Dios no ha retirado su gracia del Israel judío. Este remanente sirve como señal de que Dios es todavía fiel a su elección del Israel judío. El remanente simboliza para todo Israel la naturaleza esencial del verdadero Israel y lo que éste siempre fue llamado a ser. La razón de esto se debe a que el remanente judío cristiano existe en calidad del Israel de Dios, cuyo estado se basa no en obras sino en la gracia.<sup>232</sup> Por esta razón, el apóstol enfatiza su propia solidaridad con el Israel judío (Romanos 11:1). El propio Pablo es la señal llena de esperanza que Dios no ha rechazado a su pueblo desobediente, porque también Pablo se encontraba en un estado de desobediencia activa cuando se le dio la gracia de Dios.

Pero aun si el remanente creyente es una señal llena de esperanza tocante a la fidelidad que Dios muestra a Israel, ¿cuál es la condición de los que no manifiestan las señales de la elección? Pablo responde: «Los demás fueron endurecidos», (Romanos 11:7). Debemos resistir la tentación de llegar a conclusiones apresuradas a partir de dicha afirmación, dado que lo que Pablo dice no es una nueva enseñanza. Por muy difícil que sea entender

---

<sup>231</sup> ¿Será posible que Pablo está desarrollando un argumento tipológico en el que él es el Elías del fin de los tiempos? Cf. E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 301. Markus Barth descubre un simbolismo alterno. Dado que Pablo es miembro de la tribu de Benjamín, la única tribu del norte relacionada a Judá, él podría verse a sí mismo como representante de «todo Israel». *The People of God* (Sheffield: JSOT, 1983), p. 82, n. 3. La mayoría de los intérpretes creen que Pablo intenta sacar un paralelo solamente con el remanente.

<sup>232</sup> Cf. C. E. B. Cranfield, *op. cit.*, pp. 547s.; H. N. Ridderbos, *op. cit.* pp. 247-249. Calvino habla de la elección de un pueblo como algo diferente a la elección de personas (Institución 111.21.7). Aunque tal diferencia posee cierta validez, no hay que convertir esta diferencia en una separación que niegue los lazos de solidaridad corporativa. El remanente es importante para el resto de Israel y lo representa.

estas palabras, debemos recordar que el endurecimiento que Dios causa en su pueblo debido a la desobediencia de éste ya lo anunciaban los profetas del Antiguo Testamento. Desde Moisés hasta David e Isaías, Israel se encuentra a sí mismo a veces bajo el juicio de Dios que lo mantiene indiferente a su gracia.<sup>233</sup> El lenguaje profético de juicio emplea imágenes que describen los efectos de un sueño profundo, una ceguera que no permite ver lo que Dios hace, un ruido estrepitoso que ensordece. En consecuencia, Israel se olvidó de los grandes eventos redentores del éxodo (Deuteronomio 29:4), persiguió al siervo ungido de Dios (Salmo 69), y rehusó adorar a Dios (Isaías 29). Sin embargo, en el propio contexto de estos juicios proféticos se puede encontrar palabras de esperanza para Israel: Los sordos oirán, los ojos de los ciegos podrán ver, y los de espíritu extraviado recibirán entendimiento (Isaías 29:18, 24). La severidad del fallo profético tiene la clara intención de solicitar arrepentimiento y fe y, por consiguiente, sería incorrecto deducir que estos juicios son inapelables y que no dejan lugar a ninguna esperanza. Por lo tanto, la respuesta del apóstol a la pregunta acerca de la condición del Israel incrédulo es, precisamente, la misma que dieron los profetas del Antiguo Testamento cuando Israel desobedeció en otras ocasiones.

Esta perspectiva veterotestamentaria continúa en la siguiente parte del argumento de Pablo (Romanos 11:11ss.). Aquí el apóstol describe al endurecido Israel como que ha tropezado pero que no ha caído. Es obvio que la diferencia que hace Pablo entre tropezar y caer tiene la intención de describir un juicio que no es final. Su descripción la toma prestado de los juicios proféticos que hablan de una trampa, un lazo, una malla o una piedra de tropiezo, así como también de la profecía concerniente a la piedra de Sión en la que Israel tropieza. Tropezar no es una condición irreversible. Los profetas hablan de los juicios de Dios a Israel que ocurren en la historia, y que por ser históricos, es decir, que ocurren en el tiempo, están siempre abiertos a posibles cambios. Además, estos juicios que ocurren en la historia no son ajenos al plan de salvación de Dios sino que, de hecho, promueven sus propósitos. Así como el endurecimiento de Faraón sirvió al propósito de la gracia de Dios (Romanos 9:17), del mismo modo el endurecimiento de Israel sirve para la salvación de los gentiles. La incredulidad de Israel no sólo sirvió como una oportunidad en la historia para que Pablo llevara a cabo su ministerio a los gentiles (Hechos 13:46; 28:28), sino que frente a dicha incredulidad Dios tuvo que girar la mirada hacia los que no eran su pueblo para mantener, precisamente, la esencia de su gracia salvadora.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Para respaldar su enseñanza, Pablo cita Deuteronomio 29:4; Salmo 69:22s.; 35:8; Isaías 6:10; 29:10.

<sup>234</sup> Cf. H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, p. 252.

Sin embargo, el girar la mirada hacia los gentiles no constituye un fin en sí mismo. Contribuye, más bien, al propósito final de Dios que quiere salvar a Israel haciendo que sienta celos. El hecho que los gentiles sean reunidos no desplaza radicalmente al Israel judío. Más bien, sirve al propósito divino de lograr la plena inclusión de Israel. Impregnado de las promesas del Antiguo Testamento, el apóstol no puede concebir que Dios haya excluido de la conclusión escatológica del plan de salvación a la plenitud escatológica de Israel. Por consiguiente, el apóstol enseña que Dios no ha terminado aún con el capítulo del Israel judío incrédulo porque todavía espera su restauración plena, lo cual será un evento similar a la resurrección de la muerte (Romanos 11:12, 14s.).<sup>235</sup> A pesar del juicio presente que endurece al Israel judío debido a su incredulidad, la puerta aún se mantiene abierta a su futura salvación. Lo sorprendente del caso es que el endurecimiento que Dios causa en su pueblo desobediente no niega su elección.

¿Cómo puede mantener el apóstol la tensión entre dos realidades que parecen contradecirse, es decir, entre el endurecimiento y la elección? Parte de lo difícil que es comprender lo que el apóstol dice surge de nuestro modo de pensar predominantemente individualista. Tendemos a presuponer que los beneficios y bendiciones se reciben únicamente en base a lo que vale la persona, a lo que hace o se merece. Quizás en la actualidad estamos empezando a comprender que las personas no son entes autónomos sino que son formados, bendecidos, y aun juzgados en base a todo un conjunto de relaciones básicas con los demás, incluyendo a familia y a nación. El vigor y la realidad de las relaciones corporativas que definen quiénes somos como personas, ha comenzando a modificar nuestro individualismo tradicional. Dichas relaciones corporativas son la base de la esperanza escatológica que Pablo tiene para Israel. Él se da cuenta que existe una relación entre la cosecha actual de creyentes que surge del Israel judío y su esperanza escatológica para el futuro de éste. El remanente creyente constituye los primeros frutos dedicados al Señor y representa «la primera hornada», en su totalidad o la cosecha entera (Cf. Números 15:17-21). Así como Jesucristo, que es las primicias de los que murieron, representa y garantiza la resurrección de los que pertenecen a él (1 Corintios 15:23); del mismo modo, el remanente elegido del Israel judío representa y asegura la salvación escatológica del Israel judío.<sup>236</sup> Además,

---

<sup>235</sup> E. Käsemann sugiere que la frase «vida de entre los muertos» (RV60) designa lo que Pablo en otra parte describe como la «resurrección de entre los muertos» (RV60) refiriéndose de esta forma a la parousia. Su conclusión es la siguiente: «Por lo tanto, la conversión de Israel es también para el apóstol el último capítulo de la historia de la salvación». Op. cit., p. 307. Cf. también M. Barth para una perspectiva similar, *The People of Goel*, p. 43.

