

LA SALVACIÓN DE “TODO ISRAEL”

Estudio histórico, exegético y teológico de Romanos 11: 26

Daniel Bosqued Ortiz

aula7activa

LA SALVACIÓN DE “TODO ISRAEL”

Estudio histórico, exegético y teológico de Romanos 11:26

Daniel Bosqued Ortiz

LA SALVACIÓN DE “TODO ISRAEL”

Estudio histórico, exegético y teológico de Romanos 11:26

Daniel Bosqued Ortiz

Diagramación del interior:
Diseño de la cubierta:

Daniel Bosqued Ortiz
Isaac Chía

Edita:

AULA7ACTIVA-AEGUAE

Barcelona, España

E-mail: info@aula7activa.org / info@aeguae.org
Web site: wwwaula7activa.org / www.aeguae.org

Primera edición en español, 2015

Es propiedad de:

- ① CC BY-NC-ND 2015, Daniel Bosqued Ortiz
- ① CC BY-NC-ND 2015, Aula7activa-AEGUAE, en español para todo el mundo

Bosqued Ortiz, Daniel

La salvación de "todo Israel". Estudio histórico, exegético y teológico de Romanos 11:26. / Daniel Bosqued Ortiz.

1^a ed. en español – Barcelona: Aula7activa-AEGUAE, 2015.
462 págs.; 23 x 15 cm

Materia: 1. Biblia N. T. - Romanos XI - Comentarios.
2. Salvación - Historia

CDD: 227.1, Biblia - Nuevo Testamento - Romanos (Epístola)

Todos los derechos reservados al autor y los editores.

- ① BY: La reproducción total o parcial de esta publicación requiere la atribución de la obra a su autor y editores.
- ② NC: La obra no puede ser utilizada con fines comerciales.
- ③ ND: No se permite modificar de forma alguna la obra, es decir, los archivos informáticos de la obra no pueden ser manipulados bajo ningún concepto.

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta investigación no habría sido posible sin la ayuda de muchos familiares, amigos y compañeros, gracias a cuyo apoyo esta exploración ha llegado a buen puerto. Aunque toda enumeración implica un riesgo de omisión, no me puedo resistir a expresar mi sentimiento de gratitud sincera a las siguientes personas:

A mis padres, que con su ejemplo despertaron la fe en mi infancia, alimentaron mi interés por la Biblia en mi juventud, e hicieron posible el desarrollo de mi vocación ministerial como adulto.

A mi hermano Jonatán, “compañero de fatigas” en la elaboración de esta tesis, así como en otras grandes aventuras de mi vida, y fuente de consejo siempre equilibrado desde que tengo uso de razón.

A mi esposa Maijo, con quien mi relación ha crecido de forma paralela a esta investigación desde sus comienzos. Su apoyo tierno, paciente y fiel me ha permitido culminar este proyecto y adentrarme en otro estudio —más apasionante aún— que constituye la “ciencia del amor”, y cuya graduación no será en esta tierra.

A mis profesores y compañeros de estudio de Teología durante la licenciatura en el Seminario Adventista de España (Sagunto). En especial al profesor José A. Ortiz, cuya integridad, responsabilidad y amor por la Biblia y la iglesia han marcado a toda una generación de pastores. También a los profesores y compañeros de los cursos doctorales en la Universidad Adventista del Plata. De entre estos últimos, quiero destacar el ejemplo de abnegación que me han transmitido Rafael Pastrana e Ismael Serrano. Su testimonio de vida ha sido una fuente de inspiración para mi ministerio. También quiero mencionar a Laurentiu Ionescu y Carlos Olivares, cuyas sugerencias para la investigación y orientación generosa con los recursos informáticos han facilitado mucho el trabajo.

Al Dr. Ramon C. Gelabert, incansable investigador y pensador crítico, por sus minuciosas y oportunas correcciones al manuscrito final.

A mi consejero el Dr. Víctor Armenteros, fuente de sabiduría a lo largo de toda mi formación en Teología, quien de su valioso tiempo ha realizado aportes de ayuda inestimable en la elaboración de esta tesis.

Quiero agradecer, de forma especial, la labor de mi director, el Dr. Roberto Badenas. Desde el momento que aceptó embarcarse en esta empresa, su orientación siempre rápida y magistral ha sido un estímulo constante. Su ejemplo me ha llenado de admiración, tanto en lo académico como en lo personal, y ha dejado una huella imborrable en mi vocación. Compartir esta investigación con él ha sido todo un honor y un verdadero privilegio.

Finalmente, doy gracias a Dios, por dirigir mis pasos hasta la consecución de este proyecto, y por colmar de ilusión y satisfacción a todo el que se acerca, de forma humilde, a su Palabra. “A Él sea la gloria por los siglos. Amén” (Ro 11:36).

Julio de 2008

SUMARIO

LISTA DE ABREVIATURAS	xii
Literatura rabínica	xii
Tratados de la Misnah	xii
Abreviaturas de libros	xiii
Periódicos académicos	xiii
INTRODUCCIÓN	1
Definición del problema	7
Importancia del estudio	7
Hipótesis y propósito de la investigación	9
Presuposiciones	11
Metodología	12
Limitaciones del estudio	14
CAPÍTULO I.....	15
HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE ROMANOS 11:26.....	15
De la Iglesia primitiva a la Reforma	16
Padres apostólicos (siglos I-II d.C.).....	16
Padres apologistas (siglos II-III d.C.)	17
Padres griegos	28
Escuela de Alejandría.....	28
Escuela de Antioquía	30
Padres latinos	34
Edad Media	42
Escolástica.....	45
Resumen.....	49
De la Reforma al siglo XVIII.....	51
Autores destacados.....	52
Periodo Posreforma.....	58
Resumen.....	62
Posiciones modernas y contemporáneas (siglos XIX-XXI)	63
Tras el Holocausto	69
Resumen.....	88
Conclusión del capítulo.....	89

CAPÍTULO II	91
ISRAEL: NOMBRE DEL PUEBLO DE DIOS	91
Origen y significado del nombre Israel	93
Hipótesis planteadas hasta la fecha.....	96
Propuesta de significado	103
Significado teológico	106
<i>Israel</i> en el AT	111
Pentateuco (Torah).....	112
Profetas (<i>Nebi 'im</i>).....	114
Escritos (<i>Ketubim</i>)	126
Resumen	130
<i>Israel</i> en la literatura íntertestamentaria	131
Apócrifa o deuterocanónica	132
Tobit (siglos III-II a.C.)	133
Judit (siglo II a.C.)	134
Eclesiástico (Sabiduría de Ben Sirá) (siglo II a.C.)	136
Baruc (siglos II-I a.C.)	136
Susana (circa siglo II a.C.).....	137
1 Macabeos (siglos II-I a.C.)	137
2 Macabeos (siglo I a.C.).....	139
1 Esdras (3 Esdras en la Vulgata) (Siglo I a.C.)	139
4 Esdras (siglo I d.C.)	140
Oración de Azarías (siglo II a.C.)	141
Adiciones griegas a Ester (siglo II a.C.)	141
Pseudoepigráfica.....	142
3 Macabeos (siglo I a.C.)	142
4 Macabeos (siglo I a.C.)	143
Salmos de Salomón (siglo I a.C.)	143
Jubileos (siglo II a.C.).....	144
Oráculos Sibilinos (siglos II a.C.-VII d.C.)	146
2 Baruc (siglo II a.C.)	146
Testamento de los Doce Patriarcas (siglo II a.C.)	146
Testamento de Moisés (siglo I a.C.)	151
Testamento de Abrahán (siglos II-I a.C.)	151
Resumen	151
<i>Israel</i> en la literatura esenia	152
Documento de Damasco	154
Regla de la Comunidad	157

<i>Regla de la Guerra</i>	158
<i>Rollo del Templo</i>	158
Resumen.....	159
<i>Israel</i> en Filón de Alejandría	159
Resumen.....	166
<i>Israel</i> en Flavio Josefo	166
Resumen.....	168
<i>Israel</i> en la literatura rabínica temprana	169
Resumen.....	174
Imágenes relacionadas con <i>Israel</i> en el AT	174
1. Nuevo “Adán”	179
2. “Siervo de YHWH”	183
3. “Hijo de YHWH”	186
4. “Vid”	187
5. “Luz”	189
6. Reino de Dios.....	190
Resumen.....	191
Imágenes de Israel aplicadas a Jesús en el NT.....	191
1. Nuevo Adán	193
2. Siervo	195
3. Hijo.....	196
4. Vid.....	197
5. Luz	198
6. Rey y confirmador del reino de Dios	199
Implicaciones hermenéuticas del vínculo Israel-Cristo	201
Israel en el NT.....	206
Israel en el Evangelio de Mateo	206
Israel en el Evangelio de Marcos	209
Israel en el Evangelio de Lucas-Hechos	209
Israel en la literatura juanina.....	213
Resumen.....	216
Israel en Pablo	216
1 Corintios.....	217
2 Corintios.....	219
Gálatas.....	220
El “Israel de Dios”	221
Efesios	223
Filipenses	225
Romanos.....	225

Resumen	226
Conclusión del capítulo	227
CAPÍTULO III.....	229
ESTUDIO EXEGÉTICO DE ROMANOS 11:26	229
Naturaleza y propósito de la Epístola a los Romanos.....	229
Contexto histórico de los capítulos 9-11	235
El edicto de Claudio y la composición de la iglesia en Roma.....	238
Romanos 9-11 en la epístola.....	242
Integración teológica de los capítulos 9-11	244
Resumen teológico de Romanos 1-8	247
Coherencia interna y externa de Romanos 9-11	253
Principales mensajes teológicos de Romanos 9 y 10.....	255
Romanos 9:1-5.....	256
Romanos 9:6-29	262
Romanos 9:30-10:21.....	274
Tipología cristológica y hermenéutica en Romanos.....	283
Exégesis de Romanos 11	286
Romanos 11:1-10.....	287
Romanos 11:11-24.....	298
Metáfora del olivo.....	306
Romanos 11:25-26.....	315
“Todo Israel será salvo”	325
“Todo Israel” como todo el pueblo judío a lo largo de la historia	326
“Todo Israel” como conjunto de judíos creyentes a lo largo de la historia.....	328
“Todo Israel” como el conjunto de judíos al final de la historia.....	329
“Todo Israel” como toda la iglesia y también todos los judíos.	332
“Todo Israel” como el Israel escatológico del fin de la historia.....	333
Deficiencias hermenéuticas e implicaciones de estas interpretaciones	334
El problema de la identidad judía	334
El problema de la continuidad de Israel	337
El problema del libre albedrío	338

Elementos a tener en cuenta para una correcta interpretación de 11:26.....	339
Del AT y la literatura íntertestamentaria.....	339
De la tipología bíblica	339
Del concepto de Israel en Pablo	339
De los capítulos 9-11.....	340
Propuesta de interpretación.....	342
Argumentación bíblica de Pablo	345
Romanos 11:27-32	347
Romanos 11:33-36	353
Conclusión del capítulo.....	356
SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN GENERAL	359
BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA	365
Libros y monografías	365
Comentarios a Romanos (a partir del siglo XIX)	395
Artículos y capítulos de libros	400
Diccionarios y Enciclopedias.....	438
Tesis doctorales.....	440
Fuentes patrísticas y de autores antiguos	440

LISTA DE ABREVIATURAS

Literatura Rabínica

TgO	Targum Onquelos
TgPsJ	Targum Pseudo-Jonatán
TgN	Targum Neofiti
GnR	Génesis Rabah
TanjB	Tanjuma Buber

Tratados de la Misnah

AZ	‘Abodah Zarah
Abot	Abot
Bek	Bekorot
Ber	Berakot
Bik	Bikurim
BM	Baba’ Meṣi‘a’
BQ	Baba’ Qamma’
Dem	Dema’y
Git	Gitṭin
Hal	Halalah
Ket	Ketubot
Makk	Makkot
Maks	Makširin
MQ	Mo’ed Qatan
Ned	Nedarim
Nid	Niddah
Qid	Qiddušim
RH	Ro’s ha-Šanah
Sabb	Šabbat
San	Sanedrín
Sebi	Šebi‘it

Seq	Šeqalim
Sot	Sotá
Sukk	Sukkah
Taa	Ta'anit
Tem	Temurah
Yeb	Yebamot
Yom	Yoma'

Abreviaturas de libros

<i>BDAG</i>	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i>
<i>BDB</i>	<i>Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon</i>
<i>DTMAT</i>	<i>Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento</i>
<i>DTNT</i>	<i>Diccionario teológico del Nuevo Testamento</i>
<i>MDB</i>	<i>Mercer Dictionary of the Bible</i>
<i>HALOT</i>	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>

Periódicos académicos

<i>ATJ</i>	<i>Ashland Theological Journal</i>
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BHaH</i>	<i>Baptist History and Heritage</i>
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CH</i>	<i>Church History</i>
<i>CTR</i>	<i>Criswell Theological Review</i>
<i>CurBS</i>	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>

<i>EcR</i>	<i>Ecumenical Review</i>
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>Ex Aud</i>	<i>Ex Auditu</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Studies</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSJphrp</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JPS</i>	<i>Journal of Palestine Studies</i>
<i>MSJ</i>	<i>Master's Seminary Journal</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PRSt</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
<i>PSB</i>	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
<i>PSBSup</i>	<i>Princeton Seminary Bulletin: Supplement Series</i>
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>Them</i>	<i>Themelios</i>
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>

<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>VThQ</i>	<i>Vladimir Theological Quarterly</i>
<i>WW</i>	<i>World & World</i>
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>

Introducción

La epístola a los Romanos es uno de los documentos que más ha influido en la teología cristiana y en la historia de la iglesia.¹ Su estudio ha motivado reavivamientos espirituales y discusiones polémicas en todas las épocas.² Se suele considerar, además, como la obra en la que Pablo vierte su pensamiento de forma más completa y sistemática,³ presentando las grandes verdades fundamentales del evangelio con una profundidad tal que exige del estudiante la máxima concentración.

Los capítulos 9-11, como se verá más adelante, constituyen un bloque temático especialmente controvertido. En estos pasajes Pablo se detiene a analizar la situación del pueblo de Israel y tras presentar algunas claves de interpretación, su argumentación pare-

¹ Peter Stuhlmacher señala: “From Origen through Augustine, Luther, and Wesley down to Karl Barth, the letter to the Romans has made history both in theology and in the church, and that because of its contents” (Peter Stuhlmacher, “The Purpose of Romans” en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried [Edinburgh: T&T Clark, 1991], 231); Fitzmyer comenta también: “The commentaries on it in books and articles over the centuries make clear the contribution that the study of this letter has made to the history of Christianity. In fact, one can almost write the history of Christian theology by surveying the ways in which Romans has been interpreted” (Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, The Anchor Bible 33 [New York: Doubleday, 1992], xiii).

² Como señalan Sanday y Headlam, “If it is a historical fact that the spiritual revivals of Christendom have been usually associated with closer study of the Bible, this would be true in an eminent degree of the Epistle to the Romans” (William Sanday y Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [Edinburgh: T&T Clark, 1964], v).

³ Charles E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols., The International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 2:30; Victor P. Furnish, “Pauline Studies”, en *The New Testament and its Modern Interpreters*, ed. Eldon J. Epp y George MacRae (Atlanta: Scholars Press, 1989), 323.

ce alcanzar su clímax⁴ en la intrigante declaración del versículo 11:26: καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (“y así todo Israel será salvo”).⁵ Esta frase, su interpretación y sus implicaciones teológicas constituyen el objeto de estudio de esta investigación.

Los versículos que rodean esta frase, son algunos de los más profundos de todo el NT.⁶ El vers. 11:26 en particular aparece como el núcleo de la problemática de la interpretación de Romanos 9-11 y de la enseñanza sobre el futuro de Israel.⁷ Verdadero núcleo de la discusión teológica en estos capítulos,⁸ constituye, para algunos, uno de los pasajes más controvertidos de todos los escritos de Pablo.⁹ Casi cada elemento de esta expresión, así como los términos y conceptos que la rodean han sido sometidos a amplio debate durante siglos. La interpretación de este versículo suscita todo tipo de propuestas: algunos han tratado de eliminarlo de la epístola,¹⁰ otros han ignorado su comentario,¹¹ lo han tratado de incoherente,¹²

⁴ James M. Scott, “And then all Israel will be saved (Ro 11:26)”, en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. James M. Scott. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 72 (Leiden: Brill, 2001): 490.

⁵ A menos que se indique lo contrario, la versión de la Biblia utilizada en esta investigación será la *Cantera-Iglesias* (Madrid: BAC, 1979).

⁶ Richard H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry in Paul’s Theology of Israel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 184 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 256.

⁷ Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 719.

⁸ Moo señala: “The first clause of v. 26 is the storm center in the interpretation of Romans 9-11 and of NT teaching about the Jews and their future” (ibid., 719).

⁹ Richard Batey, “‘So All Israel Will Be Saved’: An Interpretation of Romans 11:25-32”, *Interpretation (Int)* 20, nº 2 (1966): 222.

¹⁰ Plag pretende que estos versículos son una interpolación. Christoph Plag, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1969), 41-45. Contra esta idea se puede argumentar que la transición tal y como está en el texto, resulta más natural que del versículo 24 al 28. Además, no hay evidencia textual suficiente (ver Nicholas T. Wright, “The Messiah and the People of God: A study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans” [Tesis doctoral, University of Oxford, 1980], 200).

e incluso han negado la posibilidad de encontrar una explicación segura del mismo.¹³

Las interpretaciones de este versículo han sido tan variadas que no resulta fácil presentarlas con claridad.¹⁴ De hecho, hasta ahora no se ha realizado una descripción completa, teniendo en

¹¹ Rudolf Bultmann, no comentó este pasaje en su *Theologie des Neuen Testaments* (cf. *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sigueme, 1987]). Otros autores le conceden poca atención en sus exposiciones, como Ellison, quien en su libro dedicado al *Misterio de Israel* dedica poco más de una página al versículo 26 (H. Ellison, *The Mystery of Israel* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1966]). David Kaylor, tampoco analiza apenas este versículo clave (cf. David Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew & Gentile in Romans* [Atlanta: John Knox Press, 1988], 192).

¹² Charles Harold Dodd, *The Epistle to the Romans* (London: Collins, 1959), 182-183; Heiki Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, en *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark Kee*, ed. Jacob Neussner, *et al.* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 178-206; Jennifer A Glancy, “Israel vs. Israel in Romans 11:25-31”, *Union Seminary Quarterly Review (USQR)* 45 (1991): 191; Terence L. Donaldson, “‘Riches for the Gentiles’ (Ro 11:12): Israel’s Rejection and Paul’s Gentile Mission”, *Journal of Biblical Literature (JBL)* 112, nº 1 (1993): 89, entre otros.

¹³ William D. Davies, *Jewish and Pauline Studies* (London: SPCK, 1984), 142.

¹⁴ Bell propone: 1) Los creyentes (elegidos) de entre la nación de Israel; 2) toda la nación de Israel incluyendo a cada uno de sus miembros; 3) el conjunto de la nación étnica de Israel, pero no necesariamente a cada individuo; 4) todos los creyentes judíos y gentiles (Richard Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 260-262). Sin embargo añade una interpretación más a la lista y es por la que se decanta. Para él “todo Israel” se refiere a todos y cada uno de los judíos durante la historia, pero que serán salvos cuando todos se conviertan a la vez en la parousía. Véase también William Chi-Chay Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26” (Tesis doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, mayo 2004), 2. Jack Cotrell hace un intento de clasificación, pero combina la referencia al Israel étnico en sentido diacrónico, con la entrada de los judíos en la iglesia al final de la historia en sentido sincrónico, por lo que la descripción no es clara y deja opciones sin explicar. Jack Cotrell, *Romans*, 2 vols, The College Press NIV Commentary (Joplin, Missouri: College Press, 1998), 2:280. Véase Wright “The Epistle to the Romans”, 689, quien establece las categorías de interpretación en cuanto a quién representa “todo Israel”, cómo se salva y cuándo se salva.

cuenta todos los matices de las diferentes propuestas. Como un intento más se presenta aquí un mapa conceptual que orientará el acercamiento a este versículo a lo largo de la investigación.¹⁵ Las principales interpretaciones encontradas son:

1. “Todo Israel” como referencia al pueblo judío desde el punto de vista étnico:

- a. Todo el pueblo judío a lo largo de la historia (sentido diacrónico)
 - i. Referencia general, no exhaustiva, al pueblo como un todo.¹⁶

¹⁵ Las posibilidades hermenéuticas de cada propuesta serán analizadas en el capítulo 3 de esta tesis.

¹⁶ Esta es la postura más común entre los comentaristas, cf. Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988), 420; James D. G. Dunn, *Romans*, 2 vols., Word Biblical Commentary 38 a-b (Dallas: Word Books, 1988), 2:681; Sanday y Headlam, *Romans*, 335; Munck, *Christ and Israel: Interpretation of Romans 9-11*, trad. Ingevory Nixon (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 136; Charles K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (New York: Harper & Row, 1957), 223-224; Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980), 313; John Murray, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968), 2:98; Cranfield, *Romans*, 2:577; Fitzmyer, *Romans*, 623; Daniel Harrington, *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992); Nils Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1977); Batey, “So All Israel Will Be Saved”, 224, en un artículo dedicado a este versículo Batey no explica de forma detallada ni lo que entiende por “todo Israel” ni cómo se produce esa salvación, aunque se intuye que hace referencia al pueblo histórico de Israel como un todo. Bruce W. Longenecker, “Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11”, *Journal for the Study of the New Testament (JSNT)* 36 (1989): 97, señala que el “todo Israel” es el conjunto del remanente dentro de Israel y el Israel endurecido; véase también Traugott Holtz, “Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel 1 The 2:15-16 and Ro 11:25-26”, en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond Collins (Leuven: Leuven University Press, 1990), 291; Reidar Hvalvik, “A Sonderweg for Israel: a critical examination of a current interpretation of Romans 11:25-27”, *JSNT* 38 (1990): 100. Aunque muchos autores no entran en detalles y simplemente señalan que el versículo se refiere a la salvación del pueblo étnico de Israel (e.g. D. W. B. Robinson, “The Salvation of Israel in Romans 9-11”, *Reformed Theological Review (RTR)* 26, nº 3 (1967): 81-96).

- ii. Todos y cada uno de los descendientes de Abrahán.¹⁷
- b. Todos los judíos creyentes (o elegidos) a lo largo de la historia.¹⁸
- c. Todos los judíos vivos al final de la historia (sentido sincrónico)
 - i. Se convertirán masivamente a la fe en Cristo antes de la *parousia*.¹⁹

¹⁷ Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007), 702 señala con énfasis que se refiere a todos los descendientes de Abrahán sin excepción. Véase también Harold Hoehner, “Israel in Rom 9-11” en *Israel: The Land and the People*, ed. H. Wayne House (Grand Rapids: Kregel, 1998), 155-156.

¹⁸ Los autores emplean el término *creyentes* o *elegidos* dependiendo de sus paradigmas teológicos, pero en cualquier caso hacen referencia a un grupo de fieles “de entre Israel”. Ver en esta línea François Refoulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé* (Paris: Éditions du Cerf, 1984); Guillermo Hendriksen, *Comentario del Nuevo Testamento: Exposición de Romanos*, trad. Norberto E. Wolf (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 1990), 420; Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979), 140; Jim McGuiggan, *The Book of Romans* (Lubbock, Texas: Montex Publishing Company, 1982), 335-336, señala: “Believing Jews are the real Israel. They are the Israel within Israel” por eso para él “todo Israel” es “every Jew who is truly an Israelite”; Cotrell, *Romans*, 2:283; Toby Ziglar, “Understanding Romans 11:26: Baptist perspectives”, *Baptist History and Heritage (BH&H)* 38, nº 2 [2003]: 49; Charles M. Horne, “The Meaning of the Phrase ‘And Thus All Israel Will Be Saved’ (Romans 11:26)”, *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)* 21, nº 4 (1978): 334; Ben Merkle, “Romans 11 and the future of ethnic Israel”, *JETS* 43, nº 4 (2000): 711-721.

¹⁹ Thomas S. Schreiner, *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 6 (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), 419; Moo, *The Epistle to the Romans*, 722-724; Adolf Schlatter, *Romans: The Righteousness of God*, trad. Siegfried S. Schatzmann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995), 224; Otto Kuss, *Carta a los Romanos, cartas a los Corintios, carta a los Gálatas* (Barcelona: Herder, 1976), 143; Longenecker, “Different Answers to Different Issues”, 112-113; Donald G. Bloesch, “Supersessionism and the Biblical Witness” *Int* 43 (1989): 134, 142; Matt Waymeyer, “The Dual Status of Israel in Romans 11:28”, *Master’s Seminary Journal (MSJ)* 16, nº 1 (2005): 71; Michael G. Vanlaningham, “Romans 11:25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought”, *MSJ* 3, nº 2 (1992), 154, 162, señala que el versículo señala un punto escatológico en el futuro, pero no necesariamente la segunda venida.

- ii. Se salvarán sin fe en Cristo (*sonderweg*).²⁰
 - iii. Se convertirán milagrosamente justo al ver al Redentor en la *parousia*.²¹
2. “Todo Israel” como toda la iglesia y “todo Israel” juntos.²²
3. “Todo Israel” como el Israel escatológico que se forma al final de la historia.²³
4. “Todo Israel” como el conjunto de creyentes de todos los tiempos, judíos o gentiles.²⁴

²⁰ Los principales defensores de esta teoría son Franz Mussner, *Tratado sobre los judíos*, *Biblioteca de Estudios Bíblicos*, 40, trad. Juan C. Rodríguez (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 34; Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 4. Para una crítica a la propuesta de Stendahl, véase Scott Hafemann, “The Salvation of Israel in Romans 11:25-32: A Response to Krister Stendahl”, *Ex Auditu (ExAud)* 4 (2001): 38-58.

²¹ Mark Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, *Australian Biblical Review (ABR)* 46 (1998): 67; Bell también, pero señala esta salvación cuando resucitan en la parousía (Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, 139); Otfried Hofius, “All Israel Will Be Saved”: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9-11”, *Princeton Seminary Bulletin: Supplement Series (PSBSup)* 1 (1990): 19-39. Murray Baker, “Paul and the Salvation of Israel: Paul’s Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel’s Yes”, *Catholic Biblical Quarterly (CQB)* 67 (2005): 482, sostiene que es una entidad sincrónica, no diacrónica porque esto último hace demasiado énfasis en el pueblo como una colección de individuos y se pierde el énfasis corporativo.

²² Markus Barth, *The People of God*, *Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series (JSNTSup)* 5 (Sheffield: JSOT Press, 1983), 42-43; Charles Homer Giblin, *In Hope of God’s Glory: Pauline Theological Perspectives* (New York: Herder and Herder, 1970), 303.

²³ Jacques B. Doukhan, *The Mystery of Israel* (Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2004), 33.

²⁴ Nicholas T. Wright, “The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections”, en *The New Interpreter’s Bible*, vol. 10, ed. Leander E. Keck (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2002), 690. Hans LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Michigan: Andres University Press, 1983). Bruce Chilton, “Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism”, *ExAud* 4 (2001): 31; Hervé Ponsot, “Et ainsi tout Israël sera sauvé: Ro 11:26a”, *Revue Biblique (RB)* 89, nº 3 (1982): 416; Denys E. H Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), 97-98, se

Definición del problema

Ante tal abanico de propuestas de interpretación de Ro 11:26 surgen espontáneamente las siguientes cuestiones: ¿Qué quiere decir Pablo con la expresión “todo Israel”? ¿Está profetizando la salvación de todos los judíos que hayan existido? ¿Se refiere solo a los judíos vivos al final de los tiempos? ¿Hace referencia solo a los judíos creyentes? De ser así, ¿de qué forma esa declaración se convertiría en el clímax de estos pasajes? ¿Tenía Pablo en mente una distinción étnica en esta declaración, o por el contrario estaba refiriéndose a la salvación de todos los creyentes dando a la expresión “todo Israel” connotaciones espirituales?

Importancia del estudio

La identidad de la noción teológica de Israel ha sido un tema controvertido durante siglos,²⁵ y por consiguiente la salvación de Israel expresada en este versículo ha sido constante objeto de debate entre los teólogos.²⁶ Las implicaciones teológicas de una correcta interpretación de esta declaración son evidentes. Pero lo que la hace especialmente importante es que sus repercusiones van mucho más allá de la teología.

La creencia en la restauración total de Israel constituye la expectativa de la teología dispensacionalista, tan extendida en el protestantismo evangélico de Estados Unidos, y es la base bíblica del movimiento sionista.²⁷ Hay numerosas organizaciones que es-

refiere a “todo la iglesia en su estado final” incluyendo a judíos y gentiles; Ralph P. Martin, “Reconciliation and Unity in Ephesians”, *Review and Expositor (RevExp)* 93, nº 2 (1996): 203-235; Mary Ann Getty, “Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11”, *CBQ*, 50 (2001): 460.

²⁵ Hoehner, “Israel in Ro 9-11”, 145

²⁶ Especialmente en relación con la escatología (Manfred Brauch, *Hard Sayings of Paul* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1989], 62).

²⁷ El surgimiento formal del sionismo político moderno se fraguó entre los años 1891-1896 dando lugar al primer congreso sionista celebrado en Múnich en 1897. Los objetivos eran la promoción de la colonización de Palestina por judíos, la organización de los judíos en instituciones internacionales, el fortalecimiento del sentimiento nacionalista judío y buscar apoyos políticos para lograr los objetivos del sionismo (Hershel Edelheit y Abraham J. Edelheit, *History of Zionism: A Handbook and Dictionary* [Boulder, Colorado: West-

peran de forma activa la restauración final de Israel,²⁸ con el objetivo de promover los intereses de Israel, según algunos “de cualquier forma posible”.²⁹ Según ciertos autores, la influencia de estos movimientos prosionistas ha marcado en las últimas décadas la política exterior de Estados Unidos.³⁰ De hecho, el moderno estado de Israel ha encontrado tradicionalmente un apoyo incondicional en el gobierno norteamericano.³¹ Aunque la relación entre la interpretación de esta declaración y su influencia en la maquinaria política, logística y militar de Estados Unidos no está demostrada, las implicaciones religiosas en el apoyo tradicional a Israel son ampliamente aceptadas.³² Por eso llama la atención que la creencia en la futura conversión del pueblo judío al completo, su salvación especial, o la restauración de la nación de Israel al final de la historia —tan extendida en Norteamérica— sean conceptos basados especialmente en este versículo, en todo el NT.³³

La importancia de esta investigación radica en que si Ro 11:26 dice que el pueblo de Israel como nación o etnia va a ser salvo, como la mayoría de comentaristas actualmente pretende, tales expectativas estarían correctamente fundadas en esta declaración soteriológica. Pero si este versículo no se refiere a un Israel étnico sino a uno definido en términos espirituales, en armonía con

view Press, 2000], 37-43). A pesar de que sus pretensiones tienen raíces bíblicas, el movimiento sionista es laico y agnóstico en su mayoría.

²⁸ Mussner señala: “La promesa bíblica de la tierra que lleva como consecuencia al desposorio ‘místico’ de Israel con la tierra de los padres constituye por eso también la fuente última del llamado *sionismo*, que es más que un movimiento político” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 31).

²⁹ Nancy Jo Nelson, “The Zionist Organizational Structure”, *Journal of Palestine Studies (JPS)* 10, nº 1 (1980): 85.

³⁰ Ibíd., 93.

³¹ Ghassan Bishara, “Israel’s Power in the US Senate”, *JPS* 10, nº 1 (1980): 60.

³² Véase el interesante estudio al respecto de Robert O. Smith, “Between Restoration and Liberation: Theopolitical Contributions and Responses to U.S. Foreign Policy in Israel/Palestine”, *Journal of Church and State* 46, nº 4 (2004): 833-860.

³³ Así lo reconoce el teólogo premilenarista John Elton Ladd (Ver Robert G. Clouse, ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1977], 27-29).

el resto de la epístola y la enseñanza del NT, tales expectativas estarían profundamente equivocadas y carecerían de suficiente apoyo bíblico.

Hipótesis y propósito de la investigación

El significado que evoca el término *Israel*, o las realidades a las que ha sido aplicado, no han sido los mismos en todas las épocas y lugares. Desde que el término *Israel* surge por primera vez en el relato bíblico como el nuevo nombre dado al patriarca Jacob (Gn 32:22-32), la denominación de *Israel* ha sido utilizada con diferentes acepciones. John Hayes, señala al menos nueve referentes distintos a *Israel* utilizados en la Biblia y en tiempos bíblicos.³⁴ Un conjunto de referentes tan amplio para un mismo término, indica que el concepto de *Israel* debe entenderse en el contexto bíblico que la propia situación histórica impone y desde el sistema que presupone el contexto teológico-literario en el que el término es utilizado. Lo que cada autor quiere decir con *Israel*, depende de su cosmovisión religiosa general y del sistema desde el que habla.³⁵

³⁴ 1) Segundo nombre del patriarca Jacob. 2) Los descendientes del patriarca *Israel/Jacob*. 3) Un grupo tribal en lo que posteriormente sería la Palestina Central en tiempos premonárquicos. 4) Un reino compuesto primordialmente por grupos de las tribus del norte gobernado por Saúl. 5) El estado monárquico con sus ciudadanos, gobernado por David y Salomón. 6) El estado del norte separado de la autoridad davídica a la muerte de Salomón. 7) La unión cooperativa entre el reino de *Israel*, con su capital en Samaria, y el Judá, con su capital en Jerusalén durante los siglos IX y VIII a.C. 8) Judá y los habitantes de Judea como el remanente de la vieja unión del Norte y del Sur tras la conquista de Samaria por parte de Asiria en el 722/721. 9) Los adherentes a varias formas de la religión hebrea y del AT (John H. Hayes, “*Israel*” en *Mercer Dictionary of the Bible (MDB)*, ed. Watson E. Mills [Macon, Georgia: Mercer University Press, 1991]: 417-420. A estos referentes se pueden añadir otros como territorio geográfico, comunidad escatológica (Qumrán) o incluso categoría filosófica (Filón), como se mostrará más adelante.

³⁵ Jacob Neusner, “*Israel the People in Judaism, the Classical Statement*”, *Encyclopaedia of Judaism* (Leiden: Brill, 2000), 1: 484. Más adelante señala: “Every Judaism uses the word ‘*Israel*’ to refer to the social entity that it proposes to establish or define, and each Judaism deems its ‘*Israel*’ to form a continuity of the *Israel* of whom the Hebrew Scriptures (‘Old Testament’) speak.” (ibid., 499).

La hipótesis de esta investigación es que Pablo argumenta a partir del “sistema”³⁶ del NT en el que se la venida del Mesías ha producido una universalización de las promesas hechas en el AT al pueblo de Israel. De esta forma, en el sistema en el que Pablo opera, el criterio étnico desaparece como elemento para determinar la pertenencia al pueblo del pacto. En su lugar la fe se convierte en el criterio último de inclusión. Así pues, “no son hijos de Dios los hijos de la carne, sino que se cuentan como ‘descendencia’ los hijos de la promesa” (Ro 9:8). Por eso el apóstol realiza una distinción entre el Israel étnico y los verdaderos pertenecientes a Israel: “no todos los [descendientes] de Israel son Israel” (Ro 9:6), y señala que: “No es judío el [judío] aparente, ni [es] circuncisión la [circuncisión] que aparece en [la] carne, sino el judío que [lo es] interiormente, y la circuncisión del corazón —por [el] espíritu, no por [la] letra—” (Ro 2:28).

En la misma línea, la metáfora del olivo utilizada en referencia al pueblo de Dios (11:17-42), del que algunos han sido “desgajados” y otros “injertados”, resulta óptima para explicar el proceso mediante el cual “a Israel le vino un endurecimiento parcial hasta que entre el número total de los gentiles [...] y así todo Israel será salvo” (11:25-26).

Por tanto, en el contexto histórico, literario y teológico de Ro 9-11, Pablo está exponiendo la comprensión de Israel a través de una hermenéutica cristológica. El nombre Israel no es un concepto étnico sino religioso que denomina al pueblo de Dios. Por tanto en Ro 11:26, la afirmación soteriológica se refiere a la salvación de “todo Israel”, comunidad formada por “todo aquel que cree” como descendiente de Abrahán según la promesa.

Para sustentar esta hipótesis, esta investigación se plantea los siguientes objetivos: 1) Repasar la historia de la interpretación de Romanos 11:26 para determinar fortalezas y flaquezas de cada acercamiento, así como elementos en común en las diferentes propuestas. 2) Clarificar el conjunto de referentes del término *Israel* en la literatura bíblica y parabíblica anterior a Pablo y extraer claves

³⁶ Para Neussner un “sistema” religioso implica: una cosmovisión, una forma de vida y una forma de relacionarse con una entidad definida (Jacob Neussner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, *Journal of the American Academy of Religion (JAAR)* 55, nº 2 [1987]: 331).

hermenéuticas bíblicas aplicables a la interpretación de la noción de Israel en el NT. (3) Determinar, mediante una exégesis global del capítulo 11 de Romanos, en el contexto de la epístola, las connotaciones semánticas concretas de la expresión “todo Israel” que Pablo asume en la expresión “todo Israel será salvo” en Ro 11:26.

Presuposiciones

La presente investigación parte de una perspectiva canónica y procede a un estudio sincrónico de los textos, en armonía con el método histórico-gramatical, prescindiendo de cualquier tipo de técnicas excavativas.³⁷ Estas premisas implican, entre otras cosas, considerar las etimologías, explicaciones y aplicaciones del nombre Israel en toda la Escritura como válidas, y portadoras de un mensaje teológico coherente.

En el caso específico de Romanos, no se discute la autoría del apóstol Pablo,³⁸ y se supone que el argumento que este desarrolla a lo largo de la epístola, y de forma específica en los capítulos 9-11, aclara suficientemente las posibilidades de interpretación de Ro 11:26.³⁹

³⁷ E.g., crítica de las fuentes, crítica de las formas, crítica de la redacción... Para un estudio sobre el propósito de esas técnicas véase John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London: Longman & Todd, 1996). Para una crítica sobre esta metodología y las presuposiciones del método histórico-crítico ver Eta Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?*, trad. Robert W. Yarbrough (Grand Rapids, Michigan: Baker House, 1990); desde un punto de vista de un erudito judío, ver comentario sobre el método histórico-crítico y el efecto de la descomposición de fuentes en la teología, en Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993), 1-32.

³⁸ Hoy en día no se cuestiona entre los eruditos la autoría del apóstol Pablo sobre Romanos (véase Sanday y Headlam, *Romans*, xiii; Cranfield, *Romans*, 1:1; Moo, *The Epistle to the Romans*, 2; Fitzmyer, *Romans*, 40).

³⁹ Cranfield, *Romans*, 2:447, apoya este principio hermenético señalando que: “It is of the utmost importance to take these three chapters together as a whole, and not to come to conclusions about Paul’s argument before one has heard it to the end”.

Metodología

Hasta la fecha se conocen varios estudios parciales que han revisado la historia de la interpretación de Ro 11:26.⁴⁰ Pero no se ha realizado todavía un estudio que abarque a los autores más representativos desde el siglo II hasta la actualidad. Por eso, como primer paso metodológico, esta investigación pretende cubrir parcialmente dicha carencia y analizar las principales propuestas de interpretación realizadas a lo largo de la historia.

En cuanto al acercamiento al texto propiamente dicho, la metodología seguida en importantes estudios realizados sobre este versículo no resulta del todo satisfactoria, ya que en general se da más peso a los paralelos lingüísticos que al contexto bíblico de la declaración. Un ejemplo de ello lo constituye la última tesis doctoral dedicada al tema, en la que William Fung analiza “todo Israel” como una expresión idiomática, y tras rastrear sus diferentes usos en la literatura anterior a Pablo llega a la conclusión de que se refiere a los miembros del pueblo de Israel “elegidos”. Así, cuando lo aplica al versículo 11:26 sostiene que hace referencia a la salvación del conjunto de judíos “elegidos” durante la historia.⁴¹ Sin embar-

⁴⁰ William Fung en su tesis doctoral, en vez de presentar las diferentes interpretaciones del versículo, analiza brevemente las interpretaciones más relevantes respecto a la “salvación de Israel” como concepto teológico. Por otra parte, trabaja con fuentes secundarias, y no llega a transmitir un panorama general sobre las interpretaciones del versículo a través de la historia ni en la época actual (cf. Fung, “*Israel’s Salvation*”, 9-34). Más útil resulta el estudio de Kart H. Schelcke, *Paulus Lehrer der Väter* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1956), 400-402, en el que vierte algunas citas de comentaristas antiguos sobre los versículos más destacados de Ro 11; sin embargo, no trata de aportar un análisis exhaustivo al respecto. El estudio más completo encontrado abarca los siglos III-XII (Francisco J. Caubet Iturbe, ““Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26’ su interpretación por los escritores cristianos de los siglos III-XII”, *Estudios Bíblicos (EstBib)* 21 [1963]: 127-150). Su análisis es útil y será tenido muy en cuenta en el repaso histórico en este capítulo. Sin embargo, no abarca a autores anteriores, como Ireneo de Lyon o Clemente de Alejandría, y en su muestra deja fuera autores relevantes. El estudio de Jeremy Cohen, “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *Harvard Theological Review (HTR)* 98, nº 3 (2005): 247-281, aunque solo se centra en unos pocos autores de la época medieval, será también considerado.

⁴¹ Fung, “*Israel’s Salvation*”, 214-215. A la misma conclusión llega Ben Merkle en un artículo anterior (Merkle, “Romans 11 and the future of ethnic Israel”, 709-721), con la misma aproximación metodológica.

go, una supuesta expresión paralela no constituye por sí misma una guía suficiente para la exégesis,⁴² y mucho menos sin demostrar que tenga el mismo sentido idiomático.⁴³ El adjetivo πᾶς (todo) modifica al nombre al que acompaña, dándole un sentido de plenitud. Pero en la expresión de Ro 11:26, es preciso determinar primero el referente del término *Israel* según las claves hermenéuticas que utiliza el apóstol, y solo entonces aplicar el sentido de plenitud de la partícula πᾶς a ese referente.

Otra carencia de los acercamientos existentes es que no parecen tener suficientemente en cuenta el contexto de Ro 9-11. Los comentaristas restringen demasiado el análisis de Ro 11:26 a unos pocos versículos anteriores y posteriores, mientras que ampliando el contexto de la declaración, se percibe mejor el propósito de la misma. De hecho, se ha observado un patrón más o menos general según el cual los comentaristas que analizan 11:26 a partir de 9:6 entienden que Pablo se refiere al Israel espiritual como conjunto de creyentes, mientras que los que comienzan su análisis exegético en el capítulo 11 optan por la referencia a una futura salvación del pueblo étnico.⁴⁴

La metodología elegida para esta investigación pretende evitar las carencias detectadas. Para ello el primer capítulo se destina a revisar la interpretación de Ro 11:26 desde el siglo II d.C. hasta nuestros días. En el segundo capítulo se rastrean los diferentes referentes que el término *Israel* ha adoptado en la literatura bíblica y parabíblica relevante, y se destacan algunos principios hermenéuticos clave para la interpretación del concepto Israel en el NT relacionados con la simbología y la tipología bíblica. Finalmente el

⁴² Donald Guthrie señala: “The NT theologian must bear in mind that a parallel must not be treated as a source and cannot be regarded as providing on its own a guide to exegesis” (Donald Guthrie, *New Testament Theology* [Leicester, Illinois: InterVarsity Press, 1981], 35).

⁴³ El enfoque de estudiar “todo Israel” como frase idiomática también es seguido por Scott, “And then all Israel will be saved”, 489-527, que siguiendo la misma metodología llega a la diferente conclusión de que “todo Israel” hace referencia al sistema de las doce tribus descendientes de Jacob, pero nunca hace referencia a todos los individuos de la nación (ibid., 507). Parece alcanzar conclusiones precipitadas y descartar otras opciones de forma prematura.

⁴⁴ Mark Reasoner, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation* (Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 2005), 121.

tercer capítulo presenta un breve repaso de los temas más relevantes de la epístola y extrae las ideas clave de los capítulos 9 y 10 para fundamentar sólidamente el contexto de la declaración de Pablo, y procede como paso final a una exégesis del capítulo 11 con especial detenimiento en el significado de Ro 11:26 dentro de las diversas posibilidades hermenéuticas propuestas hasta la fecha.

Limitaciones del estudio

Dado que revisar todas las interpretaciones realizadas sobre Ro 11:26 a lo largo de la historia escapa a los propósitos de esta investigación, el repaso histórico se centra en los comentarios a Romanos más destacados e influyentes.⁴⁵ Tampoco es el objetivo de esta investigación debatir en profundidad los diferentes aspectos de la soteriología y escatología paulinas, proceder a un nuevo estudio teológico sobre el Israel de Dios en la teología bíblica,⁴⁶ o plantear un estudio sistemático sobre el dispensacionalismo. El estudio procura ceñirse a las posibilidades hermenéuticas del pasaje en base a criterios exegéticos bíblicos.

Finalmente, aunque un análisis exegético de los capítulos 9-11 de Romanos podría ser útil para la interpretación de 11:26, las restricciones de espacio que este tipo de investigación imponen, y la propia naturaleza de la tarea, descartan la necesidad de un estudio exhaustivo de los tres capítulos, por lo que se limitará el mayor esfuerzo exegético al análisis del capítulo 11.

⁴⁵ No obstante, en algunos casos se incluirán comentarios secundarios sobre este u otros versículos cercanos para reconstruir la interpretación de algunos autores y ampliar así la visión de conjunto.

⁴⁶ Ver el excelente estudio que fundamenta los principios hermenéuticos clave para interpretar el concepto Israel en el texto bíblico, Hans LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* [Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983].

Capítulo I

HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE ROMANOS 11:26

Es un asunto de mera honestidad intelectual comenzar una investigación teológica sobre la epístola a los Romanos revisando los intentos de interpretación anteriores.¹ El repaso histórico sobre las lecturas que se han hecho de un pasaje siempre facilita su comprensión ofreciendo el acervo del trabajo acumulado a lo largo del tiempo.² Este ejercicio permite evaluar las diferentes perspectivas y patrones de acercamiento que se han adoptado, haciendo posible capitalizar los aciertos y evitar los errores.³

En el caso de Ro 11:26, las diferentes opciones de interpretación que presenta casi cada término significativo, así como el lugar que ocupa el versículo en el razonamiento de Ro 9-11 han tenido implicaciones muy diferentes en la construcción de la eschatología cristiana, sobre todo respecto al lugar del pueblo de Israel en la historia de la salvación.⁴ Por eso, el análisis histórico de las interpretaciones de este versículo resulta especialmente relevante para el presente estudio.

¹ Así lo señala Klaus Haacker: “Every modern attempt to delineate the theology of Romans (as of the apostle Paul in general) is indebted to earlier interpretations [...] Therefore it is a matter of fairness to pay tribute to at least some highlights of the reading of Romans through the centuries” (Klaus Haacker, *The Theology of Paul’s Letter of the Romans* [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 150).

² David Weaver, “From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis”, *Vladimir Theological Quarterly (VThQ)* 27, nº 3 (1983): 187.

³ James A. Nestinger lo expresa así: “By living access to historical interpretations of the text, such study can deepen —without controlling— a contemporary hearing. It can also open systematic perspectives, showing how particular texts have informed or been informed by the church’s reflection on its witness” (James A. Nestinger, “Major Shifts in the Interpretation of Romans” *World & World (WW)* 6, nº 4 [1986]: 374).

⁴ Cohen, “Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, 249.

De la Iglesia primitiva a la Reforma

Este largo lapso de tiempo fue testigo de innumerables disputas teológicas e importantes acercamientos al texto bíblico. De hecho, muchas de las interpretación teológicas posteriores, como se verá, constituyen simples modificaciones de las realizadas durante estos catorce siglos. Puesto que la división para el estudio de esta época suele hacerse en relación con la procedencia y naturaleza de sus protagonistas, el repaso histórico a las interpretaciones de Ro 11:26 seguirá el mismo criterio.

Padres apostólicos (siglos I-II d.C.)

De los dos primeros siglos de la era cristiana no se conservan apenas referencias a los escritos del apóstol Pablo, y aún menos comentarios.⁵ No hay registros de grandes intentos de exégesis del texto entre autores cristianos,⁶ ni se tiene noticia de comentarios a libros bíblicos.⁷ Sin embargo, sí ha trascendido la fuerte polémica que afectó este periodo, centrada en la disyuntiva entre la continuidad o discontinuidad entre el NT y el AT y la relación de este con Cristo.⁸ En última instancia, tal debate implicaba la relación entre

⁵ John D. Godsey, “The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith”, *Int* 34 (1980): 7.

⁶ Charles Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, en *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed. Donald McKim (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 2; el proceso mediante el cual el NT comenzó a ser analizado exegéticamente de forma parecida al AT parece haberse generalizado en la comunidad cristiana hacia finales del siglo II (*cf.* R. P. C. Hanson, “Biblical Exegesis in the Early Church”, en *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1 From the Beginnings to Jerome, ed. P. R. Ackroyd [Cambridge: Cambridge University Press, 1970], 416).

