

La elección del nuevo pueblo de Dios y la nueva alianza con este pueblo

Aula de teología

Santander 23 de Octubre de 2012

Con esta conferencia, *la elección del nuevo pueblo de Dios y la nueva alianza con este pueblo*, da comienzo el primer ciclo de comunicaciones previsto para el curso 2012-2013 y titulado: *La acción salvadora de Dios en el Nuevo Testamento*. Comenzamos nuestro camino de la misma manera que inicia la historia de Israel. Esto es, con una elección. Dios elige a Abraham y le promete una descendencia que, más tarde, llegará a ser el pueblo de Dios con el que el Señor establece una alianza. Este eje que atraviesa todo el AT toca de lleno al NT y esto es, precisamente, lo que queremos ilustrar.

Así pues, arranca la historia de Israel y así también arrancamos nosotros con estos tres “macro temas” – elección, pueblo de Dios y alianza – a los que sucederán otras grandes cuestiones que, cada martes y en esta misma sede de la Universidad de Cantabria, se irán paulatinamente desgranando. Un programa denso, al mismo tiempo que, apasionante.

1. Algunas cuestiones preliminares

Antes de entrar de lleno en el meollo de la cuestión que nos convoca quisiera tratar al principio algunos aspectos preliminares, de manera que pueda poner las bases de cuanto más tarde pretendo desarrollar.

1.1 Apuntalando conceptos

Seguramente al hablar de elección, de pueblo de Dios y de alianza en seguida salta a nuestra mente algunos paradigmas y estereotipos que consciente o inconscientemente nos hemos ido formando. Probablemente si profundizamos en ellos, caemos en la cuenta de que muchas cosas no cuadran del todo. Es más, si acudimos a los textos bíblicos observamos que son nociones que cambian de un texto a otro y que, por tanto, no existe plena univocidad. Esto es, que no estamos hablando exactamente de lo mismo, aun cuando utilicemos el mismo término.

Por eso, si bien he titulado este apartado “apuntalando conceptos”, quizás tenía que haberme referido a su contenido en otros términos: “desatando conceptos”. Ya que más que una definición exacta y unívoca lo que pretendo ilustrar es la complejidad y la riqueza de la experiencia religiosa y humana que se condensa tras estas palabras.

1.1.1 Alianza

Comencemos por el concepto de alianza. Cuando hablamos de alianza en singular parecería que nos estamos refiriendo a un hecho único dentro de la historia de la salvación. Sin embargo, si nos asomamos al libro del Eclesiástico, en concreto a los capítulos 44 hasta el 47, el autor proporciona un elenco de alianzas que en su totalidad suman siete¹. Luego el interrogante que espontáneamente surge es: ¿se trata de una alianza o de muchas alianzas?².

La sorpresa es cada vez mayor si, al ir verificando texto por texto en qué consiste cada una de ellas, constatamos que cada pacto tiene un referente distinto, una modalidad específica de actuarse en la historia así como un contenido propio sea en las promesas que se enuncian como en los compromisos adquiridos. Ante este panorama la conclusión más obvia sería: *no hay una alianza sino muchas alianzas*.

¹ El Sirácide hace mención de la alianza con Noé (44,18), con Abrahán (44,20), con Jacob (44,23), con el pueblo de Israel (45,5), con Aarón (45,7.15.17), con Pinjás (45,24) y con David (47,11).

² Cf. N. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992, 31-50; P. BOVATI, *Testi di nuova alleanza*, Dispense PIB, Roma 2000, 21-28.

Si esto fuera así, la teología bíblica se evitaría muchos quebraderos de cabeza. Ahora bien, la intención del autor del libro de Sirácide al armonizar los textos y ponerlos uno detrás de otro nos da ya una pista. Esto es, el autor del Eclesiástico pretende *suministrar una historia coherente de las alianzas*. Podemos decir que no se trata de un intento aislado ni tampoco infundado. De hecho, la teología de la alianza que atraviesa la Biblia pone en relación estos pactos y abre a la idea de una alianza definitiva que encuentra su cumplimiento en el NT en la nueva alianza inaugurada por Cristo. Una nueva alianza que ya se había esbozado y se había expresado con estos mismos términos en el AT. En concreto me refiero al famoso pasaje del libro de Jeremías: *ya llegan días – oráculo del Señor – en que pactaré una nueva alianza con Israel y con Judá (Jr 31,31)*.

1.1.2 Pueblo de Dios

Tampoco la terminología que hace referencia al pueblo de Dios está exenta de problemas. El Concilio Vaticano II adoptó esta nomenclatura y con ello acuñó una eclesiología propia. Es más, el segundo capítulo de la Constitución *Lumen Gentium* se titula: *Pueblo de Dios*, y el primer apartado que desarrolla esta sección viene referido bajo el epígrafe: *la nueva alianza y el nuevo pueblo de Dios*.

Ahora bien, si nos hiciésemos la pregunta: *¿quién o qué es Israel?*, probablemente nos daríamos respuestas de distinta índole: un estado; un pueblo en sentido de una etnia o familia; una cuestión de religión independientemente de la sangre y de las fronteras. Tampoco los cristianos lo tendríamos mejor. Podemos probar a contestar: *¿quién es el cristiano?*, *¿aquel que ha sido bautizado?*, *¿el que profesa una misma fe?*, *¿el que pone en práctica el evangelio?* Aunque todas las respuestas son reales, por si solas ninguna satisface del todo³.

En la Biblia sucede algo parecido. En realidad la complejidad se halla inscrita en el mismo nacimiento Israel. Me parecen muy oportunas las

³ En la reciente monografía de Francesc Ramis Darder toda la teología del resto de Israel estriba en esto: ellos se hacen garantes de interpretar y llevar adelante las promesas. Por decirlo de otro modo, son el verdadero Israel. Cf. F. RAMIS DARDER, *La comunidad del Amén. Identidad y misión del resto de Israel*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 137, Santander 2012.

observaciones que hace Jean-Louis Ska a propósito de esto⁴. Israel se constituye como nación y estipula con Dios una alianza en el Sinaí y, por tanto, fuera de la tierra prometida. En consecuencia, Israel puede vivir como pueblo fuera de la propia tierra. Tampoco es necesaria la monarquía ni el Templo para que Israel exista como tal.

Es más, el derecho en Israel no está fundado en un territorio o en una autoridad legítimamente constituida. Está fundado sobre el consenso. O lo que es lo mismo, todo el pueblo libremente acepta entrar en relación con Dios y observar la ley. Y esta opción libre es precisamente lo que le forja como pueblo de Dios. En este sentido, ya desde el origen se deja – por así decirlo – abierta la puerta a otros que, no siendo israelitas de nacimiento, acepten y deseen vivir en esta relación de alianza con Yhwh. Así como la existencia de Israel como pueblo de Dios no depende de un territorio, tampoco será cuestión de nacimiento, sino de aceptación, compromiso y libertad.