<sup>236</sup> La interpretación más común que se ofrece de las dos metáforas en Romanos 11:16 (primicias y raíz) afirma que ambas se refieren a los patriarcas. Por ejemplo, Ridderbos no está de acuerdo que «primicias» se refiere a los cristianos judíos. Basa su argumento en el

la esperanza escatológica que Pablo posee está arraigada en Abraham y en los patriarcas de Israel. Debido a la elección de Dios, ellos forman la raíz del olivo de Israel, y su consagración a Dios —es decir, su santidad— significa que las ramas tienen el mismo carácter de santidad, han sido consagradas a Dios (Romanos 11:16).<sup>237</sup> Por consiguiente, Pablo considera que las bendiciones para el endurecido Israel aún son una posibilidad futura debido a la relación corporativa con los que han recibido la gracia de Dios. La desobediencia no necesariamente anula la futura esperanza que se arraiga en la gracia electora de Dios.

La metáfora del olivo se convierte en un resumen de todo lo que Pablo ha estado diciendo. La razón de la existencia del olivo se debe únicamente al hecho que Dios eligió plantar a Israel en medio de las naciones.<sup>238</sup> Debido a la incredulidad que existe entre los que son el Israel judío, los gentiles son injertados en el olivo para compartir los privilegios que Dios dio a Israel. Los cristianos gentiles llegan a ser parte del olivo, parte del Israel que Dios eligió. Dado que la gracia ha creado esta condición y no sus propias cualidades, caerá juicio sobre los cristianos gentiles si permiten que cualquier pensamiento o actitud de parte de ellos reste importancia a esta gracia y presuponen que por otros medios han llegado a ser miembros de Israel. En términos concretos, los creyentes gentiles no deben adoptar ninguna clase de actitud superior hacia el Israel judío incrédulo, hacia las ramas cortadas, porque todos los creyentes viven exclusivamente de la gracia que Dios en su soberanía les ha otorgado. Debido a que Israel existe únicamente por la gracia de Dios y debido a que esa gracia promete inclusive corregir la rebeldía de Israel (Oseas 14:4), el apóstol tiene razón para tener esperanza inclusive por las ramas que han sido cortadas. Dios es soberano y lleno de gracia, y debido a esto puede con seguridad injertar a estas ramas nuevamente —y quizás lo puede hacer más fácil que con las ramas gentiles. Para que esta esperanza se realice, se entiende

---

paralelismo del versículo 16, el cual sugiere que las dos líneas paralelas se refieren a la misma realidad (Aan de Romeinen, p. 257). Basado en esta interpretación, el versículo 16 no tiene ninguna conexión con los versículos anteriores. Sin embargo, ¿no podría la ubicación del versículo 16 indicar que Pablo introduce un elemento de transición, pasando de la importancia corporativa del remanente creyente a la importancia corporativa de los patriarcas para el Israel judío? Cf. C. E. B. Cranfield, *op. cit.*, pp. 564ss.

<sup>237</sup> Pablo también tiene la mismas ideas corporativas con respecto al matrimonio y a los niños: Los niños son santos, es decir, consagrados a Dios como miembros de su pueblo, en virtud de haber nacido de padres creyentes (1 Corintios 7:14). Tal enseñanza revela la insuficiencia del individualismo moderno para comprender totalmente el plan de la salvación de Dios.

<sup>238</sup> En el Salmo 52:8 y en Oseas 14:6, el olivo aparece como símbolo del Israel justo. La metáfora de Israel como algo que se planta se relaciona a la viña de Isaías 5 y a los robles de justicia de Isaías 61.

claramente que los que están bajo juicio y actualmente excluidos tendrán que venir a la fe, porque es la única manera de ser Israel (Romanos 11:23).

### **El misterio de una plena restauración final**

El momento cumbre de la presentación de Pablo consiste en la revelación de un misterio concerniente a la salvación del número completo de gentiles y de todo Israel. Este misterio ha resultado, de hecho, muy misterioso para los intérpretes, como lo mostrará nuestro debate. Sin embargo, el misterio no tiene nada que ver con ser misterioso. El uso bíblico de «misterio» se refiere al consejo de Dios tocante a su plan de salvación, que estaba escondido debido a que aún no había sido dado a conocer o debido a que no se había entendido completamente su revelación parcial.<sup>239</sup> Si bien es posible que el apóstol pudiera haber recibido este misterio por medio de una revelación directa, es más probable que haya sido por medio del conocimiento profético del plan de salvación que le estaba siendo mostrado, auxiliado por lo que ya conocía del Antiguo Testamento.<sup>240</sup> Pablo descubrió que el plan de Dios incluía rutas inesperadas y sorprendentes temas complicados; pero la claridad con la que discierne el principal misterio acerca de las direcciones que toma la gracia de Dios, se mantiene despejada de los temas complicados que dejan perplejos a intérpretes. Después de todo, los caminos de Dios trascienden nuestra habilidad para seguirlos (Romanos 11:33).

Uno de los temas complicados consiste en el significado de «todo Israel» (Romanos 11:26). ¿Quién es este Israel que será salvo? Aunque algunos afirman que se refiere simplemente a todos los elegidos, tanto judíos como gentiles, ni el contexto anterior ni el contexto posterior apoyan esta opinión. Pese a que uno puede señalar la metáfora del olivo como un símbolo del Israel que incluye a judíos y a gentiles creyentes, y al hecho que en Gálatas 6:16 Pablo se refiere a la iglesia cristiana como «el Israel de Dios»,<sup>241</sup> el peso

---

<sup>239</sup> Cf. R. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968).

<sup>240</sup> Efesios 3 usa «misterio» del mismo modo. El discernimiento que el apóstol posee acerca del misterio se basa en la conversión real de los gentiles. Mientras que Efesios 3 se enfoca en la manifestación presente del plan de Dios, no revelada anteriormente, Romanos 11:25 incluye un elemento futuro. Pero el debate que Pablo ofrece en Romanos 11 revela también de manera clara un discernimiento basado en la manifestación presente del plan de la salvación, interpretado a la luz de las promesas del Antiguo Testamento. Cf. H. N. Ridderbos, *dan de Romeinen*, p. 261.