⁷ Joseph Trigg, “The Apostolic Fathers and Apologists”, en *A History of Biblical Interpretation*, ed. Alan J. Hauser y Duane F. Watson, vol. 1 The Ancient Period (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 395. El primer comentario a un libro canónico que se ha conservado es el comentario al libro de Juan realizado por el gnóstico Heracleón, hacia el 175 d.C. (Hanson, “Biblical Exegesis in the Early Church”, 419).

⁸ Hanson, “Biblical Exegesis in the Early Church”, 424-425; James L. Kugel y Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), 122-123; William W. Klein, Craig L. Blomberg, Robert L. Hubbard y Kermit A. Ecklebarger, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas:

el pueblo judío y el cristianismo emergente.⁹ Y aunque el capítulo 11 de Romanos era susceptible de haber desarrollado un rol protagonista al respecto, no ha quedado registro de la interpretación de este pasaje durante este periodo.¹⁰ Un ejemplo ilustrativo lo constituye Marción, como uno de los autores más relevantes y polémicos de esta época¹¹ y primer recopilador del *corpus paulino*.¹² A pesar de su importancia, solo se conservan unos pocos fragmentos de su obra, y entre ellos no se encuentran comentarios sobre los pasajes clave de Romanos 9-11, ya que en su versión de la epístola, el texto salta del 10:14 a 11:33-34, dejando de lado la discusión sobre Israel que presentan estos versículos.¹³

Padres apolísticos (siglos II-III d.C.)

Los apolísticos dan testimonio de las tensiones que se vivieron entre cristianos, judíos y paganos en los primeros siglos.¹⁴

Word Publications, 1993), 31. A partir del siglo II d.C. la discontinuidad entre Israel y la iglesia se hizo más radical (*cf.* Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church* [Cambridge: Cambridge University Press, 1969], 1).

⁹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* vol. 1 (Chicago: University Press, 1971), 18. Como señala Kannengiesser, los intentos por demostrar la continuidad del AT se plasmaron, entre otras formas, en la creación de libros apócrifos, o la interpolación de obras anteriores, que trataban de argumentar la centralidad del AT en términos cristianos (Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 2).

¹⁰ Y en todo caso, parecen obviarse los versículos 25-27 (*cf.* Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 129). Para un estudio sobre el concepto de Israel en los Padres apostólicos véase Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 14-32.

¹¹ Los Padres de la Iglesia lo catalogaron como gnóstico (*cf.* Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología*, trad. Víctor Abelardo Martínez [Barcelona: Herder, 1999], 130; José Orlandis, *Historia de la Iglesia: I. La Iglesia Antigua y medieval* [Madrid: Pelícano, 1988], 83-84).

¹² Godsey, “The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith”, 5-6.

¹³ Véase Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (Leipzig: Hinrichs, 1924), 108-109.

¹⁴ Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 1 (Barcelona: Herder, 1966), 268-280; Justo L. González, *Historia del Cristianismo*, vol. 1 (Miami:

Además de defender la fe cristiana ante las autoridades gentiles,¹⁵ estos escritos trataron de articular una teología que respondiera a la polémica relación de continuidad o ruptura entre la iglesia y el pueblo judío.¹⁶ Para ello los primeros defensores del cristianismo vieron necesario explorar los antecedentes proféticos de Jesús en el AT por todas las vías posibles, y demostrar así el cumplimiento en Jesús de las profecías mesiánicas,¹⁷ salvaguardando la integridad de las Escrituras.¹⁸ En esta empresa, una de las más poderosas herramientas teológicas fue el desarrollo de la tipología.¹⁹ Justino Martir

Unilit, 2003), 76; James P. Eckman, *Exploring Church History* (Wheaton: Crossway, 2002), 21; Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos y apólogos griegos (s. II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, 629 (Madrid: Editorial Católica, 2002), 840-844.

¹⁵ Los objetivos eran, según Trevijano: salir del paso de que la Iglesia era un peligro para el Estado, exponer la doctrina correcta frente a las acusaciones paganas y presentar al cristianismo como la verdadera filosofía enseñada por el Logos divino (Ramón Trevijano Etcheverría, *La Biblia en el cristianismo antiguo: Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos* [Estella, Navarra: Verbo Divino, 2001], 100).

¹⁶ Para un estudio sobre la progresiva separación entre el cristianismo y el judaísmo en estos años, y especialmente a partir del año 70 d.C. véase Steven T. Katz, “Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration”, *JBL* 103 (1984): 44-76; Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 33-47; Christian Grappe, “La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle: circonstances historiques et raisons théologiques”, *Études théologiques et religieuses* 80, nº 3 (2005): 327-345.

¹⁷ Lo cual se convirtió en el principal principio hermenéutico (cf. Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 31; véase también Robert M. Grant, y David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* [Philadelphia: Fortress Press, 1984], 8-38).

¹⁸ Véase Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 36-198.

¹⁹ Gerald Bray, *Biblical Interpretation* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996), 80; H. T. Sell, *Studies in Early Church History* (Willow Grove: Woodlawn Electronic Publishing, 1998). Esta clave hermenéutica desempeñó un importante rol en la exégesis cristiana temprana ya que implicaba una reflexión teológica sobre las conexiones entre el evangelio cristiano y el AT judío. Dicha reflexión se mostró muy fructífera, y al estar fundamentada en el texto bíblico resultó decisiva en la lucha, por ejemplo, contra los intentos de Marción y los gnósticos por eliminar el componente literal e histórico de la historia de la salvación narrada en el AT. Como señala Thomas F. Torrance: “Patristic ty-

(100-165 d.C.) constituye un buen representante de este tipo de exégesis, pues en su metódico estudio de la Biblia,²⁰ recurre frecuentemente a ella.²¹ Su hermenéutica, aunque en ocasiones se acerca a la alegoría helenística, difiere de la de Filón de Alejandría, pues la tipología de Justino esta fundada en la historia y vinculada con el cumplimiento del pacto en Jesucristo,²² a quien ve como centro de la historia del AT.²³ En este sentido, su aportación a la interpretación de la “salvación de Israel” es importante ya que constituye el primer autor posbíblico documentado que aplica la

pology had its roots in Palestinian Judaism. It had its significance within the inseparable relation of Word and event and dramatic images that it involved, and it arose through the use of cultic patterns to point ahead to the enactment and fulfilment in decisive events within the history of the covenant people of God. It was the fulfilment of the ancient promises and figures in the birth and life and death of Jesus Christ that brought it into prominence in early Christianity, for with that fulfilment it was possible to interpret the history of Israel as the pre-history of the Incarnation, and to see how the patterns of Israel’s life, manifested in the great events of its history and reflected in the cult, partially realized in the ordeal of suffering, and interpreted by the prophets, all converged in the fact of Christ (*Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* [Edinburgh: T&T Clark, 1995], 101-102). Véase el estudio clásico de Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982); también Craig A. Evans y James A. Sanders, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, JSNTSup 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

²⁰ Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 3; Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo: Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, 71.

²¹ Justino llegó a diferenciar entre los *typoi* (tipos), y los *logoi* (profecías verbales de eventos futuros). Y realizó una distinción entre la interpretación que realizaban los judíos, que denominó “carnal”, y la interpretación cristiana que él consideró “espiritual” y cristocéntrica (Bray, *Biblical Interpretation*, 81; Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 95).

²² Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 105; Kugel y Greer, *Early Biblical Interpretation*, 146. Para Justino el judaísmo no tenía ningún valor teológico separado de Cristo (cf. Harold Remus, “Justin Martyr’s Argument with Judaism”, en *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 2, ed. Stephen G. Wilson [Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986], 67; Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 73).

²³ Ramón Trevijano, *Patrología*, Serie Manuales de Teología, 5. Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial católica, 1994), 114.

palabra *Israel* a la comunidad cristiana.²⁴ Su apelación es un testimonio temprano del concepto de Israel empleado con un sentido más amplio que el meramente nacional o étnico.²⁵ Justino identifica a Israel con Cristo,²⁶ y sostiene que los cristianos forman la verdadera “raza de Israel” como “verdaderos hijos de Dios”.²⁷ Aunque se desconoce la interpretación específica que Justino hizo de Ro 11:26, es posible percibir con ciertas garantías su posición ya que, según él, la creencia en un futuro reino eterno dado a “los hijos de Abraham según la carne” a pesar de su infidelidad, queda descrita por las Escrituras como “pura fantasía”.²⁸

Ireneo de Lyon (140-202 d.C.), según el historiador Eusebio, recibió instrucción directa de Policarpo, quien a su vez había sido discípulo directo del apóstol Juan.²⁹ Ireneo es considerado el primer gran teólogo del cristianismo,³⁰ fundador de la dogmática,³¹ y —aunque no llegó a completarla— es el primer autor conocido que intenta escribir una teología cristiana. Su pensamiento trata de superar las polémicas sobre la relación entre el AT y el NT demostrando que el AT predice a Cristo,³² convirtiéndose en el primer

²⁴ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 11.5. Cf. 14.1; 29.1, 2; 55.3; 63.5; 87.5; 116.3.

²⁵ Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 74.

²⁶ *Diálogo con Trifón*, 134: “Jacob fue llamado Israel; e Israel ha sido demostrado que es el Cristo, quien es llamado Jesús”.

²⁷ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 123.9. Para un estudio sobre el concepto de los judíos en Justino, véase e.g. Ben Zion Bokser, “Justin Martyr and the Jews”, *Jewish Quarterly Review (JQR)* 64, nº 2 (1973): 97-122.

²⁸ “Y, sobre todo eso, a sí mismos y a vosotros os engañan dando por supuesto que, de todos modos, a cuantos descienden, según la carne, de Abrahán, por más que sean pecadores, incrédulos y desobedientes a Dios, ha de dárseles el reino eterno; cosa que las Escrituras demuestran ser pura fantasía” (Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 140).

²⁹ Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 20.3.8.

³⁰ José Vives, *Los Padres de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1971), 112; su teología se puede considerar buena representante de la doctrina común a fines del siglo II d.C. (González, *Historia del Cristianismo*, 1:88).

³¹ Drobner, *Manual de patrología*, 138.

³² Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 75.

autor que menciona explícitamente una Escritura compuesta por ambos testamentos.³³ En su desarrollo teológico se aprecian grandes líneas que revelan la unidad como tema central.³⁴ Toma la orientación tipológica de Justino y elabora un sistema de interpretación caracterizado por la “recapitulación” como principio hermenéutico integrador,³⁵ manteniendo así la armonía entre ambos Testamentos y la unidad del plan de salvación.³⁶ Ireneo dedicó gran parte de su obra a refutar gran número de herejías que comenzaban a surgir dentro del cristianismo. En una de sus reflexiones respecto a la incredulidad de algunos judíos cita Ro 11:26 y sostiene que tal incredulidad no tiene excusa, pues todos los que se aproximaron a Jesús y creyeron en él, fueron salvos. La Ley nunca fue un impedimento para creer en el Hijo de Dios. Al contrario, al interesarse por ella, los judíos se acercaron a Cristo.³⁷ En este comentario Ire-

³³ Véase al respecto Alan J. Hauser, y Duane F. Watson, “Introduction and Overview”, en *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1. The Ancient Period, ed. Alan J. Hauser y Duane F. Watson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 42; también Trigg, “The Apostolic Fathers and Apologists”, 327.

³⁴ La unidad de Dios, de Cristo, del plan de salvación, de la Iglesia y del hombre con Dios (cf. Trevijano, *Patrología*, 78).

³⁵ Bray, *Biblical Interpretation*, 81. Tal método —*recapitulatio*— consiste en demostrar que la historia salvífica, comenzada en la creación y recapitulada en Cristo, se concluirá después del milenio, en el Reino. El uso del término parece un intento por parte de Ireneo de incorporar toda la proclamación bíblica sobre la obra de Cristo en una sola palabra (Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 75; véase también Christopher R. Smith, “Chiliasm and Recapitulation in the Theology of Irenaeus”, *Vigiliae christiana* 48, nº 4 [1994]: 313-331; Jean Laporte, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos en sus contextos* [Madrid: San Pablo, 2004], 49-57).

³⁶ Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 102. La teología de Ireneo transmite una grandiosa y muy amplia visión de la historia, en la que los propósitos de Dios se van cumpliendo (cf. González, *Historia del Cristianismo*, 1:90).

³⁷ “En cambio, cuanto temían a Dios y se preocupaban por su Ley se acercaron a Cristo y se salvaron, como él mismo dijo a sus discípulos: ‘Id a las ovejas perdidas de Israel’ (Mat 10:6). Cuando el Señor permaneció por dos días con los samaritanos ‘muchos de ellos creyeron por sus palabras y decían a la mujer: ya no creemos por lo que nos has dicho: nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es en verdad el Salvador del mundo’ (Juan 4:41-42). Y Pablo dice: ‘Así se salvará todo Israel’ (Ro 11:26). También llamó a la Ley nuestro pedagogo hasta la venida de Jesucristo (Gal 3:24). ¡Que no se culpe a la ley por la

neo se refiere a los samaritanos al hablar de las “ovejas perdidas” de Israel, justo antes de mencionar Ro 11:26. Es difícil determinar la intención de tal cita, sin embargo, el contexto permite suponer que Ireneo considera a los samaritanos —sin ser judíos—, como parte de Israel.³⁸ De ser así, indicaría el uso de un concepto de Israel más amplio que el étnico. En cualquier caso, Ireneo describe la salvación de Israel únicamente a través de la fe en el Hijo de Dios.³⁹

Otro autor relevante de este periodo es Tertuliano (160-220 d.C.). Aparte de Agustín, se suele considerar el más importante y original de entre los escritores latinos.⁴⁰ Sus obras ejercieron un gran impacto en el pensamiento teológico de la época,⁴¹ ya que intentó sintetizar la cultura helenística con el cristianismo.⁴² Tertuliano no comenta explícitamente Ro 11:26, pero en una explicación en la que describe a Israel como “la circuncisión” y la “raza de Abraham”, contempla su aceptación final una vez que reconozca a Jesús en su venida.⁴³ Sin embargo, esta interpretación parece ser

incredulidad de algunos! Pues la ley a nadie prohibió creer en el Hijo de Dios.” Ireneo, *Contra las herejías*, 4.2.7.

³⁸ Fitzmyer, *Romans*, 624, sostiene que aquí Ireneo está hablando de un Israel espiritual.

³⁹ Uno de los elementos soteriológicos más importantes en Ireneo es precisamente la importancia que otorga a la unión con Cristo, ya que es a través de esa unión que tiene lugar la regeneración por el poder del Salvador (*cf.* Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 69).

⁴⁰ Johannes Quasten, *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*, Biblioteca de Autores Cristianos 206 (Madrid: Editorial Católica, 1961), 530.

⁴¹ Vives, *Los Padres de la iglesia*, 362; González, *Historia del cristianismo*, 1:97.

⁴² Trevijano, *Patrología*, 116; aunque el grado en el que esto se refleja en su obra sigue siendo discutido (*cf.* Drobner, *Manual de patrología*, 174).

⁴³ “A Cristo, no obstante, ‘la orden de Melquisedec’ le resultará apropiada; porque Cristo es el adecuado y legítimo Sumo Sacerdote de Dios. Él es el pontífice del sacerdocio de la incircuncisión, constituido como tal, aun entonces, por los gentiles, por los cuales debía ser más ampliamente recibido, aunque en su última venida favorecerá con su aceptación y bendición también a la circuncisión, incluso a la raza de Abrahán, quien más tarde debe reconocerle (Tertuliano, *Contra Marción*, 5.9.9).

matizada por él mismo cuando sostiene que las profecías referentes a la restauración de Israel son aplicables de forma espiritual a Cristo y a su iglesia.⁴⁴

Clemente de Alejandría (150-215) es considerado por algunos autores el padre de la filosofía cristiana.⁴⁵ Aunque busca apoyo en la literatura y la filosofía paganas,⁴⁶ para presentar el cristianismo entre las clases cultas como una religión avanzada y superior,⁴⁷ desarrolla una destacada labor como exégeta,⁴⁸ recurriendo a la tipología como Justino e Ireneo.⁴⁹ Para él, la Escritura es la voz del *Logos* divino, y el evangelio es el cumplimiento y la realización de la Ley. Por eso el AT debe ser interpretado a la luz de Cristo.⁵⁰ Al respecto de la salvación de Israel, Clemente menciona al “verdadero Israel” en oposición a los judíos del “Israel étnico” que, según él, crucificaron injustamente a Jesús.⁵¹ Además, en al menos una de sus obras cita Ro 11:26,⁵² y lo interpreta en referencia a un “Israel espiritual”.⁵³

Orígenes (185-254 d.C.), para algunos el padre de la iglesia con el pensamiento más profundo y original anterior a Agustín de Hipona,⁵⁴ fue uno de los teólogos más influyentes de la iglesia primitiva,⁵⁵ y el más fértil de los escritores de la iglesia antigua.⁵⁶

⁴⁴ Tertuliano, *Contra los judíos*, 3.342.

⁴⁵ Norman Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2003), 529.

⁴⁶ En su obra hay citas de más de 360 autores profanos.

⁴⁷ Drobner, *Manual de patrología*, 151.

⁴⁸ Trevijano, *Patrología*, 153.

⁴⁹ Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 101.

⁵⁰ Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, trad. John A. Hughes (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 35

⁵¹ Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 2.8.

⁵² *Excerpta ex Theodoto* 56. 4-5.

⁵³ Así lo señala también Fitzmyer, *Romans*, 624.

⁵⁴ Vives, *Los Padres de la iglesia*, 250.

⁵⁵ Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 16; para un estudio sobre el surgimiento de Orígenes y

Discípulo destacado de Clemente,⁵⁷ en sus obras se percibe la influencia del alegorismo de Alejandría, las escuelas platónicas, estoicas y la filosofía gnóstica.⁵⁸ Si bien no acepta la historicidad de algunos pasajes bíblicos y no los interpreta literalmente,⁵⁹ realizó importantes avances en crítica textual con el desarrollo de las Héxaplas.⁶⁰ Aunque se le ha asignado un papel fundamental en el surgimiento del supersesionismo,⁶¹ su opinión representa en general una mayor apertura hacia los judíos que la de sus contemporáneos.⁶² Su exégesis a Romanos constituye probablemente el primer comentario que se escribió sobre la epístola.⁶³ En una de sus obras, al comentar la idea contenida en Ro 11:26, reconoce que es un asunto complejo: “Quien será ese todo Israel que será salvado, o qué será esa plenitud de los gentiles, sólo Dios lo sabe y su Unigénito y quizás algunos de sus amigos, a los que ha dicho: ‘Ya no os llamo siervos, sino amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído al Padre’”.⁶⁴

su contexto histórico y teológico véase al respecto Alistair Stewart-Sykes, “Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters”, *VThQ* 48, nº 4 (2004): 415-429.

⁵⁶ Drobner, *Manual de patrología*, 157.

⁵⁷ González, *Historia del cristianismo*, 1:98.

⁵⁸ Bray, *Biblical Interpretation*, 93; Véase al respecto Trevijano, *Patrología*, 162-164.

⁵⁹ Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 530.

⁶⁰ Laporte, *Los Padres de la Iglesia*, 444-445.

⁶¹ El supersesionismo señala la sustitución del pueblo de Israel por la iglesia dentro del plan de salvación. Para un conciso estudio sobre los tipos de supersesionismo véase R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 1-24; véase también Craig Blaising, “The Future of Israel as a Theological Question”, 435-437; Stendahl hace una interesante reflexión al respecto del supersesionismo y los reclamos de ser “pueblo especial” desde la época de Qumran (Krister Stendahl, “Qumran and Supersessionism—and the Road Not taken”, *PSB* 19, nº 1 (1998): 134-142).

⁶² Reasoner, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, 121.

⁶³ Godsey, “The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith”, 5; Cranfield, *Romans*, 1:30.

⁶⁴ *Commentarii in Epistulam ad Romans* 4.304.

La complejidad que Orígenes percibe en este versículo queda reflejada en su obra, ya que no siempre ofrece la misma interpretación al pasaje. Por ejemplo, en una de sus homilías sostiene que la mujer de Lot es una figura que representa al “Israel del desierto” que miró hacia atrás y se quedó allí. Las hijas representan la división del pueblo y la forma carnal de engendrar propia de la Ley.⁶⁵ Orígenes aquí emplaza la entrada de la totalidad de los gentiles y la salvación de “todo Israel” al final del “siglo presente”, como un acontecimiento escatológico. Aunque no explica en qué consiste la salvación de Israel, la relaciona estrechamente con la entrada de los gentiles en el pueblo de Dios. Más adelante propone una interpretación alegórica de la experiencia de Agar,⁶⁶ en la que identifica a Israel con la sinagoga y con el pueblo “según la carne”. Aunque parece referirse a los judíos, Orígenes no es del todo claro, porque maneja el concepto de pueblo “según la carne” y luego no explica cómo pueden entrar los gentiles a ese pueblo para que “todo Israel” se salve. En otro pasaje identifica al Israel que ha sido endurecido —el “Israel según la carne”— con el Israel que será salvo.⁶⁷ Y más adelante identifica a Etiopía con los gentiles, y sos-

⁶⁵ “La generación carnal de la Ley no entra en la Iglesia de Cristo ni a la tercera generación —por la Trinidad—, ni a la cuarta —por los evangelios—, ni hasta el fin del siglo tal vez, después del siglo presente, cuando haya entrado la totalidad de los gentiles y así todo Israel se haya salvado.” Orígenes, *Homilías sobre el Génesis* 5.5.

⁶⁶ “El pueblo según la carne fue abandonado y yace postrado en el hambre y la sed, sufriendo no un hambre de pan y una sed de agua, sino la sed de la palabra de Dios, hasta que se abran los ojos de la sinagoga. Esto es lo que el Apóstol llama misterio, porque la ceguera golpeó parcialmente a Israel, hasta que entrese la totalidad de los gentiles, y entonces todo Israel se salvará. Esta es, pues, la ceguera de Agar, que engendró según la carne, y que permanece en ella hasta que el velo de la letra sea quitado por medio del ángel de Dios y vea el agua viva”. *Homilías sobre el Génesis* 7.6.

⁶⁷ “Veo en efecto que el primer pueblo, el que existió antes que nosotros, fue hecho como piedra, duro e incrédulo; pero no como para permanecer en la naturaleza de la piedra por siempre, sino mientras pasa este pueblo que te has adquirido: la ceguera, ha alcanzado sólo en parte a Israel —al Israel según la carne— hasta que entre la plenitud de las naciones. Cuando haya entrado la plenitud de las naciones, entonces todo Israel, que por la dureza de su incredulidad había sido hecho como piedra, será salvado”. *Homilías sobre el Éxodo* 6.9.

tiene que a pesar de sus pecados Dios no los rechaza.⁶⁸ De esta forma, interpreta Ro 11:26 haciendo referencia a la salvación futura del “Israel entero”, después de la entrada de los gentiles y la reunión de todos los pueblos. Resulta difícil percibir a qué se refiere cuando habla de “Israel entero,” porque si bien en pasajes anteriores identifica a Israel como el pueblo “según la carne”, en este parece ampliar el concepto a los pueblos que entrarán en la comunidad de los salvos. Cuando comenta Cnt 2:13, explica que la iglesia también se simboliza con esta paloma, cuyas dos alas representan los dos llamados de Israel.⁶⁹ Establece una diferencia entre el primer llamado de Israel y el segundo de “todo Israel”, que es el que se salva. Pero no menciona de forma explícita a quién se refiere ese “todo Israel” y si incluye a los gentiles en él o no. En su obra *Contra Celso*, finalmente critica al filósofo por ensalzar a algunos pueblos paganos y no mencionar entre ellos a los judíos sino augurar su destrucción futura.⁷⁰ Aunque está clara su noción de dispensación futura para Israel, llama la atención que mencione de forma especial a “todo Israel”, y lo haga como un concepto del que “no

⁶⁸ “El que los habitantes de allende los ríos de los etíopes vengan, ellos también, al Señor y traigan ofrendas, puede interpretarse también como dicho de aquellos que, después de haber entrado la totalidad de los gentiles —que se compara a los ríos de Etiopía—, vendrán también ellos, y así todo Israel se salvará; y en cuanto a los de estar allende los ríos de los etíopes, entiéndase como que están más allá y después de estos espacios en que fluye y rebosa la salvación de los gentiles. Y así parece cumplirse aquello que dice: Aquel día —Israel entero— no serás ya avergonzado por ninguna de tus maquinaciones con las cuales obraste impíamente contra mí orígenes”. *Comentario a Cantares*, 2.1.5.

⁶⁹ “Efectivamente, primero fue llamado Israel, y luego, cuando él tropezó y cayó, fue llamada la Iglesia; pero, cuando haya entrado la totalidad de los gentiles, entonces nuevamente será llamado todo Israel, y se salvará. La iglesia duerme entre esos dos lotes o llamadas, y por eso le dio también alas plateadas de paloma [...] la segunda llamada que habrá, según el Apóstol, para Israel, no será en la observancia de la ley, sino en el gran valor de la fe”. *Comentario a Cantares*, 4.2.13.

⁷⁰ “Esto dice ya de ellos como un augur, por no ver la dispensación de Dios acerca de los judíos y su sagrada y antigua república; como tampoco vio que, por su caída, vino la salud a las naciones, y que su caída es riqueza del mundo y su menoscabo riqueza de las naciones, hasta que entre la plenitud de las naciones y después de ello se salve todo Israel, del que no tiene idea Celso”. *Contra Celso*, 6.80.

tiene idea Celso”, dando a entender que se trata de una categoría especial.

Hay más obras en las que Orígenes hace referencia Ro 11:26,⁷¹ y aunque no es necesario comentar todas, se puede señalar como ejemplo de sus diferentes interpretaciones que a veces — como en su comentario a Romanos — entiende “todo Israel” en un sentido étnico⁷² y “según la carne”⁷³, en otras como un “Israel espiritual”,⁷⁴ y finalmente en otras parece hacer referencia al “remanente de Israel”.⁷⁵ En la concepción de Orígenes, la iglesia comprende a la congregación de todos los que son salvados desde el comienzo de la humanidad,⁷⁶ lo cual se podría identificar con “todo Israel”, pero no se puede ser concluyente porque Orígenes no ofrece una interpretación única al respecto.

Eusebio de Cesarea (260-340), discípulo de la escuela fundada por Orígenes,⁷⁷ es considerado el erudito más sistemático que produjo la iglesia antigua.⁷⁸ Aunque también compuso obras apologeticas y exegéticas (*Praeparatio evangelica*, *Demostratio evangelica*, *Comentario de Isaías*, etcétera), su mayor aporte a la literatura cristiana son sus obras históricas.⁷⁹ A pesar de que cita Ro 11:26 en numerosas obras,⁸⁰ no lo explica claramente en ninguna

⁷¹ *Comentario a la epístola a los Romanos* 4.2; 7.13; 8.9; *Homilías sobre Jeremías* 4.6; 5.2; *Comentario a Juan* 13.392; *Homilías sobre Josué* 11.3; *Homilías sobre Jueces* 5.5; 6.1; *Fragmentos de las catenas sobre Lamentaciones* 254.13; 275.9; 278.8; *Homilías sobre Levítico* 3.5; 5.11; *Fragmentos de las catenas sobre Lucas* 125; *Homilías sobre Lucas* 33; *Comentario a Mateo* 10.12; 14.20; 16.3; 16.26; 17.5; *Homilías sobre Números* 6.4; 7.4; 17.2; 18.4.

⁷² *Comentario a la epístola a los Romanos* 8.13.

⁷³ *Homilías sobre Jeremías* 5.4

⁷⁴ *Comentario a Mateo* 17.5

⁷⁵ Cf. Fitzmyer, *Romans*, 624.

⁷⁶ Vives, *Los Padres de la Iglesia*, 253.

⁷⁷ Drobner, *Manual de patrología*, 249.

⁷⁸ Bray, *Biblical Interpretation*, 86.

⁷⁹ No obstante, incluso en su *Historia eclesiástica* se nota un propósito apologetico (cf. González, *Historia del Cristianismo*, 1:147).

⁸⁰ *Fragmenta varia* 327.4; *Intr. General elemental* 2.15; 3.36; 4.8; 3.41; *Comentarios a los Salmos* 61.4; *Comentarios a Isaías* 2.50; 1.32.

de ellas. Lo más cercano a una interpretación explícita del versículo se encuentra en su *Demonstratio Evangelica* en la que señala que la paz que predijeron los profetas comenzó a realizarse desde los tiempos de Augusto, pero vendrá un tiempo cuando se cumplirá la profecía, con la entrada en la comunidad de salvación de la plenitud de los gentiles.⁸¹ El que no mencione a los judíos en este pasaje podría significar que no consideraba que tuviese relación con una futura conversión de ellos.⁸²

Padres griegos

Escuela de Alejandría

La escuela de interpretación bíblica surgida en Alejandría se caracterizó por el uso del método alegórico derivado de Filón y tuvo una marcada influencia filosófica griega.⁸³ Recientemente, se ha puesto en tela de juicio la división del periodo patrístico con un modelo dicotómico que enfrente las escuelas de Alejandría y Antioquía, porque requiere una serie de presuposiciones que no se corresponden siempre con los testimonios.⁸⁴ Sin embargo, con la prudencia de no llegar a conclusiones precipitadas, tal división resulta útil para organizar un estudio sistemático de sus autores.⁸⁵

⁸¹ *Demostración evangélica* 9.17.19.

⁸² Véase en esta dirección a Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 131.

⁸³ Grant y Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 52-53; véase al respecto Annewies Van den Hoek, “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage”, *HTR* 90, nº 1 (1997): 59-87.

⁸⁴ Donald Fairbairn, “Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse”, *Westminster Theological Journal (WTJ)* 69 (2007): 1-19, considera el modelo dicotómico Alejandría-Antioquía reduccionista y poco acertado. Señala la disparidad que había entre los autores dentro de cada escuela, y los prejuicios que se suelen imponer ante estas formas de interpretación: “These anomalies and others like them serve to cast a shadow over the prevailing model of a dichotomy of exegetical method between Antioch and Alexandria, and in the past half-century they have led patristics scholars to modify their assessment of early-church exegesis markedly” (ibid., 8).

⁸⁵ Para un estudio conciso sobre los elementos más relevantes de estas escuelas, como las formas de tratar la alegoría, y las diferentes concepciones sobre la filología y la historia véase Frances Young, “Alexandrian and Antiochene Exegesis”, en *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1 The Ancient Period, ed.

De Atanasio (295-373), más pastor que teólogo,⁸⁶ no se conserva ningún comentario explícito de Ro 11:26, pero en una de sus obras señala que Israel es la higuera que maldijo Jesús, y que aunque dispuso que en adelante nadie comiera de sus frutos, perdonó a la raíz para que en ella fuesen injertados los gentiles. Por eso los judíos, a no ser que permanezcan en su estado de incredulidad, pueden ser reinjertados en su tronco.⁸⁷

Dídimo el Ciego (313-398) destaca entre los maestros de la escuela de Alejandría como su comentarista más prolífico,⁸⁸ ejerciendo una fuerte influencia en el pensamiento teológico de su tiempo.⁸⁹ Aunque no escribe un comentario completo a la epístola a los Romanos, se han conservado algunas referencias a Ro 11:26. Dídimo presenta la situación de alejamiento de Israel como un castigo divino. Sin embargo, sostiene que gracias a la misericordia de Dios, es posible que —tras la entrada de la totalidad de los gentiles— los judíos puedan ser salvos.⁹⁰ Al mencionar la salvación de “todo Israel”, matiza que se refiere únicamente a los que sean dignos de ser llamados “Israel”. Esta aclaración es de suma importancia, porque entiende que el Israel que se salva depende de ser “digno de ese nombre”. Con este planteamiento Dídimo parece

Alan J. Hauser y Duane F. Watson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 334-354

⁸⁶ Trevijano, *Patrología*, 180.

⁸⁷ *Epístola 6^a vestal*, Migne, Jean Paul, ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Paris: Apud Garnier Frates, 1862, 26, 1383-1389.

⁸⁸ Bray, *Biblical Interpretation*, 85.

⁸⁹ Johannes Quasten, *Patrología II: La edad de oro de la literatura patrística griega*, Biblioteca de Autores Cristianos 217 (Madrid: Editorial Católica, 1962), 89.

⁹⁰ “Según esta interpretación debemos considerarlos castigados por el Señor no para un tiempo breve, sino para todo el tiempo futuro, hasta el fin del mundo [...] sin embargo, puesto que el que los había castigado es por naturaleza benigno y misericordioso, les concedió un tiempo de penitencia, por si quieren convertirse a una vida mejor [...] Por esto se dice: se acordó de los tiempos antiguos. Y acordándose de los tiempos futuros les abrió un tanto la puerta que les estaba cerrada, para que después que haya entrado la totalidad de los gentiles, entonces todo Israel —aquel que haya sido digno de este nombre— se salve”. *Trat. Esp santo*, 216-218.

incluir en el concepto de Israel un referente espiritual. Sin embargo, no clarifica del todo qué entiende por “entrada de los gentiles”, y quiénes son los que conforman ese “todo Israel” que se salvará.

Cirilo de Alejandría (370-444) marca el fin de un periodo de interpretación en la iglesia griega.⁹¹ Sus obras exegéticas —fundadas en una interpretación alegórica— constituyen su mayor herencia literaria.⁹² Después de él, la tradición exegética —al menos en la escuela de Alejandría— fue decayendo. Para Cirilo Ro 11:26 hace referencia al Israel que fue rechazado, y cuya salvación tendrá lugar tras la entrada de los gentiles.⁹³ Sin embargo, no especifica cómo tiene lugar dicha “entrada”.

Escuela de Antioquía

La escuela de Antioquía, fundada por Luciano de Samosata (312), surgió en respuesta a la exégesis alegórica que proliferaba en la escuela de Alejandría.⁹⁴ Se caracterizó por un acercamiento al sentido literal del texto, y por un cuidadoso estudio histórico y gramatical de la Escritura.⁹⁵ La teología antioquena —a diferencia de la alejandrina— tiende a recurrir a la tipología para explicar la historia de la salvación.⁹⁶ Y aunque sus comienzos fueron modestos, dio lugar a una prolífica tradición exegética.

Efrén Siro (306-372) en su comentario a Romanos hace una sencilla exposición del capítulo 11, en la que señala que la entrada de los gentiles en la iglesia resultó de la predicación apostólica, y

⁹¹ Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 8.

⁹² Trevijano, *Patrología*, 230.

⁹³ “Con una cita sagrada confirma la esperanza de que también el Israel rechazado se ha de salvar en su momento. Porque Israel se salvará a su tiempo, llamado al fin tras la vocación de los gentiles.” Cirilo de Alejandría, *Fragmentos a la Carta de san Pablo a los Romanos*, 74.849.

⁹⁴ Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 13. Esta rivalidad comenzó a fraguarse durante el siglo IV (cf. William M. Green, “Patristic Interpretation of the Bible”, *Restoration Quarterly (ResQ)* 5 nº 4 (1961): 232.

⁹⁵ Frances Young, “Alexandrian and Antiochene Exegesis”, 334-354.

⁹⁶ Ulrich Wickert, “Antiochian Theology”, *The Encyclopedia of Christianity*, 3 vols., ed. E. Fahlbusch, y G. W. Bromiley, G. W (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 1:82.

de esta forma la persuasión a los judíos tuvo lugar por medio del apóstol Pablo. Sin embargo, no menciona una conversión futura del pueblo judío.⁹⁷

Apolinar de Laodicea (310-392) es uno de los primeros representantes destacados de la escuela de Antioquía. Aunque escribió numerosos escritos de carácter exegético, se han conservado muy pocos a Romanos,⁹⁸ y todos en las *catenae*. Su interpretación de este pasaje pretende que hasta que hayan entrado los gentiles, la insensibilidad prevalece en Israel. Pero después de su ingreso, el resto del pueblo, “aquel que sigue al verdadero Israel”, se salvará.⁹⁹ Aunque no explica del todo la entrada de los gentiles, es muy significativo que en el contexto de este versículo haga referencia al “verdadero Israel”, porque parece relacionar ambos conceptos.

Diodoro de Tarso (*circa* 392), considerado uno de los mayores maestros de esta escuela,¹⁰⁰ en su exégesis rechazó el uso de la alegoría que realizaba la escuela de Alejandría.¹⁰¹ Sin embargo, en su comentario sobre Ro 9:6 interpreta el concepto de Israel en un sentido espiritual y amplio.¹⁰² Más adelante, no obstante, cuando comenta Ro 11:26 da a entender que la salvación no se refiere a todos y cada uno de los judíos, sino que es una afirma-

⁹⁷ S. Ephraem Syri, *Commentarii in Epistolas D. Pauli* (Venetiis, 1893), 2-46. Sobre los judíos únicamente señala “et aperuit pisis protam ad vitam, ad eam, de qua praedictum fuerat: ‘Veniet ex Sion Salvator, et avertet impietaten a Jacob’ (Citado en Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 131-132).

⁹⁸ Drobner, *Manual de patrología*, 291.

⁹⁹ K. Staab, *Paulus Kommentare aus der Griechischenkirche, aus Katenenhadschriften gesammelt und herausgegeben* (Münster: Neutestamentliche Abhandlungen, XV, 1933). Citado en Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 132-133.

¹⁰⁰ Quasten, *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*, 415.

¹⁰¹ Bray, *Biblical Interpretation*, 87.

¹⁰² “Puesto que había declarado que lo prometido a los israelitas había sido transferido a los gentiles, lo que precisamente constituía una acusación de que Dios engañaba en lo tocante a las promesas, ahora accede a demostrar la veracidad de Dios, en el sentido de que la Escritura manifestaba que podían ser llamados israelitas e hijos de Abrahán, no los israelitas según la carne. *Fragmentos sobre la Carta a los Romanos*. 15:96-97.

ción general que hace referencia al remanente anunciado por el profeta Elías, o a los que un día vengan a la fe.¹⁰³ De esta forma, no llega a aclarar el referente de la expresión “todo Israel”, que podría ser tanto el remanente fiel como el conjunto de los judíos dispersos por el mundo.

Teodoro de Mopsuestia (350-428), discípulo de Diodoro de Tarso, es considerado por algunos autores el mayor representante de la escuela de Antioquía.¹⁰⁴ La mayor parte de sus obras se perdieron al ser condenadas en el concilio de Constantinopla por su afinidad con el nestorianismo.¹⁰⁵ Teodoro señala respecto a este versículo que vendrá un tiempo en que los judíos conoerán también la verdad una vez que los gentiles la hayan admitido, y así todo Israel será salvo.¹⁰⁶ No llega a describir explícitamente en qué consiste ese “todo Israel”, sin embargo, en el comentario a Romanos interpreta este versículo en referencia a un “Israel espiritual”.¹⁰⁷

Juan Crisóstomo (345-407), también discípulo de Diodoro, fue de las figuras más prominentes entre los antioquenos,¹⁰⁸ y el padre griego del que se ha conservado la producción literaria más extensa.¹⁰⁹ También reaccionó con fuerza contra la interpretación alegórica de Orígenes, defendiendo en sus escritos una estrecha

¹⁰³ “‘Todo Israel será salvo’ no significa todos en masa, sino ciertamente aquellos que, captados por Elías o procedentes de la dispersión de todas las partes del mundo entero, se acercarán a la fe”. *Fragmentos sobre la Carta a los Romanos* 15.104.

¹⁰⁴ Asier y Watson, “Introduction”, 47; M. F. Wiles, “Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School”, en *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1 From the Beginnings to Jerome, ed. P. R. Ackroyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 489).

¹⁰⁵ Drogner, *Manual de patrología*, 350.

¹⁰⁶ *Patrologiae Graeca*, 66.857 (Citado en Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 134).

¹⁰⁷ In ep. *Ad Romanos* 11.26. Cf. Fitymyer, *Romans*, 624.

¹⁰⁸ Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, 74; Laporte, *Los Padres de la Iglesia*, 655.

¹⁰⁹ Trevijano, *Patrología*, 218-221.

relación entre el AT y el NT.¹¹⁰ Respecto a Ro 11:26 señala que los judíos también serán llamados puesto que llegará un día en el que crean de nuevo y encuentren la absolución de sus pecados,¹¹¹ tras la entrada en la iglesia de los gentiles que crean en el Hijo de Dios.

Teodoro de Ciro (393-466) recibió en Antioquía una preparación académica esmerada.¹¹² Es considerado como uno de los exponentes menos radicales de esta escuela,¹¹³ su último gran exegeta,¹¹⁴ y el mayor biblista.¹¹⁵ En Ro 11:26 concibe el término *Israel* en referencia a una categoría más amplia que la étnica.¹¹⁶ Aunque establece una diferencia entre “los gentiles” y “aquellos”, a continuación explica que el término *Israel* se refiere tanto a judíos

¹¹⁰ Christopher A. Hall, “John Chrysostom” en *Reading Romans Through the Centuries*, ed. Greenman, Jeffrey P.; Larsen, Timothy (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 42-43.

¹¹¹ “Esto de veras también lo dice aquí: que no todo el pueblo se ha apartado, sino que ya muchos creyeron, y han de creer de nuevo [...] cuando sean circuncidados, ni cuando sacrificuen, ni cuando cumplan las otras normas, sino cuando encuentren absolución de sus pecados. Si, pues, esto ha sido prometido, aunque todavía no ha surgido entre ellos, ni se han apartado mediante la absolución de bautismo, tendrá lugar plenamente igual [...] Porque, en efecto vosotros habéis sido llamados, ellos se volvieron más obstinados. Sin embargo, Dios no retiró por eso la llamada; sino que espera que entren todos de los gentiles que van a creer, y entonces también ellos vendrán”. *Homilías sobre la carta a los Romanos* 19, 6-7.

¹¹² Viciano, *Patrología*, 181.

¹¹³ Frances Young, “Alexandrian and Antiochene Exegesis” en *A History of Biblical Interpretation*, ed. Alan J. Hauser y Duane F. Watson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 334-354.

¹¹⁴ Bray, *Biblical Interpretation*, 88

¹¹⁵ Drobner, *Manual de patrología*, 487.

¹¹⁶ “Una vez que los gentiles hayan escuchado la proclamación del evangelio, creerán también aquellos, pues Elías estuvo muy cerca presentándoles la enseñanza de la fe. Esto, efectivamente, lo dijo el Señor en los santos Evangelios [...] A todos los que creen Pablo los llama ‘Israel’, ya sean judíos y tengan un parentesco físico con Israel, ya sean gentiles unidos a él por el parentesco de la fe”. *Carta a los Romanos*. Para un estudio completo sobre la interpretación de Teodoro sobre este versículo véase Joel A. Weaver, “Theodoret of Cyrus on Romans 11:26: Recovering an Early Christian Elijah *Redivivus* Tradition” (Tesis doctoral, Baylor University, 2004).

como gentiles, ya que todos están unidos por el “parentesco de la fe”.

Genadio de Constantinopla (*circa* 471) fue patriarca de esta ciudad entre el 458 y el 471 d.C.¹¹⁷ En su comentario a la epístola a los Romanos, señala sobre 11:26 que una vez que sus pecados son perdonados, no hay motivo para mantener a Israel alejado de la salvación.¹¹⁸ Sin embargo, no aclara suficientemente en qué consiste la entrada de los gentiles, ni la composición de ese “todo Israel”.

Padres latinos

Los Padres de Occidente no desarrollaron escuelas comparables a las de Alejandría y Antioquía, sin embargo, recibieron influencia de ambas.¹¹⁹ Gregorio de Elvira (325-392) fue uno de los primeros representantes de la homilética en la iglesia occidental.¹²⁰ En su obra describe una marcada separación entre la iglesia y “los de la sinagoga”. Para él, Ro 11:26 hace referencia a los judíos que crean en el nombre de Cristo, y que, de esta forma, llegarán a ser un gran pueblo junto con los gentiles, con lo cual obtendrán la salvación en conjunto.¹²¹

Hilario de Poitiers (*circa* 315-367) bajo la influencia de Tertuliano, Cipriano y Novaciano, presenta un pensamiento im-

¹¹⁷ Quasten, *Patrología II: La edad de oro de la literatura patrística griega*, 549.

¹¹⁸ “Quitados y perdonados los pecados, la salvación parece clara e incontrovertible”. Genadio, *Frag. Carta a los Romanos*, 15:401.

¹¹⁹ William M. Green, “Patristic Interpretation of the Bible”, 232.

¹²⁰ Viciano, *Patrología*, 306.

¹²¹ “Ya nuestro pueblo, el de los que ya nacimos de la libre Sara, es decir, de la noble Iglesia, reinaba antes de Cristo, cuando tenían que ser agregados todos aquellos provenientes de la sinagoga, que hubiesen creído en el nombre de Cristo, como de ellos mismos escribió el Apóstol, diciendo: No quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que os creáis sabios; la reprobación de Israel ha tenido lugar para que se realice la total admisión de los gentiles; pero, cuando se haya cumplido esta admisión de los gentiles, el resto de Israel será salvo. Este es, por tanto, el resto de Israel, el que como he dicho muchas veces, con la venida de Elías ha de creer en Cristo, por lo que, *junto con nosotros*, llegará a ser un gran pueblo y obtendrá la misma gloria del reino celestial”. Gregorio Elvira, *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, trat III, 30,31. (Cursiva añadida)

pregnado de una fuerte orientación soteriológica y escatológica, de elevada calidad exegética.¹²² Hilario considera a “Israel” como una categoría espiritual, no étnica, formada por aquellos que no andan según la letra sino según el espíritu, es decir, los que caminan en la ley de Cristo.¹²³ En su interpretación de 11:26, conecta este versículo con la descripción de “enemigos” de 11:28 y sostiene que, como tales, serán sujetados bajo los pies de Cristo.¹²⁴ Sin embargo, no describe la naturaleza de esa sujeción.

Ambrosio de Milán (340-397), aunque destacó por su labor pastoral,¹²⁵ escribió numerosas obras de carácter exegético según el modelo de exégesis bíblica de Filón, e influenciado por Orígenes.¹²⁶ Ambrosio se refiere a Ro 11:26 para explicar de forma alegórica el milagro de la mujer que padecía de flujo en Lucas 8:43-48, concluyendo que por el delito de los judíos vino la salvación a los gentiles, hasta que hayan entrado las naciones.¹²⁷ Ambrosio enfatiza la discontinuidad del pueblo judío y la iglesia de forma dicotómica. En esta argumentación introduce la entrada de los gentiles, pero no explica dónde tiene lugar ni qué ocurre con Israel. Por

¹²² En especial, destaca por su lucha contra el arrianismo en *De trinitae* (cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 284-285).

¹²³ Hilario, *Exposición Juan de Damasco, De trinitae*, 11. 28.

¹²⁴ Hilario, *De Trinitae*, 11.35; véase también *De Trinitae* 11, 34; *Mat.Com* 10, 14; *Psalm* 58, 11; 126,10; 59,7; 121,4; 126,8.

¹²⁵ Drobner, *Manual de patrologia*, 339; Laporte, *Los Padres de la Iglesia*, 206.

¹²⁶ Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 10; Trevijano, *Patrología*, 235.

¹²⁷ “¿Qué quiere decir que la hija del jefe de la sinagoga se moría a los doce años y que esta mujer sufría un flujo de sangre durante doce años? ¿No es para darnos a entender que, mientras la Sinagoga estuvo en vigor, la Iglesia sufrió? El defecto de una es la virtud de la otra, pues *por su delito vino la salvación a los gentiles* (Ro 11:11), y el fin de una es el comienzo de otra; principio no en orden a la naturaleza, sino en cuanto a la salvación, pues la ceguera ha venido parcialmente a Israel, hasta que la totalidad de las naciones haya entrado (Ro 11:25). La sinagoga es, pues, más antigua que la iglesia, no en el tiempo, sino desde el punto de vista de la salvación; pues mientras la primera ha creído, esta no creía y languidecía, presa de diversas enfermedades del alma y del cuerpo, sin remedio que la pudiese curar.” Ambrosio, *Trat. Evang lucas*, 6, 57. Véase también *Abr* 2, 11, 89; *Ep* 19, 1; 21, 8; *Ep A* 69,26; *Ep B* 14, 57; *Job. Dav* 3,5,12; *Joseph* 14, 84; *Patr* 3, 14; *Ps.* 118 19,4; *Psalm* 36,16; 40,33; 61,29.

ello, es difícil reconstruir de modo claro su interpretación acerca de la salvación de “todo Israel”.

Ambrosiaster (s. IV), gran desconocido,¹²⁸ sostiene que la situación de ceguera y rechazo de los judíos es temporal, y que su situación de penitencia es consecuencia de haber rechazado a Cristo.¹²⁹ Por ello, un día, su situación cambiará, volverán a recuperar su capacidad de elegir libremente y se reconciliarán con Dios.¹³⁰

Jerónimo (347-420), considerado uno de los cuatro grandes doctores de la iglesia latina,¹³¹ realizó un enorme aporte al campo de la exégesis bíblica a lo largo de su prolífica obra, sobre todo en el campo de las traducciones de la Biblia con su *Vulgata*,¹³² que llegó a ser el texto oficial de la Biblia para la Iglesia Occidental durante casi mil años.¹³³ Su método exegético riguroso, mostró un

¹²⁸ Últimamente parece que se le ha asociado a un tal Décimo Hilariano Hilario que vivió durante el pontificado del papa Damaso I (366-384). Gerald Bray, “Ambrosiaster” en *Reading Romans Through the Centuries*, ed. Jeffrey P. Greenman,; Timothy Larsen (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 21-22.