1.1.3 Elección

El tema de la elección si bien a nivel de términos y de conceptos es más claro, presenta otro tipo de problemática. Aquí me referiré a un capítulo breve, pero magnífico, de Paul Beauchamp⁵. Decir elección es decir Abraham. Si Adam representa a la humanidad en general, con Abraham comienza, por así decirlo, la “diferencia” ya que su llamada le pone en una situación especial con respecto al resto de la comunidad humana.

La paradoja es que *según Génesis el pueblo de Israel inicia con la llamada de un solo individuo*. Ahora bien, la promesa que se le hace a Abraham va mucho más allá: *en ti serán bendecidas todas las familias de la tierra*. Es decir, su bendición es para todos, él es bendito para todos. Sin embargo, esta bendición depende de la postura que se adopte ante su persona: *bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan* (Gen 12,3). O lo que es lo mismo, *todos son bendecidos, si bendicen a uno solo*, si bendicen a Abraham.

⁴ Cf. J.L. SKA, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Orizzonti biblici, Assisi 2003, 66-68.

⁵ Cf. P. BEAUCHAMP, *Cinquanta ritratti biblici*, Orizzonti biblici, Assisi 2004, 33-40.

Puesto este preámbulo Beauchamp da voz a una cuestión que tal vez nos asalta cuando leemos este texto: *y ¿por qué no yo?* O todavía más correcto: *y ¿por qué no todos?* La elección de uno supone un escándalo para el resto. El decantarse de Dios por una persona o por un pueblo resulta una provocación que trae como primera consecuencia los celos. De hecho, el motivo de Caín para eliminar a Abel es precisamente que Dios prefiere la ofrenda de su hermano.

El amor de Dios es completamente gratuito y sin causa y Él quiere que lo sepan todas las familias de la tierra a través de uno solo, Abraham. En este punto Beauchamp se detiene argumentando: si Dios hubiera dicho “amo a todos los hombres”, esta afirmación genérica hubiera resultado poco eficaz. Tampoco hubiera sido suficiente comunicar a alguien: “yo amo a todos los hombres, díselo tú”. Pues de igual manera *permaneceríamos en una abstracción*. Sin embargo, diciéndo a un individuo concreto: “te amo y quiero que todos los hombres lo sepan y, sabiéndolo te bendigan”, aumenta la posibilidad de que de que ese “en ti” se verifique y con ello aumentan las condiciones de credibilidad⁶.

Más allá de las consideraciones de Paul Beauchamp – que son densas y con las que podemos o no estar de acuerdo – lo que pretendo resaltar es que con el tema de la elección se inaugura una dialéctica entre el “uno” y el “muchos”, entre Israel y las naciones que llega hasta el NT y que afecta al tema que nos incumbe de la alianza y del pueblo de Dios. Por ahora lo dejamos aparcado, pero conviene que lo tengamos presente.

1.2 Viejo y nuevo. Diferentes posibilidades

En referencia al término “nuevo” es necesario realizar algunas apreciaciones. Para expresar la novedad el griego del NT utiliza dos adjetivos: *neos* (νέος) y *kainos* (καινός). El primero expresaría una novedad “relativa”. O lo que es lo mismo, una novedad en relación al tiempo y, en consecuencia, en oposición a “viejo”. El segundo, sin embargo, se utiliza

⁶ Gerhard Lohfink llega a una conclusión similar, si bien lo desarrolla extensamente en su primer capítulo titulado: «Para qué necesita Dios un pueblo propio». Cf. G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 1999, 11-71.

para indicar un nuevo tipo de realidad. Por tanto, una realidad cualitativamente distinta⁷.

La nueva alianza entraría dentro de esta última categoría. Esta expresión que hereda el NT, aparece por primera y única vez en el AT en Jeremías (Jr 31,31). Ahora bien, la realidad de la nueva alianza es más que un término y se halla presente en otros muchos textos (cf. Is 54; Ez 36–37; etc). Se podría decir que esta nueva categoría surge tras la gran crisis del exilio y como consecuencia del mismo. Consciente de su constante infidelidad, Israel cae en la cuenta de que no es suficiente una mera renovación de la alianza. Ya que este pueblo de dura cerviz y tocado por el pecado, volverá otra vez a caer.

Por eso, la nueva alianza no consiste en una simple renovación de la antigua. Es una realidad completamente nueva, originada por Dios y acogida en libertad por el ser humano. Se trata de una categoría relacional. Esto es, una especie de metáfora para expresar la relación entre Dios y su pueblo. Si la antigua alianza tiene como origen la elección, aquí es la voluntad de reconciliación divina la causa principal que la origina. Por esta razón, en algunos textos el perdón se equipara a un acto completamente creativo. Así por ejemplo el Salmo 50: *crea en mí un corazón nuevo*.

Ahora bien, Dios no solamente crea una nueva relación, capacita al ser humano para poder vivirla. De otro modo sería frustrante para el hombre establecer una relación que luego es incapaz de vivir. Así pues, encontramos en muchos pasajes de nueva alianza una terminología que evoca la creación del ser humano. Como en aquellos primeros capítulos del Génesis, Dios vuelve a crear a la humanidad a través de su perdón. En estos pasajes se habla de un “corazón de carne”, un “espíritu nuevo”, la “circuncisión del corazón” o “poner la ley en los corazones”, etc⁸. Es como si el hombre tuviera que ser creado de nuevo para poder vivir en esta relación. Es más, algunos textos valientemente sugieren que Dios crea en la misma relación. Esto es, relacionándose con Él.

⁷ Cf. J. BEHM, «καλιός», *GLNT*, IV, 1343; A. VANHOYE, *Vivere nella nuova Alleanza*, Roma 1995, 92-93.

⁸ Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118, Roma 2005, 333-373.

Aún así, es decir, aun indicando ya en el AT que se trata de una realidad completamente nueva, esta nueva relación no se puede comprender separada de las otras alianzas. De manera análoga tampoco la nueva alianza neotestamentaria se entiende aislada de las alianzas veterotestamentarias. El problema para los estudiosos es definir qué tipo de relación guarda la nueva con la antigua alianza⁹.

1.2.1 La noción de “cumplimiento”

Las posturas oscilan entre la “renovación” – y con ello, una continuidad en la que la novedad no supone un salto cualitativo – y la “superación” – en la que la cesura es de tal calibre que antigua y nueva alianza serían dos cosas completamente distintas. Personalmente me parece que la idea de “cumplimiento” desarrollada por Paul Beauchamp hace más justicia al texto bíblico.

¿Qué significa afirmar que Cristo lleva a cumplimiento el AT? Según Beauchamp “cumplir” puede tener tres sentidos: a) realizar una predicción; b) llevar a cabo una promesa; c) conseguir con éxito un proceso¹⁰. Esta idea de proceso es fundamental. Ya que según este exegeta tanto la alianza antigua como la nueva pertenecen a una “alianza eterna”. O lo que es lo mismo, a un único diseño salvífico divino que, realizándose en la historia, está en proceso y presente desde el inicio. En este sentido, sus características siguen vigentes y operantes en cada uno de los pactos hasta su cumplimiento final¹¹.