<sup>241</sup> Si bien es cierto que algunos interpretan el «Israel de Dios» en Gálatas 6:16 como una referencia al Israel judío, la mayoría no está de acuerdo. Dado que Gálatas enseña que ya no es necesaria la circuncisión y que todos en Cristo son descendientes de Abraham, parece más probable que el «Israel de Dios» sea la iglesia. Cf. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, p. 174.

de la preocupación del apóstol en Romanos 11 ha sido el Israel endurecido y excluido. Su preocupación no ha sido simplemente la salvación de los elegidos, porque en un nivel eso no crea preocupación (cf. Romanos 11:7). Su preocupación está, más bien, enfocada en si la elección divina de Israel no está más en vigor a causa de su incredulidad. Pablo sufre por sus compatriotas judíos que no creen, y su esperanza por la salvación de todo Israel incluye precisamente a los que están catalogados actualmente como «enemigos de Dios» con respecto al evangelio (11:28). Por lo tanto, es muy poco probable que «todo Israel» se refiera simplemente a todos los elegidos judíos y gentiles.

Existe una interpretación más convincente, la cual relaciona a «todo Israel» con la esperanza anterior que Pablo tiene por la «totalidad» de Israel (Romanos 11:12, «plena restauración»). Totalidad no significa necesariamente que cada persona que alguna vez perteneció al Israel judío obtendrá la salvación. Las Escrituras ofrecen razones suficientes para creer que ciertas personas pueden ser excluidas. Pablo contrasta totalidad con remanente, y en el futuro escatológico él ya no ve un remanente parcial sino la totalidad de Israel. Pero dado que también se contrasta el remanente actual con los demás en el Israel endurecido, parece que para lograr la totalidad se requiere remover el juicio de endurecimiento. A menos que el endurecimiento que ahora ciega a los incrédulos a la gracia de Dios en Cristo sea quitado, no habrá posibilidad de superar la disparidad entre la salvación actual del remanente del Israel judío y la anticipada salvación futura de la totalidad del Israel judío. Entonces, «todo Israel» se refiere al Israel judío en su totalidad escatológica.

Un segundo tema complicado tiene que ver con el asunto de cuándo y cómo sucederá esta salvación de la totalidad de Israel. La descripción que Pablo ofrece acerca del misterio continúa con el tema de su argumento anterior, que la dureza del Israel judío produce como resultado la salvación de los gentiles. Pablo ahora agrega que esta dureza estará en vigor «hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles», es decir, hasta que hayan alcanzado la salvación (Romanos 11:25). Debemos enfatizar que Pablo no se enfoca específicamente en la salvación de personas por separado, ni sugiere que cada persona de entre los gentiles se salvará. El apóstol está describiendo la historia divina de la salvación, que abarca a toda la humanidad, es decir, al Israel judío y al mundo gentil. En ambos casos, se puede excluir de la salvación prometida a personas en forma individual, sin destruir la validez del argumento de Pablo. El rechazo del Israel judío incrédulo tiene por propósito la reconciliación del mundo (gentil) (11:15). Por consiguiente, esa parte del Israel judío será endurecida hasta que el mundo se haya reconciliado con Dios y la totalidad escatológica de los gentiles haya entrado en el reino de Dios y haya recibido su salvación. La

totalidad de los gentiles entonces constituye el límite escatológico del endurecimiento del Israel judío, porque habiendo llegado ese momento el propósito de salvación que el endurecimiento poseía habrá logrado su objetivo.

Sin embargo, si eso es todo lo que el misterio revela, entonces la salvación del Israel judío se limitará para siempre al remanente y la totalidad escatológica de Israel podrá ser únicamente la suma de todos los judíos cristianos a lo largo de los siglos. Aunque algunos intérpretes mantienen esta opinión, este simple enfoque aritmético en cuanto a la totalidad se refiere, es decir, sumar el remanente de todos los siglos, destruye la dinámica del argumento de Pablo.<sup>242</sup> Pablo describe una relación recíproca entre el endurecimiento de Israel que produce la totalidad de los gentiles, y que a su vez produce celos y la plena restauración de Israel. De esta forma, aunque Pablo no habla directamente en Romanos 11:25 de remover el endurecimiento de Israel, el impulso de su argumento entero implica que eso es lo que sucederá. Israel podrá existir «plenamente restaurado» y no sólo como remanente, sólo si se remueve esta «ceguera». Pablo promete más que la existencia continua de un remanente. Así como el endurecimiento de Israel sirve para la salvación del mundo; así mismo, la salvación del mundo tiene como propósito causar celos en el Israel endurecido y, por consiguiente, su salvación.

La esperanza del apóstol para el futuro de Israel se arraiga en la profecía del Antiguo Testamento (Romanos 11:26-27):

El redentor vendrá de Sión y apartará de Jacob la impiedad. Y éste será mi pacto con ellos, cuando perdone sus pecados.

Esta profecía combina Isaías 59:20s. y 27:9 con posibles alusiones al Salmo 14:7 y a Jeremías 31:33s., además su forma es muy significativa. La cita proviene de la traducción griega (Septuaginta), que es muy diferente a la versión hebrea de estos versículos. En el texto hebreo se lee: «El Redentor vendrá a Sión; ¡vendrá a todos los de Jacob que se arrepientan de su rebeldía!». Si bien existe la posibilidad de que la existencia de la versión de la Septuaginta indique una controversia precristiana acerca del significado de esta profecía, el texto hebreo permite la posibilidad de afirmar que la salvación prometida depende del arrepentimiento previo que Israel muestre. De hecho, ésta es la posición del judaísmo normativo: Que Israel se arrepienta, que estudie la Torah y que cumpla buenas obras son

---

<sup>242</sup> A. A. Hoekema, haciendo eco de W. Hendriksen en *Israel in Prophecy*, argumenta que «todo Israel» es «la suma total de todos los remanentes durante toda la historia». Él permite una posible conversión a gran escala de los judíos en el futuro, pero no hasta después que el número pleno de los gentiles haya sido reunido. *La Biblia y el futuro* (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), pp. 168-170.

condiciones para recibir la salvación mesiánica. La salvación mesiánica no podrá llegar hasta que tal arrepentimiento ocurra de manera suficiente. E. E. Urbach declara sucintamente las consecuencias de esta posición rabínica: «Si únicamente el arrepentimiento hace de la redención una realidad palpable, entonces no se necesitan los sufrimientos de un Mesías».<sup>243</sup>

Por lo tanto, la interpretación de la profecía de Isaías posee consecuencias críticas. En el texto de la Septuaginta, citado por Pablo, el énfasis recae completamente sobre la acción de Dios o el Mesías. El Redentor mismo quitará la impiedad de Jacob. Dicho énfasis no solamente coincide con la experiencia personal de Pablo, sino que también armoniza con la enseñanza del apóstol acerca del endurecimiento de Israel, lo cual Dios mismo debe remover si se desea salvar a todo Israel. La salvación no depende de las posibilidades o logros del propio Israel judío, sino que es producto de la iniciativa divina en favor de Israel. El Señor mismo renovará su pacto con Israel cuando remueva el pecado de éste.