¹²⁹ Gerald Bray, “Ambrosiaster”, en *Reading Romans Through the Centuries*, ed. Jeffrey P. Greenman y Timothy Larsen (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 36-37.

¹³⁰ “Apartando de sus corazones el espíritu de temor, que les hace estar ciegos, Dios les devolverá el libre arbitrio de su voluntad; y porque su incredulidad no procedía de la maldad sino del error, se convertirán y después serán salvados. ‘Como está escrito’ Pablo pone el ejemplo del profeta Isaías para probar el don reservado por Dios para ellos, y enseñar que los judíos creyentes pueden ser liberados con la misma gracia con la que nos libera a nosotros, porque la gracia de Dios no se ha extinguido, sino que siempre es abundante [...] porque son hijos de las personas buenas, por cuyos privilegios y méritos han recibido muchos beneficios de Dios, serán recibidos con alegría al volver a la fe.” Ambrosiaster, *Comentario de la carta a los Romanos*, 81:383. Véase también: *Ep. Pavl* 380, 15; 384, 4; 340, 1; 382, 21; *B* 41,6. *QV.1* 44, 3; 47, 2.

¹³¹ Bray, *Biblical Interpretation*, 91.

¹³² Respecto a si toda la obra puede atribuirse a él, véase discusión en B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 356-362. También resultó una figura relevante en la determinación del Canon del NT (cf. F. F. Bruce, *El Canon de la Escritura*, trad. Elena Flores. Hermeneutica y exégesis, 4 (Terrassa: Clie, 2002), 228-229).

¹³³ Christopher Ocker, “Biblical Interpretation in the Middle Ages”, 79.

especial interés por la filología,¹³⁴ plasmado en su interés por la versión original del Antiguo Testamento —la *hebraica veritas*— transmitida por los judíos. Aunque se encuentran parecidos con el método alegórico y la influencia de Orígenes es notable,¹³⁵ su uso de la tipología queda probablemente más cerca de la retórica greco-latina.¹³⁶ Jerónimo tuvo en una alta consideración los escritos del apóstol Pablo,¹³⁷ y aunque no comenta explícitamente Ro 11:26, lo menciona varias veces. Por ejemplo, en el comentario al Eclesiastés describe que hay tiempo para todo, incluso para Israel: “tiempo de batalla” y tiempo en el que toda la nación se salvará.¹³⁸ Aquí Jerónimo parece interpretar Romanos 11:26 en referencia a una situación final de paz y salvación para los judíos. En el comentario a Mateo establece también una extraña relación entre Romanos 11:26 y el milagro de la mujer hemorroisa.¹³⁹ Más adelante explica que la mujer se refiere al pueblo pagano de los gentiles que son sanados justo cuando los judíos comienzan a creer. Parece aplicarlo a una situación temporal de pérdida de privilegios de Israel por causa de los gentiles hasta que se produzca la restauración final. Sin embar-

¹³⁴ Christoph Marksches, “Jerome”, *The Encyclopedia of Christianity*, 3:17.

¹³⁵ Trevijano, *Patrología*, 244-255.

¹³⁶ Cf. Michael Graves, *Jerome’s Hebrew Philology: A Study Based on his Commentary on Jeremiah* (Leiden-Boston: Brill, 2007).

¹³⁷ L. J. Van der Lof, “L’apôtre Paul dans les lettres de Saint Jérôme”, *Novum Testamentum (NovT)* 19, nº 2 (1967): 150-160.

¹³⁸ “Tiempo de buscarlos y de conservarlos, tiempo de perderlos y tiempo de expulsarlos. Tiempo de desgarrar Israel y tiempo de coserlo de nuevo [...] tiempo del amor con que [Dios] los amó en tiempo de los padres y tiempo de odio puesto que pusieron sus manos sobre Cristo. Tiempo ahora de batalla porque no hicieron penitencia y tiempo de paz en el futuro, cuando, al llegar la plenitud de las gentes, toda Israel será salvada.” Jerónimo, *Comentario al Eclesiastés*, 3.2.

¹³⁹ “El octavo milagro es el del magistrado que pide la resurrección de su hija, no queriendo que sea excluida del misterio de la verdadera circuncisión; pero se interpone una mujer que padecía hemorragias y es sanada en octavo lugar, de modo que la hija del magistrado pierde su puesto y pasa al noveno, conforme a la palabra del salmo: Se adelantará Etiopía tendiendo sus manos a Dios, y: Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así todo Israel será salvo”. Jerónimo, *Comentario al evangelio de Mateo*, 9.18.

go, no explica suficientemente ni la entrada de los gentiles, ni quién conforma el “todo Israel” que será salvo.

Agustín de Hipona (354-430) es probablemente el más destacado Padre de la iglesia y el teólogo más influyente de la Iglesia Occidental.¹⁴⁰ Sus obras, en las que se percibe la influencia de Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán,¹⁴¹ fueron las más citadas entre los teólogos durante la Edad Media.¹⁴² Agustín subrayó la importancia del conocimiento de las lenguas bíblicas para hacer una correcta interpretación de las Escrituras,¹⁴³ y en su exégesis domina una visión cristocéntrica.¹⁴⁴ Comenzó un comentario a Romanos, pero abandonó el proyecto en el versículo 7 del primer capítulo.¹⁴⁵ Aunque ha sido pasado por alto en algún estudio sobre Romanos 11:26,¹⁴⁶ su interpretación cristocéntrica señala que el Israel del que habla Pablo en este versículo no es el Israel según la carne, sino el verdadero Israel,¹⁴⁷ a quien identifica con el pueblo de Dios a lo largo de la historia.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Bray, *Biblical Interpretation*, 92; Drobner, *Manual de Patrología*, 417.

¹⁴¹ Kannengiesser, “Biblical Interpretation in the Early Church”, 10.

¹⁴² González, *Historia del Cristianismo*, 1:231.

¹⁴³ Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 532.

¹⁴⁴ Drobner, *Manual de Patrología*, 445, señala que en su obra se perciben dos constantes: “la búsqueda de Cristo y el alto aprecio de la Biblia como fuente básica de la revelación”.

¹⁴⁵ Pamela Bright, “Agustine” en *Reading Romans Through the Centuries*, ed. Jeffrey Greenman; Timothy Larsen (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 60.

¹⁴⁶ Reasoner en el análisis que hace sobre Agustín no describe suficientemente su pensamiento y no reconoce que en este versículo habla del verdadero Israel, simplemente recoge que Agustín no menciona la “salvación futura de los judíos” (Reasoner, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, 123).

¹⁴⁷ “Dice ‘en parte’, porque no todos los israelitas quedaron ciegos, ya que había quienes habían creído en Cristo. Y entra la plenitud de los gentiles cuando entran aquellos que han sido llamados según el propósito divino. Así se salvará todo Israel, pues de los judíos y de los gentiles que fueron llamados según el propósito divino se forma el verdadero Israel, del que dice el Apóstol: ‘Y sobre el Israel de Dios’”. Agustín, *Carta a Paulino*, 149.2.19

¹⁴⁸ Gerard O’Daly, “Augustine’s Theology”, *The Encyclopedia of Christianity*, 1:164.

Pelagio (380-450) es uno de los comentaristas de Pablo más polémicos. Aunque por la confusa historia de sus obras se hace difícil determinar cuáles son auténticas, no se duda de la autenticidad de su comentario a las epístolas de Pablo.¹⁴⁹ En dicha obra señala que el endurecimiento de Israel ocurrió hasta que llegó el tiempo de admitir a los gentiles a la salvación, de forma que Israel pudiese ser salvo en el futuro.¹⁵⁰ Pelagio menciona “Israel en su totalidad” justo después de señalar la admisión de los gentiles a la salvación. Aunque no es muy explícito, parece considerar una diferencia entre “Israel en su totalidad” y el “Israel” que menciona anteriormente. De ser así, estaría considerando a “Israel en su totalidad” como una categoría más amplia que el Israel nacional en la que entran los gentiles “admitidos a la salvación”.

Cesáreo de Arlés (470-543) se distinguió por su labor pastoral¹⁵¹ y de legislador monástico.¹⁵² No explica directamente Ro 11:26 pero en uno de sus escritos en el que hace referencia a los 144.000, menciona el injerto de Ro 11:24 en referencia a todos los creyentes —judíos y gentiles— que han sido integrados en la raíz, el Señor.¹⁵³ Esta referencia y la mención explícita a tanto judíos

¹⁴⁹ Viciano, *Patrologia*, 122-123.

¹⁵⁰ “Y todo esto para que los gentiles no se enorgullezcan contra ellos ‘este misterio’. Es un arcano desconocido para los hombres, que los gentiles hayan sido salvados porque la ceguera de Israel les brindó la ocasión para la salvación. ‘Pues no quiero que ignoréis’. Ni digáis al modo humano: ‘Por el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel’. Los pecados y las deslealtades (perfidias) imperaron en Israel, hasta que llegó el tiempo de que los gentiles todos fueran admitidos a la salvación, y de esta forma Israel en su totalidad fuera salvada por la sola fe [...] Algunos consideran todo esto como futuro; a los cuales se ha de responder: luego también este testimonio: ‘Vendrá de Sion el Libertador’ de Israel, todavía pertenece al futuro, y también Cristo vendrá para liberar, y si fueron cegados temporalmente por Dios, y no por sí mismo ¿qué será de aquellos, que ahora perecen sin creer?’” (Pelagio, *Comentario a la Carta a los Romanos*, 129-130).

¹⁵¹ Di Berardino, *Patrologia IV*, 365.

¹⁵² Laporte, *Los Padres de la Iglesia*, 297.

¹⁵³ “Ciento cuarenta y cuatro millares es la Iglesia toda entera [...]. No dijo: después de esto yo vi a otro pueblo, sino yo vi al pueblo, es decir, al mismo que él había visto en el misterio de los ciento cuarenta y cuatro mil; él lo vio innumerables de toda tribu, lengua y nación, porque todas las naciones han sido injertadas, creyendo, en la raíz... El Señor, en el Evangelio, muestra que toda la

como gentiles parece una clara alusión al pasaje de Ro 11, sin embargo, no se puede afirmar a ciencia cierta si sostenía otra interpretación del versículo 26.

Gregorio Magno (540-604) fue un erudito relevante en su tiempo, aunque su obra no destacó tanto por la exégesis profunda de los textos como por la separación de los tres sentidos de la Escritura,¹⁵⁴ y el desarrollo su sentido moral (*moralitatis gratia*).¹⁵⁵ Tuvo una importante influencia en la Edad Media y en cierta forma sentó las bases de la exégesis del período subsiguiente.¹⁵⁶ En el prefacio a los *Libros Morales* comienza explicando la historia de Job y al señalar su final bendecido por Dios, afirma que la Iglesia también recibirá un día el doble, ya que los judíos se convertirán al final de la historia.¹⁵⁷ Más adelante, señala que la madre del Redentor según la carne es la sinagoga, por eso al comentar el versículo de Job 1:21 “¡Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré allá!”, entiende que se refiere a que los judíos dejaron escapar desnudo a Jesús y así se mostró a los gentiles. Y a continuación sostiene que la salvación de Israel tendrá lugar cuando el Señor aparezca visible a “la sinagoga” al fin de los tiempos.¹⁵⁸ Respecto a

Iglesia, tanto de los judíos como de los gentiles, está en las doce tribus de Israel”. Cesáreo de Arlés, *Comentario al Apocalipsis*, 6.62.

¹⁵⁴ El literal, el tipológico y el moral (*cf.* Trevijano, *Patrología*, 261).

¹⁵⁵ E.g. *Moralia in Job*. Véase al respecto John Rogerson, Christopher Rowland, y Barnabas Lindars, 2 vols. *The Study and Use of the Bible* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1988), 2:276.

¹⁵⁶ Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2:277; su metodología se separa que la que después de desarrollaría en la Edad Media, situándolo en la frontera con ese periodo histórico (Gerald Bray, “Medieval Biblical Interpretation”, en *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer [Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005], 502).

¹⁵⁷ “Ya incluso en esta vida, en virtud de los trabajos que soporta, recibirá como premio del doble, una vez que los gentiles sean acogidos en su totalidad y que los corazones de los judíos se conviertan, al final del mundo, hacia ella. De ahí que esté escrito: Cuando entre la plenitud de los gentiles, entonces también todo Israel se salvará.” Gregorio, *Libros morales*, 1.1.20.

¹⁵⁸ “¿Abandonó acaso la sinagoga por completo? ¿Dónde queda entonces lo que se dice por el profeta: Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, sólo un resto se salvará? ¿Dónde lo que está escrito: Cuando en-

la situación del pueblo judío —que según él ha abandonado la verdad y está cegado— dice, sin embargo, que será acogido al final, en clara alusión a Ro 11:26.¹⁵⁹ Gregorio señala una posibilidad de salvación para el pueblo nacional de Israel, porque al final de los tiempos volverá a ser acogido. Sin embargo, no explica de qué forma se salvará, ni si es necesaria primera su conversión o, simplemente, serán aceptados y salvos en base a otros criterios.

Isidoro de Sevilla (560-636), uno de los mayores escritores occidentales de su época,¹⁶⁰ dedicó a su hermana dos volúmenes muy conocidos: *De Fide catholica contra Judaeos*. En el segundo habla de Israel en el tiempo del fin y, aunque no hace un comentario explícito de Ro 11:26, concibe la existencia de un “Israel espiritual” definido por la fe.¹⁶¹ Con este autor se llega al final de un periodo de rica interpretación bíblica, en el que se pusieron los fundamentos de gran parte de las interpretaciones desarrolladas posteriormente.¹⁶²

tre la plenitud de los gentiles, entonces también todo Israel se salvará? Será cuando el Señor aparezca visible también a la sinagoga. Será, sin duda, al final de los tiempos cuando se dé a conocer como Dios al resto de su pueblo.” Gregorio, *Libros morales*, 1.2.59.

¹⁵⁹ “Del testimonio de la Sagrada Escritura aprendemos que también Judea, ahora abandonada, será acogida en el seno de la fe al final de los tiempos. De ahí que se diga por Isaias: Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, sólo un resto se salvará. Y por eso dijo Pablo: Cuando entre la plenitud de los gentiles, entonces también todo Israel se salvará.” Gregorio, *Libros morales*, 2.9.9.

¹⁶⁰ Angelo Di Berardino, *Patrología IV: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 98.

¹⁶¹ “*Hoc in novissimis erit temporibus, quando Elia praedicante, convertetur Juda ad Christum, ut sit unum cum Israel spiritualiter, toc est, cum populo pentium, iam Deum ex fide videntium ponentes (Al. ponent autem) sibimet caput unum, quod est Christus, ascendentesque de terra, hoc est, a carnali terrenaque spe ad promissa caelestia*” P.L. 83, 449-538. Caubet por eso reconoce que este autor es de los pocos de la época que se desmarca de la interpretación de “todo Israel” en términos étnicos (Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 149).

¹⁶² También se puede añadir aquí la figura del llamado Pseudo-Constancio, del que no se tiene mucha información. Entiende el “todo Israel” como una entidad que se forma por la unión de los gentiles con el “complemento” de Israel, formado por el resto de los judíos creyentes. “Con esto Pablo quiere demostrar

Edad Media

Los límites que separan la edad antigua de las épocas medievales no están nítidamente definidos,¹⁶³ pero generalmente se acepta que los siglos VII-IX constituyen un periodo de transición —la llamada Edad Media temprana— hasta la entrada en la Edad Media propiamente dicha.¹⁶⁴ Durante este largo periodo se fue fraguando un distanciamiento entre la teología bíblica y la teología dogmática,¹⁶⁵ propiciando la dependencia de la tradición que mostraron los principales comentaristas.¹⁶⁶ Aunque la Biblia fue el libro más estudiado de este periodo,¹⁶⁷ los escritores cristianos en esta época se dedicaron en gran medida a recopilar, organizar, comentar y sistematizar la producción de autores anteriores. Las compilaciones que tuvieron lugar en el siglo VII y los cuatro siguientes quedaron recogidas primero en forma de *catenae*¹⁶⁸ y lue-

que cuando entre en la fe de Cristo el complemento de los gentiles, entonces el resto de Israel, creyente en Cristo, acuciado por el celo y la envidia, se salvarán.” Pseudo-Constancio, *Comentario sobre la carta a los Romanos*, 120a.

¹⁶³ Para un resumen del período véase Joseph H. Dahmus, *The Middle Ages* (Garden City, New York: Doubleday, 1968); Carl A. Volz, *The Medieval Church* (Nashville, Tennessee: Abingdon, 1997).

¹⁶⁴ Por ello la Edad Media en términos de historia eclesiástica abarca del siglo VII a comienzos del XVI d.C. para algunos autores (e.g. Eckman, *Exploring Church History*, 39). Otros consideran que la teología medieval comienza con el decaimiento de la patrística visigótica tras la muerte de Juan Damasceno en 749 d.C., y coincidiendo con el surgimiento de la dinastía carolingia (cf. José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología* [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002], 6).

¹⁶⁵ Grant Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 83.

¹⁶⁶ Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 42.

¹⁶⁷ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1941), xxvii. Este estudio marcó una hermenéutica que afectó a los siglos posteriores (cf. C. Ocker, “Medieval Exegesis and the Origin of Hermeneutics”, *Scottish Journal of Theology* [SJT] 52, nº 3 [1999]: 328-345).

¹⁶⁸ Las *catenae* son antologías exegéticas que contienen series de citas de las obras de los Padres sobre varios textos de la escritura. Se desarrollaron a partir del siglo VI (Ekkehard Mühlenberg, “Catena”, *Encyclopedia of Christianity*, 1:368; Drobner, *Manual de Patrología*, 549).

go en las *glosae*,¹⁶⁹ que tuvieron su estandarización en la llamada *glosa ordinaria* hacia el siglo XII.¹⁷⁰ La glosa, al recoger los comentarios de los eruditos más importantes anteriores, fue tomando poco a poco la entidad de un comentario exegético aparte muy valorado.¹⁷¹ Así, diversos factores contribuyeron a un avance teológico pobre y muy lento,¹⁷² con poco más que algunos destellos de la exposición patrística, en clara decadencia.¹⁷³ Con esta forma de recopilación no se realizaron grandes contribuciones a la exégesis ni a la teología bíblica,¹⁷⁴ pues el estudio del texto se fue reempla-

¹⁶⁹ Frederic W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1961), 248. La *catenae* había sido en general marginal, pero la glosa era a veces marginal, a veces interlineal, y a veces separada y continua. (Grant y Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 83). El origen de las glosas es un tanto incierto (*cf.* Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 46), aunque se convirtió en el comentario medieval estándar (G. T. Kurian, *Nelson's New Christian Dictionary: The Authoritative Resource on the Christian World* [Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2001], 100).

¹⁷⁰ Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 366; Klein *et al.*, *Introduction to Biblical Interpretation*, 43.

¹⁷¹ Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2:281. Tanto en sus variantes de glosa ordinaria como glosa interlineal, en sus comentarios se recogen numerosas expresiones que contemplan la conversión final de los judíos al fin de los tiempos *Glossa ord. in Mat 2: 14-15* (P.L. 114, 75); *ibid.*, *Mat 2:19* (P.L. 114, 77); *ibid.*, *In epist. ad Rom 11: 11, 12, 25, 27* (P.L. 114, 507). *Cf.* Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 148-149.

¹⁷² McNally señala cuatro factores explicativos al respecto: 1) una seria preocupación con la interpretación espiritual en vez de literal de la escritura; 2) poco sentido de curiosidad en la atmósfera intelectual de la época; 3) ultraconservadurismo con un excesivo respeto a la tradición, y finalmente 4) la ausencia de conflictos exegéticos que dio lugar a una uniformidad basada en la aceptación de la tradición, en vez de en el estudio profundo de la Escritura (Robert E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages* [Atlanta: Scholars Press, 1986], 63). No obstante, hubo tenues aproximaciones al AT utilizando acercamientos propios de la exégesis hebrea y rabinica, en renovado interés por la *hebraica veritas* (*cf.* Jeremy Cohen, “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom”, *American Historical Review* 91 [1986]: 599).

¹⁷³ Farrar, *History of Interpretation*, 245.

¹⁷⁴ Phillip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids, Michigan: Erdmans, 1920), 3: 587-588.

zando por una exégesis basada en la tradición.¹⁷⁵ Dado que desde el siglo V al XII se recopilaron y rescataron algunas propuestas patrísticas básicas, la interpretación de Ro 11:26 en referencia a “todo Israel” como una categoría más amplia que la étnica y nacional siguió siendo mantenida.¹⁷⁶

Juan Damasceno (675-750) se basó para sus comentarios a Romanos en autores como Teodoreto y Cirilo de Alejandría. En el caso de la interpretación de 11:26 sigue de forma casi literal a Crisóstomo y entiende por tanto que tras la entrada del conjunto de los gentiles, finalmente también entrarán los judíos.¹⁷⁷ Sin embargo no explica dónde se produce esa integración ni si “todo Israel” se refiere a los judíos o a la comunidad en la que estos entren.

A. Haymon (778-853), obispo de Halberstadt, en su *Exposición de las Epístolas de San Pablo*, parece sugerir que “todo Israel” se refiere a los judíos, pero luego explica que la composición de ese “todo Israel” es más amplia que una formación nacional o étnica, y parece dar a entender que en última instancia es una comunidad formada por los que se conviertan y se salven.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Peter Gorday, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine* (New York: Edwin Mellen Press, 1983), 15; véase también Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999). Sin embargo, aunque de forma poco brillante, la epístola a los Romanos siguió siendo estudiada y comentada, ya que los mayores leccionarios de este período contenían una lección sobre Romanos y su predicación fue frecuente en la iglesia (Karlfried Froehlich, “Romans 8:1-11: Pauline Theology in Medieval Interpretation” en *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, ed. John T. Carroll, Charles H. Cosgrove y E. Elizabeth Johnson [Atlanta: Scholars Press, 1990], 240-241).

¹⁷⁶ Fitzmyer, señala que esta interpretación de un “Israel” espiritual fue mayoritaria (*Romans*, 624), pero esta afirmación podría ser matizada. Es cierto que tal interpretación tuvo mayor número de seguidores en los primeros siglos, y que en la Edad Media se mantuvo en cierta medida esa tradición interpretativa, pero la proporción de autores que la proponen no es ni mucho menos tan alta en este período como en la Reforma.

¹⁷⁷ *Patrologiae Graeca*, 95.535.

¹⁷⁸ “Ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus suis; et cum plenitudo pentium intraverit, tunc ovinis Israel salvus fiet” Migne, Jean Paul, ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris: Apud Garnier Frates, 1862, 117, 465.

Rabano Mauro (748-856), abad de Fulda y obispo de Maguncia, inspirador de diversos estudios religiosos en su época,¹⁷⁹ escribió unas *Explicaciones de las Epístolas de San Pablo*, que no son más que una transcripción de obras anteriores. Excepto alguna cita de Ambrosio, Agustín, Casiodoro y Gregorio, toda la obra está tomada del comentario de Orígenes, por tanto lo señalado sobre Orígenes en relación a Ro 11:26 se aplica también a Rabano Mauro.¹⁸⁰

Sedilio Escoto (*circa* 858) es otro ejemplo de la erudición de la época puesto que su obra *Colletanea in omnes B. pauli epistolae* es un conjunto de citas expiatorias tomadas de comentaristas latinos anteriores y de los comentarios de Orígenes. En el caso de Ro 11:26 este autor también hace suya la interpretación de Orígenes.

Escolástica

El método alegórico de interpretación con sus cuatro sentidos de la escritura dominó el período medieval,¹⁸¹ mientras que el sentido literal de la Escritura solo fue rescatado y desarrollado por algunos precursores del Renacimiento.¹⁸² El desarrollo de la Escolástica supuso otra merma de las producciones exegéticas independientes.¹⁸³ Este movimiento intentó recurrir a la filosofía grecolati-

¹⁷⁹ Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 7.

¹⁸⁰ Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 144.

¹⁸¹ Estos sentidos fueron llamados: literal/histórico, alegórico/doctrinal, moral/tropológico, y finalmente el anagógico/escatológico. Aunque en la práctica, muchos autores se limitaron solo a dos sentidos, como mucho a tres (Grant y Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 86). Y en el caso de Romanos, ni siquiera se evocaron estos sentidos, porque los exegetas de la Edad Media consideraron al apóstol, por un lado, como uno de los últimos escritores canónicos y, por tanto, el final de una línea de inspiración. Y por otro, consideraron a Pablo como el primero de los expositores bíblicos (*Cf.* Froehlich, “Romans 8:1-11: Pauline Theology in Medieval Interpretation”, 243).

¹⁸² Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 533.

¹⁸³ La Escolástica surge en el siglo XII como un movimiento teológico y filosófico que dominó en las escuelas de las catedrales que posteriormente derivaron en las universidades europeas (Beryl Smalley, “The Bible in the Medieval Schools”, en *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2. The West from the

na clásica para interpretar el mensaje bíblico,¹⁸⁴ tratando de armonizar la fe cristiana con la razón filosófica.¹⁸⁵ El énfasis en la explicación racional de la fe produjo que la investigación exegética se viera relegada a un segundo plano, fomentando, en cambio, el desarrollo sistemático de las doctrinas.¹⁸⁶

Lanfranc (1005-1089), arzobispo de Canterbury, reputado erudito bíblico ya antes de ocupar ese puesto, también depende de fuentes anteriores en su comentario a las epístolas paulinas. De hecho, su comentario a Romanos y Corintios está basado en los comentarios de Ambrosiaster,¹⁸⁷ por lo que su interpretación de Ro 11:26 repite la del documento fuente.

Teofilacto (*circa* 1050-1107) escribe unos comentarios a las *Epístolas Paulinas*, inspirados en su mayor parte en Juan Crisóstomo, a veces con citas literales de él.¹⁸⁸ Respecto a Ro 11:26 sostiene que Israel como etnia ha sido predestinado a ser salvo, aunque luego matiza que se refiere a todos los que creyeren,¹⁸⁹ contradiciendo en cierta forma la declaración anterior.

Pedro Abelardo (1079-1142) fue el primer teólogo escolástico importante.¹⁹⁰ Fiel al método exegético de la ordenación de

Fathers to the Reformation, ed. G. W. H. Lampe [Cambridge: Cambridge University Press, 1969], 198-199).

¹⁸⁴ La filosofía Aristotélica fue una de las herramientas más importantes (*cf.* Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity*, vol. 1 [New York: Harper & Row, 1975], 496-497; Orlandis, *Historia de la Iglesia*, 369).

¹⁸⁵ Klein *et al.*, *Introduction to Biblical Interpretation*, 44; González, *Historia del cristianismo*, 1:421-437.

¹⁸⁶ Encontrando su máxima expresión en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (*cf.* Eckman, *Exploring Church History*, 45).

¹⁸⁷ *Epistola b. Pauli apostoli ad Romanos*, *Patrologiae Latina*, 150.105; *cf.* Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2:280.

¹⁸⁸ Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 145.

¹⁸⁹ “*Excaecati sunt Israelitae, donec ethinici omnes praedestinati salvi facti sint: et tunc ominus Israel salvus erit, qui crediderit videlicet [...] Si crediderint, recipiet eos*”. P.G. 124. 494. Citado en Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 145.

¹⁹⁰ Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 27.

citas de los Padres de la iglesia en las *catenae*,¹⁹¹ escribió un comentario a Romanos titulado *Comentarium super S. Pauli epistolam ad Romanos libri quinque*. En él, aunque recoge mayormente textos patrísticos, realiza en ocasiones aportes originales. Abelardo es uno de los que más categóricamente afirma que todos los judíos no se van a convertir ni salvar al final.¹⁹² Respecto a este versículo, no obstante, como su interpretación contrasta con la de muchos escritores anteriores a los que cita en sus obras, resuelve la cuestión haciendo referencia a la universalidad de las tribus, no en referencia a las personas.¹⁹³

William of St. Thierry (1085-1158) señala respecto a Romanos 11:26 que para que los gentiles no cayesen en orgullo espiritual, el apóstol les reveló el misterio de la salvación final de los judíos. Para William, la plenitud de los gentiles no puede alcanzarse sin la conversión general de los judíos, ya que la ceguera afectó a los judíos por su propio pecado para que entraran los gentiles, y cuando hayan entrado, esta ceguera cesará.¹⁹⁴ No obstante, un poco más adelante objeta que el número de la plenitud de los gentiles, y quién constituye ese “todo Israel” son elementos ocultos del misterio que el apóstol deseó que quedaran velados. Añade que la salvación de “todo Israel” tendrá lugar en la segunda venida de Cristo, cuando Elías les explique espiritualmente la ley a los judíos antes de la llegada del juicio.¹⁹⁵

Herveo Burgidolense (*circa* 1150) en su *Comentario a las epístolas de San Pablo*, y siguiendo la tradición interpretativa de la época, se limita a copiar párrafos completos de autores como Orí-

¹⁹¹ McNally, *The Bible in the Early Middle Ages*, 32.

¹⁹² “Illae repremissiones reparacionis, quas earum sermo complectitur illi parti promittuntur, quae ex Judaeis creditura est. Nam nec omnes Judaei redimendi sunt, nec omnes salvi erunt, sed qui fide electi fuerint salvabuntur.” *Patrologiae Latina*, 178, 933-934.

¹⁹³ Ibíd. “Et sic omnis Israel salvus siet, aut secundum universitatem tribuum, non personarum”.

¹⁹⁴ William of St. Thierry, *Exposition on the Epistle to the Romans*, 216.

¹⁹⁵ Ibíd., 217.

genes, Rufino y Ambrosiaster. En el caso de Ro 11:26, sostiene que “todo Israel” se refiere a los judíos que hayan creído.¹⁹⁶

Pedro Lombardo (1100-1160), en su serie de glosas sobre Pablo titulada *Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epistolas*, afirma que este versículo hace referencia a la salvación de todo Israel en general. Sin embargo no entra en detalles respecto a cómo ocurrirá o si la referencia es diacrónica o sincrónica, además de no definir con claridad qué entiende por “todo Israel”.¹⁹⁷

Eutimio Zigabeno (*circa* 1118-1200) escribió una *Interpretación de las 14 Epístolas del apóstol Pablo*, en la que se percibe la influencia de Juan Crisóstomo. Respecto a Ro 11:26, Eutimio entiende que el “todo Israel” que se salvará será el que se encuentre y viva todavía, después de entrar la plenitud de los gentiles.¹⁹⁸

Tomás de Aquino (1225-1274) es uno de los mayores exponentes del escolasticismo¹⁹⁹ ya que su obra resume prácticamente tres siglos de discusión teológica.²⁰⁰ En su reflexión teológica se percibe cierta dependencia de Agustín de Hipona,²⁰¹ pero aporta novedades hermenéuticas ya que clarifica la distinción entre los sentidos de la Escritura al mostrar que las alegorías, metáforas y símiles que responden a la intención del autor pertenecen, en última instancia, al sentido literal de la Escritura.²⁰² Escribió un *Comenta-*

¹⁹⁶ “Terminus enim caecitatis Israel erit, ubi plenaria multitudo ex omnibus gentibus ingressa fuerit, quia tunc Judaei qui inventi fuerint credent, et lumen oculorum mentis recipient ad praedicationem Eliae et Henoch”. *Patrologiae Latina*, 181, 757.

¹⁹⁷ “Inserentur Iudei. Et vere quia et interim quidam et tandem in fine plenitudo...Et sic scilicet potquam intraverit (plenitudo Pentium, omnis Israel, praedicante Elia et Enoc, salvus sieret...quasi dicta: Israel salvus siet...”, *Patrologiae Latina*, 1488-1499.

¹⁹⁸ “Καὶ μετὰ τὸ εἰσελθεῖν τὸ πλήρομα τῶν ἐθνῶν πας Ἰσραὴλ ὁ χαταληθεὶς χαὶ Ζων ἔτι σωθήσεται”. Citado en Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 145.

¹⁹⁹ Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 64.

²⁰⁰ Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 44.

²⁰¹ Farrar, *History of Interpretation*, 270.

²⁰² Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2: 287; Bray, *Biblical Interpretation*, 152-153.

rio sobre Romanos 9-11, en el que sostiene una teología positiva del judaísmo que contrasta con algunas ideas heredadas de la tradición.²⁰³ En él explica que la identidad de los predestinados está determinada por Dios, y los reprobados lo son en beneficio de los elegidos, ya sean judíos o gentiles.²⁰⁴ Sin embargo respecto a Ro 11:26 entiende que Pablo describe la salvación futura de todos los judíos sin excepción.²⁰⁵

Al llegar al siglo XIV hay un silencio misterioso para los investigadores de Romanos porque no se produce ningún comentario durante casi siglo y medio.²⁰⁶ Esto cambia radicalmente al entrar el período de la Reforma, en el que el estudio de Romanos adquiere una relevancia excepcional.

Resumen

En numerosas ocasiones resulta difícil deducir la interpretación de Ro 11:26 que plantean algunos autores, ya que hay interpretaciones que no coinciden entre sí y afirmaciones sobre el versículo que son matizadas en obras diferentes. Además, dado el sentido ambiguo de algunas explicaciones, no siempre se percibe con claridad el pensamiento de los comentaristas, sin embargo es posible extraer algunas pautas de interpretación de este versículo en este periodo.

Las primeras interpretaciones de Ro 11:26 encontradas (Jusitino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Apolinar de Laodicea, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, etcétera) entienden “todo Israel” en referencia a una categoría de carácter no étnico, sino espiritual. Esta explicación es relativamente frecuente hasta el siglo V. A partir del siglo VI, decae el estudio exegético y los comentarios se limitan a recopilar opiniones vertidas por autores ante-

²⁰³ Steven Boguslawsky, “Thomas Aquinas” en *Reading Romans Through the Centuries*, ed. Jeffrey P. Greenman y Timothy Larsen (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 81.

²⁰⁴ Aquino, *Comentario ad Romanos*, 880.

²⁰⁵ Tomás de Aquino, "Expositio in omnes sancti Pauli epistolas: Epistola ad Romanos," *Opera omnia*, 25 vols. (Parma: P. Fiaccadori, 1852-73; reimpresión New York: Musurgia, 1949), 13: 133-156.

²⁰⁶ Nestinger, “Major Shifts in the Interpretation of Romans”, 379.

riores.²⁰⁷ Aunque no definen muy bien cómo va a ocurrir, los autores que conciben una salvación futura de Israel parecen relacionarla con la aceptación de Cristo por parte de los judíos. Es decir, incluso entre los autores que conciben un “todo Israel” en sentido étnico o nacional, no se contempla un tipo de salvación “especial” al final de los tiempos desvinculada de la fe en Cristo. Por otra parte, casi ningún autor explica con detalle quién conforma ese “todo Israel”, ni la entidad a la se unen los gentiles antes de que “todo Israel sea salvo”. En general se percibe poca preocupación por el estudio exegético de las expresiones clave. Sin embargo Agustín de Hipona, el autor que más énfasis pone en el estudio exegético del texto bíblico propone explícitamente una interpretación de “todo Israel” en términos espirituales, no meramente étnicos.

No se pueden atribuir las diferencias de interpretación de Ro 11:26 al tipo de escuela de interpretación, ya que hay autores de la escuela de Antioquía que lo interpretan en sentido espiritual (*cf.* Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro) y autores de la escuela de Alejandría que lo interpretan en un sentido étnico literal (*cf.* Atanasio, Cirilo de Alejandría). Tampoco se puede concluir que la interpretación de “todo Israel” en referencia a judíos y gentiles encuentre explicación plena en motivaciones antisemitas, ya que si bien los primeros siglos vivieron una confrontación con el judaísmo, hasta el siglo V el término *judío* no toma un sentido peyorativo en los escritos de los Padres de la iglesia.²⁰⁸

²⁰⁷ En esta investigación no se ha corroborado la hipótesis que plantea Caubet según la cual los escritores orientales tienden a seguir la interpretación de Juan Crisóstomo sobre el pasaje, y la mayor parte de los occidentales sigue las ideas de Pelagio, Orígenes, y el Ambrosiaster (Caubet, “Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26”, 149-150). El motivo es que tanto la interpretación del Ambrosiaster como la de Crisóstomo resuelven el versículo en términos étnicos.

²⁰⁸ Carlo María Martini, “Christianity and Judaism: A Historical and Theological Overview” en *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*, ed. James H. Charlesworth (New York: Crossroad, 1990), 20. Para un estudio sobre el origen del antisemitismo a partir de la era cristiana véase John T. Townsend, “The New Testament, the Early Church, and Anti-Semitism” en *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 1: 171-186; John G. Pager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1983; véase también Robert Michael, “Antisemitism and the Church Fathers” en *Jewish-Christians Encounters Over the*

De la Reforma al siglo XVIII

A pesar de la importancia histórica que representó la Reforma, la historia de la interpretación bíblica durante este periodo no ha sido tan bien trabajada como la de otros periodos.²⁰⁹ Esta época se caracteriza por un retorno al estudio del texto bíblico potenciado por el conocimiento de las lenguas originales que rescataron los humanistas.²¹⁰ Esta vuelta a las fuentes,²¹¹ liberó en gran medida a la interpretación bíblica de la carga de la tradición,²¹² en una tarea que unió a reformadores y humanistas en el estudio de la Biblia.²¹³ El resultado fue un progresivo abandono de la perspectiva alegórica que dominó la interpretación medieval, hacia una interpretación más literal.²¹⁴ Este nuevo impulso a la ciencia de la interpretación bíblica posibilitó que los intérpretes de la Reforma abandonaran la cuádruple interpretación —en especial la alegórica— sostenida hasta entonces, y se decantaran por una interpreta-

Centuries: Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialoge, ed. Marvin Perry y Frederick M. Schweitzer (New York: Peter Lang, 1994), 101-130

²⁰⁹ Cf. Richard A. Muller, “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages”, en *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. Muller, Richard A., y John L. Thompson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 3.

²¹⁰ Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2: 296; Muller, bib. Inter. 12. Aunque Muller señala que también hubo precedentes en las obras del hebreísta Nicolas de Lira en el siglo XIV d.C. o la escuela victoriana en el siglo XII d.C. El conocimiento del griego, no obstante, no fue predominante hasta el siglo XV, cf. Bray, *Biblical Interpretation*, 130.

²¹¹ Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 45.

²¹² Donald McKim, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th Centuries”, en *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, 124. Bloomfield señala como ejemplo que las glosas a algunos textos bíblicos fueron tomadas en estos siglos como chistes, más que como comentarios pertinentes (Morton W. Bloomfield, “Symbolism in Medieval Literature”, *Modern Philology (MoPhi)* 56, nº 2 (1958): 80.

²¹³ Dean P. Lockwood; Roland H. Bainton, “Classical and Biblical Scholarship in the Age of the Renaissance and Reformation”, *Church History (CH)* 10, nº 2 (1941): 138.

²¹⁴ Muller, “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation”, 14.

ción literal del texto bíblico.²¹⁵ Todo este proceso marcó el periodo con un intenso debate teológico,²¹⁶ en el que la epístola a los Romanos desempeñó un papel crucial, haciendo de este probablemente, el periodo de la historia más influenciado por la epístola. Se ha estimado que desde 1529 a 1542 el promedio de comentarios publicados sobre la epístola llegó a ser de uno por año.²¹⁷

Autores destacados

Erasmo de Rotterdam —el más conocido de los humanistas de esta época— reactivó el estudio de los clásicos y fue el primer estudioso sistemático de la crítica textual.²¹⁸ Es uno de los escritores de esta época que más independencia mostró respecto a la tradición anterior.²¹⁹ Publicó una traducción, paráfrasis y comentario a Romanos en 1519. Respecto a Ro 11:26 Erasmo señala que la ceguera no afectó a todos los judíos para siempre, sino que cuando vean que toda la tierra se convierte a la fe cristiana y que ellos siguen esperando al Mesías en vano, finalmente tomarán conciencia de su error y comprenderán que Cristo es el verdadero Mesías. De esta forma todos los israelitas serán restaurados para salvación porque serán verdaderamente dignos del nombre de israelitas al reco-

²¹⁵ Farrar, *History of Interpretation*, 327.

²¹⁶ Los temas principales que estaban en juego consistían básicamente en: encontrar un principio de autoridad sobre el que basarse; exponer la Biblia de forma que fuese clara para la gente y se percibiera su sentido simple; defender cualquier posición teológica basándose en la enseñanza de la Escritura (cf. Bray, *Biblical Interpretation*, 190).

²¹⁷ Para un estudio sobre los principales comentaristas en estos años véase el estudio de T. H. L. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans: 1532-1542* (Edinburgh: T&T Clark, 1986).

²¹⁸ Bray, *Biblical Interpretation*, 170.

²¹⁹ Louis Bouyer, “Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition”, en *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, The West from the Fathers to the Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 504; Farrar, *History of Interpretation*, 316. Para un estudio sobre el acercamiento hermenéutico de Erasmo a la interpretación bíblica véase M. Hoffman, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (Toronto: Toronto University Press, 1994), 95-167, 211-227.

nocer a Cristo como hijo de Dios.²²⁰ Erasmo enseña que todo el pueblo de Israel, sin calificativos, será finalmente salvo. Al emplazar este acontecimiento en el futuro, y precedido de una conversión, es evidente que lo toma en un sentido sincrónico al fin de los tiempos, previa conversión y aceptación de Cristo.

Martín Lutero (1483-1546), la figura más relevante de la Reforma,²²¹ acercó la Biblia al pueblo y estableció sólidos métodos de interpretación, devolviéndole su autoridad frente al magisterio de la Iglesia y la tradición.²²² Gran parte de sus obras tienen un carácter exegético. En ellas se aprecia una de sus reglas hermenéuticas más determinante, que consistió en buscar a Cristo en toda la Escritura y emplearlo así como clave interpretativa.²²³ En su comentario a Romanos, cuando llega al capítulo 11 critica duramente a los autores de su época que insultaban y atacaban a los judíos en vez de considerarlos un pueblo desdichado. Respecto a Ro 11:26 Lutero señala: “De este texto se deduce comúnmente que en los tiempos posteriores del mundo, los judíos retornarán a la fe verdadera. Sin embargo, lo que aquí se dice es demasiado oscuro para que pueda servir de base segura a tal idea, a no ser que uno quiera adherir al juicio de autoridades como son los Padres de la iglesia que interpretaron al apóstol en este sentido”.²²⁴

Sin embargo, después considera que “el Señor mismo concuerda con las palabras de Pablo” y cita el texto de Lucas 21:23,24 haciendo coincidir la cláusula “hasta que se cumpla el tiempo de

²²⁰ *Collected Works of Erasmus*. New Testament Scholarship Paraphrases on Romans and Galatians, ed. Robert D. Sider. Trad John B. Payne, Albert Rabil Jr, y Warren S. Smith Jr (Toronto: University of Toronto Press, 1984), 67.

²²¹ David W. Lotz, “Martin Luther”, *The Encyclopedia of Christianity*, 3:345-348.

²²² Klein *et al.*, *Introduction to Biblical Interpretation*, 47.

²²³ Farrar, *History of Interpretation*, 333; Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2:307; Klein *et al.*, *Introduction to Biblical Interpretation*, 46. En el proceso, el Espíritu Santo desempeña un papel esencial, permitiendo una “interpretación espiritual” (véase al respecto R. C. Gleason, “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”, *Bibliotheca Sacra (BSac)* 157 [2000]: 468-485).

²²⁴ Lutero, Martín. *Carta del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Erich Sexauer (Terrassa: Clie, 1998), 362.

los gentiles” con “hasta que entre el número total de los gentiles” (Ro 11:25b), citando luego Deuteronomio 4:30-31 “mas en los posteriores días te volverás al Señor tu Dios”.²²⁵ Posiblemente condicionado por la argumentación que tuvo que desarrollar para defender la doctrina de la justificación por la fe ante la enseñanza católica, Lutero pasó por alto muchos elementos tipológicos de unión entre el AT y Jesús,²²⁶ no siendo siempre consistente en su argumentación. Sin embargo resulta evidente que percibe la complejidad del texto al señalar que su interpretación es oscura, y en todo caso, no está de acuerdo con la interpretación de los Padres de la iglesia que basaban en este versículo su creencia en la conversión global de los judíos.

John Colet (1466-1519) escribió comentarios sobre las epístolas de Pablo sin hacer referencia a la glosa, lo cual muestra una cierta independencia de la exégesis medieval. En sus obras las epístolas no se tratan como textos de teología sistemática sino como cartas circunstanciales.²²⁷ Respecto a Ro 11:26, sostiene que Pablo profetiza el arrepentimiento y conversión de los judíos por la gracia de Dios, aunque entiende que nadie sabe cómo o cuándo tendrá lugar este acontecimiento.²²⁸

Martin Bucero (1491-1551), uno de los líderes de la Reforma en el sur de Alemania y uno de los reformadores alemanes más influyentes después de Lutero y Melanchton, estudió en la universidad de Heidelberg y fue seguidor de Erasmo. Escribió varios comentarios a libros de la Biblia, entre ellos uno a Romanos publicado en 1536, en el que sostiene que la expresión “todo Israel” hace referencia al pueblo de Dios, compuesto tanto por judíos como por gentiles creyentes.²²⁹

²²⁵ Lutero, *Carta del apóstol Pablo a los Romanos*, 362.

²²⁶ Cf. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 539-540.

²²⁷ Rogerson, Rowland y Lindars, *The Study and Use of the Bible*, 2:296.

²²⁸ John Colet, *An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, Delivered as Lectures in the University of Oxford about the Year 1497*. Trad J. H. Lupton (London, 1873; reimp. Ridgewood: Gregg Press Incorporated, 1965), 54

²²⁹ Martinum Bucerum, *In epistolam d. Pauli apostoli ad Romanos* (Basilea: 1562), 517.

Felipe Melanchton (1497-1560), considerado el “profesor de la Reforma”,²³⁰ produjo una obra más sistemática que la de Lutero.²³¹ Su exégesis e interpretación bíblica se caracterizan por el estudio del texto a nivel retórico, desentrañando patrones de argumentación mediante categorías retóricas.²³² Otorgó una importancia capital a la epístola a los Romanos, a la que consideró un carta redactada por Pablo usando métodos retóricos para llegar a un único punto teológico, el llamado *scopus* de la carta, que identificó con la justificación por la fe (culminación de los temas de pecado, ley y gracia).²³³ Esto trajo consigo dos efectos: por un lado interpretó brillantemente pasajes difíciles de la epístola a la luz del *scopus* de la misma y por otro, dejó de lado en su comentario pasajes que no consideró importantes en relación con el mismo *scopus*.²³⁴ En sus *Anotaciones* sostiene que Romanos 11:1-36 constituye, según su análisis retórico, una *consolatio* dentro del discurso de 9-11 sobre la predestinación.²³⁵ En su interpretación de Ro 11:26, Melanchton rechaza toda interpretación étnica del pasaje, y sostiene que la expresión “todo Israel” hace referencia a la salvación final de la iglesia.²³⁶

Juan Ecolampadio (1482-1531), discípulo de Erasmo, se desempeñó como profesor en Basilea donde trabajó por extender la Reforma. En su comentario a Romanos publicado en 1525, sostiene

²³⁰ Farrar, *History of Interpretation*, 341.

²³¹ Bray, *Biblical Interpretation*, 173.

²³² Muller, “Biblical Interpretation in the Era of the Reformation”, 16.

²³³ Timothy J. Wengert “Philip Melanchthon’s 1522 Annotations on Romans and the Lutheran Origins of Rhetorical Criticism”, en *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. Richard A Muller y John L. Thompson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 118, 130.

²³⁴ Wengert, “Philip Melanchthon’s 1522 Annotations on Romans and the Lutheran Origins of Rhetorical Criticism”, 130-131.

²³⁵ *Ann. Rom.*, fols, 60r y 60v. Citado en Wengert “Philip Melanchthon’s 1522 Annotations”, 134.

²³⁶ Philippo Melanthone, *Epistolae Pauli Scriptae ad Romanos Enarratio* (Vitebergae: 1556), 137.

que la expresión “todo Israel” hace referencia a la iglesia, constituida por judíos y gentiles unidos en una sola congregación.²³⁷

Johann Bugenhagen (1485-1558) también fue un autor muy influenciado por Erasmo de Rotterdam. Entre sus obras exegéticas figura un comentario a Romanos publicado en 1527, en el que señala que la expresión “todo Israel” hace referencia a todos los elegidos, ya sean judíos o gentiles, que crean en el hijo de Dios.²³⁸

Calvino (1509-1564) es el primer teólogo que sistematiza la teología protestante.²³⁹ Es considerado el mayor teólogo y exegeta de la Reforma,²⁴⁰ e incluso uno de los mayores intérpretes de la Biblia que han existido.²⁴¹ Gran parte de su trabajo se centró en el desarrollo de la exégesis bíblica.²⁴² A diferencia de Lutero, Tyndale u otras figuras relevantes de la Reforma, Calvino aprendió su método hermenéutico en La Sorbona (París) entre los humanistas más importantes de su tiempo. Por eso su obra es más lógica y sistemática, y recurre más al texto original.²⁴³ Calvino se consideró a sí mismo primariamente un intérprete de la Biblia y pretendió que su obra más importante *Instituciones de la Religión Cristiana* fuese un manual para ayudar al estudio del texto mismo de la Biblia.²⁴⁴

²³⁷ Johannes Oecolampadius, *In Epistolam B. Pauli apostol ad Romanos: Annotationes* (Basilea, 1525), 90. “Id est, ecclesia, es Gentibus et Iudais in unum ouile congregatur”.