Como concluye Angelo Borghino, la nueva alianza es el punto final que unifica a todas las alianzas según sus características propias. Es más, dentro del marco de una alianza final se recupera y se realza lo específico de cada una¹². Es decir, la nueva alianza no surge como yuxtaposición extrínseca a la antigua sino que surge de su interior. Brota, por paradójico que parezca, de su mismo fracaso, en concreto del exilio. Sin referencia a

⁹ Esta cuestión se la plantea A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 367-369 y G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab. Studio esegetico teologico di Dt 28.69–30.20*, AnBib 174, Roma 2008, 290-292.

¹⁰ Cf. P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Bib* 81 (2000) 106.

¹¹ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento. Saggio di lettura*, I, Brescia 1985, 287.

¹² Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 367.

la antigua no se comprendería la “novedad” que trae esta alianza, no en un sentido de superación ni tampoco de renovación sino de cumplimiento¹³.

1.2.2 “Del Nuevo al Antiguo Testamento”

La cuestión que estamos afrontando nos lleva a una cuestión mayor: la relación entre AT y NT. Es más, la palabra “alianza” griega (διαθήκη) se traduce en latín por “testamento” (*testamentum*). Tengo la impresión que en muchos casos cuando se habla de “cumplimiento” del AT en Jesús de Nazaret, se entiende una especie de “superación”, en el sentido de cesura. Si esto fuera así, la Iglesia hubiera estimado oportuna la propuesta de Marción de eliminar del canon cristiano los libros del AT.

Aunque en la teoría lo solemos tener claro, en la praxis cuesta más mostrar esa mutua relación entre AT y NT desde la categoría de cumplimiento y no de mera superación. Por eso, como inspirador de la impostación metodológica y teológica que yo adoptaré en los siguientes apartados quiero referirme a un artículo del profesor Jean Louis Ska titulado de una forma provocadora¹⁴: *Del Nuevo al Antiguo Testamento*.

Sin dar muchas explicaciones teóricas, el profesor Ska pasa rápidamente a la práctica y analiza el texto de la samaritana. Mostrando el marco veterotestamentario implícito en el pasaje, la perícopa se redimensiona hasta tal punto que Ska llega a una conclusión insólita: el único título que la samaritana no da a Jesús, el de *esposo* – mientras ella lo llama *judío, señor, profeta, mesías* – es la clave no sólo en este pasaje sino también de los capítulos 2 y 3 del Evangelio de Juan.

La consecuencia obvia que uno saca al leer este artículo es que el mensaje del NT no solo se comprende mejor sino que se redimensiona a la luz del AT. Todos tenemos la experiencia que, depende de dónde coloquemos un cuadro, la percepción de ciertos detalles y la visión de la obra en su conjunto es de mayor o menor calidad. El lugar propio donde el mensaje del NT se abre en toda su riqueza es el AT. Por eso, cuanto más se conozca este, más se profundizará en lo que significa el “cumplimiento” neotestamentario.

¹³ Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 369.

¹⁴ Cf. J.L. SKA, «Dal Nuovo all’Antico Testamento», en *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 181-192.

2. Un nuevo pueblo para una alianza nueva

Siendo la alianza un término relacional, hemos visto que con las categorías y el vocabulario de la nueva creación el AT señala cómo a esta nueva relación con Dios le corresponde un nuevo Israel. Resulta difícil encontrar desarrollado en un mismo texto los tres grandes temas que nos ocupan: elección, pueblo de Dios y alianza. A fin de no perderme en elucubraciones teóricas, prefiero acudir directamente a la Escritura. Para ello he escogido dos pasajes significativos que pueden iluminar nuestra reflexión.

2.1 *El nuevo pueblo de Dios*

El primer texto es el de Efesios 2,11-22. Como resulta obvio tras su lectura, el pasaje muestra la problemática relación entre Israel y los cristianos de origen pagano. Relación que sufre un giro radical a partir del acontecimiento Cristo. Su persona marca un antes y un después¹⁵.

2.1.1 De extranjeros a familiares

Pablo distingue netamente entre ese “otro tiempo” y el “ahora”. Y explica el cambio que se ha producido valiéndose primero del eje semántico de la distancia y de la cercanía:

¹²estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, y extraños a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo.

¹³Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo.

Y más adelante, se sirve del vocabulario de la extranjería y de la familiaridad:

¹⁹Así pues, ya no sois extraños ni forasteros sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, ²⁰edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo.

¹⁵ La ideas que aquí desarrollaré están sacadas de J.L. Ska, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza nell'Antico e nel Nuovo Testamento», en *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 351-367.

El itinerario que recorren los cristianos de origen pagano es muy similar al de Israel. De hecho el pasaje de Éxodo 6,2-8 guarda semejanzas con este. También aquí se habla de dos tiempos: el pasado (vv. 2-5), en el que Israel comienza siendo un extranjero y más tarde un esclavo; y el futuro (vv. 6-8), en el que llegará a ser pueblo de Dios.

¿Cómo llega a suceder esta transición? Es decir, ¿cómo Israel pasa de ser extranjero a pueblo de Dios? El tiempo de los patriarcas se caracteriza por ser forasteros. Es más, Yhwh llamando a Abraham y pidiéndole: *sal de tu tierra y ve a la tierra que yo te mostraré*, le coloca precisamente en una situación de perenne extranjería y, por tanto, como diríamos hoy, en un “sin papeles”, alguien que no siendo oriundo del país no goza de pleno derecho.

La situación, ya de por sí mala, empeora en Egipto. Israel se convierte allí en un esclavo. Una degradación análoga se advierte en el texto de Efesios: “sin derecho a la ciudadanía de Israel”, “ajenos a las alianzas portadoras de las promesas”, “sin esperanza y sin Dios en medio del mundo”. Esto es, de no ser ciudadano de Israel los paganos pasan a no ser ni siquiera partícipes de sus promesas, para terminar en una especie de “ateísmo existencial”, ya que se les niega hasta la esperanza.

Sin embargo, la intervención de Dios cambia el rumbo de la historia. Una intervención que en el libro del Éxodo se describe en términos de liberación. El texto dice que Dios asume su rol de *gô ʾēl*. La ley preveía que cuando el patrimonio familiar corría peligro, el pariente más cercano debía intervenir para rescatar a su consanguíneo. Actuando así en el Éxodo, Dios se presenta como la familia más cercana a este pueblo de esclavos. Y esta parentela, según el texto que estamos tratando, se debe a la alianza con los patriarcas.

De hecho, la expresión “tomar para sí” es típica del ámbito familiar e indica la entrada de un miembro nuevo en la familia. Es más, la fórmula: *yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo*, declara la mutua pertenencia y la nueva situación jurídica de Israel convertido en pueblo de Dios. A él se le promete todavía: la entrada y la toma de posesión de la tierra.