¿Nos dice también este texto cuándo y cómo ocurrirá esta salvación? Antes, debemos contestar dos preguntas adicionales. Acerca del tiempo verbal futuro «vendrá», ¿se refiere a un suceso que es todavía futuro, como el retorno de Cristo? O, dado que el tiempo futuro aparece ya en la profecía original de Isaías, ¿se refiere a la primera venida de Cristo? La segunda pregunta relacionada es ésta: ¿Es «Sión» la Jerusalén celestial de donde retornará Cristo, o es la Jerusalén terrenal de donde el evangelio se ha propagado a todo el mundo?<sup>244</sup>

Es difícil decidir cuál es la posibilidad correcta. Actualmente, muchos intérpretes están a favor de la perspectiva que Pablo anticipa una futura conversión de Israel relacionada con el retorno de Cristo.<sup>245</sup> Dado que el evangelio debe predicarse a todas las naciones antes del fin, dado que el endurecimiento de Israel dura «hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles», dado que la aceptación del Israel judío puede relacionarse con la resurrección de los muertos al final de la historia (Romanos 11:15), y dado que, en general, la salvación de todo el Israel judío es claramente un evento futuro, entonces ¿no es probable que Pablo haya entendido Isaías 59:20 como un evento aún no cumplido en la primera venida de Cristo? Si se entiende mejor este evento salvífico como algo completamente futuro,

<sup>243</sup> The Sages: Their Concepts and Beliefs (Jerusalem: Magnes, 1979), p. 671.

<sup>244</sup> La descripción que Pablo ofrece del Redentor, viniendo «de» Sión, difiere tanto del texto Hebreo («a Sión») como del de la Septuaginta («por el bien de Sión»). Quizás el Salmo 14:7 ha influenciado la cita que Pablo ofrece de Isaías.

<sup>245</sup> Kásemann defiende esta posición y enumera a muchos que concuerdan. Commentary on Romans, p. 314. Tanto Karl Barth como Markus Barth proponen también esta posición (véase el capítulo 1).

entonces también tiene sentido interpretar «de Sión» como una referencia al retorno de Cristo a la tierra desde la Jerusalén celestial (cf. Gálatas 4:26). Pero si esta perspectiva es correcta, entonces la salvación de todo Israel, a diferencia de la salvación de la totalidad de los gentiles, no es el resultado directo —o por lo menos el principal— del evangelio y de la proclamación misionera de la iglesia en el mundo. Más bien, la salvación de todo Israel, a diferencia del remanente, se cumplirá sólo cuando reaparezca aquella persona que contiene en sí misma el evangelio, Jesucristo.

Sin embargo, por más convincente que parezca esta primera posibilidad, otros intérpretes están convencidos que dicha perspectiva destruye la dinámica de la visión profética de Pablo. Anteriormente, el apóstol describe un proceso interrelacionado y puesto en marcha por la incredulidad del Israel judío, por el recibimiento del evangelio en el mundo gentil, y por el celo anticipado que el Israel judío incrédulo experimentará y que producirá su restauración. Esta perspectiva considera que la proclamación del evangelio (Romanos 10) es de vital importancia para la salvación del mundo gentil y del Israel judío. Si bien es cierto que el propio Redentor removerá la ceguera de Israel, Pablo parece enseñar que el acto de remover el endurecimiento del Israel judío se relacionará con el poder activo del Evangelio. Hablando del Israel endurecido, el apóstol escribe que cuando una persona busca al Señor en respuesta al evangelio, la dureza es removida por medio de Cristo (2 Corintios 3:14-16). No es necesario presuponer que Cristo remueve la ceguera o la dureza únicamente por venir a él en persona.

Por lo tanto, es posible que Pablo comprendiera el tiempo futuro de la profecía de Isaías como un evento cumplido en la primera venida de Cristo, lo cual puso en marcha la misión apostólica de la iglesia. Dicha perspectiva en cuanto a un solo proceso interrelacionado que conduce a la salvación del Israel judío, encuentra apoyo adicional en el paralelo descrito en Romanos 11:30-32. La salvación siempre se otorga a los que están en desobediencia. Los gentiles en su desobediencia recibieron la misericordia de Dios a causa de la desobediencia del Israel judío incrédulo. Ahora el desobediente Israel judío puede recibir misericordia por causa de la misericordia mostrada a los gentiles. Este proceso recíproco e interrelacionado claramente parece establecer la perspectiva que tanto judíos como gentiles reciben la salvación de la misma manera, mediante el poder de la Palabra que actúa en la historia. «Así que la fe viene como resultado de oír el mensaje, y el mensaje que se oye es la palabra de Cristo», es decir, la predicación del evangelio (Romanos 10:17).

Si a uno le convence esta perspectiva, que percibe la conversión del Israel judío relacionada a la primera venida de Cristo y a la sucesiva proclamación de Cristo en el evangelio, ¿cuándo entonces ocurrirá esa

conversión? El apóstol no desarrolló un calendario exacto de eventos ya que él mismo carecía de uno. Más bien, recibió un discernimiento profético acerca del resultado del proceso que el Señor ya había puesto en marcha. Ese proceso que ya había comenzado cambió completamente sus expectativas originales. En lugar de esperar la conversión del Israel judío seguido de la conversión de los gentiles, Pablo pudo ver a un Israel judío endurecido mientras los gentiles venían a la fe. Sin embargo, este proceso, que ahora (Romanos 11:30) hizo del mundo gentil el objeto de la misericordia de Dios, haría que el Israel judío incrédulo reciba esa misma misericordia. Si se incluye el «ahora» hallado en algunos manuscritos de Romanos 11:31,<sup>246</sup> entonces Pablo relaciona la conversión de Israel con el proceso que la primera venida de Cristo y la sucesiva predicación del evangelio inauguraron.

El apóstol no dice con exactitud cuándo producirá este proceso la salvación de todo Israel.<sup>247</sup> Obviamente, la salvación de todo Israel incluye también a aquellos judíos cristianos que ahora creen junto a los gentiles. En ese sentido, la salvación de «todo Israel» se encuentra ya en marcha. Sin embargo, tal como hemos dicho, la dinámica del argumento de Pablo apunta a todo Israel como una realidad escatológica que existirá sin el estigma del endurecimiento, lo cual caracteriza ahora la existencia de Israel y divide al Israel judío entre el remanente y los demás.<sup>248</sup> El discernimiento profético de Pablo abarca desde el tiempo de su propia predicación misionera hasta el momento en que Dios culmine su plan de salvación. Si bien es cierto que el «ahora» (11:31) indica el proceso de redención ya en marcha, no se lo puede usar para limitar la visión que

---

<sup>246</sup> Existe cierta duda en cuanto a si el texto original contenía la palabra «ahora». Sin embargo, en la actualidad los expertos en crítica textual la insertan entre corchetes para indicar que su inclusión es probablemente auténtica. Cf. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26th ed.; y Bruce M. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Society, 1971), p. 527.

<sup>247</sup> El hecho de que Pablo haya creído que el fin estaba cerca o no, es una interrogante de menor importancia para interpretar este asunto. El discernimiento que él recibió tenía que ver con el modo en que Dios cumpliría su plan de salvación, es decir, la desobediencia de Israel debía preceder a la misericordia de Dios.