²³⁸ Iohannis Bugenhagii, *Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio* (Basel: 1527), 133.

²³⁹ Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 550.

²⁴⁰ Farrar, *History of Interpretation*, 342; Bray, *Biblical Interpretation*, 177.

²⁴¹ Farrar, *History of Interpretation*, 343. Señala “The neatness, precision, and lucidity of his style, his classic training and wide knowledge, his methodical accuracy of procedure, his manly independence, his avoidance of needless and commonplace homiletics, his deep religious feeling, his careful attention to the entire scope and context of every passage, and the fact that he has commented on almost the whole of the Bible, make him tower above the great majority of those who have written on Holy Scripture” (ibid., 343-344).

²⁴² McKim, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th centuries”, en *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, 133.

²⁴³ Bray, *Biblical Interpretation*, 201.

²⁴⁴ David C. Steinmetz, “Calvin and Abraham: the Interpretation of Romans 4 in the Sixteenth Century”, *CH* 57, nº 4 (1988): 443.

En su comentario a Romanos argumenta que el contenido del misterio al que se refiere 11:25 es la conversión de un cierto número de judíos al final de los tiempos.²⁴⁵ Sin embargo, al llegar al versículo 26 señala:

“Muchos creen que estas palabras se refieren al pueblo judío, como si San Pablo dijese que la religión de éste sería restablecida como antes. Pero yo creo que esta palabra Israel, indica todo el pueblo de Dios, de esta manera: Despues 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 congregar a todos [...] por eso, siguiendo este modo de hablar, en Gálatas 6:16, él llama Israel de Dios a la iglesia integrada por judíos y paganos”.²⁴⁶

Para Calvino, por tanto, “todo Israel” hace referencia al pueblo de Dios, al verdadero “Israel de Dios” formado por todos aquellos que creen, ya sean judíos o gentiles.²⁴⁷

Johannes Brenz (1499-1570), formado en Heidelberg y seguidor de Lutero desde 1521, fue un prolífico comentarista de los libros bíblicos.²⁴⁸ En su comentario a la epístola a los Romanos, sostiene que en este pasaje el apóstol Pablo se refiere a Israel en términos espirituales, englobando a los gentiles y a los judíos en conjunto.²⁴⁹

Pedro Mártil (1499-1562) escribió un influyente comentario a Romanos titulado *In Epistolam S. Pauli ad Romanos*. A pesar de conformarse a la opinión de numerosos autores de su época,²⁵⁰ res-

²⁴⁵ Para un estudio sobre el concepto y tratamiento de los judíos en Calvino véase Mary Potter Ángel, “Calvin and the Jews: A Textual Puzzle”, *PSBSup* 1 (1990): 106-123.

²⁴⁶ Juan Calvino, *La Epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Claudio Gutiérrez (Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1977), 305-306.

²⁴⁷ Cf. John Hesselink, “Calvin’s Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on His Interpretation of Romans 9-11”, *ExAud* 4 (2001): 68.

²⁴⁸ Bray, *Biblical Interpretation*, 174.

²⁴⁹ Joanne Brentio, *In epistolam quam apostolus Paulus ad Romanos* (Basel: 1565), 758.

²⁵⁰ Dan Shute, “And All Israel Shall Be Saved: Peter Martyr and John Calvin on the Jews according to Romans, Chapters 9, 10 and 11” en *Peter Martyr Vermi-*

pecto a Romanos 11:26, señala que en este pasaje el apóstol sitúa la restauración de los judíos en un tiempo indefinido en el futuro, con la condición de que abandonen su estado de incredulidad.²⁵¹

Periodo Posreforma

Los años posteriores a la Reforma sufrieron cierta inercia en el desarrollo de la exégesis y de la filología bíblicas. Pasados los años de controversia más duros, se observó un mayor desarrollo de la sistemática.²⁵² Este periodo es especialmente interesante en Inglaterra, ya que la Reforma desestabilizó la religión del país, y con ella la política.²⁵³ En el terreno de la interpretación profética, el miedo al poder militar de los turcos condujo a los teólogos europeos en general, y a los británicos en particular, a creer que la conquista de Palestina sería precedida por una victoria sobre el Islam y el catolicismo. En este sentido, la interpretación sobre la salvación de Israel jugó un papel importante ya que como señala N. I. Matar, los teólogos vieron en el concepto de restauración de Israel un apo-

gli and the European Reformations: Semper Reformanda, ed. Frank A. James III (Leiden: Brill, 2004), 168.

²⁵¹ Peter Maryr, *Predestination and Justification*, 165. Otro teólogo que destaca en esta época es Teodoro de Beza (1519-1605). Un material especialmente interesante para conocer su interpretación sobre Ro 11:26, si estuviese completo, sería el conjunto de notas tomadas por un alumno de las clases sobre Romanos que dictó Teodoro de Beza en la Academia de Ginebra entre 1564-1567 (Theodore de Beze, *Cours sur les Épîtres aux Romains et aux Hébreux: D'après les notes de Marcus Widler*, ed. Pierre Fraenkel y Luc Perrotet [Geneve: Librairie Droz, 1988], 193-194). El texto resulta útil para interpretar el autor, sin embargo cuando llega al capítulo 11 el comentario de la epístola se interrumpe en el versículo 15 y se retoma en el versículo 29, con lo cual se omite el comentario de estos versículos clave. Es complicado definir si Teodoro de Beza no tenía una clara interpretación sobre ellos y por eso evitó comentarlos o bien el alumno que redactó las notas de clase optó por obviarlos.

²⁵² McKim, “Biblical Interpretation in the 16th & 17th centuries”, en *Major Biblical Interpreters*, 135.

²⁵³ John Spurr, *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714* (London: Pearson, 2006), 2. Este autor señala: “The Post-Reformation was a phase of British history shaped by competition over the meaning and legacy of the Reformation. The context was about completing, defining, redefining, defending or even reversing the Reformation. These were highly political arguments”.

yo para conseguir un fin político. De hecho, muchos de los religiosos británicos creyeron que dicha restauración conduciría al milenio, y la restauración de los judíos en Palestina inauguraría la era mesiánica. Basándose en la interpretación de Romanos 11, concluyeron que tenían una deuda con los judíos que solo se podía saldar convirtiéndolos al cristianismo y restaurando Israel en Palestina.²⁵⁴ Este llamado judeocentrismo escatológico que implicaba la victoria del protestantismo sobre el catolicismo y de Israel sobre el Imperio Otomano, así como la redención futura de Israel, se extendió entre los puritanos ingleses y americanos y se convirtió en símbolo de su escatología.²⁵⁵ Sin embargo, los comentarios más relevantes a Romanos no son de Inglaterra, sino del continente.

Charles Ferme (1565-1617) escribió notas sobre Romanos 11:26 que figuraron en la Biblia de Ginebra de 1560 y aparecieron en el comentario de Pedro Martir publicado ocho años después. Ferme explica que tanto la interpretación del “Israel espiritual” como la que lo entiende en términos étnicos son posibles, aunque sostiene que lo más probable es que “todo Israel” se oponga a la

²⁵⁴ Nabil Matar, “The idea of the restoration of the Jews in English protestant thought, 1661-1701”, *HTR* 78 (1985): 115. La restauración de Israel en Palestina implicaba para Inglaterra una victoria militar contra sus enemigos, una victoria del protestantismo sobre el catolicismo, y la conversión de los judíos al cristianismo, lo que inauguraría el milenio. Cf., ibid. 125. Para un estudio sobre el fenómeno del llamado “filosemitismo” de esta época en Inglaterra y su influencia en la aceptación de los judíos en territorio inglés, véase David Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford: Clarendon, 1982). Blaising señala que ya en el siglo XVII comenzaron a surgir revisiones al supersesionismo, conforme surgieron nuevas visiones milenaristas que sostenían un futuro para la nación de Israel en el reino de Cristo. Blaising, “The Future of Israel as a Theological Question”, 436, señala dos obras que estudian esta época. Es evidente que durante estos siglos de controversia sobre el milenarismo, Ro 11:26 estuvo en el campo de batalla de la interpretación sobre la “salvación de Israel” (Batey, “So All Israel Will Be Saved”, 218). La importancia de los judíos para el milenarismo queda reflejada en las obras de autores como Brightman, Alsted y Mede (cf. Katz, Philo-Semitism, 91).

²⁵⁵ Richard W. Cogley, “The Fall of the Ottoman Empire and the Restoration of Israel in the ‘Judeo-centric’ Strand of Puritan Millenarianism”, *CH* 72, nº 2 (2003): 304-305, 328.

expresión “en parte” y por tanto haga referencia a la mayor parte de la nación de los descendientes de Israel.²⁵⁶

Entre los católicos, Tomás Cayetano (1469-1534), cardenal en Roma durante la época de la Reforma, comenzó su trabajo exegético en 1523 tratando de contrarrestar la influencia de la Reforma. En su comentario a la epístola a los Romanos, sostiene que 11:26 se refiere a la futura salvación de todos los israelitas, y no solo de algunos.²⁵⁷ Sin embargo no especifica si lo plantea desde un punto de vista sincrónico o diacrónico ni cómo tiene lugar esa salvación.

Su correligionario Cornelio Lapide (1567-1637), prolífico exégeta, considerado el mayor comentarista de la época,²⁵⁸ escribió comentarios de todos los libros de la Biblia, excepto Job y Salmos. En su comentario a las epístolas paulinas rechaza la interpretación de la expresión “todo Israel” en referencia a un Israel espiritual y sostiene que se refiere a todas las tribus de Israel (excepto Dan) que se convertirán y se salvarán al fin del mundo.²⁵⁹ Sin embargo, al final de su exposición matiza que no se refiere a todos los judíos,²⁶⁰ pero no explica cómo armoniza sus afirmaciones.

Hugo Grotius (1583-1645), niño prodigo, entró a la universidad de Leiden con tan solo once años de edad. Allí recibió una educación esmerada en leyes, filosofía humanista y filología. A partir de la publicación de la obra *De Veritate Religionis Christianae* (1627) tuvo una activa participación en el mundo académico

²⁵⁶ Charles Ferme, *A Logical Analysis of the Epistle of Paul to the Romans*, trad. William Skae (Edinburgh: Wodrow Society, 1850), 231-233.

²⁵⁷ Thomae de Vio Cajetani, *In Omnes D. Pauli et aliorum apostolorum epistolas commentarii* (Lugduni, 1639), 67.

²⁵⁸ J. Crehan, “The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day”, en *Cambridge History of the Church*, vol. 3, The West from the Reformation to the Present Day, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 216.

²⁵⁹ Cornelio Lapide, *Comentaria in Omnes Divi Pauli Espistolae* (Antverpiae, Apud Iacobum Mevrsivm, 1679), 154, “Id est, pene omnes, plurimi ex singulis tribubus Israel, excepta una tribu Dan, in fine mundi convertentur & salvabuntur”.

²⁶⁰ Ibíd., “*Ergo omnes omnino Iudaei in fine mundi non convertentur ad Christum*”.

como apologeta cristiano. En su obra *Annotationes in Epistolas Pauli* interpretó Ro 11:26 como una referencia a la salvación del “verdadero Israel”, definido como el “Israel de Dios”, tal y como Pablo mismo lo definió en Gal 6:16.²⁶¹

Johannes Cocceius (1603-1669), teólogo alemán de la Iglesia Reformada, fue profesor de exégesis y filología hebrea en Holanda. Respecto a este pasaje, Cocceius entendió que el “todo Israel” hacía referencia a una futura conversión de los judíos cuando fuesen provocados a celos por la salvación de la iglesia. Por tanto, lo emplaza como un acontecimiento escatológico.²⁶²

Turretin (Johannis Alphonsi Turretini 1623-1687) fue un activo defensor de la unión entre la Iglesia Reformada y la luterana. Escribió desde Ginebra numerosas obras teológicas, erigiéndose como la figura más destacada del llamado “escolasticismo protestante”.²⁶³ En *In Pauli apostolic ad Romanos epistolae*, comenta una posible interpretación a este pasaje según la cual la revelación del misterio hace referencia a la futura salvación de los judíos cuando se conviertan a la fe, y de esta forma ingresen a la iglesia.²⁶⁴

J. A. Bengel (1687-1752), teólogo luterano alemán, pionero de la exégesis crítica del NT, lanzó el principio de crítica textual de la *lectio difficilior*. Sus principales contribuciones son el texto griego crítico *Novum Testamentum Graecum* (1734), y el comentario exegético *Gnomon Novi Testamenti* (1742). En esta última obra interpreta brevemente la expresión “todo Israel” en referencia al “Israel” del versículo 25, separado de los gentiles, pero restaurado

²⁶¹ Hugo Grotius, *Annotationes in Epistolas Pauli* (Amstelaedami, 1679), 743.

²⁶² Johannes Cocceji, *Diagramata quibus summam rerum in Pauli Epistolam ad Romanos* (Amstelodami, 1706), 168.

²⁶³ Cf. Richard A. Muller, “Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology” *CH* 55, nº 2 (1986): 195; Latourette, *History of Christianity*, 1:739-740.

²⁶⁴ Johannis Alphonsi Turretini, *In Pauli apostolic ad Romanos epistolae capita XI: Praelectiones. Criticae, theologicae et concionatiorae* (Lausanne: Marci-Michaelis Bousquet, 1741), 365-366.

y convertido,²⁶⁵ aunque no explica suficientemente cómo tiene lugar esa conversión ni el tiempo en el que ocurre.

John Wesley (1703-1791), considerado el padre del metodismo,²⁶⁶ no escribió un comentario a Romanos pero tiene algunas referencias explicativas sobre pasajes controvertidos del NT. Respecto a Ro 11:26 Wesley entiende que el endurecimiento de Israel ha sido parcial, pero cuando entren los gentiles y haya una gran cosecha entre los pueblos paganos, “todo Israel” entrará al ser convencido por la venida de los gentiles. Posteriormente habrá una cosecha aún mayor entre los gentiles una vez que haya entrado Israel.²⁶⁷ Por el comentario se percibe que habla del pueblo judío, y aunque no explica suficientemente en qué consiste la entrada de los gentiles ni la entrada posterior de Israel, parece que supone una conversión masiva del pueblo judío al final de la historia.

Resumen

La Reforma produjo un renovado interés por el estudio de los textos originales, tratando de liberar la interpretación de la Biblia de la interpretación tradicional, o al menos de fundamentarla exegéticamente. Los comentarios sobre la epístola a Romanos se multiplicaron, apoyados en un valioso esfuerzo metodológico. Fruto del estudio exegético profundo del texto bíblico en general, y de la epístola a los Romanos en particular, la mayoría de los reformadores (Bucero, Melanchton, Ecolampadio, Bugenhagen, Calvino, Brenz, Grotius) entendieron la expresión “todo Israel” en sentido espiritual y rescataron la interpretación de Ro 11:26 en términos espirituales en referencia a la salvación del conjunto de los creyentes. De especial relevancia son Melanchton y Calvino, considerados como los mejores exegetas de la Reforma.

²⁶⁵ Alberti Bengelii, *Gnomon Novi Testamenti* (Tubingen: 1742), 600. “*Omnis Israel: Israel gentibus contradistinctus, de quo v.25. Dicuntur [...] respectu oerum, qui priere: sed ipsum Residuum, in se copiosum, totum converterur*”.

²⁶⁶ Para un análisis del movimiento wesleyano y sus consecuencias véase J. Kent, *Wesley and the Wesleyans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

²⁶⁷ John Wesley, “Notes on St. Paul’s Epistle to the Romans”, en *Explanatory Notes upon de New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), 2:42.

Conforme los autores se separan en el tiempo del periodo de la Reforma, y coincidiendo con el estancamiento exegético del escolasticismo protestante, vuelve a ser frecuente la interpretación étnica de la expresión “todo Israel”. Sin embargo, incluso entre los que interpretan el texto en términos étnicos, no se contempla una forma de salvación del pueblo judío al margen de la fe en Jesús.

Posiciones modernas y contemporáneas (siglos XIX-XXI)

El progresivo desarrollo de la filosofía como ciencia independiente en los tiempos modernos y su gradual separación de la teología propiciada por el racionalismo —revertiendo la fusión promovida en el escolasticismo— propiciaron una reevaluación crítica del significado y la interpretación de la Escritura.²⁶⁸ Así, en el siglo XIX comenzaron a tomar fuerza los métodos liberales de interpretación y el llamado método histórico-crítico se afianzó entre los eruditos.²⁶⁹ Sin embargo, el grado en que estos métodos afectaron a la interpretación de Ro 11:26 no es muy relevante puesto que la autoría de Pablo no fue seriamente disputada y el texto no se presta a un análisis crítico en esta línea.

Más importancia tuvo a fines del siglo XIX y comienzos del XX la creencia en un futuro para Israel basado en un cumplimiento literal de las profecías del AT, que se extendió debido a la pujanza del premilenarismo y el dispensacionalismo.²⁷⁰ Hacia 1850, se pro-

²⁶⁸ W. Neil, “The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950”, en *Cambridge History of the Church*, vol. 3 The West from the Reformation to the Present Day, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 238. Ya en el siglo XVII Bacon y Descartes habían alzado dudas respecto a la autoridad de la Biblia frente a la supremacía de la razón, pero el rechazo a lo sobrenatural de la Ilustración marcó de forma definitiva el liberalismo teológico del siglo XIX (cf. Eckman, *Exploring Church History*, 75).

²⁶⁹ Grant y Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 110-11; Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 52-53. Para un resumen introductorio sobre el surgimiento de este método véase Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress, 1975), 6-32.

²⁷⁰ Blaising, “The future of Israel as a Theological Question”, 437. El dispensacionalismo es un enfoque hermenéutico a la Biblia, más que un teología en sí (Harold H. Rowdon, “Dispensationalism” en *The Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart [Grand Rapids, Michigan: Paternoster Press, 2000], 162. Se convirtió en movimiento dentro del evangelicalismo americano tras 1870. La creencia principal es la división del tiempo en dispensaciones,

dujo una especie de cisma entre los eruditos europeos (principalmente anglosajones) protagonizado por los que creían que los judíos debían convertirse antes de ser restaurados como nación, y los que pensaban que los judíos serían convertidos masivamente al final de los tiempos.²⁷¹ Esta última postura, basada en la interpretación de Ro 11:26, y expandida sobre todo por Charlotte Elizabeth Tonna,²⁷² implicaba que la nación judía debía conservar los beneficios del pacto antiguo hasta sus últimas consecuencias. Esta idea entró en conflicto con los intentos de algunos cristianos por evangelizar la nación de Israel antes de la venida del Mesías y se puede considerar como precursora de la llamada teología del “doble pacto” (*two-covenant theology*), que tiempo después propuso precisamente la salvación especial del Israel étnico mediante la fidelidad al pacto sinaítico, en paralelo al pacto de Dios con la iglesia.²⁷³ Entre estas teorías y la interpretación de Ro 11:26 se ha creado una

que se conciben como diferentes etapas en la revelación progresiva de Dios. John Nelson Darby fue el primero en crear un sistema completo de interpretación, sobre todo con su *Scofield Referente Bible*. Hacia 1920 ya había eclipsado otros tipos de premilenarismo y se identificó estrechamente con el movimiento fundamentalista. Actualmente el dispensacionalismo es el tipo de escatología más común en las escuelas e iglesias fundamentalistas. *Concise Dictionary of Christianity in America*, ed. Daniel G. Reid (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995), 106. Para una crítica a la escatología dispensacionalista premilenarista véase David P. Gullón, “An Investigation of Dispensational Premillennialism: An Analysis and Evaluation of the Eschatology of John F. Walvoord” (Tesis doctoral: Andrews University, 1992).

²⁷¹ William D Rubinstein y Hilary L. Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939* (London: MacMillan Press, 1999), 133.

²⁷² Ídem.

²⁷³ Véase por ejemplo Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1987). Para una crítica a esta teoría, que no se puede sustentar basándose en el NT, véase por ejemplo John J. Johnson, “A New Testament Understanding of the Jewish Rejection of Jesus: Four Theologians on the Salvation of Israel”, *JETS* 43, nº 2 (2000): 229-246. Para una historia de la polémica entre el premilenarismo, el postmilenarismo y el debate de la “restauración de Israel” en tales planteamientos desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX, véase Victor McCracken, “The Restoration of Israel”, *ResQ* 47, nº 4 (2005): 207-220.

relación de simbiosis en la que este versículo se invoca para alimentar las creencias sobre la restauración de Israel, y al mismo tiempo, estos sistemas teológicos producen nuevos esfuerzos interpretativos sobre el versículo en esta línea ideológica.

Moses Stuart (1832), profesor de literatura bíblica en el Seminario Teológico de Andover, sostiene en su comentario que “todo Israel” se refiere al pueblo antiguo del pacto. Entiende que cuando haya entrado la plenitud de los gentiles “todo Israel” será reclamado como pueblo. Sin embargo reconoce que es difícil determinar si esto implica cada individuo, y deja la cuestión abierta.²⁷⁴

Friedrich August Gottreu Tholuck (1856) profesor de teología protestante en la Universidad de Berlín fue consagrado con su comentario a Romanos como un exégeta respetable en su tiempo. En él señala la posibilidad de que la expresión “todo Israel” haga referencia a un concepto amplio, en términos espirituales, constituido por el conjunto de los justos.²⁷⁵

Johan Tobias Beck (1884),²⁷⁶ erudito conservador luterano, profesor de teología sistemática en la Universidad de Tübingen, en su comentario a Romanos interpreta el pasaje en referencia al “Israel espiritual” como remanente fiel, en los mismos términos en los que Filipenses 3:3 define a la comunidad cristiana como “la circuncisión”.²⁷⁷

Heinrich August Wilhelm Meyer (1886), pastor protestante alemán, publicó numerosas obras teológicas, entre ellas un comentario exegético al NT. En su comentario a la epístola a Romanos entiende que la expresión “todo Israel” se refiere al pueblo judío

²⁷⁴ Moses Stuart, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London: J. Haddon, 1836).

²⁷⁵ F. A. G. Tholuck, *Comentar zum Brief an die Römer* (Salle: Eduard Anton, 1856), 627-628.

²⁷⁶ A partir de esta sección las fechas indican la fecha de publicación del comentario principal a Romanos del autor correspondiente.

²⁷⁷ Johann Tobias Beck, *Erklärung de Briefes Pauli an die Römer* (Gütersloh: Bertelsmann, 1884), 183-184.

“como un todo”, definido en términos del linaje patriarcal, aunque permanezca en incredulidad.²⁷⁸

Frédéric Godet (1893), pastor protestante suizo ampliamente leído y apreciado todavía en círculos conservadores, escribió un comentario a Romanos en el que señala respecto a Ro 11:26 que la expresión hace referencia a todos los israelitas de forma individual.²⁷⁹ Sin embargo no explica suficientemente si la referencia es en sentido diacrónico o sincrónico, y si debe mediar la conversión primero.

Handley Moule (1893) fue director del Ridley Hall en Cambridge y posteriormente obispo de Durham. En su comentario expresa que no es posible interpretar Israel aquí en un sentido “místico”, sino que se refiere a la nación escogida de Israel a la que le espera una “bendición espiritual, divina, de toda gracia, del todo individual en su acción sobre cada miembro de la nación, pero nacional en la escala de sus resultados”. No entiende “todo Israel” como necesariamente cada uno de los miembros del Israel nacional, pero sí una “vasta mayoría”, lo que resultará un “milagro espiritual en una escala antes desconocida”.²⁸⁰

Sanday y Headlam (1895) sostienen que Pablo describe la salvación de todo Israel “como un todo, y no necesariamente incluyendo a cada individuo israelita”, una vez que se pase su endurecimiento temporal y los gentiles hayan entrado en el reino de Cristo. Para ellos, la expresión “todo Israel será salvo” significa que el pueblo de Israel como nación, y no una parte de ellos, se unirá a la iglesia cristiana. Eso no significa que cada israelita se vaya a salvar. Según ellos Pablo se refiere a la “salvación final” pero no se refiere a los judíos que ya habían muerto, o a los que habrían de morir, sino que simplemente está considerando la forma que Dios tiene de tratar a la nación “como un todo”. El Mesías traerá el per-

²⁷⁸ Heinrich August Wilhelm Meyer, *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1886), 555-556.

²⁷⁹ Frédéric Godet, *Comentar zu dem Brief an die Römer* (Hannover: Verlag von Karl Meger, 1893), 225.

²⁸⁰ Handley C. G. Moule, *Exposición de la Epístola de San Pablo a los Romanos* (Buenos Aires: Juan H. Kidd y Cia., 1924), 258-260.

dón de los pecados y la purificación de Israel para cumplir así su pacto con su pueblo.²⁸¹

Henry P. Liddon (1897) entiende en este pasaje que el endurecimiento de Israel durará hasta que los gentiles se hayan incorporado a la iglesia de Dios. Solo después Israel como nación se unirá a la iglesia de Cristo y de esta forma será salvo.²⁸² Sin embargo no explica si tendrá lugar una conversión masiva de todos y cada uno de los judíos, o será un evento institucional en sentido general.

Karl Barth (1922), considerado uno de los teólogos más influyentes del siglo XX,²⁸³ es de los autores que más se esforzó por recuperar la autoridad de la Biblia.²⁸⁴ Dejó como legado su monumental obra *Die Kirchliche Dogmatik* (*Dogmática de la iglesia*), y escribió tres comentarios distintos a Romanos, aunque la versión más extendida fue la de 1922. Se trata, mucho más que de un comentario exegético, de un comentario teológico sistemático, en el que Barth emplea pocas referencias lingüísticas y exegéticas para construir su teología. Interpreta “Israel” en el capítulo 11 como un símbolo de la iglesia.²⁸⁵ No hace ninguna alusión al Israel histórico, y no señala diferencia entre los judíos y los gentiles con-

²⁸¹ Sanday y Headlam, *Romans*, 335, 336. Schreiner dice que aquí Sanday y Headlam se refiere a la salvación de todos los judíos a través de la historia, incluso los endurecidos por Dios (Schreiner, *Romans*, 618), sin embargo, esto no parece corresponder con el comentario de Sanday y Headlam. Munck tampoco lo ve así, sino que ellos hablan de Israel como un todo (Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. Frank Clarke [Richmond: John Knox, 1959], 136).

²⁸² Henry Parry Liddon, *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* (London: Longmans Green, 1897), 215-222.

²⁸³ Godsey, “The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith”, 15.

²⁸⁴ Grant y Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 133.

²⁸⁵ Ha sido señalado el uso dialéctico del término *Israel* que hace Barth en sus obras (cf. Stephen R. Haynes, “‘Recovering the Real Paul’: Theology and Exegesis in Romans 9-11”, *ExAud* 4 (2001): 74). En esta sección del comentario la referencia es predominantemente a la iglesia como conjunto de creyentes. Véase al respecto Angus Paddison, “Karl Barth’s Theological Exegesis of Romans 9-11 in the Light of Jewish-Christian Understanding”, *JSNT* 28, nº 4 (2006): 471-472.

vertidos, ya que todos forman parte de la iglesia.²⁸⁶ Al llegar al versículo 26 interpreta la expresión “todo Israel” en referencia a la salvación del creyente como concepto soteriológico, sin hacer ninguna mención a los judíos.²⁸⁷ Aunque es cierto que se percibe un cambio en la posición de Barth sobre el pueblo judío entre su comentario a Romanos y la publicación de *Die Kirchliche Dogmatik*,²⁸⁸ en todo caso en esta última sigue identificando a “todo Israel” como el conjunto de los elegidos sin referencias étnicas.²⁸⁹

Adolf Schlatter (1935), uno de los eruditos conservadores más notables de su tiempo,²⁹⁰ en su comentario sobre este pasaje reconoce la existencia de un “Israel espiritual” con el cual Pablo se identifica en la epístola. Sin embargo sostiene que en este versículo Pablo está haciendo referencia a los judíos. Entiende que conforme el endurecimiento sea quitado de ellos, los que son llamados por Dios se apartarán de la comunidad judía y dejarán de ser judíos. Así, cuando comience la salvación de Israel, el mensaje de Jesús hará que todos se “sujeten a él”. Sin embargo, el que por una parte se refiera a Israel como el pueblo étnico, y por otra sostenga que el llamado de Jesús a los judíos una vez cese el endurecimiento hará que “dejen de ser judíos”,²⁹¹ parece un razonamiento contradictorio.

R. C. H. Lenski (1936) rechaza las explicaciones anteriores sobre este versículo. Sostiene que la expresión “todo Israel” no puede referirse al Israel físico entero, y que tampoco tiene sentido

²⁸⁶ “Esta salvación concierne a *todo Israel*, la Iglesia entera, toda iglesia. Y así, la Iglesia es la figura del que había de venir, el cumplimiento de la profecía, el canal a través del cual fluye el agua viviente de salvación” (Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Abelardo Martínez de la Pera (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 485.

²⁸⁷ Ibíd., 486-488.

²⁸⁸ Katherine Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born a Jew: Karl Barth's "Doctrine of Israel"* (University Park: Pennsylvania State University Press), 1992, 163-164.

²⁸⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* 2.2:330.

²⁹⁰ Bray, *Biblical Interpretation*, 339.

²⁹¹ Adolf Schlatter, *Romans: The Righteousness of God*, trad. Siegfried S. Schatzmann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995), 221-226. El comentario original fue publicado en alemán en 1935.

entender una conversión futura de todo el pueblo judío. Por tanto Lenski interpreta que este versículo señala la salvación de todos los “elegidos” de Israel, los que son dignos de su nombre, los que forman el “Israel de Dios” en el mismo sentido que en Gálatas 6:16. Sin embargo discrepa de la interpretación de Calvin y entiende que su propuesta es diferente a la que contempla un “Israel espiritual” formado por judíos y gentiles.²⁹²

Anders Nygren (1944) en un breve comentario a este versículo, sostiene que el endurecimiento de una parte de Israel dura hasta que entren los gentiles, y después “le tocará el turno a Israel como pueblo”, de forma que “todo Israel” como pueblo se salvará. Sin embargo no explica ni la entrada de los gentiles, ni cómo va a ocurrir esa salvación del conjunto de Israel como pueblo.²⁹³

Tras el Holocausto

La Segunda Guerra Mundial marcó profundamente la conciencia occidental, e impactó notablemente en la teología.²⁹⁴ El Holocausto en particular, originó un cambio de mentalidad general respecto a los judíos y a Israel.²⁹⁵ Desde entonces, para algunos autores, “términos como *Auschwitz* ejercen una función hermenéu-

²⁹² R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), 936. Lenski parece contradecirse en su intento por desmarcar su postura de la de Calvin, porque en la página 727 sostiene que el endurecimiento “en parte” ocurre al Israel físico, mientras que “todos” los que serán salvos son el Israel espiritual, al que solo Dios considera como Israel. Parece que la clave de su interpretación es no aplicar la categoría “Israel” a los gentiles, sino solo a los judíos elegidos, que Dios considera como el verdadero Israel.

²⁹³ Anders Nygren, *La Epístola a los Romanos*, trad. Carlos Witthaus y Greta Mayena (Buenos Aires: La Aurora, 1969), 335. El comentario original fue publicado en 1944.

²⁹⁴ Klein et al., *Introduction to Biblical Interpretation*, 58.

²⁹⁵ Cf. Glenn David Earley, “The Radical Hermeneutical Shift in Post-Holocaust Christian Theology”, *Journal of Ecumenical Studies* 18, nº 1 (1981): 16-32. Para un estudio sobre las repercusiones del Holocausto en el resto del siglo XX y la actualidad a nivel social y político véase Tony Kushner, “Offending de Memory? The Holocaust and Pressure Group Politics”, en *Philosemitism, Anti-semitism and “the Jews”*, ed. Tony Kushner y Nadia Valman (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004), 246-262.

tica, que implica una nueva manera de comprensión”.²⁹⁶ Las atrocidades cometidas contra el pueblo judío han producido que un número creciente de autores perciban en Israel una entidad nacional teológicamente relevante y distinta de la iglesia.²⁹⁷ Este cambio de mentalidad, originado por la reflexión sobre la barbarie desplegada contra los judíos,²⁹⁸ ha producido frutos muy variados en el terreno eclesial y teológico,²⁹⁹ y ha tenido una influencia directa en el estudio de Pablo.³⁰⁰ Simon Schoon señala que en las últimas décadas han cambiado más las relaciones entre los judíos y los cristianos que en dos mil años.³⁰¹ Los efectos en la percepción de la religión han sido notables.³⁰² Como consecuencia, se ha despertado una simpatía espiritual por el pueblo de Israel,³⁰³ y el mundo teológico protestante se ha transformado de un medio en el que el antisemi-

²⁹⁶ Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 15.

²⁹⁷ Hoehner, “Israel in Ro 9-11”, 145.

²⁹⁸ E. Elizabeth Johnson, “Romans 9-11: The Faithfulness and Impartiality of God” en *Pauline Theology: Romans*, vol. III, ed. David M. Hay y E. Elizabeth Johnson (Minneapolis: Fortress Press, 1995): 211-239.

²⁹⁹ Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 12.

³⁰⁰ Como señala Räisänen señala, por ejemplo: “No one can study Paul today without being aware of the challenge of the Holocaust to biblical interpretation” (Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, 179).

³⁰¹ Simon Schoon, “Christians and Jews after the Shoah and the Mission to the Jews” en *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, ed. Peter J. Tomson y Doris Lambers-Petri (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 301.

³⁰² Rubinstein señala: “since the Second World War Judaism as a religion has increasingly been seen as just another Western faith, dissimilar to Christianity only because it is older, and the ancestral religion of the other Western faiths. Almost without exception, Judaism’s rejection of the divinity of Jesus is no longer seen as execrable, but as irrelevant: the traditional Jewish position, that God granted His revelation to the Jewish people at Mount Sinai, and that this revelation, and God’s election of the Jewish people, has not been negated by the life of Jesus, is now almost universally accepted in the Christian mainstream” (Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 190).

³⁰³ George A. F. Knight, *Jews and Christians: Preparation for Dialogue* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 140.

tismo era aparentemente la norma y el filosemitismo la excepción, en uno en el que el filosemitismo es la norma y el antisemitismo es la excepción.³⁰⁴ Este nuevo paradigma ha dado distintos frutos a lo largo de los años tanto en la exégesis como en la sistemática.³⁰⁵

Aunque las teologías anteriores a la Segunda Guerra Mundial no se podían considerar en general como antijudías, los sistemas teológicos y doctrinales previos a este evento raramente asignaban algún rol teológico relevante al pueblo judío contemporáneo o al Israel étnico.³⁰⁶ Sin embargo, en el nuevo contexto de sensibilización posterior al Holocausto, la creación del estado moderno de Israel en 1948, así como un resurgimiento del movimiento sionista,³⁰⁷ atrajo las miradas de todo el mundo a Israel como un pueblo especial y generó una intensa reflexión teológica bíblica en este sentido.³⁰⁸

El actual estado de Israel fue fundado oficialmente el 14 de mayo de 1948 en virtud de una resolución de la ONU del año anterior,³⁰⁹ como conquista mayor del movimiento sionista, que ya ha-

³⁰⁴ Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 189.

³⁰⁵ Una de las principales características de ese cambio fue una reevaluación crítica del supersesionismo (Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, 2).

³⁰⁶ Douglas Harink, *Paul Among the Postliberals* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2003), 151.

³⁰⁷ Edward H. Flannery, “Zionism, the State of Israel, and the Jewish-Christian Dialogue”, *Judaism* 27, nº 3 (verano 1978): 313, incluido el llamado “sionismo cristiano”, que ha encontrado una especial expresión en Norteamérica, donde el sionismo encarna las expectativas políticas y religiosas de los judíos de la diáspora, y es presentado como un concepto religioso tanto entre judíos como no judíos (David Ellenson, *Between Tradition and Culture: The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity* [Atlanta: Scholars Press, 1994], 177).

³⁰⁸ Edward H. Flannery, “Israel Reborn: Some Theological Perspectives” en *Jewish-Christians Encounters Over the Centuries: Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialogue*, ed. Marvin Perry y Frederick M. Schweitzer (New York: Peter Lang, 1994), 369; O. Palmer Robertson, *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg, New Jersey: P&R, 2000), 167; Blaising, “The Future of Israel as a Theological Question”, 436.

³⁰⁹ *Diccionario del judaísmo*, “Israel”, ed. Johan Maier y Meter Schäfer, trad. Dionisio Minguez Fernández (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996), 214.

bía ganado fuerza durante el siglo XIX.³¹⁰ La reconstrucción del estado político de Israel fue interpretada por muchos como una prueba inequívoca de la dirección especial de Dios sobre el pueblo judío, y como un cumplimiento profético de la restauración final de Israel.³¹¹ Mussner señala: “La existencia del estado de Israel le recuerda a diario al mundo y a la iglesia que los judíos existen y que Dios no ha dejado de dirigirlos. En todo caso el estado de Israel constituye un signo inexcusable de esa realidad.”³¹² A partir de estas circunstancias, una gran cantidad de teólogos comenzaron a revisar sus teologías sobre Israel. Un interés renovado por la relación entre Israel y la iglesia ha desembocado en un gran consenso —basado principalmente en el estudio de los Ro 9-11— respecto a que Israel sí tiene un futuro en el plan de Dios.³¹³ Aunque ya existían ese tipo de interpretaciones, el cambio hermenéutico ocurrido en estos años fue determinante para que diversos sectores cristianos

³¹⁰ Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 149.

³¹¹ Irving Greenberg, “Judaism and Christianity after the Holocaust” *Journal of Ecumenical Studies* 12 (1975): 546.

³¹² Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 32. Torrance señala también: “The establishment of the new State of Israel, following hard upon the most narrowing ordeal of suffering the Jews have known, is surely the most significant sign given by God in his providential dealings with his covenanted People since the destruction of Jerusalem in A.D. 70, for now Israel as a complete entity has been openly thrust into the very centre of world history where it must bear witness to the sovereign rule of the living God and give an account of its divine vocation among the nations and peoples of mankind”. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 94-95.

³¹³ Blaising señala: “After the awful tragedy of the Holocaust, many Biblical scholars have reassessed the anti-Jewish bias by which Scripture has been read, with the consequences being a major shift of opinion on the NT expectation of a future for Israel. Key to this has been the development of a consensus regarding Paul’s teaching in Romans 9-11 that there is indeed a future in the plan of God for Israel —not a redefined Israel, but ethnic-national Israel” (Blaising, “The Future of Israel as a Theological Question”, 437). Hoehner también considera que la mayoría de intérpretes, especialmente después del holocausto, ven a Israel como una entidad nacional distinta de la iglesia (Hoehner, “Israel in Romans 9-11”, 145).

supusieran la restauración final del pueblo étnico de Israel basándose en estos pasajes de Romanos.³¹⁴

Un ejemplo de estos cambios hermenéuticos lo constituye la llamada teoría del *sonderweg* para Israel, que surge fruto de esta “necesidad” de dar a Israel un lugar teológico en la historia.³¹⁵ Como comenta John J. Johnson, muchos teólogos a partir del Holocausto consideran que cualquier vínculo que se establezca entre la salvación de los judíos y Cristo resulta inaceptable.³¹⁶ De ahí surgen opciones de salvación al margen de la fe en Jesús, en cualquiera de sus variantes. Sin llegar a entender del mismo modo esta “vía especial de salvación”, los eruditos evangélicos y católicos han alcanzado una buena medida de consenso respecto a Israel en lo que se denomina la “teología del doble pacto”, que propone la existencia de dos pactos de salvación independientes, uno para Israel y

³¹⁴ Brendan Byrne, *Reckoning with Romans: A Contemporary Reading of Paul's Gospel* (Delaware: Michael Glazier, 1986), 205; Nicholas T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 233.

³¹⁵ *Sonderwerg* es una palabra alemana que significa “vía especial” y propone que la salvación final del pueblo judío ocurrirá de forma independiente a la fe en Jesús en un pacto especial entre Dios e Israel. Cf. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*; “Paul at Prayer”, *Int* 34 (1980): 240-249. Otros autores que han defendido esta posición son Pager, J. G. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1983, 252, 161; Gaston, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987; S. K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press, 1994. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 30-35. Para una crítica a esta postura especialmente en relación con Ro 11:26 véase Hvalvik, “A Sonderweg for Israel”, 87-107; para una crítica sobre la postura de Stowers, véase Bruce Longenecker, “On Israel’s God and God’s Israel: Assessing Supersessionism in Paul”, *Journal of Theological Studies (JTS)* 58, nº 1 (2007): 27-33.

³¹⁶ Johnson, “A New Testament Understanding of the Jewish Rejection of Jesus”, 230. Más adelante señala con una claridad meridiana: “Christian theology must be based on revelation, not on human experience, however tragic and far-reaching that experience may be. To assume that Christian theology must change as a result of the Holocaust is to base our theological thought on the tragedy of human evil rather than on the revelation of God. And while the Holocaust is a particularly obscene example of human depravity, it is different only in degree, not in kind, from all the sins of mankind throughout the centuries.” (Ibid.).

otro para los cristianos.³¹⁷ Una consecuencia lógica de este planteamiento es que la labor de evangelización entre los judíos se vuelve totalmente innecesaria.³¹⁸ Si la forma de salvación para el pueblo judío es diferente e independiente de la fe cristiana, el mensaje cristiano resulta irrelevante para el pueblo judío.³¹⁹

En general los elementos más prosionistas del protestantismo occidental están representados en la derecha cristiana norteamericana, en especial en la llamada Moral Majority.³²⁰ A partir de los años 70, las iglesias evangélicas se han pronunciado de forma creciente a favor de que el pacto de Dios con el pueblo judío es válido todavía.³²¹ Por su parte el catolicismo ha mantenido sobre sí mismo una sospecha de antisemitismo como reliquia del catolicismo medieval.³²² Pero algo comenzó a cambiar a partir del Concilio

³¹⁷ Véase Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ: A Study in the Relationship between the Jewish People and Jesus Christ* (London: SPCK, 1949), 315-322.

³¹⁸ Aunque esta conclusión es aceptada incluso por eruditos no partidarios necesariamente de la teoría del *Sonderweg*. Fleischner refleja la opinión de comentaristas para los que el diálogo entre judíos y cristianos comienza cuando termina el propósito evangelizador de los cristianos a los judíos. Véase Eva Fleischner, *Judaism in German Theology Since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission*. American Theological Library Association Monograph Series 8 (Metuchen, New Jersey: Scarecrow Press, 1975), 119.

³¹⁹ Esta conclusión ha sido criticada duramente por ser totalmente incoherente desde el punto de vista bíblico. Como señala Blaising: “To suggest that Christianity and Judaism see each other as validly separate religions insults both Christianity and Judaism at their fundamental, that is Biblical, levels” (Blaising, “The Future of Israel as a Theological Question”, 441).

³²⁰ Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 197, señalan que una encuesta de 1995 mostró que los mayores defensores del estado de Israel, detrás de los judíos americanos, eran los protestantes evangélicos de raza blanca.

³²¹ Paul M. Van Buren, “The Church and Israel: Romans 9-11.” *PSBSup* 1 (1990): 8.

³²² Que, según algunos autores, se vio acrecentada por su papel pasivo en el Holocausto, la negativa del papa Pio XII a condenarlo públicamente y el apoyo a miembros del partido nazi para abandonar Alemania e instalarse en algunos países de América Latina predominantemente católicos (cf. Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 197). Por eso algunos llegan al extremo de insi-

Vaticano II,³²³ que definió al judaísmo como “cercano a Dios” y el papa Juan Pablo II declaró explícitamente que el pacto antiguo entre Dios y los judíos “nunca había sido derogado”.³²⁴ El acercamiento católico no fue un hecho aislado, ya que la mayoría de iglesias protestantes también habían proclamado llamados a la reconciliación.³²⁵ El análisis de los comentarios a la epístola a los Romanos a partir del Holocausto da muestras de este cambio hermenéutico, en el que la interpretación que otorga a “todo Israel” un significado diferente del étnico ha desaparecido casi por completo.³²⁶

A. M. Hunter (1955) señala en este pasaje que el endurecimiento de Israel durará hasta que el mundo gentil como un todo entre en la iglesia, y así, movidos por una envidia salvadora, Israel, también como un todo, será salvo.³²⁷

Vincent Taylor (1955) se limita a comentar brevemente que Romanos 11:26 no habla de una salvación universal de todos y cada uno de los judíos, sino que es una expresión que implica Israel como un todo, y no necesariamente cada individuo.³²⁸ No precisa

nuar que la iglesia fue indirectamente responsable del Holocausto (Jocz, *The Jewish people and Jesus Christ after Auschwitz*, 43).

³²³ Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ after Auschwitz: A Study in the Controversy between Church and Synagogue* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), 63, señala el Concilio Vaticano II como el comienzo de un proceso de curación y reconciliación.

³²⁴ Palabras del papa Juan Pablo II a los representantes de la comunidad judía de Mainz, ex Alemania Occidental. Citado en Rubinstein y Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*, 198. Mussner señala: “El fruto mayor dentro del terreno católico lo constituyó la sección dedicada a los judíos en la declaración conciliar *Nostra aetate*” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 12). También señala este documento como un hito en las relaciones entre judíos y cristianos Schoon, “Christians and Jews after the Shoah and the Mission to the Jews”, 302.

³²⁵ Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ after Auschwitz*, 63.

³²⁶ A excepción del erudito católico N. T. Wright, como será señalado.

³²⁷ Archibald M. Hunter, *The Epistle to the Romans* (London: SCM Press, 1973), 104.

³²⁸ Vincent Taylor, *The Epistle to the Romans* (London: Epworth Press, 1955), 77.

cuándo ocurrirá o si la referencia Israel “como un todo” tiene sentido sincrónico o diacrónico.

C. K. Barrett (1957) sostiene que Pablo se refiere al Israel étnico, pero no a cada uno de los israelitas, sino al pueblo en conjunto.³²⁹ Para ello cita el tratado Sanedrín de la Misnah, en el que se describe lo que la tradición judía entiende por “todo Israel”.³³⁰

John Murray (1959) también sostiene que Romanos 11:26 hace referencia al Israel étnico, y la salvación de este “Israel” es la revelación del misterio del versículo anterior. Para él, es exegéticamente imposible otra interpretación del término *Israel*. Esta salvación ocurre porque los judíos vendrán a la fe cristiana y se arrepentirán. Sin embargo, la frase “todo Israel” no se refiere a cada uno de los israelitas, sino al pueblo de Israel en conjunto.³³¹

Howard Rhys (1961) después de presentar las diferentes interpretaciones posibles se decanta por entender que aquí “todo Israel” hace referencia a la nación de Israel en términos corporativos, sin necesariamente incluir a cada uno de sus individuos. Sin embargo ni argumenta suficientemente su posición, ni explica por qué rechaza las otras opciones.³³²

F. F. Bruce (1963) sostiene que la frase “todo Israel” no se refiere simplemente a un remanente fiel, sino a la nación como un todo. Para él, el nuevo pacto no se completa hasta que incluye al pueblo del antiguo pacto. Señala que Romanos 11:26 no habla de la restauración terrenal de un reino davídico sino que hace referencia a la salvación final. Bruce sostiene para su argumentación que “todo Israel” es una expresión recurrente en la literatura judía que no implica cada uno de los judíos sin excepción, sino Israel como un todo, y para ello también cita la Misnah (San 10:1).³³³ Esta cita que

³²⁹ Barrett, *The Epistle to the Romans*, 222-223.

³³⁰ San 10:1 “Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro”. Más adelante, en el capítulo 2, esta cita será comentada.

³³¹ Murray, *The Epistle to the Romans*, 96-97.

³³² Howard Rhys, *The Epistle to the Romans* (New York: The Macmillan company, 1961). Se echa en falta una mayor reflexión sobre las posibilidades de interpretación de este pasaje y de las implicaciones de cada una de ellas.

³³³ F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1963), 221, 222.

traen a colación Barrett y Bruce es utilizada frecuentemente por los comentaristas que convergen en su interpretación para explicar la salvación del pueblo de Israel “como un todo”, y no como un asunto afectando a cada uno de los miembros de la nación.³³⁴

Kart H. Schelke (1964) no es muy explícito en su comentario sobre estos versículos y se limita a decir que Pablo argumenta con el AT la promesa de la salvación de Israel en clara referencia al pueblo judío histórico. Sin embargo no detalla cómo ocurre la salvación, ni si se refiere al pueblo judío al fin de la historia o en sentido diacrónico.³³⁵

W. M. S. Plumer (1971) cita la interpretación de Calvin sobre el pasaje, pero finalmente se decanta por entender la expresión “todo Israel” en referencia a los judíos que aceptarán al Mesías al fin de la historia.³³⁶

Ernst Käsemann (1973) trata de identificar varios tipos de tradiciones prepaulinas en su comentario a Romanos, y considera que los versículos 25-27 contienen elementos de tradiciones apocalípticas judías. Por ello sostiene que la última parte del versículo 25 alude a la condición anterior a la *parousia*, y que el 26 presenta la consiguiente conversión de todo Israel al final de la historia. Considera que “todo Israel” no implica la suma de cada uno de los individuos, sino el pueblo étnico en general.³³⁷

Para Matthew Black (1973) la expresión “todo Israel” en Ro 11:26 parece implicar todo el Israel nacional o étnico, y su salvación no tiene lugar en esta tierra, sino en el juicio final.³³⁸ No obstante no especifica de qué forma tiene lugar esa salvación, si es por la fe tras una conversión, o por una vía especial. Tampoco señala si se refiere a la nación en sentido diacrónico, o sincrónico al fin de la historia.