El texto de Efesios trabaja con esta idea. Por el acontecimiento Cristo ha cambiado radicalmente el estatuto de aquellos que estaban lejos. Si en el v.13 se dice que los que antes estaban lejos ahora están

cerca, en el v.19 se va mucho más allá: pues pasan de estar sin Dios a ser *conciudadanos de un pueblo santo, familia de Dios*.

De nuevo este vocabulario está lleno de alusiones veterotestamentarias. Mientras que la terminología de la familia evoca al pasaje de Éxodo 6,2-8, el de “pueblo santo” alude a Éxodo 19,3-6. De manera análoga que en el capítulo 6 del Éxodo, también en Éxodo 19 aparece un esquema que se mueve del pasado al futuro. En cambio, el objetivo será distinto. Si en Éxodo 6 este pasaje abría a la promesa, lo que pretende Éxodo 19 es que Israel, habiendo visto y experimentado lo que Dios ha hecho por ellos, se comprometa ahora con Él a través de la alianza y en el futuro a vivir y a adherirse a la Ley.

Es decir, una vez liberado por Dios de la esclavitud, el pueblo ha conocido quién es. Por eso, ahora Yhwh le propone usar su libertad para elegirle libremente. En este momento el futuro de Israel depende de su libertad, tal y como muestra la condicional: *si a partir de ahora me obedecéis y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi pueblo predilecto entre todos los pueblos, pues toda la tierra me pertenece; seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa* (Ex 19,5-6). Por tanto, ser pueblo de Dios no solamente recae en la elección divina, Israel es igualmente responsable de su futuro.

Éxodo 19 condensa esta relación privilegiada con el Señor en tres expresiones: ellos son “propiedad personal”, “nación santa”, “reino de sacerdotes”. Mientras la primera claramente apunta a la pertenencia a Dios, la segunda – *nación santa* – requiere una matización. El exegeta Jean Louis Ska indica muy lúcidamente la diferencia entre “pueblo” y “nación”¹⁶. El primer término suele designar una unidad de tipo personal y subjetiva, como por ejemplo la parentela, la familia de sangre, etc. En cambio, nación se utiliza para señalar una unidad objetiva como la unidad territorial, administrativa, lingüística, etc.

Afirmando que Israel llegará a ser una “nación santa”, además de indicar que se cumplirá la promesa hecha a los padres – *haré de ti una nación grande* (Gn 12,2; 18,18) – se señala algo más: lo que diferenciará a Israel de las demás naciones no será su cultura, ni su riqueza o potencia, etc, sino su santidad. O, lo que es lo mismo, su carácter sagrado, en el sentido que Israel será lugar de la presencia de Dios en la tierra.

¹⁶ Cf. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza», 357.

Sobre el significado de la expresión “reino de sacerdotes” existen varias interpretaciones que no vamos a tratar¹⁷. Retengo razonable la propuesta del profesor Ska: si lo característico del sacerdocio es poderse acercar a Dios, el privilegio de Israel consiste principalmente en poder servir a Yhwh. Esta cercanía en el ejercicio de su ministerio les hace “familiares”.

De nuevo observamos como el texto de Efesios utiliza las categorías de estos pasajes del Éxodo para explicar en qué consiste el nuevo estatuto del naciente pueblo de Dios: de lejos pasan a estar cerca (v. 13); y de extranjeros a ser conciudadanos de un pueblo santo y familiares de Dios (v.19). Por tanto, se “injertan” en la promesa hecha a Israel y de los dos pueblos surge uno.

2.1.2 Dos pueblos en uno

En el corazón del pasaje de Efesios se trata una cuestión espinosa que afecta a nuestra temática: ¿el nuevo pueblo sustituye y reemplaza al antiguo? El texto utiliza primero el campo semántico del eje espacial – *estabais lejos* (v. 13) – para pasar al mundo de la construcción – *derribado el muro del odio que los separaba* (v. 14) – y más tarde de la pacificación y reconciliación:

¹³Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. ¹⁴Porque Él es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad ¹⁵anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, haciendo la paz. ¹⁶y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad. ¹⁷Vino a anunciar la paz: *paz a vosotros, los que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca*. ¹⁸Pues por Él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu.

En la sección de la carta a los Romanos, capítulos del 9 al 11, se afronta este problema de la incipiente Iglesia: la incorporación de los paganos a la fe. Aquí Pablo utiliza la imagen del injerto en el viejo olivo que es Israel, indicando con ello que la *Iglesia no puede existir sin Israel*.

¹⁷ Véase. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza», 358-359.

Cito textualmente las interesantes consideraciones de Lohfink en referencia a este tema:

«Existe al menos una voz que afirma con claridad y decisión la función histórico-salvífica de Israel que no cree aún en Cristo. Me refiero a Pablo en los tres capítulos dedicados a Israel en la Carta a los Romanos (Rom 9–11). Pablo afirma aquí con toda claridad: No todos los que descienden de Israel son ya automáticamente Israel (9,6). Son Israel únicamente quienes creen en Cristo (9,30–10,21). A pesar de todo, la historia de cuantos creen en Cristo está unida inseparablemente a la historia del otro *Israel*. Pablo ilumina esa vinculación desde los más diversos puntos de vista»¹⁸.

En el pasaje que hemos tomado de Efesios se dice que Jesús ha reconciliado a sendos pueblos. Es significativo el uso de la preposición “en”: “en/por su sangre” han sido acercados lo que estaban lejos (2,13); “en/por su carne” derribó la barrera de la hostilidad (2,14); y todo esto para crear “en él” a partir de los dos pueblos un solo hombre nuevo (2,15). Si “carne” y “sangre” evocan la Eucaristía y la Cruz, el hombre nuevo sugiere la nueva alianza. Pero especialmente la preposición “en” invita a pensar en ese “*en tí*” *serán bendecidas todas las naciones de la tierra* de Abraham.

Aun cuando Efesios es considerada una carta deutero-paulina, esta idea no es extraña a Pablo. Así pues, en otras epístolas – como en Rm 4 y en Gal 3 – el apóstol afirma que para participar en la salvación se tiene que pertenecer al pueblo de Dios. Ahora bien, el apóstol matiza: este pueblo tiene que ser semilla de Abraham. Y para esto solamente hay una manera: no la circuncisión, no la observancia de la ley, sino la fe. En conclusión, los verdaderos descendientes de Abraham son los que creen en Cristo. Ellos son el verdadero pueblo de Dios¹⁹. Por eso, en Cristo los dos pueblos se reconcilian y se convierten en uno solo, pues en Él se derriba para siempre el muro de la separación.

¹⁸ Cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe*, Bilbao 1986, 90-91.

¹⁹ Cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, 90-91.

2.1.3 Ha puesto fin en su propio cuerpo

Como hemos indicado antes el texto de Efesios explicita que esta reconciliación llevada a cabo por Jesús se ha realizado “en Él” por su sangre (2,13) y por medio de la cruz (2,16). Si ya encontramos alusiones al texto de Éxodo 19 – esto es, allí donde comienza la estipulación de la alianza – de igual modo, estas expresiones evocan el rito de conclusión de la misma en Éxodo 24²⁰.