<sup>248</sup> La postura de John H. Stek (*To the few First: An Exegetical Examination of a New Testament Theme*. [Grand Rapids: Board of Home Missions of the Christian Reformed Church, 1973], pp. 168-258) es en muchos aspectos parecida a la mía pero con una excepción importante. Stek también cree que «todo Israel» no se refiere a los elegidos de todos los tiempos. No importa cuán cierto sea esto teológicamente, no encaja en el contexto que habla de Israel como la semilla de Jacob (Romanos 9). Sin embargo, a causa de la interdependencia mutua entre judíos y gentiles en la historia de la salvación, Stek no cree que la perspectiva de Pablo «requiera de una época final en la que Israel en masa vuelva al Señor» (p. 252). Mi enfoque en la totalidad de los gentiles como el límite escatológico del endurecimiento de Israel, implica que Israel experimentará una considerable conversión posterior.

Pablo tiene al momento. Existe una totalidad escatológica que aguarda su cumplimiento tanto para el mundo gentil como para el Israel judío.<sup>249</sup> Ese momento describe el fin de la historia divina de la salvación ya que entonces se habrá logrado totalmente su propósito. Pero el tiempo de la llegada de ese momento no puede determinarse por adelantado. Ese momento permanece, en el sentido correcto del término, como una realidad escatológica que el Padre cuida con sus propias manos.

### **Del dolor a la doxología**

La lucha que Pablo tiene acerca del futuro del Israel judío comenzó con expresiones de dolor y tristeza, pero termina en un himno de alabanza. La doxología es la única respuesta que cabe en la reflexión acerca de la soberanía de Dios. Dios aparenta ser un tirano cruel cuando se desliga su soberanía de su misericordia y su amor. Pero cuando comprendemos junto a Pablo que Dios usa sus juicios para cumplir los propósitos de su gracia, e inclusive se demora en manifestar su ira final para cumplir sus propósitos de salvación, entonces también podemos cantar un himno de alabanza a este Dios que soberanamente cumple su voluntad.

Aún quedan muchos misterios por resolver debido a que el soberano Dios no puede ser convocado para que rinda cuentas frente al tribunal de la razón humana (Romanos 9:20ss.). « ¡Qué profundas son las riquezas de la sabiduría y del conocimiento de Dios» (11:33). Éstas ponen al descubierto los límites de la mente humana. Ni siquiera el propio apóstol Pablo puede comprender los juicios de Dios ni su amor, ni ha podido descubrir completamente los pensamientos de Dios. Sin embargo, no importa cuán lejana esté nuestra capacidad de comprender la mente de Dios, sabemos por su revelación en las Escrituras y en Jesucristo, que su mente se enfoca en la salvación (v. 32). A veces la situación no se ve de esta forma para los espectadores humanos que viven bajo la buena y soberana voluntad que Dios muestra en la historia humana, debido a que en la historia la

---

<sup>249</sup> Ridderbos rehúsa interpretar esto como una conversión futura de Israel debido a que Pablo no declara que después que la totalidad de los gentiles haya llegado, entonces todo Israel se salvará. Él prefiere el lenguaje de la salvación de Israel, pero sí dice que «Israel como nación no reflejará nuevamente la imagen de pueblo de Dios antes de que los gentiles también hayan aportado su porción de plenitud». Ridderbos critica a G. C. Berkouwer, el cual argumenta en *Die Retum of Christ* que a Pablo sólo le interesa el Israel de su tiempo. Aunque el proceso del misterio ya se está revelando en el presente, Ridderbos argumenta que uno no debería descuidar el elemento futuro en las afirmaciones de Pablo: «Pero ni en el tiempo de Pablo ni en el nuestro se puede separar esto del aún esperado pleroma como una realidad escatológica todavía no cumplida, o si se desea, como una realidad apocalíptica. Por esto, la pregunta de si esta realidad está más o menos cercana no tiene un papel fundamental». H. N. Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo* (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), pp. 470-471 y la nota 71.

desobediencia humana y los juicios de Dios producen angustia y dolor. Sin embargo, aun en medio de la historia humana, el creyente alcanza a ver momentáneamente las riquezas, la sabiduría, el amor y el conocimiento del soberano Dios al tiempo que lleva a cabo su salvación hasta los confines de la tierra.

Motivado por la angustia personal a causa del destino de su propio pueblo, el apóstol Pablo descubrió de nuevo la soberanía del misericordioso Dios. Junto a los profetas del Antiguo Testamento, recuperó la confianza que Dios permanece fiel aun cuando su pueblo no, y recordó de su experiencia directa que la misericordia de Dios es dada precisamente a gente desobediente. Por consiguiente, el remanente mantiene la esperanza para los demás. Finalmente, Pablo concluye que todas las cosas en toda la creación y en la historia de la salvación, se originan, son sustentadas y encuentran su significado y plena restauración escatológica en Dios. Debido a que Dios es el Creador, el Sustentador, el Gobernante y la meta a la que se dirigen todas las cosas, en el análisis final, es el soberano Dios y su voluntad quien todo lo controla y nadie más. Cualquier cosa que se origina en la voluntad creativa y redentora de Dios encontrará su meta final en él. Con esa confesión, el apóstol Pablo descansa seguro, y su duelo y angustia personales encuentran solución en una alegre canción de alabanza dirigida a Dios (11:36): «¡A él sea la gloria por siempre! Amén».

## CAPITULO 7: ¿CUMPLIMIENTO UNIVERSAL O PARTICUAL?

Finalmente, surge la pregunta: ¿Qué puede decirse acerca del futuro? ¿Somos capaces de ilustrar un esquema detallado de lo que Dios tiene en mente para el futuro? Difícilmente. Por lo menos no basado en lo que hemos debatido, y quizás ni siquiera en todos los textos en la Biblia. La promesa y la profecía sencillamente no son mapas detallados que permiten predecir todos los detalles históricos que ocurrirán entre la promesa y su cumplimiento. Además, no nos hemos enfocado en textos que a menudo se interpretan refiriéndose al futuro, como el texto acerca del milenio en Apocalipsis 20, ni las supuestas «señales del fin del mundo» de Marcos 13. Sin embargo, varios de los debates de los temas básicos nos han llevado al futuro, especialmente los debates acerca del futuro del Israel judío, de la tierra de Israel y de la ciudad de Jerusalén, y aun del templo. Aunque nos hemos enfocado en el cumplimiento actual, cada tema, como un anticipo de un futuro más grande, ha tenido implicaciones para la forma de ese futuro. Esas implicaciones son el tema de este capítulo final.

Debemos tener cuidado al debatir ese futuro para no presuponer que podemos encerrar a Dios en nuestros complejos esquemas llenos de detalles, que hemos concebido creyendo que Dios dejaría de ser fiel si se aparta de algún modo de los esquemas que nos hemos imaginado. Si hay algo que debemos aprender del cumplimiento que ya ha ocurrido en Jesucristo, es esto: El cumplimiento de la palabra de Dios viene con sorpresas tales que sólo podemos reaccionar con asombro. Debemos esperar lo inesperado y que superará nuestras expectativas.

Ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado, ninguna mente humana ha concebido lo que Dios ha preparado para quienes lo aman. (1 Corintios 2:9)

Aun el cumplimiento inicial en Jesucristo superó las expectativas de todos, y aparte de la revelación del Espíritu nadie habría creído lo que vieron. Cualquiera que sea la forma final del cumplimiento, sabemos que se ajustará completamente con la intención más profunda de la promesa de Dios. De todo esto podemos estar más que seguros. Dios es fiel.

Lo que los primeros discípulos creían y anticipaban acerca del futuro fue totalmente trastornado. Habiendo sido educados con las expectativas del judaísmo, creían que el cumplimiento ocurriría primero dentro de los parámetros del particularismo de las promesas del Antiguo Testamento en cuanto al templo, a la tierra y la ciudad. Solamente después de dicho cumplimiento, las naciones gentiles participarían de la salvación de Israel

acudiendo a la Jerusalén reconstruida nuevamente en Palestina. Pero esas expectativas fueron puestas literalmente «patas arriba». Los discípulos tuvieron que volver a pensar su esquema escatológico. La pregunta básica que se trata de responder en este capítulo consiste concretamente en este cambio de expectativas.

La pregunta puede ser planteada de esta forma: ¿Si Dios todavía promete un futuro para el Israel judío, estará esta nueva historia contenida en los símbolos e instituciones del Antiguo Testamento? Después que las promesas de Dios se hayan cumplido a su modo universal, abarcando a las naciones del mundo, ¿cambiará Dios la historia una vez más para que las promesas se cumplan otra vez, pero limitadas por el particularismo del Antiguo Testamento, tal como eran antes de la venida de Jesucristo? En otras palabras, llegará Israel a ser, en calidad de nación, la señal del futuro de Dios, símbolo de esperanza para la salvación del mundo? ¿Reconstruirá Dios a Jerusalén y a la tierra, y establecerá un templo de piedra como señal de su presencia? La perspectiva dispensacionalista acerca del futuro y la de muchos esquemas premilenarios responden que sí. ¿Cuáles son nuestras conclusiones?

Cada tema tratado en este libro ha revelado un sorprendente proceso que universaliza las promesas. Las promesas que fueron hechas originalmente a gente particular, al Israel del Antiguo Testamento, abarcan universalmente ahora, en Jesucristo, a las naciones del mundo. Las promesas relacionadas a un templo hecho de piedra y localizado en un lugar específico, encuentran ahora su cumplimiento en un templo universal compuesto de personas humanas que viven entre las naciones. Y además, Jerusalén es ya una ciudad universal cuyos ciudadanos provienen de las naciones del mundo.

Esta manera de entender el cumplimiento de las promesas ha sido llamada una “espiritualización” de las promesas, y a los críticos de la postura que hemos adoptado les gusta especialmente usar ese término.<sup>250</sup> Esta espiritualización de las promesas ha sido declarada entonces inadecuada, si no errónea, una sustitución de las realidades invisibles, espirituales (en el corazón del creyente) o realidades trascendentes (en el cielo) por realidades visibles, concretas, históricas, de carne y hueso de las promesas del Antiguo Testamento. Sin embargo, el cumplimiento que hemos descrito no es «espiritualización» en ese sentido. El pueblo de Dios, Israel, es todavía una realidad histórica de carne y hueso, aunque ahora es un pueblo universal, y ya no más un pueblo particular y específico como en el Antiguo Testamento. El templo, aunque no está más restringido a un solo

---

<sup>250</sup> Cf. J. E Walvoord, *77w Millenia1 Kingdom* (Findlay, OH: Dunham, 1959), pp. 59s.; C. L. Feinberg, *Millennialism: 11w Two Major Views* (Chicago: Moody, 1980), pp. 41-45.

lugar geográfico, es todavía una realidad histórica visible, tan visible e histórica como lo son las personas humanas. La tierra es todavía la tierra real debajo de nuestros pies, pero ahora se refiere a toda la tierra creada. Y Jerusalén, aunque sin hacer todavía su perfecta aparición sobre el planeta tierra como la meta y el destino de la historia humana, se refleja ya en sus ciudadanos que son reunidos de las naciones del mundo. Jerusalén ya ha expandido sus fronteras y ya no puede caber dentro de los límites geográficos de la ciudad terrenal. Dicho efecto de universalizar las promesas, lo cual ocurre en Jesucristo y mediante el Espíritu Santo<sup>251</sup>, se encuentra en continuidad directa con las promesas del Antiguo Testamento dado que ya se había anunciado en sus páginas.

Existen otros textos en el Nuevo Testamento que se integran al proceso de universalizar las promesas del Antiguo Testamento. Pablo arguye con los judaizantes en Galacia que la herencia no es a través de la ley sino por medio de la promesa y que ésta se revela en la naturaleza del verdadero descendiente de Abraham, Jesucristo<sup>252</sup>. Debido a que las promesas se cumplen en Cristo, todos los que creen en él, sean judíos o gentiles, son «la descendencia de Abraham y herederos según la promesa» (Gálatas 3:29). La familia de Abraham es una familia universal. Cristo define la esencia de esta familia. La herencia prometida le pertenece a él y a los que son de él.<sup>253</sup>

En Hechos se pueden ver tendencias universalizantes similares. Algunos interpretan la pregunta de los discípulos: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino a Israel?» (Hechos 1:6), como una indicación de que el autor de Hechos está convencido de que el reino, tal como se entiende en el judaísmo, constituye aún una expectativa legítima. Pero dichos intérpretes no se dan cuenta que el propio libro de Hechos es una respuesta a la pregunta de los discípulos.<sup>254</sup> Es obvio que lo que motivó a los discípulos a plantear dicha pregunta fue el concepto que tenían ya del reino y de Israel, algo tan familiar en el judaísmo; pero al universalizarlos,

---

<sup>251</sup> «Espiritualizan» puede tener un significado positivo cuando se refiere al trabajo del Espíritu Santo, por el que se logra el cumplimiento histórico de las promesas. Sin embargo, el debate verdadero no es «espiritualizan» en este sentido sino si Dios debe cumplir las promesas bajo las restricciones particularistas del Antiguo Testamento, aun cuando estas promesas ya hayan experimentado un cumplimiento universal más extenso.

<sup>252</sup> «Los judaizantes» eran judíos cristianos que todavía mantenían posturas fundamentales del judaísmo acerca de la ley (la Torah) y la circuncisión.

<sup>253</sup> La herencia de la que Pablo se refiere incluye la tierra. Véase el debate en el capítulo IV.

<sup>254</sup> A. J. Heschel cree que Jesús simplemente posterga el asunto del tiempo del reino y da a entender nada nuevo en cuanto a su esencia. Los que afirman en la iglesia cristiana que los discípulos poseían expectativas equivocadas y que tuvieron que cambiar de parecer están, según afirma Heschel, bajo la influencia del helenismo. Israel: do Echo of Eternity (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969), pp. 163-167.

Hechos claramente reinterpreta la naturaleza de Israel y del reino. Por ejemplo, Pedro universaliza a los beneficiarios de la promesa hecha a los descendientes de Abraham agregando la frase: «y para todos los extranjeros» (Hechos 2:39), frase que Pablo usa para referirse a los gentiles (Efesios 2:13). Más tarde, Pedro anuncia que, aunque el mensaje ha sido enviado primero a los judíos, Dios lo tuvo en mente para todas las familias de la tierra (Hechos 3:25s.). El diseño del libro de Hechos muestra cómo se logra el propósito universal de Dios.