³³⁴ Será analizada en el capítulo siguiente.

³³⁵ Kart H. Shelkle, *The Epistle to the Romans* (New York: Herder and Herder, 1964), 184-185.

³³⁶ William M. S. Plumer, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1979), 553.

³³⁷ Käsemann, *Romans*, 312-314.

³³⁸ Mathew Black, *Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989), 160.

J. C. O'Neill (1975) dedica un breve comentario a este pasaje en el que sostiene que el endurecimiento de Israel es parcial, y cuando termine tendrá lugar su salvación plena.³³⁹ Aunque no lo menciona de forma explícita se percibe una referencia a Israel en términos étnicos o nacionales. Sin embargo, O'Neil sostiene que partes considerables de la epístola a los Romanos son interpolaciones posteriores a la obra de Pablo, y considera la sección 10:16-11:32 como una de ellas.³⁴⁰

Otto Kuss (1976) sostiene que para Pablo la salvación de “todo Israel” implica que el pueblo judío se convertirá después de que “el número de gentiles, establecido por Dios, haya encontrado el camino de la fe”, y lo hará en conjunto, como pueblo. Sin embargo, aclara que esto no implica que se vayan a convertir todos los judíos sin excepción.³⁴¹

Heinrich Schlier (1977), profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Bonn, sostiene que la entrada de los gentiles se refiere al reino de Dios, y la salvación de Israel es el último evento escatológico. Entiende que la expresión designa al pueblo judío en su totalidad, en referencia al Israel según la carne, y en contraste con el remanente que Pablo señala anteriormente.³⁴²

Con la publicación del libro *Paul and Palestinian Judaism*,³⁴³ Sanders abrió lo que más tarde se ha denominado la “nueva perspectiva sobre Pablo”.³⁴⁴ Esta “nueva perspectiva” pro-

³³⁹ J. C. O'Neill, *Paul's Letter to the Romans* (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), 188.

³⁴⁰ O'Neill, *Paul's Letter to the Romans*, 189.

³⁴¹ Kuss, *Carta a los Romanos*, 142-143.

³⁴² Heinrich Schlier, *Der Römerbrief: Kommentar* (Freiburg: Herder, 1977), 339.

³⁴³ Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977). Dos de los objetivos del libro eran: “To destroy the view of Rabbinic Judaism which is still prevalent in much, perhaps most, New Testament scholarship [...] and to establish a different view of Rabbinic Judaism” (ibid., xii).

³⁴⁴ La expresión “nueva perspectiva” fue acuñada por James G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65, nº 2 (1983): 95-122, aunque tuvo más relevancia el artículo: “The New Perspective on Paul: Paul and the Law”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 299-308. Para un análisis sobre la “nueva perspectiva” véase James. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*.

pone que Pablo en realidad no criticó en sus escritos la actitud legalista de los judíos, porque el judaísmo del periodo del segundo templo no creía en la justificación por las obras, sino mediante la gracia de Dios manifestada en su pacto. Para el judaísmo del segundo templo, según Sanders, el pueblo era salvo por la gracia permaneciendo en el pacto, y guardar la Ley era simplemente una forma de permanecer en él. Por eso la observancia de la Ley no concierne la “entrada” en la comunidad de salvación, sino la “permanencia” en ella.³⁴⁵ Este paradigma ha sido denominado como *covenantal nomism* (nominalismo del pacto) y su impacto es visible sobre todo en dos áreas: la reinterpretación de la soteriología de Agustín y Lutero, y la conceptualización de la naturaleza del judaísmo del primer siglo.³⁴⁶ Sin embargo, un estudio detallado de la propuesta de Sanders y sus seguidores muestra que esta “nueva perspectiva” se trata más bien de una nueva perspectiva sobre el

tle (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998), 335-340; D. J. Moo, “Paul and the Law in the Last Ten Years” *SJT* 40 (1987): 287-307; J. M. G. Barclay, “Paul and the Law: Observations on Some Recent Debates”, *Themelios* 12 (1986-1987): 5-15; M. B. Thompson, *The New Perspective on Paul* (Cambridge: Grove Books, 2002); Brendan Byrne, “Interpreting Romans: The New Perspective and Beyond”, *Int* 58, nº 3 (2004): 241-252; Rich Hagopian, “To Be Right with God: an Exploration of the New Perspective View on Paul”, *Ashland Theological Journal* 37 (2005): 19-37; F. David Farnell, “The New Perspective on Paul: Its Basic Tenets, History, and Pressupositions”, *MSJ* 16, nº 2 (2005): 189-243; Jack Hughes, “The New Perspective’s View of Paul and the Law”, *MSJ* 16, nº 2 (2005): 261-276; Nicholas T. Wright, *Paul in Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2005). Para una revisión de la literatura de la “nueva perspectiva”, véase artículo de Dennis M. Swanson, “Bibliography of Works on the New Perspective on Paul” *MSJ* 16, nº 2 (2005): 317-324.

³⁴⁵ Véase descripción en Stephen Westerholm, *Israel’s Law and the Church’s Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988), 143-150.

³⁴⁶ Thomas, Robert L. “Hermeneutics of the New Perspective on Paul”, *MSJ* 16, nº 2 (2005): 294. Según los defensores de esta perspectiva, los escritores de la reforma malinterpretaron al apóstol en su crítica al judaísmo ya que identificaron la justificación por las obras del pueblo judío, con la justificación por las obras de la Iglesia Católica que trataban de combatir. Esta interpretación, según ellos, se ha perpetuado hasta hoy, tachando el judaísmo de una religión que se basaba en la justificación por la obediencia a la ley, en vez de por la gracia del pacto.

judaísmo del siglo I que una nueva perspectiva sobre Pablo.³⁴⁷ Aunque este planteamiento ha mejorado las relaciones entre eruditos judíos y cristianos,³⁴⁸ su planteamiento no parece del todo acertado.³⁴⁹ La crítica más importante que se le ha hecho es que el conjunto de pruebas recogidas por Sanders sobre el judaísmo rabínico no demuestran que el judaísmo contemporáneo de Pablo fuese un sistema basado en la gracia.³⁵⁰ Además, sus fuentes de literatura rabínica son insuficientes para reconstruir una imagen representativa de todo el judaísmo del siglo I.³⁵¹

³⁴⁷ Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004), 178. Uno de los líderes oponentes de la “nueva perspectiva” es Seyoon Kim, en especial su *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002).

³⁴⁸ Lloyd Gaston, “The Impact of the New Perspectives on Judaism and Improved Jewish-Christians Relations on the Study of Paul”, *Biblical Interpretation* 13, nº 3 (2005): 250-254.

³⁴⁹ Actualmente algunas revisiones contemplan la “nueva perspectiva” como un punto de vista a superar (cf. Michael F. Bird, “When the Dust Finally Settles: Coming to a Post-New Perspective Perspective”, *Criswell Theological Review* 2, nº 2 (2005): 57-69.

³⁵⁰ Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 2004), 55. Véase también la crítica de Mark Adam Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000); Mark A. Seifrid, “The ‘New Perspective on Paul’ and its Problems”, *Them* 25, nº 2 (2000): 4-18. Otro de los problemas de esta teoría es que debe obviar la información de los evangelios al retratar al judaísmo como legalista, y para ello disminuye su fiabilidad histórica e incluso su inspiración (Thomas, “Hermeneutics of the New Perspective on Paul”, 299-301). Farnell la considera un asalto contra el evangelio de la gracia de Dios (cf. Farnell, “New Perspective on Paul”, 192).

³⁵¹ Thomas, “Hermeneutics of the New Perspective on Paul”, 303. De esta forma los orígenes del llamado *covenantal nominalism* parecen remontarse a Sanders, y no necesariamente hasta el judaísmo del segundo templo (ibid., 294). Es evidente que la “nueva perspectiva” sobre Pablo no es un fenómeno uniforme, y diferentes autores se han apropiado de algunos elementos y los han desarrollado algunos elementos en base a esta conceptualización del judaísmo del siglo I (Byrne, “Interpreting Romans: The New Perspective and Beyond”, 245). No obstante, a pesar de las críticas, esta nueva perspectiva ha abierto nuevas e interesantes líneas de investigación, como las desarrolladas por N. T. Wright, que serán tenidas en cuenta en la exégesis del capítulo 11 de Romanos

Guillermo Hendricksen (1980) sostiene que el endurecimiento de Israel es parcial y durará hasta que la plenitud de los gentiles haya entrado al rebaño de Dios. En cuanto a la composición de “todo Israel” Hendricksen sostiene que se refiere al número total de los escogidos. Es decir, a la suma de todos los “remanentes” de Israel durante la historia.³⁵² Sin embargo, el razonamiento de Hendricksen no parece del todo coherente porque mientras interpreta “todo Israel” en un sentido étnico también sostiene que el olivo simboliza un solo organismo formado por la plenitud de los gentiles y por “todo Israel”. Posteriormente añade que la expresión “todo Israel” debe entenderse en un sentido limitado, es decir, que no hace referencia a todos y cada uno de sus miembros.³⁵³

Cornelius S. Stam (1981) se limita casi a parafrasear el pasaje y no llega a definir quién compone ese “todo Israel”, de qué forma tiene lugar su salvación, ni su naturaleza.³⁵⁴ Da la impresión de que lo interpreta en referencia al pueblo judío, pero no especifica si de forma sincrónica o diacrónica.

D. Stuart Briscoe (1982) señala que de la misma manera que el endurecimiento de Israel dio lugar a la entrada de los gentiles al reino de Dios, llegará un día en el que todo Israel se salvará. Sin embargo sostiene que cuándo o cómo tendrá lugar esa salvación no se puede extraer del texto, ni tampoco hay consenso respecto a lo que indica “todo Israel”,³⁵⁵ por eso deja la cuestión abierta.

William Newell (1984) es un caso particular porque a pesar de ser un autor dispensacionalista, sostiene que este versículo no hace referencia al Israel étnico. Para él, “todo Israel” hace referencia “a la nación verdadera, elegida y reservada del futuro, ‘los que estaban escritos para vida’ (Dn 12:1; Is 4:3)”. Mantiene que el Israel “según la carne” es la generación que pasará, para dejar su lugar a una generación creyente, que forma el verdadero “Israel de

³⁵² Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 420.

³⁵³ Ibíd., 421.

³⁵⁴ Cornelius R. Stam, *Commentary on the Epistle of Paul to the Romans* (Chicago: Berean Bible Society, 1981), 283-284.

³⁵⁵ D. Stuart Briscoe. *Romans* (Waco: Word Books, 1982), 211.

Dios”,³⁵⁶ pero no aclara si esta generación creyente se forma a partir del pueblo judío.

Paul J. Achtemeier (1985) no explica apenas Ro 11:26. Simplemente hace un comentario general y sostiene que el endurecimiento de Israel es temporal y un día terminará.³⁵⁷ Sin embargo, aunque se supone que entiende Israel como el pueblo étnico en general, no precisa la definición de Israel ni la forma en la que tiene lugar el fin de su endurecimiento.

C. E. B. Cranfield (1985) expone las principales alternativas a este texto, y tras comentar brevemente los problemas de cada una se decanta por entender que la expresión “todo Israel” se refiere a la nación de Israel “como un todo” sin incluir necesariamente a cada individuo. Esta salvación, según él, se consumará al final de los tiempos como un evento escatológico, por eso rechaza cualquier tipo de referencia o apoyo al establecimiento del estado de Israel como un cumplimiento de este versículo.³⁵⁸

El jesuita Brendan Byrne (1986), en su breve comentario sobre este versículo, se limita a decir que la proclamación del regreso de “todo Israel” forma parte del plan escatológico de Dios. El misterio no es tanto que Israel vuelva, sino la forma en la que esto ocurre. Es decir, siendo endurecido primero y convirtiéndose después que los gentiles.³⁵⁹ Se sobreentiende que Byrne hace referencia al Israel étnico, aunque no define el cómo de esa salvación, ni los límites de “todo Israel”.

J. E. Dunkin (1986) entiende que la expresión “todo Israel” no debe tomarse de forma literal haciendo referencia a cada individuo, sino de forma general “como un todo”. La salvación implica, por tanto, la conversión de una gran cantidad de judíos al cristianismo al final de la historia.³⁶⁰

³⁵⁶ William R. Newell, *La Epístola a los Romanos* (Los Angeles: Casa Bíblica de Los Angeles, 1984), 342.

³⁵⁷ Paul J. Achtemeier, *Romans*, Interpretation (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1985), 188-189.

³⁵⁸ Cranfield, *Romans*, 2:578-579.

³⁵⁹ Byrne, *Reckoning with Romans: A Contemporary Reading of Paul's Gospel*, 203.

³⁶⁰ J. E. Dunkin, *Commentary on Romans: For the Student and Teacher* (Joplin, Missouri: College Press, 1986), 285-287.

Leon Morris (1988) aborda sucintamente la complejidad que plantea la interpretación de este versículo, y expone las principales propuestas y sus debilidades. Sin embargo, no llega a criticar de forma concluyente ninguna de las interpretaciones expuestas y navega entre las posibilidades exegéticas de todas ellas. Se inclina por la idea de que “todo Israel” hace referencia a la nación de Israel “como un todo” y deja abierta la posibilidad de excepciones.³⁶¹ Sin embargo no define en qué consiste la salvación, cuándo ocurre, ni si “todo Israel” tiene un sentido sincrónico o diacrónico.

Peter Stuhlmacher (1989) entiende que aquí Pablo está explicando el propósito redentor de Dios en la historia, que no es otro que la salvación de su pueblo. En su argumentación no señala explícitamente que se trate del pueblo judío, sino el pueblo de Dios. Stuhlmacher interpreta que este versículo anuncia la salvación de Israel en conjunto, como pueblo, después de que sea quitado su endurecimiento parcial, cuando los gentiles hayan entrado en la comunidad de salvación.³⁶² Sin embargo, no define muy claramente en qué consiste la entrada en la “comunidad de salvación” y quién forma finalmente parte de ella.

John Ziesler (1989), señala respecto a Romanos 11:26 que no importa lo dicho sobre Israel en los versículos anteriores, en este versículo emerge la confianza que tiene el apóstol en que en el día final Israel se salvará “como un todo”. Respecto al significado de “todo Israel” Ziesler interpreta que no puede referirse al “nuevo Israel” espiritual que Pablo define en la epístola sin componentes étnicos, por tanto debe referirse a todos los judíos, pero sostiene que no hay forma de ir más allá en la interpretación del versículo respecto a la composición de esa entidad. Finalmente añade que la salvación no tendrá lugar de una forma especial, sino mediante la fe en una conversión masiva al final de la historia.³⁶³

Martin Bussey (1992) hace un breve comentario sobre el versículo en el que señala que la expresión “todo Israel” no se re-

³⁶¹ Morris, *The Epistle to the Romans*, 418-421.

³⁶² Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994), 170-174. El comentario original en alemán fue publicado en 1989.

³⁶³ John Ziesler, *Paul's Letter to the Romans* (London: SCM Press, 1989), 284-286.

fiere a todos y cada uno de los judíos, sino que se refiere al pueblo étnico de Israel como un todo, cuando se conviertan a Cristo en conjunto al final de la historia.³⁶⁴

James Edwards (1992) entiende que esta expresión es tan problemática ahora como lo fue en tiempos de Pablo. Después de analizar las principales propuestas se decanta por interpretar este versículo en referencia al pueblo étnico de Israel. También sostiene que no se refiere a todos y cada uno de los judíos, sino al pueblo de Israel “como un todo”, es decir, el remanente creyente más los judíos que habían sido endurecidos. También sostiene que la salvación será por gracia, cuando en el futuro el pueblo de Israel como un todo acepte el evangelio por la fe.³⁶⁵

Joseph Fitzmyer (1992) considera que “todo Israel” es un hebraísmo que significa el Israel histórico y étnico. Sostiene que Pablo aquí lo usa de forma diacrónica, ya que viene acompañado por el verbo futuro *σωθήσεται*. Por tanto se refiere al pueblo judío “como un todo” a través de la historia pero no necesariamente incluye a cada israelita. Para él, el Israel étnico será salvo de la condición de endurecimiento a través de la fe en el evangelio.³⁶⁶

John Stott (1994) sostiene que a lo largo de Romanos, Israel hace referencia al pueblo étnico y por tanto en este versículo debe implicar lo mismo. Así, “todo Israel” hace referencia al conjunto de israelitas, tanto los endurecidos como los no endurecidos, que serán salvos del pecado mediante la fe en Jesucristo. Sin embargo, Stott luego apunta que no se trata de una salvación nacional o salvación especial, pero no los explica en profundidad.³⁶⁷

Clarence L. Bence (1996) comenta estos versículos de forma ambigua sin definir con precisión las categorías que maneja. Así, sostiene que la mejor interpretación del pasaje es entender “Israel” como todos los creyentes del Dios de Abraham, Isaac y

³⁶⁴ Martin K. Bussey, *The Message of Romans: A Commentary for Today's Church* (Abak, Nigeria: Samuel Bill Theological College, 1992), 96.

³⁶⁵ James R. Edwards, *Romans*, New International Biblical Commentary, 6 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1992), 274-276.

³⁶⁶ Fitzmyer, *Romans*, 623.

³⁶⁷ John Stott, *Romans: God's Good News for the World* (Downer Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994), 302-304.

Jacob que toman en serio sus mandamientos. Estas personas, según Bence, comparten un vínculo religioso con la religión del AT, pero no determina en qué consiste ese vínculo.³⁶⁸ Parece que entiende una definición de “todo Israel” en términos espirituales, pero no abandona del todo el componente étnico.

Douglas J. Moo (1996) revisa las principales opciones de interpretación que se han dado a Romanos 11:26 y aunque reconoce que Pablo a veces utiliza el término *Israel* con un sentido espiritual, duda que aquí esté haciendo un cambio semántico respecto al versículo anterior. Por eso sostiene que aquí Pablo está hablando de la nación de Israel de forma genérica, dando a la expresión “todo Israel” un sentido corporativo. Finalmente sostiene que la expresión no tiene un sentido diacrónico a lo largo de la historia (aunque lo reconoce como una opción posible), sino que se refiere a un momento puntual en el tiempo, que él sitúa en una gran conversión masiva de los judíos al fin de la historia. Sin embargo reconoce que no se puede determinar con exactitud el momento de ese evento.³⁶⁹

Mark D. Nanos (1996) sostiene que el misterio que revela Pablo no es tanto que “todo Israel” será salvo, sino el cómo “todo Israel” va a ser salvo. Israel ha sido dividido haciendo necesario un proceso en dos pasos: primero “una parte” es endurecida, y luego es salvado “el todo”. Por eso, para Nanos “todo Israel” está constituido por los judíos que han creído, y por los judíos endurecidos una vez dejen de estarlo.³⁷⁰

Senén Vidal (1996), en su breve comentario a este versículo, simplemente señala que la expresión debe traducirse por “el Israel completo”. Para él, se trata de un término técnico escatológico que designa al número completo de los elegidos de Dios, y tiene una perspectiva colectiva, no individual, por lo que no designa la totalidad en cuanto suma de cada uno de los individuos. Vidal también señala que esta expresión no puede entenderse de ningún mo-

³⁶⁸ Clarence L. Bence, *Romans: A Bible Commentary in the Wesleyan Tradition* (Indianapolis: Wesleyan Publishing House, 1996), 186.

³⁶⁹ Moo, *The Epistle to the Romans*, 724-725.

³⁷⁰ Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 256-268, 274-277.

do en el sentido de un camino especial de salvación para Israel al margen del evangelio y de Cristo.³⁷¹

Samuel Bénétreau (1997) entiende que Israel hace referencia al pueblo histórico, y acepta que dentro de esta opción hay algunas variantes como la comprensión de ese Israel en sentido diaacrónico o sincrónico al fin de la historia. Se limita a describirlas y dejar el tema abierto sin decantarse por ninguna.³⁷²

Luke T. Johnson (1997) señala que una vez que los gentiles hayan entrado, sin especificar en qué consiste esa entrada, todo Israel será restaurado como pueblo de Dios.³⁷³ No explica, no obstante, en qué consiste esa restauración, ni en qué términos tiene lugar.

Thomas S. Schreiner (1998) reconoce que puesto que Pablo señala en otros lugares que los creyentes son los “verdaderos judíos” y la “verdadera circuncisión”, los “hijos e hijas de Abraham” y el “Israel de Dios”, es posible que en este versículo “Israel” se refiera tanto a los creyentes judíos como a los gentiles. Sin embargo considera altamente improbable que en Romanos 11:26 cambie de significado a algo diferente al versículo anterior, por eso, entiende que hace referencia al Israel étnico. No incluye a todos y cada uno de los judíos pero sí a la mayoría. Y la forma de salvación no es otra más que la fe en Jesús, mediante la cual habrá una entrada de judíos en el pueblo de Dios hacia el final de la historia.³⁷⁴

Jack Cotrell (1998) entiende que cuando Pablo menciona la salvación de “todo Israel” en este versículo habla de todos los judíos étnicos que pertenecen al Israel espiritual. Para él, la diferenciación de 9:6 plantea un Israel espiritual dentro del Israel étnico, por eso él entiende que la salvación de todo Israel no se puede referir a una conversión masiva al final de la historia, ni de un doble pacto en el que los judíos se salvan sin la fe en Cristo en contra del

³⁷¹ Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Madrid: Trotta, 1996), 456-460.

³⁷² Samuel Bénétreau, *L'Epître de Paul aux Romains*, 2 vols. (Vaux-sur-Seine: Édifac, 1997), 2:116-117.

³⁷³ Luke Timothy Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York: Crossroad Publishing Company, 1997), 172.

³⁷⁴ Schreiner, *Romans*, 419.

resto de la epístola, sino a la salvación de todos los judíos creyentes en Cristo en cada generación.³⁷⁵

N. T. Wright (2002) es el único comentarista a Romanos revisado posterior al Holocausto que interpreta claramente la expresión “todo Israel” de 11:26 en términos espirituales. Para él, esta expresión es una redefinición polémica del pueblo de Dios, en línea con las que presenta la epístola (*cf.* 2:29; 4:11-12; 9:6), relacionada de forma directa con el “Israel de Dios” de Ga 6:16.³⁷⁶

Simon Légasse (2002) sostiene que en este versículo la expresión “todo Israel” no se trata de una enumeración o un recuento preciso, sino que es una representación general y global del pueblo judío. Para él esta salvación tiene la misma naturaleza y condiciones que para el resto de los cristianos, puesto que un planteamiento diferente no haría justicia al resto de declaraciones del apóstol en la epístola.³⁷⁷

Grant R. Osborne (2004) recoge en su comentario el debate contemporáneo sobre la interpretación de este versículo, y sostiene que la expresión “todo Israel” no se refiere al conjunto del pueblo judío a través de la historia, sino a la nación judía que será salva al final de la historia ya que las citas posteriores enlazan este evento con la *parousia* de Cristo.³⁷⁸ No explica en detalle cómo ocurre el proceso, pero rechaza una vía especial de salvación, ya que esta solo puede obtenerse mediante la fe en Cristo.

Ben Witherington (2004) en un estudio socio-retórico a la epístola sostiene que en ninguna parte en los capítulos 9-11 Pablo contempla la existencia de dos pueblos de Dios, sino de solo uno. Sin embargo, respecto a “todo Israel” dice que es problemático entender que Romanos 11:26 Israel haga referencia a algo diferente que en el versículo anterior. También rechaza la opción de que “todo Israel” esté haciendo referencia a los judíos creyentes, porque eso sería casi tautológico, y representaría un razonamiento absurdo.

³⁷⁵ Cotrell, *Romans*, 2:283-285.

³⁷⁶ Wright, “The Letter to the Romans”, 690.

³⁷⁷ Simon Légasse, *L'épître de Paul aux Romains* (Paris: Éditions du Cerf, 2002), 724-729.

³⁷⁸ Grant R. Osborne, *Romans* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), 306.

Por eso concluye que la expresión “todo Israel” hace referencia a una conversión “masiva” de judíos al cristianismo al fin de la historia en la parusía.³⁷⁹

Leander E. Keck (2005) reconoce la importancia que ha adquirido este versículo en el diálogo entre los cristianos y los judíos. Tras analizar brevemente algunas opciones se decanta por entender que aquí Pablo se refiere al Israel étnico como un todo, pero no a cada uno de los israelitas.³⁸⁰

Robert Jewett (2007) entiende que la declaración de Pablo es el tercer elemento del misterio que el apóstol está revelando. A continuación rechaza la opción de que “Israel” haga referencia tanto a judíos como gentiles porque, según él, todas las referencias en la epístola tienen componentes étnicos. Señala que, aunque la mayoría de eruditos proponen que la expresión se refiere a Israel “como un todo” de forma corporativa sin necesidad de incluir a todos y cada uno de los individuos, la expresión en Pablo no permite excepciones. Por eso, concluye que la frase implica la salvación de todos los miembros de la “casa de Israel” sin excepción.³⁸¹ Sin embargo no llega a definir quién forma parte de la “casa de Israel”.

Resumen

En general, los comentarios sobre Ro 11:26 de la época moderna y contemporánea no ofrecen una explicación detallada del pasaje ni exploran suficientemente las implicaciones de las diferentes propuestas. La mayoría de autores sigue a Sanday y Headlam en

³⁷⁹ Ben Witherington III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004), 274-275.

³⁸⁰ Leander E. Keck *Romans*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2005), 279-280. A continuación, para no contradecir el versículo 9:6, Keck acepta que Pablo establezca una distinción el Israel de la historia y el Israel que será salvo, y acepta la posibilidad de que se refiera al olivo, pero termina por no aceptar esta opción porque entiende que Pablo no está describiendo quién será salvo, sino el modo en que ocurrirá: “This Israel may also be the olive tree into which the pleroma of the Gentiles have been grafted, joining the regrafted Jews, though Paul does not say so because he is not explaining *who* will be saved, but the *manner* in which Israel will be saved” (*cf.* ibíd., 280).

³⁸¹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 701-702.

su interpretación de que “todo Israel” hace referencia al pueblo histórico “como un todo”, sin incluir “a todos y cada uno de sus miembros”. Sin embargo no suelen definir con claridad la composición de ese “todo Israel”.

Las posibilidades de interpretación del versículo se han multiplicado y han surgido en los últimos años intentos para tratar de conciliar el contenido y el razonamiento de los capítulos 9-11 con una futura restauración de Israel, o una salvación especial del pueblo judío mediante la fidelidad al antiguo pacto.

La interpretación del versículo como referencia a “todos los creyentes”, a partir del Holocausto, ha sido abandonada casi por completo entre los comentaristas a Romanos estudiados.

Conclusión del capítulo

Como se puede apreciar en la siguiente tabla, de los más de cien autores estudiados —y tras excluir a aquellos cuya definición del versículo haya resultado ambigua— la proporción de propuestas de interpretación en términos espirituales o étnicos dependiendo del periodo histórico resulta muy significativa:³⁸²

<i>Todo Israel</i>	Padres de la Iglesia	Edad Media y Escolástica	Reforma	Posre-forma	Posiciones modernas	Post-Holocausto
Términos espirituales	43%	22%	66%	12%	25%	<u>2,5%</u>
Términos étnicos	57%	78%	34%	88%	75%	<u>97,5%</u>

³⁸² Esta tabla tiene un propósito meramente ilustrativo, porque al no incluir todos los comentarios a Romanos en cada época, los resultados podrían variar ligeramente con otra muestra. Sin embargo, puesto que los criterios de inclusión de los comentarios en esta investigación han sido su representatividad y su disponibilidad bibliográfica, y teniendo en cuenta que a partir del s. XX la muestra obtenida es bastante completa, la tendencia que se aprecia en la tabla no deja de ser reveladora.

La interpretación de la expresión “todo Israel” en Romanos 11:26, en términos espirituales tuvo bastantes seguidores en los primeros siglos del cristianismo. Y aunque no es la propuesta mayoritaria, la proporción con las interpretaciones étnicas —en cualquiera de sus variantes— en los primeros siglos se mantiene equilibrada.

Durante la Edad Media y la Escolástica, coincidiendo con una disminución del estudio exegético de primera mano y un estancamiento en el estudio teológico, la proporción de interpretaciones en términos espirituales disminuye, aunque perdura en las tradiciones de los Padres. Sin embargo, con la Reforma y el despertar renovado del estudio exegético del texto en las lenguas originales, vuelve a surgir con fuerza la interpretación de “todo Israel” en términos espirituales. De hecho, es el periodo histórico en el que más comentaristas —y entre ellos los mejores exegetas— suscriben tal interpretación. A partir del siglo XVII, con el estancamiento teológico del escolasticismo protestante y el surgimiento de las teologías liberales, la interpretación en términos espirituales vuelve a perder fuerza (quizá por influencia del filosemitismo surgido en Inglaterra en el siglo XVII, la aparición del premilenarismo dispensacionalista y el auge del sionismo cristiano), para recuperarla un poco a comienzos del siglo XX. Sin embargo, a partir del Holocausto, las interpretaciones que entienden Romanos 11:26 en términos étnicos se han multiplicado. Han surgido nuevas formas de interpretación que tratan de preservar un futuro escatológico para Israel —aun a costa de sacrificar la coherencia del mensaje de Romanos— hasta hacer caer la proporción de interpretaciones en términos espirituales a un único autor entre los comentaristas a Romanos estudiados.

Es preciso a continuación evaluar si este abandono tiene suficiente base exegética o responde a necesidades teológicas diversas. Para ello, hay que averiguar si un adecuado análisis exegético teológico del concepto de Israel y de los capítulos 9-11 de la epístola permite rescatar la interpretación de Ro 11:26 en referencia al conjunto de creyentes en los términos espirituales que la misma epístola propone.

Capítulo II

ISRAEL: NOMBRE DEL PUEBLO DE DIOS

Con el fin de explorar los posibles significados del término *Israel* en Ro 11:26, se impone examinar los diferentes referentes que este término adoptó dentro del contexto literario accesible al apóstol Pablo. Dicho ámbito estaba formado en primera instancia por la Torah, la literatura judía del periodo del segundo templo, los principales autores de su época y las tradiciones orales del judaísmo del siglo I d.C. posteriormente plasmadas en la Misnah. Un análisis del uso del término en el conjunto de estas obras, puede ofrecer un panorama suficiente para mostrar la comprensión del término en el siglo I. Por ello, el presente capítulo pretende rastrear el uso del término *Israel* desde sus orígenes en el Génesis hasta el uso teológico en el NT, abarcando el conjunto del Antiguo Testamento, la literatura apócrifa y pseudoepigráfica, Qumrán, Filón de Alejandría, Flavio Josefo y una sección representativa de la literatura rabínica temprana. También se analizarán brevemente las implicaciones tipológicas más relevantes del término *Israel* mediante el estudio de las imágenes pertinentes del Antiguo Testamento y su aplicación neotestamentaria al Mesías. El objetivo de este ejercicio será determinar el rango de referentes que adopta “*Israel*” y dilucidar cuales son útiles como pautas o criterios hermenéuticos aplicables a Ro 11:26.

Estudios anteriores ya han analizado los usos del término *Israel* en este tipo de literatura. Gustaf A. Danell realizó una investigación al respecto que se ha convertido en un clásico del género,¹ y su aporte será tenido en cuenta. El trabajo realizado por Harvey

¹ Gustaf A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Uppsala: Appelbergs, 1946).

Graham,² sin embargo, al no agrupar la investigación por tipo de literatura, ha recibido críticas por ser poco analítico.³

Dado que el objetivo de esta investigación es otro, y el análisis de los referentes no pretende ser exhaustivo, no se seguirá la metodología empleada por estos autores consistente en analizar principalmente las diversas expresiones que acompañan al término *Israel* (tales como “hijo de”, “casa de”, etcétera), sino que se priorizará el análisis de las diferentes acepciones que adopta dicho término en los diferentes tipos de literatura. Esta tarea no resulta sencilla porque en muchas ocasiones los términos que acompañan a *Israel* son los que precisan los matices de significado. En algunos casos no es fácil determinar categorías o patrones de uso bien definidos. Por otra parte, resulta difícil la clasificación de las citas porque la literatura es muy heterogénea, los géneros literarios en los que insertan las menciones a *Israel* (histórico, poético, profético, apocalíptico, etcétera) son muy diferentes y en ellos, las diferentes acepciones se intercambian fácilmente. Por ello, se tratarán de seguir los registros generales y los patrones objetivos más seguros.⁴

² Harvey Graham, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

³ John M. G. Barclay, recensión a Graham Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, *JBL* 117 (1998): 530, critica precisamente que no se haya agrupado el estudio de estos términos por autor o tipo de obra: “Unfortunately, this project is likely to impress more for its courage in conception than for its skill in execution. Since it is structured around the three chosen names, rather than by author or literary corpus, we are taken through the use of these names one after the other and are not able to see their mutual relations within their literary and theological contexts”. Además, Harvey no incluye las obras de Flavio Josefo.

⁴ Ya ha sido mencionado el estudio de Fung, “*Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26*”, que incluye el análisis de la literatura intertestamentaria para tratar de dilucidar el significado de la expresión “todo Israel” en Ro 11:26. Sin embargo, su enfoque no parece convenir porque en vez de determinar a qué está haciendo referencia Pablo con el término *Israel*, opta por tomar “todo Israel” como una expresión idiomática y analizarla como tal en la literatura precedente. Su conclusión es acertada, respecto a que “todo” combinado con “Israel” es una expresión corporativa, pero no arroja necesariamente luz respecto a qué entiende Pablo por “*Israel*” en Ro 11:26.

Origen y significado del nombre Israel

El término *Israel* ya es mencionado, como nombre personal, dos veces en restos arqueológicos de Ebla (2500 a.C.); en una tablilla de Ugarit (siglos XIII-XIV a.C.); en la inscripción de Salmanasar III (853 a.C.); en la estela de Mesa (840 a.C.) y en un fragmento de estela encontrado en Tel Dan (850 a.C.).⁵ Sin embargo, parece que la primera referencia extrabíblica a Israel como entidad colectiva se registra en el cántico de triunfo de la llamada “Estela de Mernepta”, datada en 1207 a.C.⁶

En el AT, el nombre de Israel (ישראל) aparece por primera vez en el Génesis, en el relato de la lucha entre Jacob y el ángel en Peniel (Gn 32:22-32), pasaje enigmático al que se le han atribuido numerosas dificultades hermenéuticas.⁷ El relato comienza enfatizando que Jacob se queda solo (Gn 32:25), hasta que aparece un “varón” desconocido y comienza una lucha que se prolonga toda la noche. Finalmente —cuando percibe que su contrincante no es un ser humano— Jacob desiste de la victoria y demanda únicamente la bendición de quien resulta ser el ángel de YHWH.⁸

⁵ Michael G. Hasel, “Israel in the Merneptah Stela” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994): 46.

⁶ G. Gerleman, “Israel”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. Jenni, Ernst y Claus Westermann, trad. J. Antonio Múgica (Madrid: Cristiandad, 1978), 1073.

⁷ Edward M. Curtis, “Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob’s Encounter at Peniel” *JETS* 30, nº 2 (1987): 133. Para un estudio sobre las dificultades exegéticas del pasaje, véase Robert Martin-Achard, “Un exégète devant Genèse 32:23-33”, en *Permanence de L’ancien testament: Recherches d’exégèse et de théologie*, ed. R. Barthes y F. Bovon. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* (Genève: Delachaux et Niestlé, 1984), 187-208, aunque las dificultades aumentan para Marin-Achard al adoptar un acercamiento crítico al texto. Así, autores como John L. McKenzie, “Jacob at Peniel: Gen 32: 24-32”, *CQB* 25, nº 1 (1963): 71, y Jerome Kodell, “Jacob Wrestles with Esau”, *Biblical Theology Bulletin (BTB)* 10, nº 2 (1980): 65, señalan la aparente “irrupción” de este pasaje en la narración, dando a entender que es una inserción posterior. Para un estudio literario del pasaje, aunque desde una perspectiva crítica, véase Stephen A. Geller, “The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in a Biblical Narrative”, *Journal of the Ancient Near Eastern Studies (JANES)* 14 (1982): 37-60.

⁸ Cf. M. Gertner, “The Masorah and the Levites. An Essay in the History of a Concept. Appendix. An Attempt at an Interpretation of Hosea 12”, *Vetus Test-*

Es la primera vez en el relato bíblico que alguien reclama a Dios una bendición. No deja de ser significativo que quien al nacer se agarraaba del talón de su hermano (Gn 25:26), ahora se aferre a Dios para que lo bendiga. En ese momento el ángel de YHWH confronta a Jacob y le pregunta su nombre. Años atrás Jacob había escuchado la misma pregunta de labios de su padre y en las dos ocasiones había mentido (*cf.* Gn 27:18, 24). Esta vez, sin embargo, Jacob acepta su realidad de “engañador” con todas las consecuencias. Es entonces cuando se le anuncia un radical cambio de identidad: “Ya no se dirá tu nombre Jacob, sino Israel, por cuanto has luchado con Dios y con hombres y has vencido” (Gn 32:28). La bendición reclamada es asociada con un nuevo nombre,⁹ que ratifica la transformación ocurrida en la personalidad de Jacob.¹⁰

tamentum (VT) 10 (1960): 277-278). En general la literatura rabínica no llega a identificar al “varón” como Dios. La literatura targúmica lo identifica simplemente como un ángel (TgO Gn 32:31; TgPsJ Gn 32:25, 27, 29, 31; TgN Gn 32:25, 27, 29, 31). En GnR 77, en cambio, se lo identifica con el ángel guardián de Esaú. Holmgren señala que la variación de referencias entre “varón”, “ángel” y “Dios” no debe tomarse como una contradicción, pues ocurre en otras ocasiones en el texto bíblico, como en el relato de Manoa en Jue 13 (Frederick C. Holmgreen, “Holding Your Own Against God!: Genesis 32:22-32 [In the Context of Genesis 31-33]”, *Int* 44 [1990]: 8). Otros autores recurren a interpretaciones cabalísticas y folklóricas poco rigurosas para identificar al varón, como Kessler y Deurloo quienes señalan que la perícopa tiene exactamente 143 palabras —una menos de las esperadas en un relato que describe el surgimiento de Israel (12 x 12)— y precisamente la palabra que falta para completarlas, es la palabra impronunciable: el nombre de Dios, dando así una pista sobre la identidad del contrincante (Martin Kessler y Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings* [New York: Paulist Press, 2004], 169). Sin embargo, no es necesario recurrir a este tipo de interpretaciones para identificar al “varón” pues el texto mismo ofrece la explicación de que el varón es el “ángel de YHWH”, cuando Jacob mismo nombra ese lugar como “Peniel”, y en Oseas 12:3 se identifica el oponente como Dios (אֱלֹהִים).

⁹ Kessler y Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 168-169. Roland Barthes, *Image, Music, Text* (London: Fontana Press, 1977), 136, señala que Jacob en realidad ya había recibido la bendición, por eso cuando la pide, lo que recibe es un nuevo nombre. Jeffrey M. Cohen, “Struggling with Angels and Men”, *Jewish Bible Quarterly (JBO)* 31, nº 2 (2003): 126-128, 126, en cambio, señala que la bendición es la confirmación de la bendición de la primogenitura por la que habían disputado Jacob y Esaú. Sin embargo el relato no muestra que esa siguiere siendo la preocupación de Jacob. Para Hatzopoulos, la bendición que recibe es la preservación de su propia vida (Athanasios Hatzopoulos, “The

En el texto, la explicación del cambio de identidad que experimenta el patriarca se señala en el propio significado del nombre: “has luchado (**לָרַחַת**) con Dios (**אֱלֹהִים**) y con hombres y has vencido”. De esta forma, la experiencia de lucha de Jacob con YHWH queda grabada para siempre en el nombre del patriarca. De ser un “suplantador” (**עָקֵב**),¹¹ Jacob se convierte “en el que lucha con Dios y vence”.

En este pasaje se asocia el nombre Israel con la raíz hebrea **שָׁרֵךְ** que significa “luchar” o “pelear”.¹² Gn 35:10 vuelve a mencionar el cambio de nombre, pero no ofrece otra explicación, no lo relaciona con ninguna raíz ni adelanta ninguna otra etimología.¹³ Es decir, el relato bíblico no da ninguna otra conexión lingüística

Struggle for a Blessing: Reflections on Genesis 32: 24-31”, *Ecumenical Review (EcR)* 48 [1996], 507), pero tal interpretación no parece hacer justicia a la trascendencia del pasaje, y su profundo mensaje teológico.

¹⁰ El nombre era mucho más que un apelativo en la época de los patriarcas, ya que estaba tan ligado a la identidad de la persona que a menudo contenía elementos del carácter y revelaba su esencia más profunda (Kodell, “Jacob Wrestles with Esau”, 69).

¹¹ L. Koehler; W. Baumgartner; M. Richardson y J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)* (New York: Brill, 1999), 3:873.

¹² Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 738.

¹³ Algunos eruditos partidarios de la crítica de las fuentes han supuesto en este pasaje de Gn 35 un episodio diferente al del capítulo 32 (e.g. John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary v. 1 [Edinburgh: T&T Clark, 1980], 425; Ephraim A. Speiser, *Genesis. The Anchor Bible 1* [Garden City, New York: Doubleday, 1964], 271), debido a que en Gn 35 no se ofrece una explicación del nombre. Sin embargo, entra dentro de la lógica entender que la ausencia de explicación pueda deberse a que se acaba de dar un poco antes, no necesariamente a que se trate de una fuente diferente. Para una crítica metodológica a la hipótesis documentaria, véase Duane A. Garret, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1991), 13-90, quien sostiene “The Documentary Hypothesis must be abandoned. Regardless of the theological presuppositions with which one approaches the text, and regardless of whether one wishes to affirm the tradition of Mosaic authorship or move in new directions, one must recognize the hypothesis to be methodologically unsound” (ibid., 32).

asociada al nombre. Sin embargo, a partir de autores como Gunkel,¹⁴ por quien las etimologías eran vestigios de leyendas etiológicas,¹⁵ pocos eruditos consideran la explicación del texto como una etimología válida,¹⁶ por lo que continúa la disputa entre los especialistas del AT sobre el verdadero significado del nombre Israel.¹⁷

Hipótesis planteadas hasta la fecha

La mayoría de los especialistas suponen un desarrollo diaacrónico del significado del nombre Israel,¹⁷ a pesar de ser metodo-

¹⁴ Para un resumen de su planteamiento véase Herbert Marks, “Biblical Naming and Poetic Etymology”, *JBL* 114, nº 1 (1995): 21-23.

¹⁵ Geller lo considera un asunto irrelevante (“The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in a Biblical Narrative”, 53).

¹⁶ Para una introducción al debate ver R. J. D. Knauth, “Israelites”, en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2003), 454.

¹⁷ A veces, este desarrollo incluye la forma final del pasaje de Génesis en el que se inserta la explicación del nombre. Gordon Wenham, aunque no comparte el mismo acercamiento, señala que autores como Gunkel, Von Rad y Westermann creían que originalmente este relato del encuentro de Jacob con un ser divino, con la necesidad del varón de partir antes del amanecer, era un elemento típico del folklore cananeo (Gordon J. Wenham, *Genesis*, 2 vols., Word Biblical Commentary 1-2 [Dallas: Word Books, 1994], 2:295). Para estos autores, el “espíritu” del río lucha con Jacob para que no lo cruce, pero le pide que le deje marcharse, porque los espíritus deben irse antes de que amanezca (Florence B. Lovell, “Biblical and Classical Myths”, 275). James G. Frazer, en *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 2, The Collected Works of J. G. Frazer 13 (Richmond: Curzon Press, 1994), 412, señala que en las leyendas folklóricas hay referencias a los espíritus de los ríos y que en el relato original Jacob busca la lucha con el espíritu para conseguir su bendición. Como ejemplos, sin embargo, no encuentra más que relatos de la mitología clásica griega como la lucha entre Menelao y Proteo en la noche; o la de Peleo y la diosa del mar Tetis, entre otros (*cf. ibid.*, 414). A continuación cita algunos “espíritus de los ríos” en otros relatos de culturas indígenas, sin embargo, los relatos se alejan del texto de Génesis y únicamente reflejan la existencia de dichos “espíritus de los ríos” en el folclor (ibid., 416-422). Finalmente señala un paralelo con el rey Tezcatlipoca de México, que también debía partir antes del amanecer cuando un hombre valiente luchaba con él (ibid., 424). Theodor Gaster analizando el trabajo de J. G. Frazer, añade que la idea de que los demonios, como “príncipes de las tinieblas”, pierden su fuerza al amanecer y deben marcharse, es un concepto extendido en el Antiguo Cercano Oriente. Como ejemplos cita un ritual de encantamiento egipcio que

lógicamente inverificable.¹⁸ H. J. Zobel señala que la explicación que descompone el término como un nombre compuesto por un verbo y una partícula en referencia a la divinidad, se basa en una forma de etimología popular.¹⁹ Danell también mantuvo la misma

data del siglo XVI a.C. en el que se avisa a la “hechicera” de que se marche antes del amanecer; un relato Lamashtu (Labartu) de Babilonia; un relato mágico cananeo del siglo VIII a.C. y numerosos ejemplos de la literatura clásica griega y del folklore europeo (Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament* [New York: Harper & Row, 1969], 211). También lo señala así Frances Manly, “Jacob at the Jabbok: An Exegesis of Genesis 32: 22-32”, *Unitarian Universalist Christian* 48, 1 (1993): 38, aunque no menciona leyendas cananeas, sino posteriores. Es preciso señalar, no obstante, que no se puede probar la dependencia del relato del Génesis para con ninguna de estas fuentes. La única referencia cronológicamente anterior a la redacción del Génesis, desde una perspectiva conservadora, sería la del ritual egipcio que señala Gaster. Sin embargo, en el relato no se trata de una figura espiritual —un demonio o un ser divino— sino una “hechicera” que roba niños y que por tanto debe refugiarse en la oscuridad de la noche. De hecho, en ninguna de las obras especializadas en la cultura cananea consultadas se han encontrado paralelos semejantes a Gn 32 que justifiquen una dependencia literaria (cf. Godfrey R. Driver, *Canaanite Myths and Legends. Old Testament Studies III* [Edinburgh: T&T Clark, 1956]; Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973]; John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* [Edinburgh: T&T Clark, 1977]; Luis Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Biblioteca Salmanticensis XIV, Estudios 12 [Salamanca: Universidad Pontificia, 1976]; G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán: Según la tradición de Ugarit* [Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981]; idem, *Interpretación de la mitología cananea: Estudios de semántica ugarítica* [Valencia: Institución San Jerónimo, 1984]; idem, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit: Estudio textual* [Barcelona: Editorial Ausa, 1992]).

¹⁸ No en vano Garrett señala: “The form-critical theories of Gunkel and his followers are founded on doubtful folktale theories and on false analogies between the literature of other cultures and the Old Testament. The tradition histories that grew out of those theories can be challenged at every point and are based upon inconsistent or arbitrary methods. Many of the assured results of the past two generations of Old Testament study must be and are being set aside” (Garret, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, 50-51).

¹⁹ Zobel “לְאַרְשֵׁי”, *TDOT*, 6:399-400. Esta interpretación también es seguida por el *Dictionary of Biblical Theology*, que considera igualmente una “etimología popular” el significado de Israel como “el que lucha con Dios” (*Dictionary of*

postura y entendió que en la mayoría de los casos las etimologías que aparecen en el AT eran populares, imaginarias, ingenuas e imposibles de probar desde el punto de vista lingüístico. En el caso de *Israel* simplemente revelaría la costumbre semítica de construir nombres con el imperfecto de un verbo más un elemento teofórico.²⁰ No obstante, señala Danell, como todo nombre debe significar algo, probablemente el autor de Génesis no trató de explicar lingüísticamente el nombre *Israel*, sino que expresó lo que significaba el término aunque este significado no tuviese base lingüística.²¹

Muchos eruditos parten del punto de vista diacrónico según el cual el pasaje no es un relato literal,²² sino que pasó un proceso de metamorfosis de fábula local a relato etiológico.²³ La historicidad del relato para ellos pasa por tanto a un segundo plano.²⁴ Este acercamiento presupone que el relato en su forma actual es postexí-

Biblical Theology, ed. Xavier Léon-Dufour, trad. Joseph Cahill S.J. [London: Geoffrey Chapman, 1988], 258).

²⁰ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 15.

²¹ Ibíd., 16-17. Es lógico que bajo esta premisa, carezca de sentido analizar gramaticalmente el término *Israel* para tratar de entender la interpretación que el autor hizo sobre el nombre, como señala Danell (ibíd., 18).

²² Rogerson, John, “Wrestling with the Angel: A Study in Historical and Literary Interpretation”, en *Hermeneutics, the Bible and Literary Criticism*, ed. Ann Loades y Michael McLain (New York: St. Martin’s Press, 1992).

²³ Stephen A. Geller señala: “No doubt the episode passed through several stages of literary metamorphosis from local tale to etiological legend in a developing national saga to fixed stone in the mosaic of the canon” (“The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in a Biblical Narrative”, 38). Afirma que numerosas explicaciones “etiológicas” de los nombres son explicaciones *a posteriori* que no responden necesariamente a cuestiones filológicas, ni tienen posibilidad de ser verificadas.