El rito comienza con la construcción por parte de Moisés de un altar y la erección de las doce estelas (Ex 24,4). El altar representa a Dios, mientras las estelas a las doce tribus de Israel. Junto a estos símbolos encontramos otros dos: el libro y la sangre. Mientras el primero simboliza la voluntad de Dios recogida en el decálogo o en el código de la alianza, el significado de la sangre, en cambio, es más discutido.

Algunos ven en la sangre un elemento de auto-imprecación o maldición. Otros consideran que, como sucede en antiguos y modernos rituales, expresa una unión de familia. Finalmente, hay quienes consideran que la sangre simboliza la vida misma. En cuanto la vida pertenece a Dios, la sangre goza de un carácter sagrado. De ahí, su presencia en los ritos de consagración en los que, como aquí, se divide en dos partes²¹.

De hecho la ceremonia de conclusión de la alianza se desarrolla en dos momentos. En el primero (Ex 24,6-7a) Moisés lee el libro. Esto es, las palabras por las que Dios formaliza una propuesta de comunión a Israel. Acto seguido se vierte sobre el altar parte de la sangre, indicando con ello la vida que Dios ofrece. A continuación comienza el segundo momento en el que toma protagonismo la respuesta de Israel (Ex 24,7b-8). El pueblo se compromete a vivir según estas Palabras. Moisés asperge, entonces, a Israel con la otra mitad de la sangre. Es decir, Israel *hace suya la propuesta de Dios (sangre)*. En este sentido, Israel viene consagrado, pues acepta hacer de su existencia una existencia consagrada a realizar la voluntad de Yhwh recogida en las palabras del libro que se acaba de leer. Israel a través de este rito dice que existe para Dios y que es Dios quien le hace existir como tal.

²⁰ Para el desarrollo de este punto me basaré en las apreciaciones de J.L. Ska, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza», 360-363.

²¹ Cf. otros textos como: Ex 29,12; Lv 4,6-7.16-17.25.30.34; 5,9; 8,15.23-24.

Por tanto, la sangre de Ex 24 consagra a un Israel que acepta libremente entrar en la alianza. De este modo, Israel queda constituido como nación santa, signo de la presencia de Dios para los otros pueblos. De igual manera, el texto de Efesios expresa que el nuevo pueblo – proveniente de dos pueblos enemistados – nace ya reconciliado por la sangre, pero por la sangre de Cristo.

En conclusión, para describir esa “realidad nueva” inaugurada por Cristo, Efesios se sirve de las categorías veterotestamentarias, en concreto de los pasajes de inicio (Ex 19) y conclusión de la alianza (Ex 24), así como de aquel en el que claramente se manifiesta el motivo principal por el que Dios se hace *go'el*. Esto es, la alianza con los padres (Ex 6). Desde estos principios teológicos Pablo asienta las bases de su discurso. El nuevo pueblo de Dios está injertado en la promesa de Israel, en cuanto que la promesa se remonta a Abraham, modelo de creyente. Y esta nueva realidad surge precisamente de la alianza-reconciliación efectuada por una nueva sangre que es la sangre de Cristo.

2.2 Nueva Alianza

El tema de sangre y de la cruz nos traslada a un contexto Eucarístico. Es más, el mismo ritual descrito en Éxodo 24 se corresponde en gran medida con la liturgia eucarística²². Como el altar y las doce estelas que señalan a Dios con su pueblo, Jesús con los doce discípulos en el cenáculo representan al verdadero Israel. Es más, Jesús es la palabra viva que se entrega como pan. Un pan que toma el lugar del libro. Lo mismo que el cáliz toma el puesto de la sangre. Ahora bien en cuanto que pan y vino – y por tanto, palabra y alianza – han de comerse y de beberse, se remarca el aspecto de interiorización característico de la nueva alianza²³. Un aspecto ya subrayado en el texto de Jeremías, al que aquí se le añade otro: el del justo sufriente.

En el momento de la última cena los tres evangelios sinópticos son unánimes a la hora de hablar de una alianza sellada por la sangre de Cristo (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20). Sin embargo, solamente en Lucas aparece

²² Cf. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza», 362. Puede resultar de interés conocer una tesis publicada a este respecto: C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, AnBib 92, Roma 1989.

²³ Cf. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo della alleanza», 366-367.

en este contexto el término de “nueva alianza”, como también lo utilizará Pablo en la primera carta a los Corintios, refiriéndose a la Eucaristía (1Cor 11,25). Dado que no podemos estudiar todos los textos, vamos a centrarnos en el pasaje lucano.

2.2.1 La sangre de la nueva alianza

Tras la conmovedora declaración a sus discípulos – *cuánto he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de mi muerte* (Lc 22,15) – y sin previo aviso, Jesús pasa a la institución de la Eucaristía sorprendiendo de este modo al lector que no se lo espera. La sobria descripción de los gestos y de las palabras crea además un enigma o, lo que es lo mismo, abre a quien lee una serie de interrogantes: ¿por qué Jesús hace este gesto?, ¿cómo es posible anticipar su muerte entregando su propia persona como don y a través del pan y del vino?, ¿con qué autoridad Él lo realiza y, en cierto modo, con qué autoridad Él “trasgrede” el antiguo ritual de la Pascua judía?²⁴. Vayamos por partes.

La libre iniciativa de Jesús viene puesta de manifiesto por los cuatro verbos que subrayan su acción: *tomó* el pan, *dio* gracias, lo *partió* y se lo *dio*. Ahora bien, lo que Jesús entrega a los discípulos es un pan y un vino muy especiales, pues como él mismo indica sendos dones están en estrecha relación con su persona: *esto es mi cuerpo; esta es mi sangre*. De este modo, no sólo anticipa lo que será su muerte cruenta sino que otorga a sus discípulos una clave hermenéutica para interpretarla: Él se entrega libremente, hace de su vida un don de sí y de su muerte un acto salvífico.

Se podría decir que el sentido de la muerte de Jesús se concentra de una manera especial en la expresión: *la nueva alianza en mi sangre que por vosotros se derrama* (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Esto es, aceptando derramar su propia sangre, Jesús inaugura una nueva alianza. Aunque la expresión “nueva alianza” inmediatamente nos reenvía a Jeremías 31,31 el elemento de la sangre – que no es nuevo, pues ya aparecía en la alianza del Sinaí (Ex 24) – junto al efecto salvífico, “por vosotros”, dirige nuestra mirada hacia otro texto: el cuarto canto del siervo (Is 52,13–53,12). Con palabras de Pierantonio Tremolada: *En la muerte salvífica de Jesús, misteriosamente anticipada en*

²⁴ Cf. P. TREMOLADA, «*E fu annoverato fra iniqui. Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*», AnBib 137, Roma 1997, 151.153.