Esteban relativiza en su discurso «antitemplo» al templo de piedra en Jerusalén y, por consiguiente, a la Jerusalén geográfica misma. Declara basado en el profeta Isaías, que Dios «no habita en casas construidas por manos humanas» (Hechos 7:48). En el contexto del Nuevo Testamento dicha frase claramente resalta la llegada del nuevo templo no construido por manos humanas. Dios ahora habita entre las naciones del mundo. Quizás la más dramática universalización de las promesas ocurre en el uso que Jacobo hace de Amós 9:11s. en el concilio de Jerusalén (Hechos 15:15-18). Jacobo declara que la reunión de los gentiles es nada menos que la restauración de la casa y reino de David.<sup>255</sup> Producto de su restauración, el reino de David incorpora a las naciones, tal como Amós había profetizado. Sorprende que la casa y reino que Dios le prometió construir al hijo de David resulta ser idéntico a la casa que el hijo de David construye para Dios (2 Samuel 7:11-14). El reino restaurado de David es el reino de Dios establecido en la tierra por medio de la misión de Jesucristo. Así es la inexorable revelación de las promesas de Dios, de lo particular a lo universal, un movimiento que imperiosamente rompe los límites particulares que se encontraban originalmente en la mente de los discípulos cuando preguntaron acerca de la restauración del reino a Israel.

Después de estas repetidas señales que las promesas ya han entrado en la fase del cumplimiento universal anunciado por el Antiguo Testamento, ¿debiéramos esperar que se regrese a un cumplimiento literal dentro de los límites veterotestamentarios de la nación de Israel? ¿O será que las promesas particulares que tienen que ver con la tierra y la ciudad, el templo y el pueblo, se cumplirán únicamente dentro de las estructuras del cumplimiento universal que la cruz y la resurrección de Jesucristo inauguraron en la historia?

El cumplimiento literal o particular tiene sus problemas. El problema básico es éste: ¿Será posible lograr el cumplimiento excluyendo al Mesías o a la

---

<sup>255</sup> Esta restauración prometida en Amós 9 se basa en la promesa del pacto original establecido con David en 2 Samuel 7:10-16. Para una interpretación similar de Hechos 15:15-18, véase O. Palmer Robertson, «Hermeneutics of Continuity», en *Continuity and Discontinuity*, ed. J. S. Feinberg (Westchester, IL: Crossway, 1988), pp. 89-108.

era mesiánica? Inclusive el rabino Heschel, que a pesar de estar lleno de gozo y esperanza por el retorno de los judíos a Israel, no quiere llegar a demasiadas conclusiones debido a dicho retorno: «El Estado de Israel no es el cumplimiento de la promesa mesiánica, pero hace que la promesa mesiánica sea algo en que se puede creer».<sup>256</sup> La prudencia que Heschel muestra acerca del cumplimiento se debe a que reconoce el problema básico. Si la Jerusalén terrenal debe de ser una réplica de la ciudad celestial, ¿cómo se puede lograr eso? La simple presencia física del Israel judío en Jerusalén es insuficiente. Si Jerusalén y el Estado de Israel deben ser las señales «de la redención de todos los hombres»,<sup>257</sup> ¿cómo deberían comportarse sus habitantes actuales? ¿Puede el esfuerzo humano alcanzar el verdadero propósito de Jerusalén e Israel según el Antiguo Testamento? Aunque hemos oído, desde el establecimiento de Israel en 1948, voces judías rogando que Israel debiera ser una nación especial entre las naciones del mundo —más democrática, más humana, más justa— se ha descubierto en su breve existencia cuán imposible realmente es eso. Parece que la realidad no quiere cooperar.

El problema es aún mayor. Heschel reconoce que el peso de la obligación por establecer esperanza y paz no sólo recae en los judíos sino también en los que no son judíos.<sup>258</sup> Inclusive según el Antiguo Testamento, las obligaciones son universales. ¿Pero cómo puede realizarse eso? El Nuevo Testamento ofrece la respuesta. La realidad está fragmentada no sólo en el nivel individual sino también en el corporativo, político y social. El pecado es la realidad que corrompe todo idealismo humano y el ímpetu por alcanzarlo. Ni siquiera el ímpetu más ardiente por hacer la voluntad de Dios será capaz de convertir a la Jerusalén de polvo y piedra en una réplica de la ciudad celestial. Dios mismo tiene que intervenir para construir esa ciudad y vencer la realidad que corrompe la vida en toda ciudad. El Antiguo Testamento sabe que sin dicha intervención divina la esperanza prometida no podrá realizarse.

El Nuevo Testamento anuncia que esta intervención divina se ha realizado en Jesucristo, y da a conocer que esta aguardada paz universal no la pueden establecer los ejércitos ni el poder coercitivo que se necesita para sostener a una nación política. Esta paz universal sólo será establecida por medio de la muerte y resurrección de Cristo, el don del Espíritu y la proclamación del evangelio, que culminarán en el retorno final de Cristo. De esta forma, el problema básico ya ha recibido una genuina resolución. Por consiguiente, cualquier supuesto cumplimiento literal o particular que

---

<sup>256</sup> Heschel, op. cit., p. 223.

<sup>257</sup> Ibid., p. 225.

<sup>258</sup> Ibid., p. 222.

ocurra fuera o aparte de esta genuina resolución del problema básico, no puede ser el cumplimiento genuino que el Antiguo Testamento promete.

Si inclusive los acontecimientos políticos recientes del Israel judío no son el cumplimiento genuino de la promesa del Antiguo Testamento, ¿puede todavía Dios usarlos para contribuir al cumplimiento de sus promesas de salvación? Claro que sí puede. De hecho, ya ha usado el establecimiento del Estado de Israel para volver a encender las esperanzas mesiánicas después del Holocausto, o como dice Heschel, para hacer de «la promesa mesiánica algo en que se puede creen». Además, la inesperada victoria en la Guerra de los Seis Días hizo también que muchos judíos reflexionaran acerca de su singularidad: ¿Qué significa ser judío y ser Israel? Sin embargo, debemos observar que esta esperanza judía mesiánica no está aun al presente enfocada en la resolución genuina anunciada por el Nuevo Testamento, y la definición de Israel no puede limitarse a los descendientes naturales de Abraham, que forman una nación política y que requiere ejércitos para sostenerse. Desde la perspectiva neo testamentaria, lo que condujo a que rechazaran a Jesús como Mesías fue el nacionalismo judío y la negativa de Jesús a dirigir una revuelta política.