²⁴ E.g. Alexander V. Kozin, en un estudio “fenomenológico” del texto considera el ángel como una figura imaginaria (Alexander V. Kozin, “Crossing over with the angel”, *Sign System Studies* 33, nº 2 [2005]: 7). Herbert Block, “Distinguishing Jacob and Israel”, *JBQ* 34, 3 (2006): 156, considera que la lucha pudo ser simplemente un sueño, aunque no explica cómo un sueño pudo causar una cogida al patriarca. Holmgreen, “Holding Your Own Against God!: Genesis 32:22-32”, 7, también advierte que el relato no debe ser tomado de forma literal, y que ambos nombres, Jacob e Israel, son tomados simbólicamente en el texto únicamente con el fin de indicar la transformación de Jacob (Speiser, *Genesis*, 255).

lico y dependiente en su forma final de otras fuentes,²⁵ lo que descarta la posibilidad de una explicación etimológica convincente. Como mucho, el texto se percibe como una explicación etiológica.²⁶ Por eso los autores partidarios de las propuestas de Martin Noth,²⁷ deducen que Israel no se trata de un nombre personal convertido secundariamente en nombre de un pueblo, sino que se le habría atribuido retrospectivamente al patriarca siglos después.²⁸ Para apoyar esta idea se ha señalado que en el AT *Israel* no aparece nunca como nombre personal genuino.²⁹ Estos planteamientos bloquean cualquier intento por rescatar un significado útil del nombre a partir del texto, porque cualquier tentativa de ir más allá del texto resulta hipotética.³⁰

²⁵ Como Jeremías, véase Louis T. Brodie, “Jacob’s Travail (Jer 30:1-13) and Jacob’s Struggle (Gen 32:22-32): A Test Case for Measuring the Influence of the Book of Jeremiah on the Present Text of Genesis”, *JSOT* 19 (1981): 31-60.

²⁶ O. Margalith ni siquiera la acepta como etiológica, ya que, para él, la explicación de Gn 32 solo tendría valor etiológico del nombre si el término *Jacob* hubiese dejado de usarse, como ocurrió con el caso del nombre Abrahán (*cf.* Othniel Margalith, “On the Origin and Antiquity of the Name ‘Israel’”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102 [1990]: 235).

²⁷ La postura de Noth, que tanto ha influido en los críticos posteriores, supone que “the growth and formation of the large body of traditions now found in the extensive and complicated literary structure of the Pentateuch was a long process, nourished by many roots and influence by manifold interests and tendencies” (Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trad. Bernhard W. Anderson [Chico, California: Scholars Press, 1981], 1).

²⁸ Gerleman, “Israel”, *DTMAT*, 1073; también Holmgren, “Holding Your Own Against God!: Genesis 32:22-32”, 11. McKay señala que el autor del relato estaba construyendo un paradigma a partir de, por lo menos, tres fuentes diferentes para reconstruir la identidad de Israel (Heather A. McKay, “Jacob Makes it Across the Jabbok”, *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)* 38 [1987]: 3).

²⁹ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 287. Danell también supone que originalmente Israel era el nombre de una agrupación de tribus, y que solo en fechas posteriores este nombre se atribuyó al patriarca Jacob.

³⁰ Aun entre algunos eruditos críticos se reconoce la imposibilidad de reconstruir las tradiciones subyacentes anteriores al relato (Steven L. McKenzie, “‘You Have Prevailed’ The Function of Jacob’s Encounter at Peniel in the Jacob Cycle”, *ResQ* 23, nº 4 [1980]: 226).

Por otra parte, al margen de la fechas de redacción y composición final del texto que manejan estas posturas, un problema básico en la interpretación de *Israel* consiste en que etimológicamente equivale a una proposición gramatical formada por predicho verbal más sujeto. Por eso es preciso determinar por una parte el significado del verbo, y por otra parte identificar el sujeto del mismo. En general se acepta que el elemento teofórico (בָּנָ), frecuente en nombres personales y topónimos de los relatos patriarcales,³¹ no debe ser tomado como el objeto de la frase, sino como el sujeto, de forma que *Israel* debe significar algo así como “Él lucha”.³² El motivo es que en general el elemento teofórico (בָּנָ) en los nombres propios suele ser el sujeto.³³ De ahí las traducciones como “Dios lucha” o “Dios es fuerte”.³⁴ Sin embargo, lo que ha preocupado a muchos intérpretes modernos es que aunque la estructura del nombre parece indicar que debería ser entendido en referencia a Dios (“El persiste”, “domina”, “brilla”, “contiene”, “lucha”), Gn 32:29 lo explica en referencia a Jacob en el sentido de “tú has luchado con Dios”.³⁵

En segundo lugar, la discusión etimológica pasa por dilucidar lo que significa la parte verbal del término. Ha habido muchas propuestas al respecto.³⁶ W. F. Albright sostuvo, a principios del

³¹ Gn 16:11; 24:25; 28:19; 32:28, 30 (cf. Tryggve N. D. Mettinger, *Buscando a Dios: Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* [Córdoba: El Almendro, 1988], 80).

³² Zobel, “בָּנָ”, *TDOT*, 6: 399.

³³ G. Gerleman, “*Israel*”, *DTMAT*, 1074; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, vol. 2, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 334; Susan Brayford, *Genesis. Septuagint Commentary Series* (Leiden: Brill, 2007), 373.

³⁴ Pierre Grelot “*Israel*”, en *Dictionary of Biblical Theology*, 257.

³⁵ C. T. R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorius Athlete to Heavenly Champion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 27.

³⁶ Danell resume las principales interpretaciones para la raíz verbal: “luchar” (בָּרַשׂ), “perseverar” (בָּרַשׂ), “iluminar” (בָּרַשׂ), “gobernar” (בָּרַשׂ o בָּרַשׁ), “sanar” (בָּרַשׁ), “ser recto” o “justo” (בָּרַע), “ser feliz” (בָּרַא) (Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 22-23). Gerleman añade propuestas como “resplandece”, “domina” o “combate” (Gerleman, “*Israel*”, *DTMAT*, 1074).

siglo XX, que el significado más plausible de *Israel* era originalmente “Dios sana”,³⁷ sin embargo su propuesta no convenció. Otras propuestas dieron a *Israel* significados como “que Él persevere”,³⁸ “Dios persevera”, “Dios gobierna”, o “Dios protege”.³⁹ Otros autores han echado mano de otros pasajes del AT para tratar de apoyar sus interpretaciones, como Robert Coote, quien propone que el significado más acertado de *Israel* es “Él juzga”, y sugiere que el nombre se refiere específicamente al momento arquetípico descrito en Sal 82:1 en el que Dios “en medio de los dioses juzga”.⁴⁰ Una alternativa un tanto diferente ha sido recogida por R. J. D. Knauth, sobre un trabajo no publicado de F. K. Wong, en el que propone una lectura consonántica de Gn 32:29:

כִּי־אַתָּה־כָּרְתָּתָן־עַמְּנָשֶׁם וְתַּכְלִלָּתָן (k̄ṣrt 'm̄nshm) Porque eres justo ante Dios
וְעַמְּנָשֶׁם וְתַּכְלִלָּתָן (w'm̄nshm w'tkl) con los hombres prevalecerás

Wong traduce el versículo como: “Puesto que eres justo ante Dios, prevalecerás con los hombres”. En su propuesta, sostiene que debió de haber una evolución histórica en la interpretación del nombre desde las connotaciones positivas de “Él ha hecho justo” a las connotaciones negativas de “lucha con Dios”.⁴¹ Para argumentar esta interpretación, hace referencia a los paralelos bíblicos que designan al pueblo de Israel como “Jesurún”.⁴² Además, sostiene

³⁷ William F. Albright, "The Names 'Israel' and 'Judah' with an Excursus on the Etymology of *Tôdâh* and *Tôrâh*", *JBL* 46 (1927): 155.

³⁸ Speiser, *Genesis*, 255.

³⁹ Walter Brueggeman, *Genesis. Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 268, se desmarca, sin embargo, de los intentos etimológicos extremos, alegando que no es muy importante determinar el significado del nombre porque lo verdaderamente relevante en el relato es el surgimiento de un nuevo ser.

⁴⁰ Robert Coote, "The Meaning of the Name Israel", *HTR* 65 (1972): 140.

⁴¹ Knauth “Israelites”, en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, 454.

⁴² Nombre poético de Israel que ha sido interpretado como “el justo” (BDB, 449; Sharon Pace Jeansonne “Jeshurun”, en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1996), 3:771), o “los justos” cf. Dt 32:15; 33:5, 26; Is 44:2. Hayward señala, basándose en las traducciones de la LXX, que “Jesurún” se asocia a la noción de “fortaleza” en esa versión, en plena conexión con la concepción de Israel (Hayward, *Interpretations of the Name Is-*

que dicha explicación encaja bien con el contraste de significados entre “soplantador” y “justo” que se da en el pasaje.⁴³ Esta interpretación, aunque novedosa, implica de nuevo el rechazo de la etimología ofrecida en Gn 32, desestimando un contexto de lucha en el que se elogia la perseverancia de Jacob y su victoria en el combate.⁴⁴ O. Margalith comparte la hipótesis de una etimología en relación con el concepto de justo. En base a una derivación de la raíz “justo” (־שׁ) como cualidad que se aplica a Dios, propone que el nombre original era “*Isarel*” en vez de “*Israel*”, traduciéndolo como “el pueblo del Dios que actúa rectamente”.⁴⁵ Recientemente, también ha sido propuesta una relación entre el nombre Israel y el concepto de “dominio” como “Él dominará (o luchará)” o “que Él domine”.⁴⁶

Todas estas interpretaciones comparten una característica común, que es el rechazo *a priori* de la explicación etimológica que ofrece el Génesis. Sin embargo, en términos puramente metodológicos, no parece acertado descartar la explicación del nombre que ofrece el propio Génesis. Si se parte del supuesto de la inspiración del texto, no tendría mucho sentido que se cambiara el nombre de Jacob a Israel, y la explicación del cambio no tuviera nada que ver con el significado del nombre. Si el texto sostiene que el motivo del nuevo nombre Israel tiene que ver con haber “luchado con Dios, y vencido”, es lógico deducir que esa explicación está basada en el significado del nombre.

rael in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings, 109). Schökel lo traduce sin embargo como “mi cariño” (“jesurun”, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 856.)

⁴³ E. Jacob también relaciona Israel con la raíz יְשָׁרֵךְ “justo” utilizando los pasajes en los que se menciona a Jesurún (E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, trad. A. W. Heathcote y P. J. Allcock [New York: Harper, 1958], 203).

⁴⁴ Knauth, “*Israelites*”, 455.

⁴⁵ Margalith, “On the Origin and Antiquity of the Name ‘Israel’”, 232-234. Sin embargo, respecto a las diferentes formas y variantes consonánticas de *Israel*, Margalith llega a la conclusión de que la pronunciación ישָׁרֵאל que aparece en el TM es la más probable (*cf.* ibíd., 230-231).

⁴⁶ Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 334.

Propuesta de significado

Muchos exegetas han tratado de encontrar el significado del nombre basándose en posibilidades lingüísticas e históricas, partiendo de presuposiciones que desembocan en propuestas muy alejadas de la explicación original. Como se verá, la explicación que ofrece el AT no solo es posible en términos históricos y lingüísticos, sino muy coherente.

De hecho, después de revisar las posibilidades lingüísticas de las diferentes propuestas, muchos eruditos optan finalmente por aceptar la explicación del texto bíblico. El mismo Danell, tras analizar todas las opciones posibles, reconoce que el verbo **רָאשׁ** (“luchar”, “pelear”) es el único que se relaciona directamente con el nombre en el AT.⁴⁷ Zobel, aunque interviene en la discusión proponiendo que el significado original del nombre sería “Él reina” o “Él es supremo”, concluye que la única raíz realista para la etimología es **רָאשׁ**, como propone Génesis.⁴⁸ Ross, a pesar de suponer que el texto refleja una etimología popular, también reconoce que ninguna de las opciones presentadas por los eruditos supera la explicación del nombre que ofrece el pasaje.⁴⁹ Mayer también apunta que el significado más probable es “lucha”, “pelea” (**רָאשׁ**), como explica el texto.⁵⁰ A pesar de las múltiples sugerencias presentadas, por tanto, en términos meramente exegéticos se termina reconociendo que el nombre no se relaciona con ningún otro verbo del AT, por lo que resulta más seguro exegéticamente aceptar el vínculo que propone el propio texto.

⁴⁷ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 28. Marks nota que es la única vez que aparece el verbo junto al relato paralelo de Oseas, lo cual no deja de ser significativo Marks, “Biblical Naming and Poetic Etymology”, 25.

⁴⁸ Zobel “**ראָשׁ**”, *TDOT*, 6: 400.

⁴⁹ Allen. P. Ross, “Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel” *BSac* 142 (1985): 343-351.

⁵⁰ R. Mayer, “**Israel**”, *Diccionario Teológico del NT*, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, vol. 2. Biblioteca de Estudios Bíblicos 27 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990), 750.

Respecto al sujeto del nombre, aunque gramaticalmente pudiera ser Dios (בָּנָי),⁵¹ en el texto בָּנָי recibe un nuevo matiz y ya no es el sujeto, sino el complemento de la acción expresada por el verbo, dando el significado de “has luchado con Dios”,⁵² o “luchador con Dios”.⁵³

Es interesante en este sentido que el pasaje de Os 11:7-12:12, que se erige como una interpretación de la etimología de Gn 32,⁵⁴ no contemple una explicación diferente.⁵⁵ A pesar de las polémicas respecto a la posible intromisión del nombre Judá en lugar de Israel,⁵⁶ en 12:3-4 aparece la misma interpretación del nombre que en Génesis.⁵⁷ La traducción del pasaje de Oseas en la LXX

⁵¹ G. Gerleman, “Israel”, *DTMAT*, 1074; Mayer, “Israel” *TDNT*, 2:750; Hamilton, *The Book of Genesis*, 2:334; Brayford, *Genesis*, 373.

⁵² Mayer, “Israel” *TDNT*, 2:750.

⁵³ John Skinner, también reconoce que el significado literal de “Israel” se acerca a la noción de “Dios lucha” porque la partícula en referencia a Dios sería el sujeto, sin embargo acepta que en el texto se pueda interpretar como “luchador con Dios” (John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary, vol. 1 [Edinburgh: T&T Clark, 1980], 409).

⁵⁴ Este pasaje, constituye la *Haftará* a Gn 32:4-36:43 (véase al respecto Harvey, *The True Israel*, 150).

⁵⁵ Steven McKency concluye: “...there is no demonstrable, radical difference from the Jacob tradition in Genesis. In fact, the Hosea passage relies heavily on word plays which occur in the Genesis version” (McKency, “The Jacob Tradition in Hosea”, 320).

⁵⁶ Véase Edwin M. Good, “Hosea and the Jacob Tradition”, *VT* 16, nº 2 (1966): 137-151. Good considera a partir de este pasaje de Oseas, que en realidad se perciben dos tradiciones diferentes sobre la historia de Jacob en Peniel, pero tampoco considera válida la explicación que allí se ofrece sobre el nombre. William L. Holladay sostiene que no hay duda de la lectura de “Israel” en vez de la de “Judá” (“Chiasmus, the Key to Hosea 12:3-6”, *VT* 16, nº 1 (1966): 53, 56.

⁵⁷ Lyle M. Eslinger, “Hosea 12:5a and Genesis 32:29: A Study in Inner Biblical Exegesis”, *JSOT* 18 (1980): 91, toma el pasaje como un ejemplo de exégesis intrabíblica, sin embargo acentúa las diferencias y presupone un propósito deconstrutivo en Oseas a la hora de interpretar la etimología del nombre. Walter Kaiser hace un análisis más acertado al reconocer que Oseas solo tiene diferencias de énfasis y en todo momento respeta el relato original de Génesis como un evento histórico real: “In not one single detail have we found any encouragement for saying that the prophet dehistoricized the Genesis narratives in or-

varía ligeramente la traducción del hebreo (ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός) dando “puesto que has sido fuerte contra Dios, también triunfarás contra los hombres”, de forma que la exhibición de fuerza ante Dios se toma como argumento para el éxito contra la humanidad.⁵⁸ Pero, en términos generales, la explicación del significado del nombre es la misma, y sirve incluso para argumentar que la explicación de Génesis era plenamente aceptada como válida en los tiempos del profeta.⁵⁹

Finalmente es digno de mención que la Misnah comparta la perspectiva etimológica del texto. En Génesis Rabbah, aunque también se ofrece una explicación secundaria que relaciona el nombre Israel con הַרְשָׁה (“ser un príncipe”, “gobernar”),⁶⁰ se respeta la interpretación dada en el Génesis y se mantiene la explicación de “has luchado” y “has prevalecido”.⁶¹

Por tanto, en términos metodológicos,⁶² lingüísticos e incluso históricos,⁶³ no hay motivos para rechazar la explicación del

der to make his applications. On the contrary, it was only because Hosea's audience knew the Genesis texts and agreed with his single-meaning interpretation of them that it became possible to build on that base" (Walter C. Kaiser, "Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'then' and 'now' Gap: Hos 12:1-6", *JETS* 28, nº 1 (1985): 43-44.

⁵⁸ Hamilton, *The Book of Genesis: chapters 18-50*, 335.

⁵⁹ Kaiser, "Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'then' and 'now' Gap: Hos 12:1-6", 44; en general se acepta que Oseas empleó el material de Génesis, aunque hay quienes lo ponen en duda (*cf.* R. Scott Chalmers, "Who is the Real El? A Reconstruction of the Prophet's Polemic in Hosea 12:5a" *CQB* 68 [2006]: 627-628).

⁶⁰ Explicación que también es enfatizada en el Targum de Onquelos, Pseudo-Jonatán, y Neofiti Gn 32:29, que describen al patriarca con un estatus de “príncipe” o “ser angélico” ante Dios con la forma aramea בָּן “grande” (Véase Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 268). Elizabeh Mark —en una clara intepretación feminista del texto— ve en esta conexión lingüística con שָׁׁמֶן un vínculo entre el nombre “Israel” y el de “Sara” y concluye que el nombre haría referencia también a la memoria de las matriarcas (“The Engendered Shema: Sarah-Echoes in the Name of Israel”, *Judaism* 49, nº 3 [2000]: 270-271).

⁶¹ GnR 78:3.

⁶² Cf. Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, 32.

nombre que ofrece el AT, sino para considerarla válida y coherente desde el punto de vista exegético.

Significado teológico

El pasaje contiene un rico mensaje teológico,⁶⁴ que ha dado pie a muchas interpretaciones del mismo.⁶⁵ El significado del nombre Israel dado en el texto del Génesis refleja importantes particularidades de la vida de Jacob,⁶⁶ coloreándolo de un profundo mensaje

⁶³ Probablemente el hecho de que Israel no se utilizara como nombre propio en el AT, aparte de referido al patriarca Jacob, puede ser entendido precisamente como una muestra de respeto por el nombre. No hay registros de su uso como nombre personal en inscripciones hebreas preexilicas (Robert Lawton, “Israeli-te Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions”, *Biblica (Bib)* 65 [1984]: 330-346). Tampoco hay registros de su uso entre los siglos IV a.C. a III d.C. (cf. Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I Palestine 330 BCE-200 CE* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2002]). Si la propuesta de autores como Danell y Gerleman fuese correcta e Israel fuese simplemente un nombre de tribu o de pueblo formado por analogía con los nombres personales, es muy probable que alguien más lo hubiera utilizado como nombre propio y hubiese quedado reflejado. Es decir, que la ausencia del uso de Israel como nombre propio en la literatura bíblica y registros hasta el siglo III d.C., lejos de confirmar la teoría de la asignación retrospectiva al patriarca, favorece un origen antiguo y prestigioso del nombre, así como un respeto hacia el mismo que evitó su utilización posterior como nombre personal.

⁶⁴ Contra Geller, quien llega a señalar que “the story seems to have no plain, meaning as a story” (Geller, “The Struggle at the Jabbok”, 45).

⁶⁵ John Rogerson repasa brevemente la interpretación de estos versículos desde los comentarios rabínicos a la actualidad, abarcando a los Padres de la iglesia y algunos reformadores, y muestra la oscilación entre la interpretación histórica y la simbólica o mítica (Rogerson, “Wrestling with the Angel: A Study in Historical and Literary Interpretation”, 131-144).

⁶⁶ Para Danell, lo más importante del cambio de nombre de Jacob a Israel es que el nuevo nombre simboliza el derecho a la herencia de la tierra de Canaán. De regreso a Canaán, lucha con el Dios de la tierra que le da el nombre; así, finalmente consigue lo que había codiciado toda su vida: la herencia de Abrahán e Isaac (Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 18-19). Sin embargo, esta explicación no hace del todo justicia al cambio profundo que se produce en Jacob y al surgimiento del nombre del pueblo de Dios.

existencial.⁶⁷ Dios mismo es quien otorga el nuevo nombre al patriarca después de una experiencia de lucha y victoria. No hay un claro reparto de los roles en la lucha, y de hecho, hasta la mañana no hay un claro vencedor. Sin embargo, al final del relato se abren nuevas posibilidades para Israel, al recibir la bendición y el poder de Dios.⁶⁸ El nombre de Israel nace por voluntad de Dios como algo nuevo en el mundo,⁶⁹ fruto de una lucha con Él, que define a Jacob/Israel como alguien que ha luchado, ha sobrevivido y ha sido bendecido.⁷⁰

Al cambiar el nombre del patriarca, Dios elige también el nombre de su pueblo, de modo que la experiencia de lucha y victoria se convierte en el símbolo de pertenencia al pueblo de Dios. El término *Israel* describe a quien ha sido tocado por Dios, ha prevalecido, ha sido bendecido y ha recibido un nuevo nombre. Desde este momento, quien use el nombre de Israel para describirse a sí mismo se referirá al origen de su significado, porque él también espera salir victorioso y campeón⁷¹ de la lucha con Dios y con los hombres.⁷² El texto transmite también, ante todo, un mensaje de gracia, ya que es Dios quien permite al hombre “prevalecer”, es decir, seguir adelante.⁷³

Es significativo que la traducción que hace la LXX de Gn 32:24 (32:25 LXX) para describir la lucha emplea el verbo ἐπάλατεν, usado para un tipo de lucha que formaba parte del currículo educativo de los jóvenes, así como de los juegos practicados

⁶⁷ Richard D. Weis, “Lessons on Wrestling with the Unseen: Jacob at the Jabbok”, *Reformed Review* 42, 2 (1988): 104, señala que el principal énfasis del pasaje es la resolución de la crisis existencial de Jacob.

⁶⁸ Walter Brueggeman, *Genesis: Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 269.

⁶⁹ Ibíd., 268.

⁷⁰ Harvey, *The True Israel*, 148.

⁷¹ *Judaismo A-Z: Léxico ilustrado de términos y conceptos*, 1983, véase “Israel”.

⁷² Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50. Word Biblical Commentary* 2 (Dallas: Word Books, 1994), 297. El nombre Israel se ha usado tanto en el lenguaje litúrgico como en la reflexión teológica como una autodenominación del pueblo judío como “pueblo de Dios” (“Israel”, *Diccionario del Judaísmo*, trad. Dionisio Mínguez Fernández [Estella, Navarra, España: Verbo Divino, 1996], 213).

⁷³ Weis, “Lessons on Wrestling with the Unseen: Jacob at the Jabbok”, 104.

por los atletas en honor a los dioses.⁷⁴ Esto da a entender que los traductores de la LXX entendieron que la lucha de Jacob tenía un significado tanto educativo como sagrado,⁷⁵ como culminación de un proceso descrito a lo largo de todo el pasaje.⁷⁶

Por otra parte el relato transmite con fuerza un cambio de paradigma junto con el cambio de identidad del patriarca. Victor P. Hamilton destaca que la fórmula “no se dirá más” (אָמַר עוֹד) que utiliza el “varón” en el cambio de nombre de Jacob, es utilizada en diversas ocasiones para indicar una metamorfosis espiritual.⁷⁷ El nuevo nombre hace referencia a una profunda experiencia de transformación espiritual. Hacia el final de la lucha, Jacob se atreve a preguntar el nombre de su adversario, tratando de descubrir el misterio de su identidad. Sin embargo no recibe respuesta sino una bendición unida al cambio de nombre.⁷⁸ Dios sigue siendo Dios, pero Jacob ya no es “Jacob”. El nuevo nombre dado al que ha prevalecido, anuncia su madurez espiritual y su destino.⁷⁹ Israel nace

⁷⁴ Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (New York: Atheneum Books, 1974), 26-36.

⁷⁵ Aunque era diferente en dos sentidos: Jacob y su oponente luchan solos, sin espectadores y la lucha tiene lugar de noche. Jacob no recibe una corona de laurel como premio, sino un nuevo nombre (Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 57). Hayward también señala que el relato de la LXX parece vincular mediante conexiones de términos y expresiones, el cambio de nombre con el relato de los Diez Mandamientos y el establecimiento del pacto en Sinaí (ibid., 76-90).

⁷⁶ Kodell, “Jacob Wrestles with Esau”, 69.

⁷⁷ Especialmente en el libro de Jeremías (ver Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50. The New International Commentary on the Old Testament*, vol. 2 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 333). Hace referencia al estudio de M. Weinfeld, “Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel”, *ZAW* 88 (1976): 19, en el que se destaca que en Gen 32:29 la expresión utilizada (אָמַר עוֹד) es parecida a la utilizada en Jeremías 3:16, lo cual lejos de demostrar dependencia literaria da a entender también la transformación espiritual profunda que implica el cambio.

⁷⁸ Marks, “Biblical Naming and Poetic Etymology”, 40.

⁷⁹ Waltke, *Genesis: A Commentary*, 446.

del combate donde Jacob lucha en primer lugar consigo mismo,⁸⁰ y recibe de Dios su nuevo nombre y su nueva identidad.⁸¹

El cambio de nombre en este contexto implica un acto de redención,⁸² y una reconciliación con Dios y con el hombre.⁸³ El reencuentro de Jacob con su hermano Esaú se hace posible por una transformación del corazón y de la actitud de Jacob, simbolizada por el cambio de nombre. Este mensaje tiene una amplia repercusión para esta investigación a la luz del motivo paulino de la reconciliación entre Dios y los hombres, ya que este es precisamente el contenido del misterio que Pablo proclama en sus escritos.⁸⁴ Brueggemann destaca el concepto de reconciliación y establece

⁸⁰ Henry F. Knight, “Meeting Jacob at the Jabbok: Wrestling with a Text—A Midrash on Genesis 32:22-32”, *Journal of Ecumenical Studies* 29, 3-4 (1992): 452; Pol Vonck, “The Crippling Victory: The Story of Jacob’s Struggle at the River Jabbok Genesis 32: 23-33”, *African Ecclesial Review* 26, 1-2 (1984): 85.

⁸¹ Kodell, “Jacob Wrestles with Esau”, 66, señala que el contenido central del pasaje es precisamente el concepto de transformación. (Contra McKenzie, “Jacob at Peniel”, 73, quien señala la lucha como el centro del pasaje, con una intención global etiológica, pero no histórica). Matthews encuentra un motivo integrador todas la narraciones sobre Jacob, que sería la transferencia del pacto de Abrahán al heredero correcto (Matthews, Victor H. “Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation”, *Perspectives in Religious Studies (PRSt)* 12, nº 3 [1985]: 186).

⁸² Knauth “Israelites”, 455, señala que el tratamiento de Jacob es parecido a los casos de Adán, Eva y Caín, que fueron castigados y, a la vez, siguieron siendo amados y cuidados.

⁸³ Véase el estudio de Clare Amos sobre el motivo de la reconciliación en Génesis, donde este episodio es tratado como un ejemplo representativo (Clare Amos, “The Genesis of Reconciliation: The Reconciliation of Genesis”, *Mission Studies* 23, nº 1 [2006]: 9-25).

⁸⁴ El motivo de la reconciliación que Pablo presenta en pasajes como 2 Co 5:18-21; Ro 5:8-11 y Col 1: 20-22, es desarrollado especialmente en Efesios 2:14-17 (cf. Gerald F. Hawthorne; Ralph P. Martin y Daniel G. Reid, eds., *Dictionary of Paul and his letters* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993], 698), que a su vez constituye el contenido del misterio que explica en Ef 3:6. Para un estudio sobre la relación entre el “misterio” y la “reconciliación” véase Juan Manuel Granados Rojas, *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses*. Analecta Bíblica 170 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Bíblico, 2008), 196-206, 230, quien concluye que el contenido del “misterio” de Cristo se condensa por medio de las categorías de la reconciliación y la creación (ibid., 230).

paralelos entre Gn 32-33 y 2 Co 5:16-21,⁸⁵ donde Pablo retoma tanto la idea de “nueva creación” al estar “en Cristo” como la reconciliación entre Dios y los hombres.⁸⁶ Los paralelos conceptuales son importantes y no deben ser pasados por alto.

Finalmente, es preciso destacar que en el relato del Génesis el ángel toca el muslo (גַּדְעֹן) de Jacob y lo deja cojo.⁸⁷ En los tiempos patriarcales era común en los juramentos poner la mano “debajo del muslo” para comprometer todo lo que uno era o tenía.⁸⁸ En la simbología de la anatomía bíblica, el muslo alude a la descendencia, es decir, las generaciones posteriores.⁸⁹ Esta interpretación permite entender que de alguna forma, Dios “toca” a toda la descendencia de Jacob de forma simbólica, y todos son partícipes así de la lucha espiritual con Dios y de la victoria final.⁹⁰ Por otra par-

⁸⁵ Brueggemann, *Genesis*, 273.

⁸⁶ Para Pablo, estar “en Cristo” implica una nueva creación (Gá 6:15), de la misma manera que convertirse en “Israel” implicó una nueva creación para Jacob.

⁸⁷ Es discutido el significado de *yāqā'* (יָקָא) en el pasaje. Generalmente se ha traducido como “descoyuntar”, pero probablemente es más acertado el concepto de “adormecer” o “le quitó las fuerzas” (cf. Jerome A. Lund, “On the Interpretation of the Palestinian Targumic Reading *WQHT* in Gen 32:25”, *JBL* 105, nº 1 (1986): 99-103 quien aborda el problema desde la historia de la interpretación del verbo *yāqā'* (יָקָא) en versiones antiguas, y el uso de la raíz en hebreo y arameo). Desde un punto de vista médico, si la articulación de la cadera se hubiese dislocado Jacob no podría haber caminado, como señala el médico Schneir Levin, “Jacob’s Limp”, *Judaism* 44, nº 3 (1995): 325.

⁸⁸ Cf. Gen 24:2, 9; 47:29. Bruce Waltke señala que, en ocasiones, los patriarcas establecían un juramento sobre la fuente de la vida, en alusión a las partes bajas cercanas a los genitales. La razón podía ser que el juramento reclamara la certeza de las promesas de Dios sobre la posteridad (Waltke, *Genesis: A Commentary*, 2001). Kessler y Deurloo también mencionan la cercanía con la “potencia de vida” en el juramento de Gen 24:2. Martin Kessler y Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings* (New York: Paulist Press, 2004), 137.

⁸⁹ Cf. el uso de גַּדְעֹן en Gn 46:26; Ex 1:5; Jue 8:30 (cf. Robert D. Sacks, *A Commentary on the Book of Genesis. Ancient Near Eastern Texts and Studies*, vol. 6 [Lampeter: Edwin Mellen Press, 1990], 190, 265).

⁹⁰ Sacks, *A Commentary on the Book of Genesis*, 265. Smith sostiene que la expresión hace referencia, como eufemismo, a los genitales de Jacob, señalando así la promesa de bendición a la futura descendencia (S. H. Smith, “Heel”

te, la proximidad de los términos “descoyuntar” (*yāqā*) y “Jacob” (*ya‘āqōb*) parece insinuar un significado adicional: al ser “desconyuntado”, Jacob se libera de sí mismo —de Jacob—, y comienza así su nueva identidad.⁹¹

El uso del nombre Israel para designar al pueblo de Dios a partir del patriarca Jacob tiene amplias implicaciones teológicas. La aplicación global del nombre al pueblo escogido por YHWH mismo a lo largo del AT, habilita la inferencia según la cual la experiencia de Jacob se extrae a los miembros del pueblo que lleva su nombre. *Israel* es “el que lucha con Dios y vence”, de manera que la comunidad a la que se aplica ese nombre, representa de forma viva su significado teológico. Todo el que forma parte de Israel, ha luchado con Dios y ha vencido, alcanzando la gracia de la reconciliación con Dios y con los hombres.

Israel en el AT

El término *Israel* (ישראל) aparece 2.507 veces en el TM.⁹² Analizar todas las menciones excedería los objetivos de esta investigación y resultaría innecesario para determinar sus principales referentes. Por ello solo se realizará un breve análisis de los principales usos del término *Israel* en el contexto veterotestamentario a partir del cual Pablo elaboró su mensaje teológico.⁹³

En vez de analizar el término *Israel* únicamente por las expresiones que lo acompañan, en esta sección se analizará el término dentro del contexto de cada *corpus* literario, siguiendo el orden que establece el propio canon judío.

and ‘Thigh’: The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives”, *VT* 15, nº 4 [1990]: 466-467).

⁹¹ Esta idea se la debo a mi profesor y consejero, el Dr. Víctor Armenteros.

⁹² 2507 en BDB, 976; 2512 en Abraham Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible. Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms* (Jerusalem: “Kiryat Sefer” Publishing House, 1990), 510-513; 2514 en G. Gerleman, “*Israel*”, *DTMAT*, 1075.

⁹³ E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), 53.

Pentateuco (Torah)

En el Pentateuco el término *Israel* aparece 587 veces.⁹⁴ De las 43 veces que se registra en Génesis, 29 hacen referencia al patriarca Jacob. Como es de suponer por las abundantes referencias al patriarca, Génesis es el único libro en el que se encuentra la preponderancia del referente individual de *Israel* sobre el colectivo.⁹⁵ En adelante, una forma común de mencionar a los israelitas será la expresión “hijos de Israel” (בְּנֵי שָׂרָאֵל), que aparece más de 350 veces en el Pentateuco.⁹⁶ En las primeras apariciones tiene una aplicación inmediata a los descendientes directos de Jacob,⁹⁷ sin embargo, la generación que salió de Egipto también es considerada בְּנֵי יִשְׂרָאֵל en Gn 46:8 y Ex 1:1.⁹⁸

El primer capítulo de Éxodo marca la transición del uso de la expresión “hijos de Jacob” como los descendientes directos del patriarca, al pueblo de Israel como tal.⁹⁹ Comienza el empleo de expresiones como “pueblo de Israel” (עַם־יִשְׂרָאֵל) en referencia a los israelitas en general. Esta misma expresión también se utiliza para denominar a la generación de la peregrinación por el desierto (Lv 1:2), así como al resto de generaciones después del paso por el Sinaí a las que se entrega, por ejemplo, la observancia del sábado como “pacto perpetuo” (Ex 31:12-17).

⁹⁴ Génesis (43 veces); Éxodo (170 veces); Levítico (65 veces); Números (237 veces); Deuteronomio (72 veces).

⁹⁵ Zobel, “בְּנֵי שָׂרָאֵל”, *TDOT*, 6: 401.

⁹⁶ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 50. En el total del AT, aproximadamente una cuarta parte de las veces que aparece el término *Israel* lo hace en la expresión “hijos de Israel” (Daniel I. Block, “‘Israel’—‘Sons of Israel’: A Study in Hebrew Eponymic Usage”, *Studies in Religion* 13, nº 3 [1984]: 301), y su empleo puede significar de forma literal los hijos de Jacob, los varones en oposición a las mujeres, o una designación colectiva del pueblo (ibid., 302-305).

⁹⁷ Gn 42:5; 45:21; 46:5.

⁹⁸ Algunos toman esta expresión como un criterio para determinar las fuentes del Pentateuco (A. Besters, “L’expression ‘Fils d’Israel’ en Ex 1-14: un nouveau critère pour la distinction des sources”, *RB* 74 (1967): 321-355).

⁹⁹ Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 422.

En ocasiones *Israel* aparece junto a términos como “congregación” (עֲדָה)¹⁰⁰ o “asamblea” (קָהָל).¹⁰¹ En todos estos casos ambas expresiones se refieren a la “congregación de Israel”, y pueden ser tomadas como sinónimas.

La expresión “casa de Israel” (בֵּית־יִשְׂרָאֵל) aparece frecuentemente.¹⁰² Los textos de Levítico donde aparece esta frase se refieren a la santidad del campamento y se utiliza en oposición a los extranjeros. Por eso, “casa de Israel” se refiere a toda la congregación y es paralela a “hijos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל).¹⁰³ No obstante en el Pentateuco la expresión “casa de Israel” todavía no es muy común. En los siguientes libros comienza a ser utilizada con más frecuencia para designar tanto el reino del norte como el reino del sur.¹⁰⁴

El término *Israel* también aparece en la expresión “tribus de Israel” (שְׁבָתִי יִשְׂרָאֵל), para designar a todo el pueblo de forma corporativa. A menudo se utiliza para indicar la reunión del pueblo con algún propósito, y en esos casos parece que la expresión significaría “la mayor parte del pueblo” o un grupo suficiente como para representar al pueblo completo.

Números es el libro de la Biblia con más apariciones del término *Israel* (208). En este libro destaca que la forma más común con diferencia en la que aparece el término es en la expresión “hijos de Israel”.¹⁰⁵ Esta referencia a los israelitas toma relevancia por el contenido del libro del que la comunidad es protagonista, al des-

¹⁰⁰ Ex 12:3, 6, 19, 47; Lv 4:13; Nm 16:9; 32:4.

¹⁰¹ Lv 16:17; Dt 31:30.

¹⁰² Ex 16:31; Lv 10:6; 17:3, 8, 10; 22:18. Harvey señala cuatro apariciones en Levítico y una en Deuteronomio (Harvey, *The True Israel*, 160), pero son cinco en Levítico.

¹⁰³ Cf. Harvey, *The True Israel*, 163.

¹⁰⁴ En todo el AT “casa de Israel” (בֵּית־יִשְׂרָאֵל) aparece 146 veces de forma desigual

¹⁰⁵ Nm 1:2, 45, 49, 52; 2:2, 32; 3:8, 12, 38, 40, 45, 50; 5:2, 4, 6, 9, 12; 6:2, 23, 27; 8:6, 9, 14, 16; 9:2, 4, 7, 10, 17, 22; 10:12, 28; 11:4; 13:2, 24, 26, 32; 14:2, 5, 7, 10, 27, 39; 15:2, 18, 25, 29, 32, 38; 16:2, 38, 40; 17:2, 5, 9, 12; 18:5, 8, 11, 19, 22, 26, 28, 32; 19:2, 9; 20:1, 12, 19, 22, 24; 21:10; 22:1, 3; 25:6, 8, 11, 13; 26:2, 4, 51, 62; 27:8, 11, 20; 28:2; 29:40; 30:1; 31:2, 4, 9, 12, 16, 30, 42, 47, 54; 32:7, 9, 17, 28; 33:1, 3, 5, 38, 40, 51; 34:2, 13, 29; 35:2, 8, 10, 15, 34; 36:1, 7, 13.

cribir la constitución de la comunidad en el Sinaí (1:1-9:14), su viaje por el desierto (9:15-25:18) y la preparación para el asentamiento (26:1-36-13). Hay todavía alguna ocasión en la que *Israel* hace referencia al patriarca (Nm 1:20), pero en general se refiere al pueblo en conjunto.

Deuteronomio 33 aporta datos interesantes porque al ser un texto paralelo a Genesis 49, en unos pocos versículos aparecen varias expresiones diferentes que hacen referencia al pueblo como un todo: “hijos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, 33:1), “comunidad de Jacob” (עֵקֶב יִצְחָק, 33:4), “gobernantes de Israel” (שָׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל, 33:5), “su pueblo” (עַמּוֹ, 33:7), y “Jesurún” (יְשֻׁרּוּן, 33:5, 26). Todas estas expresiones parecen referirse al pueblo como conjunto y es difícil destacar algún matiz de significado diferente entre ellas, más allá de la connotación particular que representa el apelativo “Jesurún”.¹⁰⁶ No obstante, en Deuteronomio destaca el uso de la expresión “todo Israel” (כָּל־יִשְׂרָאֵל).¹⁰⁷ De tan abundantes referencias se desprende la importancia que en Deuteronomio adquiere la unidad de Israel, sobre todo en el marco de la alianza que se establece entre Dios y su pueblo.¹⁰⁸

Profetas (*Nebi’im*)

En Josué, la expresión más frecuente relacionada con Israel es también “hijos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), que aparece más de 60 veces. Con ella se hace referencia a los miembros del pueblo, enfatizando su descendencia del linaje de Jacob. También es muy frecuente la fórmula “todo Israel”,¹⁰⁹ que señala, en numerosas

¹⁰⁶ “Mi cariño” (*Diccionario bíblico hebreo-español* “jesurun”, 856; “el justo” (BDB, 449; Sharon Pace Jeansonne, “Jeshurun”, *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1996), 3:772.

¹⁰⁷ Dt 1:1; 5:1; 11:6; 13:11; 18:6; 21:21; 27:9; 29:2; 31:1; 31:7; 31:11; 32:45; 34:12.

¹⁰⁸ Como apunta Brevard Childs, ya al final del Pentateuco el pueblo de Dios es llamado “todo Israel”, y coexiste con el Israel empírico (Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 422).

¹⁰⁹ Jos 3:7, 17; 4:14; 7:24, 25; 8:15, 21, 24, 33; 10:15, 29, 31, 34, 38, 43; 23:2. Este énfasis en la unidad de “todo Israel” en Josué hace que Wenham lo considere un motivo integrador de la teología del libro (Gordon J. Wenham, “The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua” *JBL* 90, nº 2 [1971]: 144-145).

ocasiones, al pueblo como asamblea de culto.¹¹⁰ Es lógico que si “todo Israel” tiene un sentido corporativo que enfatiza la unidad del pueblo de Dios, sea utilizado en contextos de adoración en los que el pueblo se relaciona con YHWH como comunidad religiosa (*cf.* Jos 3:7; 4:14). Sin embargo, en la mayoría de ocasiones “todo Israel” hace referencia al pueblo en conjunto cuando sigue las órdenes de Josué (*cf.* 7:24; 8:15, 21, 33; 10:15, 29, 31, 34, 36, 38, 43).

En Jos 21:45 aparece la expresión “casa de Israel” (*בֵּית־יִשְׂרָאֵל*) en marcado contraste con los extranjeros y los enemigos de la nación. También se registra dos veces la expresión territorial “montaña de Israel” (*הַר־יִשְׂרָאֵל*),¹¹¹ que no figura en ningún otro lugar del AT, utilizada en la descripción de los territorios conquistados.

En el libro de Jueces el término *Israel* es usado más de 80 veces en referencia general al pueblo. En 7:14, Gedeón es llamado “varón de Israel” (*אִישׁ־יִשְׂרָאֵל*) para designar su pertenencia étnica. Sin embargo, en 20:11 la expresión “todo hombre de Israel” (*שְׁرָאֵל־אִישׁ*) no incluye a los de la tribu de Benjamín, porque esta tribu se distingue del resto del pueblo en ese pasaje. De igual forma en 20:2 la expresión “todas las tribus de Israel” (*כָּל־שָׁבָטִים יִשְׂרָאֵל*) tampoco designa a todo el pueblo, porque el objetivo de la reunión es formar un ejército para luchar contra la tribu de Benjamín.

Del resto de expresiones que aparecen en Jueces, en las que las tribus individuales cumplen un rol protagonista en determinadas acciones independientes, se desprende que la unidad de Israel como pueblo es ya una noción palpable y latente.¹¹²

En los dos libros de Samuel, la expresión “hijos de Israel” es menos frecuente que en libros anteriores.¹¹³ También aparece alguna expresión mencionando el “territorio de Israel”.¹¹⁴ En 1

¹¹⁰ *Cf.* Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 67.

¹¹¹ Jos 11:16, 21.

¹¹² *Cf.* Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 72.

¹¹³ 15 veces en 1 Samuel y 5 veces en 2 Samuel.

¹¹⁴ Como 1 S 13:19 donde este se circunscribe al territorio controlado por los filisteos: “No se encontraba un herrero en todo el país de Israel, pues los filisteos habíanse dicho: ‘¡Para que no fabriquen los hebreos ni espadas ni lanzas!’”.

Samuel 17: 52 se diferencia por primera vez a Israel de Judá:¹¹⁵ “Entonces se alzaron los hombres de Israel y Judá lanzando el grito de guerra, y persiguieron a los filisteos hasta la entrada de Gat y hasta las puertas de Eqrón. Las bajas de los filisteos yacían en el camino desde Sarayim hasta Gat y hasta Ecrón”. En adelante, aunque todavía no se aprecia un uso muy consistente, “Israel” no siempre va a hacer referencia a la nación entera sino que puede designar a un grupo de tribus en el centro y norte de Palestina distinto de Judá.¹¹⁶ En 1 S 7:2-3 la expresión “casa de Israel” (‘יִשְׂרָאֵל־בֵּית) de nuevo hace referencia al pueblo de manera corporativa y en oposición a los “enemigos de Israel”.

Antes de la división del reino con Roboam y Jeroboam, y aunque existía una evidente diferencia entre las casas de Judá y el resto, el título del monarca siempre es el de “rey de Israel”. Por eso se dice de David en 2 S 2:4 que lo proclamaron “rey sobre la casa de Judá” y más adelante, en 2 S 5:3 se aclara que David es “rey de Israel”. En esta etapa, por tanto, las expresiones “Judá” e “Israel” son todavía intercambiables.

Es interesante destacar que en el pasaje que narra la revuelta de Absalón, sus tropas son siempre denominadas “Israel”. A veces incluso se utiliza la expresión “todo Israel” en referencia a sus seguidores (17: 11, 14) o los testigos del mal de Absalón (17:21). Aquí “Israel” designa a un grupo de fieles, aunque no a YHWH, sino a Absalón.

La expresión “pueblo de Israel” (עַם־יִשְׂרָאֵל) no añade ninguna connotación especial y generalmente se refiere al reino del norte, como en 2 S 19:41 donde el “pueblo de Israel” y el “pueblo de Judá” actúan conjuntamente. En 2 S 12: 9 y 19:41 también aparece la separación entre Israel y Judá, aunque todavía no es muy acentuada. Solo después de la victoria de David y la capitulación de las tribus, aparece una separación patente entre ambas, que posteriormente daría lugar a la división permanente del reino.¹¹⁷

¹¹⁵ Esta referencia se repite en 1 S 18:16.

¹¹⁶ Zobel, “לִקְרָב”, *TDOT*, 6: 401.

¹¹⁷ Véase Wayne A. Brindle, “The Causes of the Division of Israel’s Kingdom”, *BSac* 141 (1984): 223-233; John Bright, *La Historia de Israel* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970), 235-247.

En los dos libros de los Reyes, la expresión “Israel” sin complementos es la forma más común. En tiempos de Salomón *Israel* sigue siendo el nombre corriente para designar tanto el territorio como el pueblo, pero desde 1 Reyes 13 hasta 2 Reyes 17, el referente habitual de *Israel* es el reino del norte, sobre todo en la expresión “todo *Israel*”. En esta sección del libro el reino del norte adquiere un notable protagonismo en el relato, mientras que Judá queda relegado a un segundo plano.

La expresión “hijos de *Israel*”, aunque se usa en alguna ocasión para designar a la generación del éxodo en términos históricos (1 R 6:1), en general alude a la colectividad del pueblo en términos étnicos. Por eso, aunque en los libros de los Reyes se usa sobre todo en referencia a los habitantes del reino del norte,¹¹⁸ también se aplica por inclusión a la tribu de Judá (2 R 18:4). Una muestra de ello es que en la división del reino se especifica que “en cuanto a los hijos de *Israel* que habitaban en las ciudades de Judá, Roboam reinó sobre ellos” (1 R 12:17).

La expresión “pueblo de *Israel*” (*עַם־יִשְׂרָאֵל*) se aplica en ocasiones al pueblo entero en tiempos de la monarquía unida,¹¹⁹ pero suele hacer referencia al reino del norte. La expresión “casa de *Israel*” (*בֵּית־יִשְׂרָאֵל*), en tanto que expresión corporativa se refiere también al reino del norte, en oposición a la casa de Judá (1 R 12:21-24).

En 2 Reyes la “tierra de *Israel*” es gobernada por Jeroboam, “rey de *Israel*”, y su capital está situada en Samaria (2 R 6:20). El territorio que abarca *Israel* se describe en 2 Reyes 10:32-33 en los términos siguientes:¹²⁰ “Por aquellos días empezó YHWH a desmembrar a *Israel*. Hazael derrotó a los israelitas en todo el territorio de *Israel*, desde el Jordán, por el oriente, todo el país de Galaad, de Gad, de Rubén y de Manasés, desde Aroer, situada junto al torrente del Arnón, hasta Galaad y el Basán”.

Después de la caída de Samaria, Judá se convierte en el centro de la reagrupación de “todo *Israel*”.¹²¹ A partir de 2 R 18,

¹¹⁸ E.g. 1 R 18:20; 2 R 13:5.

¹¹⁹ 1 R 6:13; 8:16.

¹²⁰ También se describe de forma similar en 1 S 11:3, 7.