*el gesto de la última cena, se encuentra vivo el eco de un enigma que la tradición bíblica ya conocía, la muerte salvífica del siervo de Yhwh*²⁵.

a) Trasfondo deuterisaiano

Si ojeamos el así denominado segundo Isaías (Is 40–55), llama la atención el desgarrador imperativo con que esta sección comienza: *consolad, consolad, a mi pueblo* (Is 40,1). Parecería que la urgencia con que Dios dirige estas palabras al profeta, requiere una actuación mucho más rápida. Sin embargo, tenemos que esperar hasta el capítulo 54 para ver realizada la consolación. ¿Qué es lo que sucede a lo largo de estos 15 capítulos?²⁶

Cuando el grito de consolad irrumpe en la boca del profeta han pasado más de cuarenta años de exilio en los que Israel ha vivido el drama del silencio de Dios. Un silencio que provoca una tremenda, así como fecunda, crisis de fe. Lo cierto, y también lo paradójico, es que el dolor en vez de producir lo esperado – apertura a Dios – ha endurecido a Israel que, puesto ahora ante un oráculo salvífico, reacciona rechazándolo.

A lo largo de los quince capítulos Dios busca por todos los medios vencer sus resistencias y convencerles de que Él está dispuesto a restablecer la relación. De hecho, consolar, nueva alianza y restablecer la relación son prácticamente sinónimos en el segundo Isaías. Yhwh lo intenta de todas las maneras posibles. Sin embargo, a medida que Dios insiste, el pueblo se cierra más hasta el punto que su hostilidad se recrudece y terminan eliminando al siervo de Yhwh.

Pues bien, el paso de la no consolación al consuelo, del pecado al perdón, de la no relación a relación, de la ruptura de la alianza a la nueva alianza, se da nada más y nada menos que ante la visión de siervo humillado y vejado. Israel se convence de que Dios está decidido a perdonar viendo morir a este hombre. El pasaje del capítulo 53 de Isaías constituye un punto de inflexión. Pues a partir de aquí Israel reconoce su culpa y se reconcilian.

²⁵ Cf. P. TREMOLADA, «*E fu annoverato fra iniqui*, 156.

²⁶ Este punto está desarrollado en M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Yo estoy haciendo algo nuevo. Un ensayo de teología bíblica sobre la consolación*, Estella 2011, 97-123.

Probablemente estemos pensando en el centurión y su estremecedora confesión a los pies de la cruz: *verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios* (Mc 15,39). Chocante también nos resulta lo que Mel Gibson en su película, la Pasión, hace decir a Jesús en arameo camino al Calvario cuando se encuentra con su madre: *yo estoy haciendo algo nuevo*. Una frase de Isaías (Is 43,19) que dicha en este contexto resulta impresionante.

Sin embargo, la interpretación de Gibson es deudora del segundo Isaías. Como es sabido a lo largo de Is 40–55 se anuncia una novedad que “ya está brotando” y que se revela plenamente con la muerte del siervo. La novedad inaudita e inimaginable para la mente humana es que de la muerte pueda surgir la vida: *sus heridas nos han curado* (Is 53,5).

Anticipando su muerte en la donación del pan y el vino, Jesús da una clave hermenéutica a sus discípulos. Juan también apunta algo similar: *a mí nadie me quita la vida, yo la entrego libremente* (Jn 10,19). ¿Por qué esta insistencia de que esta sangre de la nueva alianza sea derramada libremente?

b) Derramada libremente y por una persona

La diferencia fundamental entre la alianza de Éxodo 24 y la de Lucas 22 es que la primera se hace con la sangre de un animal mientras la otra se realiza “en” y “por” la sangre de Jesús de Nazareth. La idea de que la alianza se realiza “en” una persona ya había aparecido. Así pues, se le dice a Abraham: *en ti serán bendecidas las naciones de la tierra*, y así en estos términos se dirige también Dios al siervo: *te he puesto como alianza de un pueblo* (Is 42,6; 49,8)²⁷. Sin embargo aquí se da un paso más, ya que esta alianza se efectúa por la entrega de la vida de alguien o, lo que es lo mismo, “por su sangre”. Surge la pregunta: ¿en qué sentido esta sangre es salvífica?

Según Isaías y según los Evangelios parecería que dos son los requisitos: que Dios lo acepte y que el justo también lo acepte. Pensemos por un momento si faltara el querer de alguna de las dos partes. Uno

²⁷ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, «*Te he puesto como alianza de un pueblo* (Is 42,6; 49,8). Estudio e interpretación del sintagma *עם בְּרִיתָא*», en J.M. DÍAZ RODELAS – M. PÉREZ FERNÁNDEZ – F. RAMÓN, eds., “*Aún me quedas tú*”. Homenaje a V. Collado Bertomeu, Estella 2009, 103-110.

puede auto-inmolarme diciendo que muere por los demás pero, si Dios no lo quiere, no sería más que una forma inconsciente de ir hacia un martirio que, no teniendo origen en la voluntad divina, carece de algún efecto salvífico. Podríamos pensar entonces que Dios decide efectuar su salvación a través de una mediación humana, pero sin contar con su libertad. La imagen de Dios que se deriva es terrorífica. Esto es, un dios sanguinario que necesita el sacrificio de alguien para poderse calmar y que le da igual quien sea, la cuestión es que alguien “pague”.

Volvamos a la Escritura y pensemos los miles de interrogantes y críticas que un crucificado suscitaba. Probablemente algunos de los detractores pensarían que fue “una casualidad de la historia”, algo que en realidad Él no pudo evitar dado su constante confrontación con las autoridades políticas y religiosas. Desde este humus se percibe mejor el porqué los evangelios insisten tanto en el tema de la entrega libre y voluntaria. Y dado que lo más probable es que al inicio tuvieran comunidades provenientes del ámbito judío, encontraron en el pasaje del cuarto canto una ayuda para iluminar este misterio de la entrega de Jesús.

¿Cómo resuelve el cántico el problema? Se observa como el pasaje intenta decir que el siervo no es alguien que se lanza inconscientemente al martirio, pero tampoco su muerte es una casualidad de la historia; él entrega su vida conscientemente. Para ello el autor utiliza el recurso de combinar la voz pasiva con la activa. Por una parte, el *ebed Adonay* es uno que ha sido *despreciado y rechazado* (53,3), *golpeado, herido y afligido* (53,4), *perforado y pulverizado* (53,5), pero también él quiso *llevar nuestras enfermedades y cargar con nuestros dolores* (53,4). Sí, él *fue oprimido*. Ahora bien, él *se sometió* (Is 53,8). Es decir, aunque a los ojos de la comunidad el siervo puede parecer uno que está a merced de la violencia de otros, en realidad él lo ha aceptado y es sujeto activo de esta decisión.