Por lo tanto, no importa cuán importante sea política y religiosamente para los judíos el Estado de Israel, la esencia del significado de Israel y del reino davídico prometido a ellos se halla en otro plano. Ese reino no será logrado por la política como es de esperarse, ni siquiera por la política fuera de lo común, porque consiste en una realidad más profunda que debe ser entendida por la fe. Esta realidad más profunda en cuanto a Israel y al reino davídico ha sido dada a conocer por Jesucristo. Por consiguiente, la aplicación neo testamentaria que Jesús, en calidad de Hijo del Hombre, es la escalera de Jacob (Juan 1:51) desafía lo que el judaísmo dice ser, que en su tierra Israel funciona en calidad de «escalera de Jacob que se dirige a la Jerusalén de lo alto».<sup>259</sup> Lo que está en juego en estas afirmaciones opuestas es una perspectiva distinta acerca de Israel, de lo que se necesita para llegar a la presencia de Dios, y de lo que se requiere llevar a cabo si se quiere establecer en este mundo la paz del reino de David y de la ciudad de Dios.

Dios usará los acontecimientos de la historia, como siempre lo ha hecho, para guiar a judíos y a gentiles para que den cuenta de la resolución genuina a su problema básico. Algún día la totalidad del Israel judío se unirá con la totalidad de creyentes gentiles para formar el único pueblo de Dios. Cómo se logrará todo esto en términos de acontecimientos visibles, o cuántos de los elementos particulares del Antiguo Testamento permitirá Dios que ocurran de nuevo, no lo sé. Existe una perspectiva que da forma

---

<sup>259</sup> Ibid.

a todo lo que sí sé: Sólo hay un pueblo de Dios, no dos; una forma de salvación, no dos; una vía hacia la ciudadanía en la ciudad de Dios, no dos. La universalidad de las promesas en Cristo ilumina el sentido auténtico de las promesas particulares. Por lo tanto, cualquier supuesto cumplimiento particular de promesas veterotestamentarias que pasa por alto a Jesucristo, no puede ser el cumplimiento genuino que el Antiguo Testamento anticipa.

Las promesas de Dios moldean la historia. Una vez ofrecida, la promesa de Dios no puede volver a él hasta que se sature de la realidad prometida (Isaías 55:10s.). Hasta que eso acontezca, se abre camino en forma dinámica por medio de la historia de las naciones, creando lo necesario para lograr su meta establecida. La historia está llena de la promesa porque la palabra de Dios es segura.

Porque todas las cosas proceden de él, y existen por él y para él. ¡A él sea la gloria por siempre! Amén. (Romanos 11:36)

## Contenido

PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA.....	2
CAPITULO 1: JESÚS E ISRAEL EN EL SIGLO VEINTE .....	4
Un cambio dramático.....	4
Desafíos del diálogo entre judíos y cristianos .....	8
Tres respuestas teológicas.....	12
Karl Barth.....	13
Marcus Barth .....	14
Rosemary Ruether.....	16
John Gager.....	17
Temas candentes en la teología posterior al Holocausto / Peter von der Osten-Sacken .....	19
CAPITULO 2: JESÚS E ISRAEL: UN ASUNTO DE IDENTIDAD.....	27
Respuesta genealógica.....	30
Respuesta geográfica.....	35
Respuesta del cielo .....	40
Respuesta del desierto .....	42
Promesas cumplidas .....	45
Rechazo y elección .....	50
Epílogo .....	53
CAPITULO 3: JESUS Y EL TEMPLO: UN ASUNTO DE ESENCIA.....	55
El templo en el Antiguo Testamento y el judaísmo .....	57
Jesús y el templo .....	62
Jesús y la gloria del templo de Ezequiel.....	68
El templo como comunidad .....	73
¿Pueden ser ambos verdaderos?.....	76
CAPITULO 4: JESUS Y LA TIERRA: UN ASUNTO DE TIEMPO & LUGAR .....	78
La tierra: Promesa irrevocable .....	80
La tierra: Posesión condicionada.....	82
La tierra: Se pierde y vuelve a ser prometida.....	85
La tierra, la ciudad y el mundo.....	87

La tierra: Después del exilio.....	90
La tierra: Perspectiva neo testamentaria .....	91
La ciudad: Cumplimiento neo testamentario.....	96
CAPITULO 5: JESÚS Y LA LEY: UN ASUNTO DE CUMPLIMIENTO .....	103
La ley y la gracia en el Evangelio de Mateo.....	104
La gracia como marco de referencia .....	104
Las bienaventuranzas y la justicia: ¿Don o exigencia? .....	107
La ley en la era del cumplimiento .....	109
El joven rico y la ley .....	111
La ley en el Sermón del Monte .....	113
Las antítesis: Mateo 5:21-48.....	114
Los pronunciamientos de Jesús acerca de la ley.....	119
La ley y las llaves del reino: Mateo 16:18-19 .....	121
Los fundamentos del mundo: La ley como un ímpetu a la misión .....	125
Una justicia universal única: La enseñanza veterotestamentaria .....	126
Una justicia universal única: La enseñanza mateana.....	127
CAPITULO 6 ¿EXISTE UN FUTURO PARA EL ISRAEL JUDÍO?.....	133
Una variedad de respuestas .....	133
Los Evangelios y Pablo.....	133
La actitud de la iglesia en el pasado y el presente .....	135
Entendiendo la angustia de Pablo.....	136
¿Se puede confiar en Dios? .....	136
Teniendo en cuenta la conclusión de Pablo .....	138
Entendiendo la respuesta de Pablo: Romanos 9 y 10 .....	139
La fidelidad de Dios .....	139
La soberanía de Dios y la desobediencia de Israel.....	141
Salvación por fe, no por obras .....	144
Entendiendo la respuesta de Pablo: Romanos 11 .....	147
El remanente y los demás: Elección y desobediencia.....	147
El misterio de una plena restauración final .....	152
Del dolor a la doxología .....	158

CAPITULO 7: ¿CUMPLIMIENTO UNIVERSAL O PARTICULAR? ..... 160



## QUIÉNES SOMOS

Libros Desafío forma parte de World Literature Ministries, filial de CRC Publications. Nuestra historia se remonta a la segunda mitad del siglo veinte. Ya en la década de 1950, varias personas de la Iglesia Cristiana Reformada en Norteamérica y de otras comunidades reformadas interesadas en la publicación de libros y materiales en español, empiezan a materializar sus deseos publicando libros, tratados y materiales traducidos del inglés.

Algunos de estos grupos llegan a establecer editoriales que con el transcurso del tiempo se habrán de unir a Libros Desafío. Las distintas vertientes editoriales de nuestra historia, The Evangelical Literature League (TELL), la Subcomisión de Literatura Cristiana (SLC), la Comisión Internacional de Teología y Educación (CITE), la línea en español de William B. Eerdmans Publishing Company, Nueva Creación, y la línea en español de Friendship Ministries, Amistad, forman ahora un solo bloque editorial bajo Libros Desafío.

Los nuevos retos que traen el siglo veintiuno y los cambios vertiginosos que ocurren en todo el mundo, nos alientan a seguir con esta larga tradición editorial cristiana. Nuestra misión consiste en servir a la Iglesia y a la sociedad, por medio de la producción de literatura reformada de alta calidad, relevante, que haga reflexionar, creativa y que transforme las vidas de los lectores.

Confiamos que Dios, por medio de su Espíritu Santo nos siga dando la visión, el ánimo y el compromiso de seguir anunciando nuestra firme vocación literaria de ser seguidores de Jesucristo, Señor de todo y de todos.

© 2008. Libros Desafío. Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso. Compra la versión impresa de este libro en: <http://www.librosdesafio.org/>