¹²¹ 2 R 23:19.

disminuye el uso del término *Israel* en relación con los capítulos anteriores. Sin embargo, es importante señalar que en los pasajes en los que habla de la congregación reunida en el templo de Jerusalén, como comunidad religiosa, esta nunca deja de llamarse *Israel*.

En los libros de los profetas, se complica la clasificación de los usos del término porque, aunque muchos se refieren claramente al reino del norte o al reino del sur, gran parte de las veces el uso de *Israel* implica un referente más abarcante e ideal.¹²² En los escritos proféticos se produce un cambio fundamental en el significado del nombre y se pasa del pueblo como nación al “pueblo de Dios”, del *Israel* de la historia al *Israel* de la fe.¹²³

Aunque en Isaías *Israel* se refiere generalmente al reino del norte y *Judá* al reino del sur, esta designación no es del todo unívoca ya que en algunas ocasiones *Israel* hace referencia al reino del sur también (Is 5:7). *Judá* aparece como el “remanente” del “pueblo de *Israel*” y por eso se lo denomina “*Israel*”. *Judá* constituye “*Israel*” o al menos parte de él, ya que la visión del futuro de “*Israel*”, para Isaías, se centra en el concepto de remanente. Los integrantes de ese remanente cambian con la división del reino y el exilio, pero su idea permanece y su realización se espera como una renovación y un nuevo nacimiento.¹²⁴

Hay algunos pasajes que presentan a YHWH como el creador o hacedor de *Israel*,¹²⁵ o su redentor.¹²⁶ Es probable que esta evocación de los actos creadores de Dios en los orígenes del pueblo tuviese la intención de referirse a un nuevo comienzo para el pueblo.¹²⁷ *Israel* adquiere así un sentido soteriológico, en referencia a

¹²² Zobel, “ישראל”, *TDOT*, 6: 401.

¹²³ Reinhard G. Kratz, “*Israel in the Book of Isaiah*” *JSOT* 31, nº 1 (2006): 104.

¹²⁴ En la literatura profética, sobre todo, hay una tendencia a identificar al pueblo fiel de *Israel* con el concepto de remanente (Véase Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Andrews University Monographs, 5 [Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1972], 178-204; Sigurd Grindheim, *The Crux of Election: Paul’s Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*. WUNT 202 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2005], 29-33).

¹²⁵ Is 43:1, 15, 21; 44:21, 24; 45:11.

¹²⁶ Is 43:14; 44:24.

¹²⁷ Harvey, *The True Israel*, 173.

una comunidad religiosa. Según Mayer, cuando Isaías aplica el nombre de Israel al reino del sur, después de la desaparición del reino del norte, ajusta de alguna manera las esperanzas teológicas a las realidades políticas: el ámbito de salvación se limita al remanente, que en ese momento era Judá.¹²⁸

En los últimos capítulos de Isaías, “Israel” hace referencia generalmente al conjunto de israelitas exiliados, sin definirlos de manera precisa. La expresión “casa de Israel” (בֵּית־יִשְׂרָאֵל) no hace referencia al pueblo histórico, sino que se refiere a la generación a la que el profeta dirige su mensaje.¹²⁹

La expresión “el Santo de Israel” (קָדוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל) que aparece 24 veces en Isaías en referencia a YHWH,¹³⁰ puede referirse al reino del norte, al del sur o al pueblo en general. Tiene la connotación del “Dios de salvación”.¹³¹ Sin embargo, de forma muy significativa no aparece nunca la expresión “santo de Judá” en amonestaciones o referencias dirigidas al reino del sur, porque esta fórmula no se utiliza para definir al pueblo de YHWH. Esta expresión, por tanto, pone de manifiesto el significado religioso que ha tomado “Israel” como comunidad del pacto de la que YHWH es “el santo”. El uso de este título y su campo semántico indican que el nombre Israel es empleado como “pueblo de Dios” sin ningún tipo de distinción.¹³² Por eso, cuando se relaciona con YHWH, *Israel* designa al pueblo del pacto colectivamente, más allá de las separaciones territoriales o políticas.

En Jeremías el nombre Judá aparece con bastante más frecuencia que Israel, dado que durante el ministerio del profeta el reino del norte ya había caído. Sin embargo, como en el caso de Isaías y otros libros del AT, el Dios del reino de Judá siempre es

¹²⁸ Mayer, “Israel” *DTNT*, 2:751.

¹²⁹ Is 63:7.

¹³⁰ Is 1:4; 5:19, 24; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11, 12, 15; 31:1; 37:23; 41:14, 16, 20; 43:3, 14; 45:11; 47:4; 48:7; 54:5; 55:5; 60:9, 14. Kratz señala este hecho como una clara evidencia en contra de la partición tradicional del libro entre el “primer” y el “segundo” Isaías (Kratz, “*Israel in the Book of Isaiah*”, 105).

¹³¹ Kratz, “*Israel in the Book of Isaiah*”, 105.

¹³² *Ibíd.*, 106.

llamado “Dios de Israel”.¹³³ Por eso, aun las amonestaciones dirigidas a Judá comienzan con un “así ha dicho YHWH de los ejércitos, Dios de Israel” (19:3). Aunque el profeta desarrolla un ministerio centrado en el sur, concibe el norte también como “Israel”, y sostiene que el “Dios de Israel” es el Dios de todo el pueblo. Sin embargo, el uso de los términos no es muy uniforme, y el profeta intercambia las referencias al pueblo como “Israel” o “Judá”. En general, como en Isaías, al referirse a Judá está implícito el concepto de remanente como representante del pueblo de “Israel”.

Israel también adquiere un sentido más amplio en menciones históricas y visiones del futuro. Por ejemplo, en 32:21 se refiere a la generación del éxodo, pero en el versículo anterior adquiere un matiz atemporal: “Tú que hiciste prodigios y portentos en el país de Egipto hasta este día, en Israel y en los [otros] hombres, y te has creado un nombre, como al presente” (Jer 32:20).

Los “hijos de Israel” son diferenciados de los “hijos de Judá” en Jeremías 50:4. Y también se diferencian los dos reinos con las expresiones “casa de Israel” y “casa de Judá”.¹³⁴ Sin embargo, se vislumbra la esperanza de la futura reunificación de ambas casas: “En aquellos tiempos irán de la casa de Judá a la casa de Israel, y vendrán juntamente de la tierra del norte a la tierra que hice heredar a vuestros padres” (Jer 3:18). Finalmente, en alguna ocasión *Israel* toma implicaciones territoriales, como en la expresión *ישראל* “que describe el área central de Israel después de la división del reino.¹³⁵

Como en Isaías, en Jeremías la expresión el “santo de Israel” designa a Israel como comunidad religiosa, puesto que “el santo” lo es únicamente de Israel, pueblo del pacto.¹³⁶ En este tipo de expresiones, el término *Israel* designa una entidad suprahistórica, habiéndose convertido en un término religioso más que nacional o político.

¹³³ Así lo señala también Solomon Zeitlin, “The Names Hebrew, Jew and Israel: A Historical Study”, *JQR* 43, nº 4 (1953): 365-379.

¹³⁴ Jer 5:11; 11:10, 17; 13:11; 31:27, 31; 33:14.

¹³⁵ Harvey, *The True Israel*, 180.

¹³⁶ En Jeremías 51:5 se aprecian los diferentes referentes: “Porque Israel y Judá no han enviudado de su Dios, YHWH de los ejércitos, aunque su tierra fue llenada de pecado contra el Santo de Israel”.

En Ezequiel, la expresión más usada es “casa de Israel”. De hecho, con 82 menciones, es el libro que más veces utiliza esta expresión.¹³⁷ En general la expresión se refiere al reino de Judá, porque el reino del norte hacía más de cien años que había desaparecido. A lo largo del libro se aplica la expresión a la nación completa, a Judá o al reino del norte, indistintamente. En cualquier caso, el profeta señala que la “casa de Israel” no vive en la “tierra de Israel”, ya que en este periodo el pueblo está en el exilio.¹³⁸ También aparece 17 veces la expresión “tierra de Israel” (ארץ־ישראל),¹³⁹ siendo el único libro del AT que la utiliza. Al emplear la expresión “pueblo de Israel” (עם־ישראל) parece haber un interés en describir al pueblo como una categoría unida y no como una entidad separada, como se aprecia en varios versículos.¹⁴⁰ También aparece el nombre del patriarca Jacob para designar al pueblo,¹⁴¹ mientras que la expresión “hijos de Israel” es relativamente poco frecuente. Aunque en general “Israel” tiene un referente sincrónico, en los capítulos 16 y 23 de Ezequiel que narran la triste historia del pueblo de YHWH, el término *Israel* se aplica al pueblo histórico en general.

Los referentes de “Israel” en Ezequiel son especialmente variados y se combinan en diferentes expresiones. A veces significa la comunidad en exilio,¹⁴² otras veces la población que se queda en Judá.¹⁴³ En ocasiones hace referencia al reino del norte,¹⁴⁴ o

¹³⁷ Block, “Reflections on the use”, 258. Block señala que esta expresión aparece de forma poco uniforme en el AT, aunque se percibe un énfasis en la nación como un cuerpo unificado por componentes étnicos (ibíd., 259, 274).

¹³⁸ Ez 13:9.

¹³⁹ Ez 7:2; 11:17; 12:19,22; 13:9; 18:2; 20:38,42; 21:7,8; 25:3,6; 33:24; 37:12; 38:18,19.

¹⁴⁰ Ez 14:9; 25:14; 36:8,12; 38:14,16; 39:7.

¹⁴¹ Ez 20:5; 28:25; 37:25; 39:25. Danell señala que también se usan Efraín y José como paralelos (Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 238). Sin embargo no se puede generalizar esta conclusión para todo el libro (cf. Ez 37:19).

¹⁴² Ez 3:7; 4:3; 12:9; 18:25, 29, 30, 31.

¹⁴³ Ez 4:13; 6:5, 11; 14:1, 7; 20:1.

¹⁴⁴ Ez 4:4-5; 9:9.

parece incluir el norte y el sur,¹⁴⁵ e incluso todo el pueblo en un sentido amplio.¹⁴⁶ En al menos un versículo incluye también a los extranjeros en la restauración de Israel.¹⁴⁷ Por eso no se puede deducir un sentido uniforme para “Israel” en Ezequiel,¹⁴⁸ ni para los que componen la comunidad.¹⁴⁹

Oseas fue profeta en el reino del norte, por eso su uso del término *Israel*, normalmente, hace referencia a ese reino. En particular, todas las veces que aparece la expresión “casa de Israel” se refiere al reino del norte.¹⁵⁰ Sin embargo, el profeta también nombría a Judá en algunas ocasiones. De hecho, el futuro escatológico de Israel se relaciona con Judá y el reino davídico.¹⁵¹ En el libro destaca el abundante uso del nombre “Efraín” como sinónimo de Israel,¹⁵² y ocasionalmente también “Jacob”¹⁵³ referido principalmente al reino del norte.

¹⁴⁵ Ez 37:16.

¹⁴⁶ Ez 14:9.

¹⁴⁷ Ez 47:21-23.

¹⁴⁸ También lo aprecia así Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 254. Sin embargo, Williamson no está de acuerdo y sostiene, apoyándose en otros autores, que a pesar de los diferentes referentes, en Ezequiel se aprecia el surgimiento de una visión ideal de Israel tratando precisamente de superar la realidad histórica del pueblo (H. G. M. Williamson, “The Concept of Israel in Transition” en *The World of Ancient Israel*, ed. Ronald E. Clemens [Cambridge: Cambridge University Press, 1989], 143-144).

¹⁴⁹ Algunos estudios han puesto de manifiesto que la inclusión y la exclusión del pueblo de Israel es un asunto complejo en esta época (Véase Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26”, 82-84). En cuanto al significado de los mensajes dirigidos al pueblo, Davies señala un diferente matiz entre Jeremías y Ezequiel, y observa que mientras que para Jeremías el “Israel de Dios” es claramente el instrumento para salvar a otros, en Ezequiel el salvado es Israel mismo con la exclusión de los otros: (W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [New York: Harper & Row, 1955], 60).

¹⁵⁰ Os 1:4,6; 2:21-23.

¹⁵¹ Os 1:11; 3:5

¹⁵² A. A. MacIntosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 182. Os 5:3, 5, 9, 11, 12, 13, 14; 6:10; 7:8, 11; 8:9, 11; 9:3, 8, 9, 13, 16; 10:6, 11; 11:3; 11:8, 9, 12; 12:1, 8, 14; 13:1, 12; 14:8. Una posible explicación es que en los escritos proféticos hace referencia al reino del norte, cuyo territorio coincide ampliamente con la zona geográfica de la tribu

En Joel aparece tres veces el término *Israel*.¹⁵⁴ Aunque el ministerio del profeta está centrado en Judá y Jerusalén,¹⁵⁵ cuando YHWH habla de su pueblo se refiere a “Israel”.¹⁵⁶ De este uso se desprende que en Joel, “Israel” describe al pueblo de Dios ya sea el reino del norte o del sur, sobre todo en las apelaciones directas de YHWH a su propio pueblo.

Amós desarrolla su ministerio entre Israel y Judá, sin embargo la mayor parte de sus mensajes se centran en el reino del norte.¹⁵⁷ Por eso, aunque en alguna ocasión utiliza “Israel” en referencia histórica al pueblo que subió de Egipto (9:7), generalmente hace referencia al reino del norte.¹⁵⁸ La expresión “hijos de Israel” que aparece en 3:1 es una designación étnica que se refiere al conjunto del pueblo, identificado como “toda la familia que hice subir de la tierra de Egipto”. También ocurre así en el versículo 12 donde se habla de los “hijos de Israel que moran en Samaria”. El resto de pasajes en los que aparece esta expresión hace referencia al conjunto del pueblo en general.¹⁵⁹ La expresión “casa de Israel” también es frecuente. Sin embargo, su significado es variado ya que en algunos pasajes hace referencia al reino del norte que iba a ser destruido,¹⁶⁰ y en otros se refiere a ambos reinos.¹⁶¹ Finalmente, hay

de Efraín (*cf.* Siegfried Herrmann, “Ephraim”, *The Anchor Bible Dictionary*, 2:551).

¹⁵³ Os 10:11; 12:2.

¹⁵⁴ Joel 2:27; 3:2, 16.

¹⁵⁵ Jl 2:1, 15; 3:1, 6, 18, 20-21.

¹⁵⁶ Jl 3:2 (4:2): “Congregaré a todas las naciones y les haré bajar al valle de Josa-
fat, y entraré allí en juicio con ellos por mi pueblo y mi heredad, Israel, a quien
dispersaron entre los gentiles, mientras se reapartían mi tierra”; 3:16 (4:16): “Y
YHWH ruge desde Sion y desde Jerusalén emite su voz, y el cielo y la tierra se
commueven; mas YHWH es un refugio para su pueblo y una fortaleza para los
hijos de Israel”.

¹⁵⁷ Con excepción de algunos pasajes como Am 1:2; 2:4-5; 9:11.

¹⁵⁸ Am 2:6; 3:14; 4:12, 5:2; 7:8, 9, 11, 15, 16, 17; 8:2.

¹⁵⁹ Am 2:11; 4:5; 9:7.

¹⁶⁰ Am 5:1, 3, 4; 6:14; 7:10.

¹⁶¹ Am 5:25; 6:1; 9:9, 14.

ejemplos de promesas de restauración que se dirigen a Israel, y que sin duda no se restringen al reino del norte.¹⁶² En un libro como Amós, que concibe a Judá como el remanente del pueblo de Dios, aparecen referencias directas a Judá como “Israel”. Es precisamente el concepto de remanente el que permite la designación de “Israel” para una parte del reino que normalmente no se designa como tal.¹⁶³ La caída del reino del norte hace que las esperanzas de un nuevo Israel se centren en el reino del sur, que hereda el nombre de la comunidad fiel.

En Abdías solo aparece *Israel* en un pasaje que promete la restauración de “los hijos de Israel” como “salvadores” que subirán “al monte de Sion”.¹⁶⁴

Miqueas menciona *Israel* 12 veces. Al ejercer su ministerio en el reino del sur, a pesar del mensaje inicial en el que muestra “lo que vio sobre Samaria y Jerusalén”, la mayor parte del libro se centra en Judá y Jerusalén. Cuando aparece la expresión “casa de Israel” siempre va acompañada de la expresión paralela “casa de Jacob”,¹⁶⁵ referida corporativamente al reino del sur, al que se dirigen las amonestaciones. Puesto que Judá es concebido como el remanente o resto de Israel,¹⁶⁶ la mayoría de las veces “Israel” hace referencia al reino del sur.¹⁶⁷ Sin embargo, hay una referencia profética al Mesías en la que “Israel” adquiere una dimensión escatológica.¹⁶⁸

¹⁶² Am 9:14: “Y repatriaré a los cautivos de mi pueblo Israel. Y reedificarán las ciudades derruidas y las habitarán, y plantarán viñas y beberán su vino, harán huertos y comerán sus frutos”. El pasaje de Am 9:9-14 puede ser tomado como una promesa de integración de los gentiles en el futuro reino de Dios, como parte de Israel (*cf.* Walter C. Kaiser, “The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles [Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18]: A Test Passage for Theological Systems”, *JETS* 20 [1977]: 101).

¹⁶³ *Cf.* Hasel, *The Remnant*, 393-394.

¹⁶⁴ Ab 1:20.

¹⁶⁵ Mi 1:5; 3:1, 9.

¹⁶⁶ Mi 2:12.

¹⁶⁷ Mi 1:13, 14, 15; 2:12; 3:8; 5:1; 6:2.

¹⁶⁸ Mi 5:2 (5:1): “Pero tú, Belén Efratah, aunque pequeña para figurar entre los clanes de Judá; de ti me saldrá quien ha de ser dominador en Israel, cuyos orígenes vienen de antaño, desde los días antiguos”.

La única vez que Nahum cita *Israel* es para señalar que YHWH restaurará la “gloria de Jacob” como la “gloria de Israel” (נָאָן יִשְׂרָאֵל).¹⁶⁹ Puesto que se dirige al reino del sur, Harvey sostiene que la comparación no distingue a Judá del reino del norte, sino que usa los dos nombres refiriéndose al reino del sur.¹⁷⁰ Sin embargo, otra interpretación posible es la que presenta Danell, para quien el comparar la gloria de Jacob con “Israel” implica la contemplación de la restauración de “todo Israel”.¹⁷¹

El mensaje de Sofonías está dirigido al reino del sur, concebido como el “remanente de Israel”. Puesto que a lo largo del libro se percibe la intención divina de crear un pueblo santo a partir del “Israel” que ha quedado, se desprende que ha ocurrido un cambio, y que el reino del sur ya constituye ese remanente.¹⁷² Como en todos los demás libros del AT, YHWH sigue siendo “Dios de Israel” (2:9) y “rey de Israel” (3:15).

En Zacarías el término *Israel* aparece en cinco ocasiones.¹⁷³ En ellas hace referencia al reino del norte, porque Israel se opone a Judá,¹⁷⁴ y la “casa de Israel” a la “casa de Judá”.¹⁷⁵ También hay una referencia en 9:1 en la que, por el contexto, parece hacer referencia a las “tribus de Israel” en un sentido geográfico. Finalmente, en el capítulo 12 “Israel” se aplica al pueblo de Dios en general en un pasaje escatológico.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Nah 2:3. El término נָאָן implica “majestad”, “exaltación”, “excelencia” (BDB, 145), en lo que parece ser una referencia escatológica al surgimiento de un Israel renovado.

¹⁷⁰ Harvey, *The True Israel*, 186.

¹⁷¹ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 204.

¹⁷² Sof 3:13,14.

¹⁷³ Zac 1:19; 8:13; 9:1; 11:14; 12:1.

¹⁷⁴ Zac 1:9; 11:14. Respecto al versículo 14, Danell señala que en realidad hace referencia a la separación entre judíos y samaritanos (Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 267). Pero de ser así, es sorprendente que se denomine a los samaritanos como “Israel”.

¹⁷⁵ Zac 8:13.

¹⁷⁶ Zac 12:1.

Malaquías envía su mensaje a “Israel” (1:1) en clara referencia al pueblo judío tras el exilio. También tiene una referencia a Israel como territorio (1:5). Aunque ya no existía el reino del norte, se sigue estableciendo la distinción entre “Israel” y “Judá” (2:11). Como en los demás libros del AT, YHWH sigue siendo el “Dios de Israel” (2:16). También aparece en una ocasión la expresión “todo Israel” referida al pueblo del pacto a quien Moisés entregó las leyes (4:4).

Así pues, ya los profetas del AT usaron el término *Israel* en sentido figurado como un ideal en referencia a la comunidad fiel del pacto, a la vez que seguían considerando a la nación de Israel como el pueblo de YHWH.¹⁷⁷

Escritos (*Ketubim*)

En el libro de los Salmos son abundantes las referencias a YHWH como el “Dios de Israel”,¹⁷⁸ y el “santo de Israel”.¹⁷⁹ Aunque escasas, también hay referencias a la “casa de Israel”,¹⁸⁰ a los “hijos de Israel”,¹⁸¹ a la “descendencia de Israel” (22:23), a las “tribus de Israel” (78:55), especialmente en narraciones históricas,¹⁸² y una referencia a “Israel” como territorio (76:1). Sin embargo, en numerosas ocasiones “Israel” aparece más como una comunidad espiritual que en términos nacionales o étnicos.¹⁸³ El término se utiliza en un sentido amplio haciendo referencia al pueblo del pacto.¹⁸⁴ Para autores como Danell, “Israel” en Salmos normalmente hace referencia al pueblo en asamblea de alabanza.¹⁸⁵

¹⁷⁷ Cf. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 79.

¹⁷⁸ Sal 41:13; 59:5; 68:8; 68:35; 69:6; 72:18; 106:48.

¹⁷⁹ Sal 71:22; 78:41; 89:18.

¹⁸⁰ Sal 98:3; 115:12; 135:19.

¹⁸¹ Sal 103:7; 148:14.

¹⁸² Sal 105:23; 114:1; 136:11, 14.

¹⁸³ Harvey, *The True Israel*, 175, lo denomina una “comunidad teológica”.

¹⁸⁴ Sal 14:7; 22:3; 25:22; 50:7; 53:6; 68:26, 34; 73:1; 78:5, 21, 31, 59, 71; 80:1; 81:4, 8, 11, 13; 83:4; 105:10; 114:2; 115:9; 118:2; 121:4; 122:4; 124:1; 125:5; 128:6; 129:1; 130:7; 130:8; 131:3; 135:4, 12; 136:22; 147:2, 19; 149:2. Dado el alto contenido teológico de alabanza y adoración de los salmos, “Israel” ad-

En Eclesiastés, el término *Israel* aparece una sola vez (1:2) igual que en Proverbios (1:1) y hace referencia a la nación, sobre la que fue rey Salomón. En Cantares (3:7) se mencionan los “valientes de Israel” en una figura poética. Los lamentos acerca de Israel en Lamentaciones (2:1, 3, 5) parecen referirse a los últimos años del reino de Judá, aunque es posible que hagan referencia en general a las calamidades sufridas por el pueblo de Dios.

En Daniel 1:3 se utiliza la expresión “hijos de Israel” en referencia a los miembros del pueblo que habían sido exiliados y debían presentarse ante la corte de Babilonia. En 9:7 habla de “todo Israel”, pero al estar asociado de forma correlativa con las frases “los hombres de Judá”, y “los habitantes de Jerusalén”, es difícil determinar si actúa como aposición para designar al reino del sur, con referencia a los que quedaban del reino del norte esparcidos por diversas partes del territorio, o es una alusión global a todos los miembros del pueblo. En las dos referencias finales (9:7 y 11) está claro que “todo Israel” y “mi pueblo Israel”, se refiere al pueblo en su conjunto sin diferencias entre los reinos, porque se menciona que la culpabilidad de todo el pueblo les ha llevado a esa situación de exilio.

En el libro de Rut, el término *Israel* aparece dos veces en referencia al pueblo como nación.¹⁸⁶ Pero también aparece en la expresión “Dios de Israel” (2:12), y en una referencia simbólica a la “casa de Israel” que Raquel y Lea “han edificado” (4:11).

Durante el período en que fueron redactados los libros de Crónicas, se observa una preocupación concerniente a la definición de la comunidad santa.¹⁸⁷ En estas obras el nombre del patriarca

quiere connotaciones más teológicas y espirituales, en términos de relación con Dios en el contexto de su pacto.

¹⁸⁵ Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 102.

¹⁸⁶ Rt 4:7: “En otro tiempo esto era lo usual en Israel respecto al rescate y a los cambios para ratificar todo trato: el uno quitábase su zapato y dábalo a su compañero. Tal era el modo de atestiguar en Israel”; 4:14: “Dijeron entonces las mujeres a Noemí: ‘¡Bendito sea YHWH, que no te ha privado hoy de pariente cuyo nombre sa pronunciado en Israel!’”.

¹⁸⁷ Hugh G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1.

Jacob parece ser evitado, y siempre se le denomina Israel.¹⁸⁸ También destacan, en ambos libros, las escasas menciones del nombre de Judá. Según Fung, el cronista, siguiendo la línea de Isaías, Miqueas y Ezequiel, identifica a Judá como el “verdadero Israel”, el remanente del pueblo de las doce tribus y el heredero de su elección.¹⁸⁹ El término *Israel* por su parte, suele hacer referencia al reino del norte. El título de “rey de Israel”, por ejemplo, se reserva en la mayoría de los casos para los reyes del norte (además de para David y Salomón), aunque en algunas ocasiones se utiliza para reyes de Judá como Josafat¹⁹⁰ y Acaz.¹⁹¹

En los pasajes en los que se utiliza directamente “Israel” para hacer referencia a Judá,¹⁹² se percibe que Judá es considerado por el cronista como el verdadero “Israel”, mientras que el reino del norte, a pesar de llevar el nombre de Israel, se considera en rebeldía.¹⁹³ Conforme va avanzando el relato, se va apreciando una mayor tendencia a usar el nombre de Israel para designar a la congregación reunida en torno a Jerusalén.

Los pasajes en los que se describe la división de la monarquía son especialmente interesantes. En 2 Cr 11:3 se menciona a “los israelitas [כָּל־יִשְׂרָאֵל] en Judá” y en 2 Cr 12:1 dice: “Cuando Roboam había consolidado el reino, dejó la ley de JHWH, y todo Israel con él”, donde se aprecia que para el cronista el reino de Roboam es considerado “Israel”.

En Esdras-Nehemías, el nombre “Israel” se aplica únicamente a Judá, Benjamín y los descendientes de Leví. La comunidad

¹⁸⁸ 1 Cr 1:35; 2:1; 5:1, 3; 6:23; 7:29; 29:18; 2 Cr 30:6.

¹⁸⁹ Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Rom 11:26”, 82.

¹⁹⁰ 2 Cr 21:2. En algunos manuscritos, así como en la LXX, la Pešitta y la Vulgata aparece “rey de Judá” en vez de “rey de Israel”, sin embargo en general se acepta la lectura “rey de Israel” que aparece en la mayoría de manuscritos como *lectio difficilior* (cf. Raymond B. Dillard, *2 Chronicles*, Word Biblical Commentary 15 [Dallas: World Books, 1987], 164). De hecho, no era raro que el cronista empleara el término *Israel* en referencia al reino de Judá (cf. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 102).

¹⁹¹ 2 Cr 28:19.

¹⁹² 2 Cr 12:1; 15:17; 20:29; 24:5, 16; 28:23.

¹⁹³ Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 87.

postexílica de Judá que vuelve al país es considerada “todo Israel”.¹⁹⁴ En ambos libros se percibe una preocupación por mantener pura la congregación de la contaminación con los pueblos de alrededor.¹⁹⁵ La condición para ser miembro del pueblo reconstruido es la descendencia, aunque la imposibilidad de comprobar el linaje no impide la inclusión en el pueblo en algunos casos.¹⁹⁶

En la misma línea, en Esd 9:2, Israel es descrito como un “linaje santo” que debe ser preservado. Precisamente los dos primeros versículos del capítulo nueve son interpretados como una nueva definición de “Israel”, porque la comunidad se ve así misma en relación tipológica con la generación de la conquista.¹⁹⁷ Las menciones a “Judá”, suelen designar un término geográfico. Este ajuste de realidades y nombres se aprecia también en las secciones arameas del libro de Esdras,¹⁹⁸ en las que comienza a aparecer la expresión “judíos” (יהודי) alternando con “Israel”.¹⁹⁹ En Nehemías llama la atención la cantidad de veces que aparecen los nombres “Judá” e “Israel” juntos. Sin embargo en los capítulos 8-10 que tienen un contexto más religioso, solo se utiliza el nombre de Israel. De nuevo se observa que en estos libros, para el lenguaje teológico y religioso se prefiere el nombre de Israel antes que cualquier otro.

¹⁹⁴ Esd 2:70; 10:5; 10:8; Neh 7:73.

¹⁹⁵ E.g. Neh 13:3: “Así, pues, cuando oyeron la Ley, separaron de Israel a todo extranjero”.

¹⁹⁶ Esd 2:59: “Y éstos son los que regresaron de Tel-mela, Tel-harsa, Querub, Addán e Imer, los cuales no pudieron indicar su familia paterna y su estirpe [ni] sin procedían de Israel” (*cf.* Neh 7:61).

¹⁹⁷ Williamson, “The Concept of Israel in Transition”, 155.

¹⁹⁸ Esd 4:8–6:18; 7:12-26.

¹⁹⁹ Para un estudio sobre los procesos de identificación y delimitación de la pertenencia a la nación de Israel en el periodo postexílico véase Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Hellenistic Culture and Society 31 (Berkeley: University of California Press, 1998), 69-106.

Resumen

En el Pentateuco *Israel* se refiere tanto al patriarca Jacob como a sus descendientes directos, designados generalmente con la expresión “hijos de Israel”. En Génesis el referente mayoritario es el propio patriarca. En el libro de Éxodo comienza la transición de “los hijos de Jacob” al “pueblo de Israel”, y comienza a definirse Israel como entidad que designa al pueblo de Dios al que YHWH da sus estatutos y sus normas. En Deuteronomio ya se percibe el énfasis en la unidad de “todo Israel” como pueblo de Dios. Sin embargo, todavía no hay referentes territoriales.

En libros como Deuteronomio y Josué en los que se enfatiza la unidad corporativa del pueblo, aparece frecuentemente la expresión “todo Israel” en contextos de adoración y en el marco de la alianza, en los que YHWH se encuentra con su pueblo de forma colectiva.

A partir de la división del reino el término *Israel* no siempre hace referencia al pueblo en general, sino que puede designar referentes diferentes como el reino del norte, el del sur o incluso los dos. Sin embargo, tras la caída de Samaria, el término *Israel* se convierte en la designación de una entidad ideal, manifestada concretamente en Judá, los exiliados, la comunidad postexílica y finalmente la nación de la era de salvación.²⁰⁰ Así comienza una nueva fase del uso del término *Israel*, adoptado por el reino del sur y usado de nuevo para todo el pueblo de Dios como una designación espiritual que trasciende las designaciones políticas.²⁰¹ A pesar de las divisiones del reino, la congregación en el templo de Jerusalén nunca deja de llamarse Israel, porque es una congregación religiosa, no nacional. En los profetas, el contenido empírico del remanente fiel cambia, pero su idea permanece y su realización se espera en una renovación y un nuevo nacimiento de Israel.

²⁰⁰ “After the fall of the northern kingdom, however, ‘Israel’ comes to mean more an ideal entity, instantiated in Judah, the exiles, the postexilic community, and last but not least the nation of the age of salvation” (Zobel, “ישראל”, *TDOT*, 6: 404).

²⁰¹ “Israel is now adopted by the southern kingdom and it is used again for the whole of God’s people as a spiritual designation which transcends such political titles as the house of Judah or the province of Judah” (Von Rad, “ישראל”, *TDNT*, 3: 357).

A lo largo de todo el AT, YHWH siempre es el Dios de Israel como comunidad espiritual.²⁰² Aun en la división del reino, expresiones como “el santo de Israel” no se transforman en “el santo de Judá”, ni tampoco aparece la expresión “Dios de Judá”. En su relación directa con YHWH, el pueblo de Dios siempre es identificado como Israel, sin fronteras nacionales ni étnicas ya que designa una comunidad espiritual.

La expresión “todo Israel” tiene usos muy variados, sobre todo en el período en el que se va fraguando la separación de los dos reinos, y no se puede determinar un referente claro ni una misma connotación teológica en todos los casos. En ocasiones la expresión “todo Israel” tiene simplemente un sentido de unidad corporativa. Tras el exilio, la comunidad de Judá que vuelve a Jerusalén es llamada “todo Israel”, y considerada como un “linaje santo” que debe ser preservado. Finalmente el término *Israel*, no como título político sino como el nombre del pueblo de Dios como tal, se generaliza en las siguientes generaciones a pesar de los cambios políticos y geográficos.²⁰³

Israel en la literatura intertestamentaria

La relevancia del análisis de la literatura intertestamentaria en esta investigación reside en que constituye una especie de “puente” entre el AT y el NT.²⁰⁴ Siendo bien conocida por los escritores cristianos del siglo I d.C., forma parte del contexto cultural, literario y filológico del NT y transmite creencias y formas de pensar del judaísmo de la época.²⁰⁵ Constituyen una valiosa fuente

²⁰² Hay unas 250 expresiones en las que YHWH se denomina “Dios de Israel”.

²⁰³ Von Rad, “ישראל”, *TDNT*, 3: 357.

²⁰⁴ Aranda *et al.*, *Literatura judía intertestamentaria*, 246.

²⁰⁵ James R. Davila, “The Old Testament Pseudepigrapha as Background to the New Testament”, *Expository Times (ExpTim)* 117, nº 2 (2005): 53; Véase también James J. Scott, “On the Value of Intertestamental Jewish Literature for New Testament Theology”, *JETS* 23, nº 4 (1980): 315-323; Alejandro Díez Macho *et al.*, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento, Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 95-107; Miguel Pérez Fernández, “La apertura a gentiles: Judaísmo intertestamentario”, *EstBib* 41, nº 1-2 (1983): 83-106; John Joseph Collins, “The Intertestamental Literature”, *Listening* 19, nº 1 (1984): 41-52; Jerome Murphy-

primaria para conocer la última parte de la historia social e intelectual del judaísmo del momento,²⁰⁶ y su influencia en esa sociedad.²⁰⁷ Conocer esta literatura es necesario para hacer una exégesis del NT competente,²⁰⁸ ya que sin ella, es difícil explicar el desarrollo religioso del judaísmo de este periodo.²⁰⁹

Apócrifa o deuterocanónica

La literatura apócrifa²¹⁰ —llamada deuterocanónica entre algunos autores— hace referencia a un conjunto de libros que no fueron incorporados a la Biblia Hebrea, pero son incluidos en el AT por importantes rectores del mundo cristiano.²¹¹ En la presente

O'Connor, “Intertestamental Literature”, *RB* 92, nº 4 (1985): 626-630; Roger T. Beckwith, “Intertestamental Judaism, its Literature and its Significance”, *Them* 15 (1990): 77-81.

²⁰⁶ Luigi Moraldi, “La Literatura Intertestamentaria: Apócrifos y escritores judíos”, en *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, ed. Rinaldo Fabris. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 48, trad. Alfonso Ortiz García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 47-48.

²⁰⁷ James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*. Society for New Testament Studies Monograph Series (London: Cambridge University Press, 1985), 70; James A. Sanders, “Introduction: Why the Pseudepigrapha?”, en *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. James H. Charlesworth y Craig A. Evans, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 14 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 14; Stone, “Why Study the Pseudepigrapha?”, 241.

²⁰⁸ Craig A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1992), 1, señala al menos ocho formas de utilidad en el estudio de la literatura de este periodo. Permite aclarar: 1) significado de palabras, 2) sintaxis, 3) significado de conceptos, 4) datos históricos, 5) contexto histórico, social y religioso, 6) contexto exegético, 7) contexto hermenéutico, 8) contexto canónico.

²⁰⁹ Robert. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1913), 1: x.

²¹⁰ El término significa “escondido” o “secreto” (D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* [New York: Doubleday, 1996], 1: 292).

²¹¹ Además de aparecer también en la LXX. Véase al respecto Peter W. Flint, “Noncanonical Writings in the Dead Sea Scrolls: Apocrypha, Other Previously Known Writings, Pseudepigrapha”, en *The Bible at Qumran: Text, Shape, and*

investigación se llaman libros “apócrifos” o “deuterocanónicos” al cuerpo literario formado por Tobías, Judit, 1 Macabeos, 2 Macabeos, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Baruc, y las adiciones griegas a Ester y a Daniel.²¹² A pesar de no formar parte del canon judío, estos libros constituyen también parte del contexto literario amplio de la época del NT.²¹³

Tobit (siglos III-II a.C.)

El término *Israel* aparece cuatro veces en el libro de *Tobit*. En uno de los primeros versículos se menciona la “tierra de Israel” (γῆ Ἰσραήλ) como nación o zona geográfica.²¹⁴ En el mismo versículo se mencionan las “tribus de Israel” (φυλαὶ Ἰσραήλ), de entre las que se había elegido la ciudad de Jerusalén para construir el templo. Aquí la expresión también parece tener un sentido territorial o nacional. En el versículo 6 se emplea la expresión “todo Israel” para designar los creyentes convocados para ir a Jerusalén en las fiestas. El término parece tener un sentido atemporal ya que se lo describe vinculado con un decreto perpetuo o definitivo.²¹⁵ Más adelante, en 13:3, aparece la expresión “hijos de Israel” (υἱοὶ Ἰσραήλ), refiriéndose a los descendientes de Jacob, y en oposición a los gentiles.²¹⁶

Interpretation, ed. Peter W. Flint, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001), 86.

²¹² Véase James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001): 54-55.

²¹³ Henri Blocher, “Hepful or Harmful?: The ‘Apocripha’ and Evangelical Theology”, *European Journal of Theology* 13, nº 2 (2004): 86-87, señala: “the Apocrypha provide us with background and contextual information on pre-Christian Judaism which we would gain from no other source”.

²¹⁴ “Cuando estaba en mi país, en tierra de Israel, cuando era joven, toda la tribu de Neftalí, mi padre, se apartó de la casa de David mi padre y de Jerusalén, la ciudad escogida entre todas las tribus de Israel para que todas ellas sacrificasen; pues en ella fue construido y santificado el Templo de la morada de Dios para todas las generaciones” (Tob 1:4).

²¹⁵ “Yo era el único que solía ir muchas veces a Jerusalén por la fiestas conforme está escrito en todo Israel por decreto definitivo” (Tob 1:6).

²¹⁶ La expresión “hijos de Israel”, para Tomson, tiene connotaciones hebraizantes en la literatura intertestamentaria (Peter J. Tomson, “The names Israel and Jew

Judit (siglo II a.C.)

La expresión asociada con *Israel* más frecuente en *Judit* es “hijos de Israel” (υἱοὶς Ἰσραὴλ), que aparece en 18 ocasiones.²¹⁷ En general hace referencia a los descendientes del patriarca que toman parte activa en la historia que se narra.²¹⁸ En el relato, la guerra se desarrolla entre los ejércitos de Nabucodonosor y los “hijos de Israel”, que este caso no tiene un sentido corporativo, sino que hace referencia a los miembros del pueblo.²¹⁹

En otras ocasiones, el término *Israel* se utiliza de forma colectiva, haciendo referencia al pueblo de forma étnica diacrónica,²²⁰ ya sea con expresiones como “pueblo de Israel”, “hombres de Israel” o similares. Entre estos usos, sin embargo, cabe destacar el de 15:14, en el que “todo Israel” se usa con un sentido local,²²¹ no corporativo: “Y Judit inició este cántico de acción de gracias en medio de todo Israel, y toda la gente coreaba en alta voz esta alabanza”.

Más adelante *Israel* hace referencia a una parte del pueblo, que *Judit* esperaba que fuese liberada.²²² A lo largo del libro hay

in Ancient Judaism and in the New Testament I”, *Bijdragen, tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 47 [1986], 134), pues hace énfasis en el linaje.

²¹⁷ Jdt 4:1; 4:8; 5:1; 5:23; 6:10; 7:1; 7:4; 7:6; 7:10; 7:17; 7:19; 10:8; 10:19; 15:3; 15:5; 15:7; 15:8; 16:25.

²¹⁸ En la *Biblia de Jerusalén* (1975), generalmente se traduce por “israelitas” (e.g. “Los israelitas (υἱοὶς Ἰσραὴλ) que habitaban en Judea oyeron todo cuanto Holofernes, jefe supremo del ejército de Nabucodonosor, rey de Asiria, había hecho con todas las naciones: cómo había saqueado sus templos y los había destruido”, Jdt 4:1).

²¹⁹ “Los hijos de Israel clamaron al Señor, su Dios, porque estaban acongojados, ya que todos sus enemigos les habían rodeado y no era posible escapar de en medio de ellos” (Jdt 7:19); “Los hijos de Israel a la vuelta de la matanza se apoderaron del resto. También las aldeas y caseríos de la montaña y el llano se apoderaron de muchos despojos, pues había una enorme reserva” (15:7).

²²⁰ Jdt 4:8; 4:9; 6:2; 8:33; 9:14; 15:8; 15:10; 15:12; 15:13; 15:9; 15:14; 16:7.

²²¹ También lo señala así Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26”, 108.

²²² “Estad esta noche a la puerta de la ciudad. Yo saldré con mi sierva y antes del plazo que os habéis fijado para entregar la ciudad a nuestros enemigos, visitará el Señor a Israel por mi mano” (Jdt 8:33).

varias menciones al “Dios de Israel”²²³ y a la “casa de Israel”.²²⁴ En ellas, la expresión suele tener un significado corporativo, de inclusión de todo el pueblo,²²⁵ pero de forma sincrónica local.²²⁶

El relato de la conversión de Aquior tiene connotaciones importantes. En él se menciona explícitamente la inclusión de un gentil al pueblo para formar parte de la “casa de Israel” tras su conversión. Es la única vez que se menciona un relato semejante en estos libros:²²⁷ “Al ver Aquior todo lo que había hecho el Dios de Israel, creyó de verdad en Dios, circuncidó la carne de su prepucio y se sumó a la casa de Israel hasta este día” (Jdt 14:10).

Finalmente el nombre Israel aparece en una genealogía (8:1), y en dos ocasiones con sentido territorial (ὅπιον Ἰσραηλ).²²⁸

²²³ Jdt 4:12; 6:21; 9:12; 10:1; 12:8; 13:7; 14:10.

²²⁴ Jdt 4:15; 6:17; 8:6; 13:14; 14:5; 14:10; 16:24.

²²⁵ “Tomando la palabra les comunicó lo que pasó en el consejo de Olofernes y todas las palabras que pronunció en medio de los jefes asirios, así como las palabras grandilocuentes que tuvo Olofernes contra la casa de Israel” (Jdt 6:17); “Antes de hacer esto llamadme a Aquior el amonita para que vea y reconozca al que despreció a la casa de Israel y al que le envió hacia nosotros como hacia la muerte” (14:5); “La casa de Israel la lloró durante siete días. Antes de morir repartió sus bienes a todos los allegados de Manasés, su marido, y a los parientes de su rama” (16:24).

²²⁶ Según Goodblatt, la frase ocurre frecuentemente en pasajes poéticos o litúrgicos, sin embargo en esta investigación no se ha visto confirmada esa hipótesis. Es posible que en el s. II a.C la “casa de Israel” tuviese una connotación oficial, dado el carácter inclusivo y corporativo. Ver Goodblatt, David. “From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity”. *Journal for the Study of Judaism*, 29 (1998): 34.

²²⁷ Tomson señala que es un ejemplo del lenguaje “de judíos para judíos” en los que predominaba el uso de “Israel” en referencia al pueblo (Tomson, “The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I”, 133).

²²⁸ “Pero vosotros y todos los habitantes del territorio de Israel los seguiréis hasta arrasarles en su camino” (Jdt 14:4); “Ozías despachó emisarios hasta Betomas-téu, Bebas, Cobas y Cola y a todos los confines de Israel para que informaran de las cosas que se habían cumplido y para que todos se precipitaran contra los enemigos con el fin de acabar con ellos” (15:4).

Eclesiástico (Sabiduría de Ben Sirá) (siglo II a.C.)

En el *Eclesiástico*, aparece varias veces el término *Israel*, en expresiones paralelas a “Jacob”, pero referidas al pueblo del pacto en un contexto religioso.²²⁹

En otras ocasiones *Israel* se utiliza en lenguaje poético, denominado “porción del Señor” (17:17), o se invita a la “sabiduría” a entrar en la “heredad de Israel” (24:8). La expresión “tribus de Israel” hace referencia al pueblo histórico, en la descripción de las ropas sacerdotales (45:11). Además aparece en tres ocasiones la expresión “hijos de Israel”, haciendo referencia, de nuevo, a sus descendientes étnicos.²³⁰

También se utiliza la expresión “Dios de Israel” (47:18) y una referencia a Israel como pueblo escatológico eterno: “La vida del hombre son días contados, pero los días de Israel son innumerables” (37:25). Finalmente hay una referencia a Israel en tanto que nación a la que se desea paz para siempre.²³¹

Baruc (siglos II-I a.C.)

El capítulo 2 de *Baruc* hace patente la división entre el reino del norte y el reino del sur.²³² Usa varias veces la expresión “Dios

²²⁹ “Le hizo escuchar su voz, y le introdujo en las tinieblas; le dio los mandamientos cara a cara, la Ley de vida y ciencia para enseñar a Jacob la Alianza, y sus juicios a Israel” (Sir 45:5); “Le dio por sus mandamientos poder con pactos y disposiciones, para enseñar a Jacob sus testimonios, e iluminar a Israel con su Ley” (45:17); ver también 36:12; 45:5; 45:17; 45:23; 46:1; 47:11; 47:23; 50:13.

²³⁰ “Para que viesen todos los hijos de Israel que es bueno caminar en pos del Señor” (Sir 46:10); “Como grasa separada del sacrificio pacífico, así lo fue David de los hijos de Israel” (47:2); “Entonces, descendiendo, elevaba sus manos sobre toda la asamblea de los hijos de Israel, para darles con sus labios la bendición del Señor, y gloriarse en su hombre” (50:20).

²³¹ “¡Que nos conceda la alegría del corazón y que haya paz en nuestros días, y en Israel por los días de la eternidad!” (Sir 50:23).

²³² “El Señor cumplió su palabra que había hablado contra nosotros y contra nuestros jueces que juzgaron a Israel, contra nuestros reyes, contra nuestros jefes y contra los hombres de Israel y Judá” (Bar 2:1); “Y pusiste la casa en donde se invoca tu nombre como en este día por la perversidad de la casa de Israel y de la casa de Judá” (2:26).

de Israel”²³³ y una vez “hijos de Israel” como referencia étnica (2:28). También utiliza el término *Israel* en referencia colectiva al pueblo como nación.²³⁴ Finalmente hay una referencia que merece la pena resaltar en la que se habla del pacto eterno con Israel, en un lenguaje muy parecido al de Jeremías sobre el nuevo pacto.²³⁵ El uso aquí de *Israel* en términos vinculados con los pasajes que apuntan a un nuevo pacto, parece indicar una concepción de Israel en términos escatológicos como “pueblo de Dios”.

Susana (circa siglo II a.C.)

La mención de Israel aparece en tres ocasiones muy parecidas. En una de ellas, la expresión “hijos de Israel” hace referencia a los miembros del pueblo de forma sincrónica (1:48), de la misma manera que las expresiones “hija de Israel” (1:48) e “hijas de Israel” (1:57) hacen referencia étnica a las mujeres descendientes del patriarca.

1 Macabeos (siglos II-I a.C.)

En los libros de *1 y 2 Macabeos*, así como en *Jubileos*, la nota de universalismo que se encuentra en otros libros del AT está completamente ausente, y en ellos priman los elementos históricos concretos.²³⁶ En el caso de *1 Macabeos* el término *Israel* es aplicado explícitamente a los seguidores de la revuelta asmonea. Todos los que sucumben a la influencia gentil o se oponen a la revolución, son considerados pecadores y excluidos de Israel. El autor redefine quién constituye “Israel”, de forma que el criterio de pertenencia étnico se supedita al de lealtad a la revolución.²³⁷

²³³ Bar 2:11; 3:1; 3:4.

²³⁴ Bar 2:15; 3:9; 3:10; 3:24; 3:36; 4:4 4:5; 5:7; 5:8; 5:9.

²³⁵ “Y fijaré con ellos una alianza eterna de forma que yo sea para ellos Dios y ellos sean para mí un pueblo, y ya no moveré a mi pueblo Israel de la tierra que les di” (Bar 2:35). Cf. Jer 7:23; 11:4; 24:7; 30:22; 31:33; 32:38.

²³⁶ Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 62.