Resuelto el primer problema, queda el segundo: ¿y Dios? Esto es, para que este sacrificio sea salvífico Dios lo tiene también que querer. Con otras palabras, la iniciativa salvífica, el origen de la salvación tiene que ser de Dios y no del justo. Aquí el autor del cántico esboza diferentes intentos, sin embargo, el más conseguido es el del v. 10: *pero Yhwh quiso tritararlo, le hizo enfermar. Si el pone su vida como ofrenda verá descendencia, alargará sus días y el querer de Yhwh en su mano prosperará.*

Si os fijáis hay una inclusión. El versículo comienza con el querer de Yhwh y termina de la misma manera. ¿Y qué es lo que Dios quiere? *quiso triturarlo, le hizo enfermar*. Seguramente nos parece una barbaridad. Aunque la expresión es muy problemática, los estudiosos opinan que el lenguaje no tiene ninguna connotación sádica; simplemente es un modo de indicar que el querer divino se realiza a través del sacrificio del siervo²⁸. Pensad, que nos encontramos ante el mismo problema teológico que plantea la muerte de Cristo: ¿qué significa decir que el Padre quiere la cruz o que su voluntad pasa irremediabilmente por la cruz?

Si seguimos leyendo el v.10 vemos que este querer de Dios se hace depender de una condicional: *Si el pone su vida como ofrenda verá descendencia, alargará sus días y el querer de Yhwh en su mano prosperará*. Luego la voluntad divina pasa por la aceptación del siervo. Esto es, la voluntad del Señor no prospera “si” el siervo no pone su vida como ofrenda. Así pues, Dios quiere, pero también el siervo debe querer. La salvación, por tanto, brota de la fusión de dos voluntades. La complejidad del acto salvífico consiste en que en su consecución concurren dos seres libres.

Sin embargo, todavía quedan dos cuestiones por resolver: ¿por qué la modalidad salvífica y, en nuestro caso la nueva alianza, tiene que pasar por la cruz, esto es, tiene que ser mediante la sangre?, ¿y en qué sentido esta sangre derramada “por muchos” es eficaz si estos “muchos” no desean entrar en la alianza? Esto es, la cuestión se complica cuando el suceso de la salvación depende no de dos sino de tres libertades. Entra aquí un tema muy discutido que viene sintetizado en la expresión breve, pero densa: “sangre derramada *por muchos*”.

2.2.2 Derramada “por muchos”

La dialéctica “uno” y “muchos” aparece en el pasaje lucano de la Eucaristía: la sangre de uno es para la salvación de muchos. En el AT esta dialéctica se halla claramente delineada en el cuarto canto del siervo. Sin embargo, se remonta mucho más allá. En los primeros capítulos del Génesis la cuestión se imposta al revés: por uno entra el pecado en el mundo y todos sufren sus consecuencias.

²⁸ Cf. A. NICCACCI, «Quarto Carme del Servo del Signore (Is 52,13–53,12). Composizione, dinamiche e prospettive», *SBFLA* 55 (2005) 22, n.33.

Sea la entrada del pecado por uno, sea la llegada de la salvación por otro, la gran cuestión que se abre – y que está estrechamente relacionada con la elección del pueblo de Dios – es: ¿cómo podemos cargar con las consecuencias de algo de lo que no hemos sido responsables? O bien: ¿cómo uno puede ser salvado sin desearlo? O, si ahondamos más: ¿el sufrimiento y el sacrificio es algo querido en sí mismo o es la mediación antropológica a través de la cual pasa la salvación? Y si es esto último es así, ¿en qué sentido?

El texto del cuarto canto del siervo que, según muchos estudiosos, constituye el trasfondo del relato de la última cena puede resultar iluminador para esta cuestión. El pasaje isaiano explica cómo acontece la salvación ayudándose de la metáfora de la “transferencia”. Es decir, ha habido una transferencia de bien y de mal: para él la herida, para nosotros la salvación; para él el castigo, para nosotros la reconciliación (Is 53,5).

La dificultad reside en determinar si dicha transferencia ha llegado hasta la sustitución del pecador. El problema con una interpretación sustitutoria es que se anula la responsabilidad del culpable. Ahora bien, si el pecado es intransferible y el justo no puede hacerse solidario con el pecador, el concepto de redención bíblica y cristiana queda detonado.

En la resolución de esta cuestión los estudiosos oscilan entre las categorías teológicas de la retribución, la sustitución vicaria o el *admirabile commercium*. Personalmente me parece más adecuado interpretar el texto desde claves hermenéuticas no externas sino internas a la Biblia. El *rîb* es una de ellas.

a) El *rîb* como clave hermenéutica

¿Qué es un *rîb*? En Israel existían dos procedimientos jurídicos para restablecer la justicia: el *mišpāṭ* y el *rîb*²⁹. El primero es un procedimiento trilateral similar a nuestros juicios: hay un delito y la víctima se dirige al juez para acusar al culpable. El segundo es bilateral: la víctima acude directamente al agresor. Ahora bien, la diferencia principal radica en la finalidad o intención. El *mišpāṭ* busca la condena o, lo que es lo mismo, entiende que se restablece la justicia cuando el culpable “paga” por lo que

²⁹ A partir de aquí tomado de: M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Yo estoy haciendo algo nuevo*, 100-102.

ha hecho, bien restituyendo lo que ha quitado, bien no dejando que goce de libertad ya que constituye un peligro para la sociedad.

El *rîb*, en cambio, busca la conversión del pecador. Es decir, la finalidad de un *rîb* no es que el agresor pague sino que se dé cuenta de la locura que es hacer el mal y deje de hacerlo libremente. Este dato no implica que en *rîb* sea cerrar los ojos y banalizar la injusticia, tampoco que carezca de una acusación formal. Es más, ésta es necesaria para que el pecador se dé cuenta de lo que está haciendo y, a partir de eso, se arrepienta. En este sentido, el *rîb* se presenta como una forma más perfecta de restablecimiento de la justicia, ya que su objetivo no es eliminar o marginar al pecador sino que éste se reintegre y se convierta libremente en justo.

Ahora bien, convencer a uno de que lo está haciendo mal, no es nada fácil. Habría miles de ejemplos para mostrar cómo los profetas se las ingenian para hacer caer en la cuenta a Israel que no va por buen camino. Así Natán va y le cuenta a David una parábola. Otros, en cambio, entonan cantos fúnebres por personas que están vivas con la esperanza de provocar en ellos una reacción de conversión.

La trama del segundo Isaías se podría entender desde esta categoría. Dios comienza anunciando la consolación, pero ante el continuo y persistente rechazo de Israel tiene que desplegar una enorme cantidad de estrategias con el objetivo de convencerles de que Él está dispuesto a restablecer la relación. A medida que Dios intensifica su propuesta, también el rechazo de Israel se intensifica y se recrudece, hasta eliminar al siervo.

Pero no solo la trama del segundo Isaías, el mismo Jesús resume toda la historia de Israel desde la clave del *rîb*. Así se queda registrado en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12). Es decir, Dios desde antaño lo ha estado intentando a través de muchas mediaciones humanas y de todas las maneras habidas y por haber, hasta que envía a su Hijo. Jesús, por tanto, desde esta perspectiva sería el último y definitivo *rîb* de Dios. Lo paradójico aquí como allí es que el pueblo despierta de su letargo, cuando es demasiado tarde. Esto es, viendo morir al justo. Surge, por tanto, la pregunta: ¿en qué sentido es necesaria la sangre del justo?, o bien, ¿su muerte cruenta es algo querido por Dios?

b) “Era necesario...”

Evidentemente no pretendo dar respuesta a lo que forma parte de un misterio. Sin embargo, el texto bíblico puede iluminarnos. La muerte del justo no es una originalidad excéntrica. Es, más bien, el resultado lógico de llevar los principios del *rîb* hasta las últimas consecuencias; la libertad del otro se gana pero sin eliminarla. Claro, a medida que Dios insiste, el pueblo se endurece más y se llega a un punto de inflexión donde o se elimina su libertad o él elimina al justo.

En este sentido, el sufrimiento del *ebed adonay* es sólo la mediación antropológica de la salvación, pero no el origen que lo produce. Tal principio deriva de la voluntad divina de reconciliación³⁰. Algo así expresa Pablo en la segunda carta a los Corintios (2Cor 5,20) diciendo: *dejaos reconciliar por Dios*. Una expresión totalmente insólita, ya que en toda la literatura griega cuando se utilizaba este verbo en pasivo el sujeto son siempre los dioses³¹. Es decir, los dioses ofendidos por los pecados deben dejarse reconciliar a través de los sacrificios. Haciendo así, Pablo invierte los papeles. Resulta que quienes están ofendidos son los hombres y Dios – en este caso Cristo – tiene que hacer un sacrificio para que salgan de su dureza y se abran a la salvación.

c) La libertad de un tercero

Aunque el perdón no es el fruto sino aquello que origina la conversión. Con todo, la muerte del justo no produce automáticamente la salvación. De otro modo, se eliminaría la libertad de los pecadores. Ya vimos como a la alianza del Sinaí es fruto de un consenso libre y no algo impuesto. Aquí lo mismo, para que el perdón que ya ha sido dado, surta efecto, es necesario que la comunidad reconozca y confiese. De esta forma, se le deja al pecador la decisión última de su propia salvación.

La muerte de Jesús como asunción salvífica de la posibilidad destructiva de la libertad del otro y renuncia de la eliminación del prójimo a través del ejercicio de la propia libertad, deja paradójicamente en las

³⁰ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad, consolad a mi pueblo*, 287.

³¹ Cf. J.M. GRANADOS, *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*, AnBib 170, Roma 2008, 87.

manos del agresor la decisión de en qué quiere que se transforme el *rîb*: en *rîb* de acusación o en *rîb* de salvación. En cuanto que él muere perdonando el “sí” de Dios a la humanidad está dado. Ahora este “sí” no elimina su libertad. Por eso, la muerte de Jesús constituye una “denuncia” para aquellos que, viéndole morir, todavía se cierran más; mientras que es salvación para quienes lo reconocen.

Por tanto, el acto plenamente libre de Jesús – por el que Él asume el pecado ajeno – es a su vez una invitación a asumir la responsabilidad que cada uno tiene en referencia a su salvación. La salvación en última instancia no se actúa si el culpable no se deja reconciliar por la víctima, tal y como se mostrará con nitidez en el Calvario. Allí donde la humanidad se dejará reconciliar definitivamente por la sangre de aquel Crucificado.

d) “Por muchos”

Por último, es conveniente tratar una última cuestión que apunta la *Lumen Gentium* quien en el punto 9 afirma así: *fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna unos con otros, sino constituyendo un pueblo*. Es decir, esta sangre derramada podría haber sido derramada “por ti”, o “por cada uno”, en vez de como expresa el texto “por muchos”.

También el pasaje del siervo contempla este aspecto. A él de hecho se le promete como recompensa un pueblo: *le daré a muchos* (Is 53,12). Es decir, la recompensa del siervo son los hijos que ha justificado. Llama mucho la atención que hasta este capítulo 53 se habla siempre de siervo en singular. Sin embargo, a partir del capítulo 54 el sustantivo aparece en plural: siervos. Como si a raíz de su muerte hubiera surgido un “pueblo de siervos” que son los hijos justificados y reconciliados con Dios por su muerte, los hijos que él ha engendrado con su obediencia y con los que entabla una relación de paternidad-filiación.

Por tanto, a partir de la muerte del siervo nace un pueblo de “siervos” que son tales por la ofrenda del ebed y porque, como dice el canto, ellos *han creído a nuestra predicación* (Is 53,1). El sacrificio del ebed media esta alianza que inaugura una nueva relación con Dios. Si “interceder” es sinónimo de “justificar”, de restablecer la relación, que es lo que para el segundo Isaías significa “consolar”, podríamos decir que aquí intercesor y consolador coinciden.

Este elemento se pondrá plenamente de manifiesto en el NT. El Espíritu Paráclito, el Consolador, gimiendo en nuestro interior *abba*, nos recuerda que somos hijos y nos pone en una relación filial con Dios. Precisamente el don del Consolador consiste en la posibilidad de relacionarnos con Dios Padre como hijos y esto requiere una nueva alianza y una nueva creación en el Hijo. El nuevo pueblo de Dios es un pueblo que nace por el Espíritu. Sangre y Espíritu son la vida donada por Jesús en la Cruz. Una donación que engendra un nuevo pueblo de creyentes.

Recapitulando, hemos profundizado en dos textos del NT en los que elección, pueblo de Dios y alianza estaban de una manera o de otra presentes. Efesios pone el énfasis en el estatuto del nuevo pueblo de Dios ayudándose de las categorías veterotestamentarias y teniendo como trasfondo el libro del Éxodo. El nuevo pueblo de Dios, pueblo santo y familiar de Él, nace de la sangre de Cristo como una realidad reconciliada, pues dos pueblos enemistados han llegado a ser uno. Este nuevo pueblo, pues, se injerta en la promesa de Israel

El pasaje lucano de la institución eucarística tiene en su horizonte el cuarto cántico del siervo y el sacrificio de justo. La acentuación no es tanto el estatuto del pueblo de Dios como que este toma origen en y por la sangre de Cristo. Esto es, la nueva alianza se efectúa “en” y “por” la sangre de Cristo. Él como último *rîb* de Dios constituye la respuesta definitiva del Padre a una humanidad que se siente como “ofendida”. La cruz y la entrega del Hijo es la prueba definitiva de hasta qué punto Dios está dispuesto a perdonar y quiere restablecer la relación con esta humanidad herida. En Jesús Dios ofrece su amén definitivo. Toca ahora al hombre decidir en qué quiere que se convierta este *rîb*: puede rechazarlo o, como verdadera descendencia de Abraham, puede acoger y adherirse a esta propuesta salvífica. Solo de este modo nacerá por la sangre de Cristo un pueblo de creyentes, una nación santa que es familia de Dios, ya que el Espíritu nos hace hijos en el Hijo.

Marta García Fernández