²³⁷ Así lo señala también DeSilva “All promoters of Gentile influence and interests in Israel, together with all opponents of the Hasmoneans’ revolutionary government, are labelled ‘renegades’ or ‘sinners’ and are excluded from ‘Israel’. That alter sacred title comes to be the primary label for the Hasmoneans

Excepto en los pasajes históricos que se refieren al pueblo de Israel en épocas anteriores,²³⁸ a partir del surgimiento de la revolución el término *Israel* es aplicado directamente al resto fiel a los asmoneos.²³⁹ Todas las referencias a “todo Israel”,²⁴⁰ tienen una connotación colectiva que abarca al conjunto de los fieles. Aunque estas citas solo hacen referencia a un grupo pequeño de seguidores de Mataías, el autor de *Macabeos* lo consideraba como “todo Israel” o el verdadero Israel.²⁴¹

También hay referencias a Israel como territorio.²⁴² La expresión estereotipada “hijos de Israel” sigue haciendo referencia a los miembros del pueblo, en oposición a los paganos que lo atacan,

and their supporters throughout the book. Far from being impartial or objective, the author very clearly draws the lines of acceptable and unacceptable policies and behaviours, even going so far as to redefine who constitutes Israel, no longer an ethnic phenomenon, on the basis of one particular response to Gentile influence in the Holy Land and alignment with one particular party [...] ‘All Israel’ mourns Mattathias’s passing (2:70), thus limiting ‘Israel’ narrowly to those sympathetic to the Hasmonean attacks on apostates and the Gentile occupying forces” (Ver David A. DeSilva, *Introducing the Apocrypha* [Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002], 262).

²³⁸ 1Mac 1:11; 1:20; 1:25; 1:30; 1:36; 1:43; 1:58; 1:62; 1:64; 2:16; 2:42; 2:55; 3:46.

²³⁹ 1Mac 2:70; 3:2; 3:8; 3:10; 3:35; 4:11; 4:25; 4:27; 4:31; 4:59; 5:9; 5:60; 5:62; 5:63; 6:21; 7:5; 7:22; 7:26; 8:18; 9:20; 9:21; 9:27; 9:51; 9:73; 10:46; 10:61; 11:23; 11:41; 12:52; 13:4; 13:26; 13:41; 13:51; 14:11; 14:26; 16:2 [2 veces].

²⁴⁰ “Judas y sus hermanos alcanzaron gran gloria ante todo Israel y todos los gentiles” (1Mac 5:63); “Lo lloraron, y todo Israel hizo gran duelo por él, lamentándose durante muchos días y diciendo” (9:20); “Llegaron todos sanos y salvos al país de Judá, hicieron duelo por Jonatán y sus compañeros, y se llenaron de temor; todo Israel hizo gran duelo” (12:52); “Simón mandó coger los huesos de sus hermano Jonatán, y le enterró en Modein, ciudad de sus padres. Todo Israel hizo gran duelo por él, y le lloraron durante muchos días” (13:25-26).

²⁴¹ También lo señala Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26”, 108.

²⁴² “Matatías y sus compañeros llevaron a cabo una expedición en derredor destruyendo los altares idolátricos, y circuncidando a la fuerza a todos los niños incircuncisos que encontraron en el territorio de Israel” (1Mac 2:45-46); “Después de la muerte de Judas aparecieron de nuevo los sin ley en todo el territorio de Israel, y salieron a la luz los que obraban la iniquidad” (9:23).

o a los israelitas que toman parte activa en la historia.²⁴³ Otras son simples referencias a los miembros del pueblo.²⁴⁴ La expresión “salvador de Israel” aparece una vez en la oración de Judas (4:30).

2 Macabeos (siglo I a.C.)

En este documento el término *Israel* aparece cinco veces. Dos se refieren al Israel histórico en el pasado,²⁴⁵ otras dos designan a los seguidores fieles a la revolución,²⁴⁶ y la última aparece en la expresión “Dios de Israel” (9:5).

1 Esdras (3 Esdras en la Vulgata) (siglo I a.C.)

1 Esdras resulta muy útil para comprender la reconstrucción de la identidad de Israel que tuvo lugar después del exilio. Este libro muestra que la pertenencia a Israel se considera sobre todo un asunto de genealogía, de descendencia étnica.²⁴⁷ Como el libro comienza con la historia de Josías,²⁴⁸ las primeras menciones a Israel así como algunas posteriores, se refieren al pueblo de Israel antes del exilio. Como en otras obras de este tipo, aparece varias veces la expresión “hijos de Israel” en referencia a los descendientes del

²⁴³ “Y subió de nuevo con él un ejército potente de hombres impíos para ayudarle a tomar venganza de los hijos de Israel” (1Mac 3:15); “Cuando los mercaderes de la región oyeron hablar de ellos, tomaron gran cantidad de plata, oro y grilletes, y se dirigieron al campamento para tomar como esclavos a los hijos de Israel” (3:41); “y le envió junto con Alcimo el impío, concediéndole a éste el sumo sacerdocio; le dio orden de tomar venganza de los hijos de Israel” (7:9); “Los asideos fueron los primeros en pedirles la paz entre los hijos de Israel” (7:13).

²⁴⁴ 1Mac 5:45; 6:18; 7:23.

²⁴⁵ 2Mac 1:25; 1:26.

²⁴⁶ “Una vez hecho esto, se pusieron a bendecir con himnos y alabanzas al Señor, que favorecía en gran manera a Israel y les daba la victoria” (2Mac 10:38); “Cuando se enteraron los hombres del Macabeo de que él estaba cercando la fortaleza, se pusieron a suplicar al Señor junto con la multitud, con lamentos y lágrimas, que enviase un ángel bueno para la salvación de Israel” (11:6).

²⁴⁷ DeSilva, *Introducing the Apocrypha*, 289. E.g. 1Esd 5:37: Tampoco pudieron demostrar que eran de Israel sus familias, ni su ganado: los hijos de Labán, el hijo de Ban, los hijos de Necodan, seiscientos cincuenta y dos.

²⁴⁸ 1Esd 1:3; 1:4; 1:18; 1:21; 1:24; 1:32; 1:33; 5:60; 6:14.

patriarca.²⁴⁹ También se registran varias veces las expresiones “Dios de Israel”,²⁵⁰ y “Señor de Israel”.²⁵¹

En la segunda mitad del libro, a pesar de que la gran mayoría de los regresados del exilio eran del reino de Judá, se utiliza el término *Israel* para referirse a ellos.²⁵² La expresión “todo Israel” hace referencia de forma global a la totalidad del pueblo que había vuelto del exilio.²⁵³ En estos pasajes, “todo Israel” se aplica al remanente del pueblo postexílico.²⁵⁴

Resulta muy significativo que sea precisamente en este libro, que describe la vuelta del exilio y la reconstrucción de la identidad del pueblo como remanente, donde más se utilice la expresión “todo Israel” para designar a ese remanente que vuelve.

4 Esdras (siglo I d.C.)

Este documento probablemente fue escrito después de la destrucción de Jerusalén, en un momento crítico para el pueblo judío.²⁵⁵ La obra transmite la tragedia que representa que Jerusalén

²⁴⁹ 1Esd 1:5; 1:19; 7:6; 7:10; 7:13; 8:5; 8:92; 9:37.

²⁵⁰ 1Esd 1:48; 2:3; 5:48; 5:67; 6:1; 7:4; 7:9; 7:15; 8:3; 8:65; 9:39.

²⁵¹ 1Esd 2:5; 5:68; 6:15; 8:13; 8:69; 8:89.

²⁵² 1Esd 5:37; 5:41; 5:46; 5:61; 5:70; 7:8; 8:7; 8:27; 8:55; 8:58; 8:65; 8:69; 8:92; 8:96; 9:7; 9:26; 9:37.

²⁵³ 1Esd 5:46; 5:61; 7:8; 8:7; 8:55; 8:65; 8:96.

²⁵⁴ 1Esd 5:46: “Y moraron los sacerdotes y los levitas y el pueblo en Jerusalén, y en el campo, los cantores y los porteadores; y todo Israel en sus aldeas”; 5:61 “Y cantaron a gran voz cantos de alabanza al Señor, porque su misericordia y su gloria es para siempre en todo Israel; 7:8 “y doce carneros por el pecado de todo Israel, de acuerdo al número de los principales de las tribus de Israel”; 8:7 “Pues Esdras era muy hábil, y no omitió nada de la ley y los mandamientos del Señor, sino que enseñó a todo Israel las ordenanzas y los juicios”; 8:55 “Y pesé el oro, y la plata, y los utensilios santos de la casa de nuestro Señor, que el rey, y su concilio, y la princesa, y todo Israel, habían dado”; 8:65 “Además aquellos que salieron de la cautividad ofrecieron sacrificio al Señor Dios de Israel, hasta doce bueyes para todo Israel, noventa y seis carneros; 8:96 “Y Esdras se levantó, y tomó juramento al principal de los sacerdotes y levitas y todo Israel para hacer estas cosas, y ellos juraron” (traducción personal).

²⁵⁵ Earl Breech, “These Fragments I Have Shored Against My Ruins: The Form and Function of 4 Ezra”, *JBL* 92, nº 2 (1973): 267.

haya sido destruida de nuevo y trata de reconstruir la esperanza perdida.²⁵⁶ Quizá por eso, de las quince veces que aparece el término *Israel*, en la mayoría de ellas tiene connotaciones teológicas,²⁵⁷ evocando la fidelidad de Israel como pueblo frente a los paganos.²⁵⁸ En las demás ocasiones hace referencia al pueblo histórico de forma colectiva.²⁵⁹

Oración de Azarías (siglo II a.C.)

En este texto Israel solo se menciona una vez (1:61), en la lista de vocativos que abarca los versículos 35-68 en una invitación a alabar a Dios a todo lo que hay bajo el cielo.²⁶⁰

Adiciones griegas a Ester (siglo II a.C.)

Israel en estos pasajes aparece cuando Ester habla de su pueblo,²⁶¹ en la expresión “Dios de Israel” (14:3), y en las oraciones de Mardoqueo y Ester cuando ambos ruegan por la “salvación de Israel”,²⁶² en una referencia colectiva al pueblo histórico de su época. También aparece una vez la expresión “todo Israel”, en referencia al pueblo en forma colectiva, pero local.²⁶³

²⁵⁶ Philip F. Esler, “The Social Function of 4 Ezra”, *JSNT* 53 (1994): 122-123.

²⁵⁷ 4Esd 2:10; 2:16; 3:19; 3:32; 3:34; 3:36; 5:35; 8:16; 9:30; 12:46; 14:28.

²⁵⁸ “¿O hay algún otro pueblo que te conozca aparte de Israel? O ¿qué generación creyó tus pactos como Jacob? (4Esd 3:32); “Pesa tu nuestras maldades en la balanza, y la de los que habitan en el mundo, y tu nombre no será encontrado sino en Israel” (3:4); “encontrarás que Israel ha guardado tus preceptos; pero no los paganos” (3:36) (traducción personal).

²⁵⁹ 4Esd 2:33; 4:23; 5:17; 7:37.

²⁶⁰ DanDC “Oh Israel, bendice al Señor: alábalo y exáltalo sobre todo por siempre”.

²⁶¹ “Mi pueblo es *Israel*, que clamó a Dios y fue salvado. Salvó el Señor a su pueblo, el Señor nos liberó de todos estos males; obró Dios grandes señales y prodigios como nunca los hubo en los demás pueblos” (Ad Est 10:9).

²⁶² Ad Est 13:9; 13:13; 14:5.

²⁶³ “Todo Israel de la misma forma clamó con afán al Señor, porque su muerte estaba ante sus ojos” (Ad Ester 13:18) (traducción personal).

Pseudoepigráfica

Hoy en día se llama pseudoepigráfica a un conjunto de obras literarias judías del periodo del segundo templo, que contienen temas relacionados con el AT, que no se integran en ningún *corpus* determinado, y no se pueden atribuir a un autor conocido.²⁶⁴ Sus autores —judíos o cristianos, excepto Ajicar— frecuentemente atribuidos a figuras idealizadas de la historia de Israel, dicen tener un mensaje de parte de Dios. Frecuentemente se basan en ideas y narraciones del AT, y fueron en su mayor parte compuestos entre el 200 a.C. y el 200 d.C.²⁶⁵ Juegan un papel muy útil para el estudio del contexto histórico, social, religioso y literario del NT.²⁶⁶

3 Macabeos (siglo I a.C.)²⁶⁷

El término *Israel* aparece en siete ocasiones, cinco de ellas en oraciones a Dios en las que se refiere al pueblo histórico.²⁶⁸ En una ocasión se refiere al amor de Dios por la “casa de Israel” (2:10)

²⁶⁴ Aranda *et al.*, *Literatura judía intertestamentaria*, 245-246. También se puede definir como el conjunto de literatura emparentada a la apócrifa, que no está incluida en cánones judíos o cristianos, ni en la literatura rabínica (James A. Sanders, “Introduction: Why the Pseudepigrapha?”, 13; Stone, “Why Study the Pseudepigrapha?”, *Biblical Archaeologist* 46, 4 (1983): 235-243).

²⁶⁵ James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday, 1985), 1:xxv.

²⁶⁶ Mark Harding, “The Value of the Pseudepigrapha for the Study of the New Testament”, *RTR* 51, nº 1 (1992): 30, los denomina unos “testigos indispensables” de la época.

²⁶⁷ En toda esta sección se utilizará la versión de Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero Sáenz, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 6 vols (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002).

²⁶⁸ “Tu probaste al orgulloso Faraón, que esclavicó a tu santo pueblo Israel” (3Mac: 2:6); “Pero puesto que tú santificaste este lugar santo porque te agradó en tu gloria entre tu pueblo Israel” (2:16); “A Faraón, el antiguo soberano de Egipto, con la multitud de carros, altivez y fuerza en su insolencia desaforada y su lengua jactanciosa, tú destruiste en las profundidades del mar con su ejército orgulloso, Padre, haciendo brillar la luz de tu misericordia sobre el pueblo de Israel” (6:4); “Ahora, tú que odias la insolencia, lleno de misericordia, protector de todos, manifiéstate con presteza a aquellos del pueblo de Israel que son tratados de forma atroz por los abominables y desaforados paganos” (6:9) (traducción personal).

en referencia corporativa al pueblo. Hacia el final del libro aparecen las otras dos menciones, refiriéndose ambas a Dios como “salvador de Israel” (7:16) y “libertador de Israel” (7:23).

4 Macabeos (siglo I a.C.)

En este libro aparece el conocido episodio del martirio y muerte de un sacerdote, su mujer y sus siete hijos, que es interpretada por el autor como una “propiciación” por el pecado de Israel en relación con la liberación de la nación: “Sirvieron de rescate por los pecados de nuestro pueblo. Por la sangre de aquellos injustos y por su muerte propiciatoria, la divina providencia salvo al antes malvado Israel” (17:22). Poco después de esta narración, se hace un llamamiento a la fidelidad a los miembros del pueblo como “hijos israelitas” ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma$ Ισραηλίται), que se identifican con la simiente de Abraham (18:1), en una clara designación étnica.

Salmos de Salomón (siglo I a.C.)

En los *Salmos de Salomón* aparece la expresión “Dios de Israel”,²⁶⁹ referida en la mayoría de ocasiones al pueblo histórico de forma colectiva.²⁷⁰ Aunque también aparece en referencia a la unión final escatológica de las tribus,²⁷¹ y en una declaración de esperanza mesiánica.²⁷²

En este documento la expresión “casa de Israel” es una referencia corporativa,²⁷³ que tiene el mismo sentido que “pueblo de Israel”. También aparecen referencias al pueblo disperso o diáspora ($\delta\iota\alpha\sigma\tau\tau\omega\nu$) de Israel, repartido entre las naciones.²⁷⁴ Finalmente,

²⁶⁹ Sal Salm 4:1; 9:8; 16:3.

²⁷⁰ Sal Salm 5:18; 7:8; 8:26; 8:34; 9:1; 10:5; 10:6; 10:7; 11:1; 11:6; 11:7; 11:8; 11:9; 12:6; 14:5; 17:4; 17:21; 17:42; 17:45; 18:1.

²⁷¹ “Felices los que nazcan en aquellos días, para contemplar la felicidad de Israel cuando Dios congregate sus tribus” (Sal Salm 17:44).

²⁷² “Purifique Dios a Israel para el día de la misericordia y la bendición, para el día de la elección, cuando suscite a su Ungido” (Sal Salm 18:5).

²⁷³ Sal Salm 9:11; 10:8; 17:42.

²⁷⁴ “Reúne a la diáspora de Israel con misericordia y bondad, porque tu felicidad mora entre nosotros”; 9:2 “Israel quedó disperso entre los pueblos, según la

hay un pasaje discutido (18:3) en el que Abraham podría ser presentado como “hijo de Israel”. El texto dice literalmente: “ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Αβρααμ υἱοὺς Ισραὴλ”. La versión en español traduce: “Tus sentencias se ejecutan en toda la tierra con misericordia, y tu amor reposa en la descendencia de Abraham, los hijos de Israel”. Sin embargo, en relación con alguna variante textual,²⁷⁵ Charlesworth sostiene que la forma más natural de interpretar la expresión es como una aposición de “Abraham”, proponiendo la traducción: “Abraham, el israelita”.²⁷⁶ Este sería un uso interesante ya que implicaría la consideración de Abraham como parte del pueblo de Israel, antes incluso de que naciera el patriarca Jacob, lo que confirma la idea de que “Israel” ya designa, en contextos teológicos, al pueblo de la alianza.

Jubileos (siglo II a.C.)

En este extenso libro, el término *Israel* es empleado en numerosas ocasiones. En muchas de ellas aparece en la expresión “hijos de Israel”,²⁷⁷ a los que se hace referencia como destinatarios de las leyes de Moisés por estatuto perpetuo.²⁷⁸ En una ocasión se refiere a los hijos literales de Jacob (44:34), pero en adelante la expresión “los hijos de Israel” se convierte en una mención general de los descendientes étnicos del pueblo. Israel aparece con frecuencia como nombre del patriarca,²⁷⁹ y en dos ocasiones aparece la

palabra del Señor. Para que se reconozca que actuaste justamente, oh Dios, con nuestras impiedades” (Sal Salm 8:28).

²⁷⁵ Traducir “υἱοὺς Ισραὴλ” como “los israelitas”, transponer “Abrahán” e “Israel” de forma que se leería: “los descendientes de Israel, el hijo de Abrahán”, o simplemente traducir como “el israelita”.

²⁷⁶ Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2: 669.

²⁷⁷ Jub 1:1; 2:26; 2:27; 2:29; 2:33; 5:17; 6:11; 6:13; 6:19; 6:20; 6:22; 6:32; 6:34; 15:28; 15:30; 15:33; 15:34; 28:7; 30:5 [“hija de Israel”]; 30:11; 30:21; 33:13; 34:18; 38:16; 41:26; 46:1; 46:3; 46:5; 46:9; 46:12; 46:13; 46:15; 47:2; 47:11 [dos veces]; 48:14; 48:15; 48:17; 48:18; 48:19; 49:4; 49:8; 49:10; 49:13; 49:14; 49:15; 49:18; 49:22; 50:13.

²⁷⁸ Véase sobre la escatología en esta obra, desde un análisis crítico, a Gene L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Leiden: Brill, 1971), especialmente 19-71.

²⁷⁹ Jub 42:15; 42:17; 44:1; 44:8; 44:9; 45:1; 45:3; 45:6 [2 veces]; 45:13; 45:14.

expresión “Dios de Israel”.²⁸⁰ En el resto de referencias, excepto en la narración del cambio de nombre de Jacob a Israel (32:18), el término *Israel* es utilizado desde una perspectiva histórica o como término colectivo para designar al pueblo del pacto.²⁸¹ En el libro de Jubileos, el nombre Israel designa también el dominio universal de Jacob y sus descendientes sobre las naciones. En el cambio de nombre no se menciona el episodio de lucha de Jacob con YHWH.²⁸² Las dos veces que aparece la expresión “todo Israel” indicando todo el pueblo en general, de nuevo tiene un sentido local.²⁸³

Otra cita interesante es la de 33:20, que guarda un estrecho parecido con 1 Ped 2:9,²⁸⁴ en la que se presenta a Israel como una nación de linaje real y sacerdotal para Dios: “Y no hay mayor pecado que la fornicación que cometan en la tierra, porque Israel es una nación santa para el Señor su Dios, y una nación de heredad, y una nación real y sacerdotal para [su propia] posesión, y no habrá tal impureza en medio del Santo” (33:20).

²⁸⁰ Jub 1:28; 45:3.

²⁸¹ Jub 1:29; 2:31; 3:14; 15:27; 15:30; 15:32; 16:29; 16:30; 18:19; 23:23; 30:6; 30:7; 30:8 [dos veces]; 30:9; 30:10; 30:13; 30:14; 30:17; 30:19; 31:15; 31:19; 33:14; 33:18; 33:20; 41:18; 41:27; 48:5; 48:8 [dos veces]; 48:13 [dos veces]; 48:14; 49:6; 49:16; 50:5; 50:10 [dos veces]; 50:11.

²⁸² Jub 32:18-19.

²⁸³ Jub 30:10; 49:6.

²⁸⁴ Sin embargo, no tiene por qué haber dependencia literaria entre ellos, puesto que ya en versículos como Ex 19:6 se expresa esta noción: “mas vosotros constituiréis un reino de sacerdotes y una nación santa”. Pedro está describiendo a los creyentes como a comunidad como un nuevo Israel y una comunidad de sacerdotes. Ramsey Michaels encuentra similitudes entre el versículo de Pedro y una sección de la *Regla de la Comunidad* (1QS 8:5-10), sin embargo reconoce que no hay evidencias reales para hablar de una influencia directa entre los pasajes (J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, Word Biblical Commentary 49 [Waco, Texas: Word Books, 1988]). Pancratius Beentjes descompone el versículo de Pedro en numerosas citas y —con tal de evitar las alusiones a los gentiles en términos reservados para Israel— exagera su carácter intertextual (Véase Pancratius C. Beentjes, ““Holy People”: The Biblical Evidence”, en *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, ed. Marcel Poorthuis y Joshua Schwartz (Leiden: Brill, 2006), 11-13).

Oráculos Sibilinos (siglos II a.C.-VII d.C.)

En los *Oráculos* aparece *Israel* en dos ocasiones, pero ambas parecen ser interpolaciones cristianas posteriores al siglo I d.C, porque hacen referencia al milagro de los panes y los peces, y a la muerte del Hijo de Dios a manos del pueblo. En ambas “*Israel*” se refiere a los judíos.²⁸⁵

2 Baruc (siglo II a.C.)

En este libro *Israel* hace referencia en numerosas ocasiones al pueblo histórico, en expresiones tanto narrativas, como de carácter religioso.²⁸⁶ En una ocasión aparece la expresión “hijos de *Israel*”, junto a los que quedan de las “tribus de *Israel*”, conectando el pueblo histórico con el pueblo del pacto establecido con *Jacob*.²⁸⁷

Testamento de los Doce Patriarcas (siglo II a.C.)

El *Testamento de los Doce Patriarcas* es una obra difícil de datar porque tiene interpolaciones cristianas que probablemente datan de comienzos del siglo II d.C.²⁸⁸ Charlesworth sostuvo que eran una obra cristiana en el sentido de que representa una redac-

²⁸⁵ “con cinco panes y un pez marino saciará a cinco mil [...]. Y entonces *Israel*, embriagado, no lo comprenderá, ni tampoco le escuchará, pesados ya sus oídos vanos” (OrSib 1:357-361); “Mas cuando a los hebreos llegue la cólera furiosa del Altísimo y arranque de ellos su confianza, porque destrozaron al hijo de Dios celestial, incluso entonces *Israel* le dará bofetadas y arrojará espuitos venenosos” (1:362-366).

²⁸⁶ 2Bar 3:5; 17:2; 31:1; 46:4; 60:2; 62:3; 63:9; 72:4; 77:13.

²⁸⁷ “Escuchad, vosotros hijos de *Israel*, ved aquí cuantos quedáis de las doce tribus de *Israel*” (2Bar 77:2) (traducción personal).

²⁸⁸ Fred C. Conybeare señaló una redacción para este documento no posterior a mediados del siglo II d.C. (“On the Jewish Authorship of the Testaments of the Twelve Patriarchs”, *JQR* 5, nº 3 [1893]: 376). Más adelante R. H. Charles sostuvo que provenían del periodo macabeo, con varias ediciones posteriores (Robert H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* [Oxford: Oxford University Press, 1908], 12.); Gonzalo Aranda concluye que la obra refleja en sus estratos más antiguos material judío palestiniense del siglo II a.C. (Aranda *et al.*, *Literatura Judía intertestamentaria*, 356. También Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, 23-24).

ción cristiana de documentos judíos anteriores.²⁸⁹ Pero la existencia de fragmentos arameos del *Testamento de Leví* y del *Testamento hebreo de Neftalí* en Qumrán atestigua una fecha de composición anterior al siglo I d.C. en su primera versión. Por ello, dado que las interpolaciones no son muy abundantes, y cuando ocurren alteran de forma incongruente el pasaje de forma que se pueden reconocer porque introducen temas marginales al tema central de documento,²⁹⁰ el documento resulta de utilidad en el análisis de la literatura judía de ese período.²⁹¹

En el *Testamento de Rubén*, el término *Israel* se refiere al pueblo histórico, incluso en pasajes de carácter teológico.²⁹² La última cita pone en boca del patriarca la futura división de los reinos de Israel y Judá.²⁹³

En el *Testamento de Simeón*, el término *Israel* se registra en tres ocasiones, siempre en sentido teológico, reflejando la esperanza mesiánica.²⁹⁴ La última cita es interesante porque habla del sumo sacerdote que vendrá a salvar a todo el “pueblo de Israel”, y aparece una interpolación que también incluye a los gentiles (las naciones).²⁹⁵

²⁸⁹ James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins* (London: Cambridge University Press, 1985), 39.

²⁹⁰ Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1: 777; Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, 24.

²⁹¹ Estos testamentos son considerados por Peter J. Tomas como un claro ejemplo de preservación del pensamiento intrajudío en el que se utiliza abundantemente el término *Israel*, pero no aparece el término *judío* ni una sola vez (Tomson, “The names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I”, 135).

²⁹² T. Rub. 1:10; 6:8; 6:11.

²⁹³ “Acercaos a Leví con humildad de corazón, para que recibáis la bendición de sus labios. Él bendecirá a Israel y Judá porque el Señor ha decidido reinar por él sobre todos los pueblos” (T. Rub 6:10-11).

²⁹⁴ T. Sim. 6:2; 6:5; 7:2.

²⁹⁵ “Porque el Señor suscitará de Leví como un sumo sacerdote, y de Judá un rey [Dios y hombre]. Éste salvará [a todas las naciones] y al pueblo de Israel” (T. Sim. 7:2).

En el *Testamento de Leví Israel* aparece en 12 ocasiones. Generalmente hace referencia al pueblo histórico, pero como pueblo del pacto.²⁹⁶ También hay una referencia a Israel como patriarca (14:2), y casi al final se encuentra la expresión “todo Israel” como expresión global del pueblo.²⁹⁷

En el *Testamento de Judá* el término *Israel* aparece en varias ocasiones en relación con el pueblo histórico,²⁹⁸ en dos de ellas con un lenguaje claramente soteriológico.²⁹⁹ También se registra en una ocasión la expresión “todo Israel”, como generalización y en referencia al territorio de Israel.³⁰⁰

En el *Testamento de Isacar*, la única referencia a Israel hace referencia al pueblo histórico que está siendo atacado.³⁰¹

En el *Testamento de Zabulón* el término *Israel* aparece en dos ocasiones. En una se refiere al pueblo histórico en general (4:13) y en la otra menciona la división del reino.³⁰²

²⁹⁶ “Estarás cerca del Señor, serás su servidor, anunciarás sus misterios a los hombres y proclamarás la redención futura de Israel. [Y a través de ti y de Judá aparecerá el Señor entre los hombres, salvando a todo el género humano]” (T. Leví 2:10-11); véase también T. Leví 4:3; 5:2; 5:6; 5:7; 7:4; 8:16; 10:2; 10:3; 14:3.

²⁹⁷ “El cuarto vivirá entre dolores, porque la maldad se amontonará sin límites contra él, pues todos los habitantes de Israel odiarán a su prójimo” (T. Leví 17:5).

²⁹⁸ T. Jud. 17:6; 22:1; 22:2; 26:1; 2 6:5.

²⁹⁹ “Mi reino acabará entre gentes extrañas, hasta que venga la salvación de Israel, [hasta la venida del Dios justo], para que Jacob [y todos los pueblos] puedan descansar en paz” (T. Jud. 22:2); “Los ciervos de Jacob correrán con gozo, y las águilas de Israel volarán con alegría; [los impíos se lamentarán; gemirán los pecadores], y todos los pueblos alabarán al Señor por siempre” (25:5).

³⁰⁰ “Pero no me acerqué a ella hasta los días de mi muerte, ya que había cometido esta impiedad en todo Israel” (T. Jud. 12:8). Esta cita no es comentada por Fung, “The meaning of all Israel”.

³⁰¹ “Obedecedles, pues, y proceded con la sencillez de vuestro padres... [porque a Gad le ha sido concedido aniquilar las hordas piráticas que acosan a Israel]” (T. Isac. 5:8).

³⁰² “He leído en las escrituras de mis padres que en los últimos días os apartaréis del Señor, habrá divisiones en Israel, seguiréis a dos reyes diferentes, cometeréis toda clase de abominación y adoraréis a toda suerte de ídolos” (T. Zab. 9:5).

En el *Testamento de Dan* el término *Israel* hace referencia al pueblo histórico,³⁰³ algunas veces con un contenido mesiánico.³⁰⁴ Finalmente, en una ocasión aparece una referencia al linaje de Israel.³⁰⁵

En el *Testamento de Neftalí* el término *Israel* aparece en varias ocasiones siempre referidas al pueblo histórico de modo colectivo.³⁰⁶ Una de ellas tiene un marcado sentido soteriológico.³⁰⁷ También aparece la expresión “raza de Israel”, en un versículo con una interpolación posterior, en oposición a los gentiles, dejando la posibilidad de que se encuentren justos entre los gentiles.³⁰⁸

En el *Testamento de Gad*, *Israel* aparece en dos ocasiones.³⁰⁹ En una de ellas con un sentido soteriológico haciendo referencia al pueblo de modo colectivo.³¹⁰

En el *Testamento de Aser*, la única vez que aparece *Israel* es una cita de carácter mesiánico y escatológico, muy probablemente una interpolación cristiana posterior.³¹¹

³⁰³ T. Dan 1:9; 5:4; 6:4.

³⁰⁴ “Nunca más permanecerá desierta Jerusalén, ni Israel será sujeto a esclavitud, porque el Señor estará en medio de ella, [conviviendo con los hombres] el Santo de Israel reinando sobre ellos [en humildad y pobreza; el que crea en él reinará en verdad en los cielos]” (T. Dan 5:13); “El angel de la paz fortalecerá a Israel para que no se precipite en el colmo de los males. [En la época de la impiedad de Israel, el Señor se apartará de él y se dirigirá hacia los gentiles que cumplan su voluntad], pues ninguno de los ángeles es semejante a él. Su nombre se hallará en todo lugar de Israel [y entre los gentiles] como salvador” (6:5-7).

³⁰⁵ [Y tal como lo profetizó Dan —que habían de olvidarse de la ley de su Dios, que verían alejados de la tierra de su heredad, del linaje de Israel, de su familia y descendencia—, y así ocurrió] (T. Dan 7:3).

³⁰⁶ T. Neft. 5:8 [tribus de]; 7:1; 8:2; 8:3.

³⁰⁷ “Ordenad, pues, a vuestros hijos que sean uno con Leví y Judá, pues por éste surgirá la salvación para Israel, y en él será bendito Jacob” (T. Neft. 8:2).

³⁰⁸ “Por medio de la tribu se revelará Dios [habitando entre los hombres] sobre la tierra para salvar al pueblo de Israel y congregará a los justos de entre los gentiles” (T. Neft. 8:2).

³⁰⁹ T. Gad 2:5; 8:2.

³¹⁰ “Transmitid también estas cosas a vuestros hijos, para que honren a Judá y a Leví, porque de ellos hará surgir el Señor al Salvador de Israel” (T. Gad 8:1-2).

En el *Testamento de José* aparece *Israel* haciendo referencia a Jacob (1:2). También aparece la expresión “Dios de Israel” (2:1), e “hijos de Israel” (20:6). En el resto de ocasiones, el término hace referencia al pueblo histórico.³¹² Entre ellas destaca una declaración de carácter soteriológico, aunque con interpolaciones cristianas.³¹³

En el *Testamento de Benjamín* aparece en una ocasión la expresión “hijos de Israel” (12:3), y en el resto de ocasiones *Israel* se refiere al pueblo histórico como colectivo étnico.³¹⁴ Sin embargo, hay un pasaje que merece ser destacado:

Por medio de los gentiles elegidos reprobará a Israel, como le ocurrió a Esaú por los madianitas, quienes permitieron que se convirtieran en hermanos suyos por su fornicación e idolatría. Por ello se apartó de Dios, Así, pues, hijos míos, formad parte de los que temen al Señor. Pero vosotros, si procedéis con santidad ante el Señor, volveréis a habitar conmigo en esperanza, y todo Israel se congregará ante el Señor. (T. Ben 10:10)

No se puede establecer con certeza a qué se refiere la expresión “los gentiles elegidos”, pero aquí parece designar a aquellos utilizados por Dios para “culpar a Israel” de la misma forma que Dios reprendió a Esaú a través de los madianitas. El último versículo da carácter condicional de la salvación de “todo Israel” si caminan en santidad. No es fácil discernir, sin embargo, si ese “todo Israel” comprende a los gentiles mencionados en el versículo anterior. De ser así sería una interpretación muy parecida al planteamiento que luego hará el NT.

³¹¹ “[Viniendo como hombre, comiendo y viviendo con ellos] y aplastando sin peligro la cabeza del dragón en medio del agua: así salvará a Israel y a todas las naciones [Dios hablando en forma humana]” (T. Aser 7:3-4).

³¹² T. José 18:4; 19:11; 20:5.

³¹³ “Hijos míos, guardad los mandamientos del Señor y honrad a Judá y a Leví, porque de ellos surgirá para vosotros el cordero [de Dios], que salvará [con su gracia a todos los gentiles y] a Israel” (T. José 19:11).

³¹⁴ T. Benj. 3:8; 10: 8; 10:10; 10:11; 11:2.

Testamento de Moisés (siglo I a.C.)

En una ocasión aparece la expresión “casa de Israel”, utilizada de forma corporativa, incluyendo a todas las tribus de Israel.³¹⁵ En otra se refiere al pueblo histórico de forma colectiva (10:7).

Testamento de Abraham (siglos II-I a.C.)

En el *Testamento de Abraham* aparece una referencia a las tribus de Israel en una conversación escatológica entre Miguel y Abraham.³¹⁶ Es complejo establecer la identidad de la expresión “las doce tribus de Israel” en este pasaje, porque menciona a Adán como primer ser creado, a Abel como el que ha de juzgar al mundo hasta la venida de Dios, y a las tribus de Israel como las encargadas de juzgar en el juicio definitivo. Aunque no es fácil determinar si se trata de una interpolación cristiana, esta idea aparece también en la literatura rabínica y targúmica.³¹⁷

Resumen

En general, el uso del término *Israel* en los textos deutero-canónicos es similar al empleo veterotestamentario. De la misma forma que con la desaparición del reino del norte no desaparece la noción de “pueblo de Israel” sino que el nombre se aplica al reino del sur, tras el exilio también se conserva el término de *Israel* para designar al remanente que vuelve. La acepción más frecuente del término *Israel* designa el pueblo histórico de forma colectiva, generalmente de forma diacrónica, haciendo referencia al pueblo histórico de Israel. Pero no siempre se usan las expresiones de forma consistente.

³¹⁵ “Entonces llorarán las diez tribus al oír los reproches de las dos tribus y dirán: ‘¿Qué os hemos hecho, hermanos? ¿Acaso no ha sobrevenido esta tribulación a toda la casa de Israel?’” (T. Mois. 3:6-7).

³¹⁶ 13:5-6: “Como todo hombre desciende del primer creado, por eso aquí son juzgados primero por su hijo, y en la segunda venida todo cuanto respire y toda criatura serán juzgados por las doce tribus de Israel” (T. Abra).

³¹⁷ E.g. “Pero, en el tiempo venidero, cuando el Santo, bendito sea, se siente en el juicio con sus criaturas, traerá los libros de los hijos de Adán y les mostrará sus hechos” (TanjB berēšit 29).

En el libro de *1 Esdras*, sobre todo, se usa la expresión “todo Israel” para hacer referencia al grupo regresado del exilio, que trata de reconstruir la identidad nacional perdida.

El relato de la conversión en Aquior en *Judit* tiene importantes implicaciones porque menciona la posibilidad de que un gentil llegue a formar parte de la “casa de Israel” tras su conversión.

Es significativo que sea en el libro de *1 Esdras*, que describe la vuelta del exilio y la reconstrucción del pueblo, donde más se utilice la expresión “todo Israel” para designar a ese remanente que vuelve. Y también es relevante como ejemplo paradigmático de esta época el uso de *Israel* en *1 Macabeos*, donde es aplicado explícitamente a los seguidores de la revuelta asmonea. Todos los que se oponen a la revolución, son considerados pecadores y excluidos de *Israel*, redefiniendo así el criterio de pertenencia a *Israel* a través de la lealtad a una causa.

No existe un patrón de uso para las expresiones que acompañan a *Israel* en un cuerpo de literatura tan variado. En general, se percibe una menor necesidad de redefinir a *Israel* en esta época. En estos momentos la preocupación era otra, por eso la mayoría de las citas tienen un contenido teológico en el que se cuestiona la situación del pueblo de *Israel* como pueblo elegido.

Algo a destacar en el *Testamento de los Doce Patriarcas* es que muchas interpolaciones cristianas suelen ocurrir en contenidos soteriológicos o mesiánicos. Por tanto, se observa la intención de reinterpretar la esperanza mesiánica de *Israel*, ampliarla a los gentiles y explicar el rechazo del Mesías por parte de *Israel*.

Israel en la literatura esenia

La literatura de Qumrán resulta clave para comprender el pensamiento religioso de los esenios.³¹⁸ Los esenios se definieron a

³¹⁸ Desde su descubrimiento en 1946, se tardó poco en apreciar su importancia (A. Dupont-Sommer, “Les manuscrits de la mer Morte: Leur importance pour l’histoire des religions”, *Numen* 2, nº 3 [1955]: 168-189). En la actualidad resultan una fuente de información trascendental en la exégesis bíblica (G. Aranda Pérez; F. García Martínez; M. Pérez Fernández, *Literatura judía íntertestamentaria* [Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996], 17-20). La relación con los esenios es aceptada, aunque se discute la total representatividad de la literatura de Qumrán como el pensamiento de este grupo (cf. Joseph Sievers, “Judaísmo

sí mismos como el verdadero Israel, en contraste con el resto del pueblo.³¹⁹ Para conocer el uso que hacen del término *Israel* y el concepto que tenían de este, dado lo fragmentario de su obra, bastará elegir una muestra de obras que, tanto por extensión como por su carácter, transmitan de forma representativa el pensamiento de la comunidad.³²⁰

Entre las varias divisiones dentro de esta literatura, las reglas eran textos constitutivos del grupo. Estos libros enumeran las normas concretas por las que el grupo se rige, describen la organización jerárquica interna y las relaciones entre los miembros. El grupo de escritos de las reglas también incluye tratados teológicos, reflexiones sobre la historia santa... Sus dos textos fundamentales, el *Documento de Damasco* y la *Regla de la Comunidad*, serán revisados en la investigación. También se ha incluido la *Regla de la Guerra*, por considerarse una muestra representativa de la literatura

y cristianismo a través de los rollos del Mar Muerto”, *Cuadernos de Teología* 20 [2001]: 41).

³¹⁹ Véase el estudio de Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, 115-186. Elliott desafía la teoría según la cual durante el judaísmo del Segundo Templo había una consideración soteriológica nacionalista que esperaba una salvación de todo el pueblo en base a la denominada “Nomología del pacto” (*Covenantal Nomism*), al demostrar que los diferentes judaismos de este periodo consideraban la salvación de un remanente fiel, no una salvación general. Véase también Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, 67; Markus Bockmuehl, “1QS and Salvation at Qumran”, en *The Complexities of Second Temple Judaism. Justification and Variegated Nomism*, ed. Donald A. Carson, Peter T. O’Brien, y Mark A. Seifrid. WUNT 140 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 389-393. Bockmuehl señala que la comunidad de Qumrán no se veía tanto como sustituta del pueblo de Israel, sino representante. En cualquier caso, la comunidad consideraba que el pueblo ajeno a ella estaba “fuera del pacto”, por eso, en última instancia sería, necesaria una restauración de Israel en los términos descritos por la comunidad.

³²⁰ Recientemente se han señalado algunos problemas metodológicos a la hora de describir con certeza la historia y perfiles ideológicos de la comunidad de Qumrán a la luz de sus propias obras, como las llamadas “Reglas” (Sarianna Metso, “Methodological Problems In Reconstructing History from Rule Texts Found at Qumran”, *Dead Sea Discoveries* 11, nº 3 [2004]: 315-335). Sin embargo, Metso reconoce que la existencia misma de los textos muestra un cierto nivel de aceptación general de los mismos por parte de la comunidad, lo cual permitiría aceptar, aun con precauciones, su representatividad (ibid., 331).

de contenido escatológico,³²¹ y finalmente el *Rollo del Templo* como ejemplo de literatura exegética.³²² Estas obras representan creaciones de la propia comunidad, no meras recopilaciones, y aunque el análisis podría ampliarse sin duda, constituye una muestra suficiente para determinar su concepto de Israel en este *corpus* literario.³²³

Documento de Damasco

En este documento, la mayoría de las veces se usa *Israel* como término colectivo refiriéndose al pueblo histórico. Sin embargo, también hay muchas en las que se refiere a Israel como pueblo desde un punto de vista teológico. De esta forma, el término *Israel* comienza a ser utilizado para referirse a la comunidad de Qumrán,³²⁴ que se consideró a sí misma el remanente fiel que busca a Dios.³²⁵

Aun entre las citas que hablan de Israel como pueblo histórico³²⁶ destacan los relatos en los que aparece la noción de “resto” o “remante”:

Pero cuando recordó la alianza de los primeros, preservó un resto (5) para Israel y no los entregó a la destrucción. Y al tiempo de la ira, a los trescientos (6) noventa años de haberlos entregado e

³²¹ Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1993), 143.

³²² Ibíd., 189. Aunque el género literario de esta obra es discutido, Florentino García Martínez lo considera un buen ejemplo de la halakhá “que deberá gobernar la nueva Jerusalén y el nuevo Templo en esa época (Aranda *et al.*, *Literatura judía intertestamentaria*, 22).

³²³ Neusner, “*Israel*”, 495, señala como importantes el *Documento de Damasco*, la *Regla de la Comunidad*, la *Regla de la Guerra* y la *Regla Mesiánica*. Pero en esta investigación se ha sustituido la última por el *Rollo del Templo*, ya que, debido a su carácter exegético, su análisis resulta más relevante.

³²⁴ Davies, “*Eschatology at Qumran*”, 52; Jacob Neusner, “‘*Israel*’: Judaism and Its Social Metaphors”, *JAAR* 55, nº 2 (1987): 349.

³²⁵ Tomson señala que en Qumrán, el concepto de la comunidad sobre sí misma es religioso y relacionado con el pacto, por eso el único término que emplea es *Israel* y no aparece en ningún lugar ni “hebreo” ni “judío” (Tomson, “The names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I”, 136).

³²⁶ CD 1:3; 1:4; 1:7; 1:14; 4:1 [hijos de Israel] 5:3; 5:18; 5:20; 6:1; 7:12; 7:18; 15:8; 20:23.

manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, (7) los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón un retoño del plantío para poseer (8) su tierra y para engordar con los bienes de su suelo.³²⁷ (CD 1:4-8).³²⁸

En otras ocasiones, se hace referencia al pueblo de Israel desde un punto de vista corporativo en un lenguaje teológico en el que Israel lucha contra Belial. En numerosas ocasiones el contexto es escatológico,³²⁹ sin embargo a veces hace referencia a la propia comunidad de los fieles que entraron en la alianza, de forma que la comunidad pasa a convertirse en protagonista de las citas escatológicas.³³⁰

También hay referencias de “Israel” aplicadas a los miembros de la comunidad fiel. Una de las más representativas es la siguiente:

Y se encendió la cólera de Dios (9) contra su congregación. Y sus hijos perecieron por ellos, y por ella sus reyes fueron desgajados, y por ella sus héroes (10) perecieron, y por ella su tierra fue asolada. Por ella los primeros en entrar en la alianza se hicieron culpables y fueron entregados (11) a la espada, por haber abandonado la alianza de Dios y haber escogido sus caprichos y haber seguido la obstinación (12) de su corazón, haciendo cada uno su capricho. Pero con los que se mantuvieron firmes en los preceptos de Dios, (13) con los que quedaron de entre ellos, Dios estableció su alianza con Israel por siempre, revelándoles (14) las cosas escondidas en las que había errado todo Israel: sus sábados santos y sus festividades (15) gloriosas [...]. (CD 3:8-15)³³¹

³²⁷ En toda esta sección se utilizará la traducción de Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1993).

³²⁸ וּבָכוּרָה בְּרִיתָ רָאשָׁנִים הַשָּׁאֵר שָׁאֵרָה לִיְשָׁרָאֵל וְלֹא נָתַנְמָ לְכָלָה וּבְקָרְןָ חֲרוֹן שְׁלֹשׁ מָאוֹת וּמָשִׁיעִים לְחַתִּיבוֹ אָוֹתָם בֵּין נְבוּכְדָּנָצָר מֶלֶךְ בְּבֵל פְּקָרָם וַיַּצְמַח מִיְשָׁרָאֵל וּמַאֲחָרָן שָׁוֹרֵשׁ מְטוּחָה לִירֹושׁ אֶת אֶרְצָוּ וְלִשְׁנָה בְּטוּבָה אַדְמָתוּ.

³²⁹ CD 4:13; 4:15-16; 7:19-20; 14:19; 16:2-4; 20:1.

³³⁰ CD 20:15-16; 20:25-26. La expectación escatológica tuvo una influencia directa en la formación, organización y enseñanza de la comunidad de Qumrán (Philip R. Davies, “Eschatology at Qumran”, *JBL* 104, nº 1 (1985): 39.

³³¹ אֶל לְקוּל נְשִׁיחָם מִצּוֹתָיו וַיָּרְנוּ בָּאַהֲלָיוּם וַיָּחֶר אֶפְרַיִם וַיְוִוְרִיָּהָם בּוּ בְּעָרְתָּם . וּבְנִיהָם בּוּ אֶבְדּוּ וּמְלִכְיָהָם בּוּ נְכַרְתָּהוּ הַרְאָשָׁנִים וַיְסִנְרוּ אֶבְדּוּ וּאֶרְצָם בּוּ שְׁמָמָה . בּוּ (הַבָּבָן) >חַבּוּ< בָּאֵי הַבְּרִית לְכָם לְעֹשָׂת אִישׁ אֶת רְצִיָּנוּ .

וְבִמְחוֹזִיקָם בְּמִזְוֹתָא אֶל עַולְמָ לְגַלְוָתָא אֲשֶׁר נְתָרָה מִתּוֹם הַקּוֹם אֶל אֶת בְּרִיתָוּ לִיְשָׁרָאֵל עַד קְרָשָׁו וּמְוֹעֲדָיו לָהֶם נְסָתָרוֹת אֲשֶׁר תָּעוּ בָם כָּל יִשְׂרָאֵל [] שְׁבָתוֹת כְּבוֹדוֹ

En esta cita reveladora, como señala Fung,³³² Israel tiene dos referentes diferentes en la misma frase. Por una parte alude a la alianza que Dios estableció con “Israel”, la comunidad fiel, y a continuación menciona las cosas en las que había errado “todo Israel”, haciendo clara referencia al pueblo histórico.

En algunas citas se explica el proceso por el que los convertidos de “Israel” entran en la nueva comunidad fiel de Damasco.³³³ En adelante, el término *Israel* es utilizado para designar a los miembros de la comunidad.³³⁴ En las dos últimas aparece de nuevo la expresión “todo Israel” con el mismo sentido corporativo que en ocasiones anteriores, pero referido a la comunidad de Qumrán.

En 14:3-5 después de mencionar a los “hijos de Israel”, haciendo referencia a la comunidad, se incluyen a los prosélitos dentro de la misma: “Todos serán alistados por sus nombres: los sacerdotes en primer lugar, los levitas en segundo, los hijos de Israel en tercero, y el prosélito en cuarto; y serán inscritos por sus nombres, cada uno detrás de su hermano: los sacerdotes en primer lugar, los levitas en segundo, los hijos de Israel en tercero y el prosélito en cuarto” (CD 14:3-5).

A pesar de que el texto distingue a los prosélitos de los “hijos de Israel”, se los acepta dentro de la comunidad que antes se ha definido como “Israel”. Además de dos referencias a Israel como zona geográfica (CD 3:19; 12:19), también hay un caso peculiar en el que se diferencia a los miembros de la tribu de Leví y Aarón, y los de Israel (CD 10:5).³³⁵ Finalmente aparece el término *Israel* en 19:11, 27,29 para introducir las figuras del “Mesías de Aarón y de Israel”.

³³² Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Rom 11:26”, 113.

³³³ “Los sacerdotes son los convertidos de Israel (3) que salieron de la tierra de Judá; y «los levitas» son quienes se les unieron; y los hijos de Sadoc son los elegidos de (4) Israel, «los llamados por el nombre», que se alzarán en los últimos tiempos” (4:2-4); “Y ellos excavaron el pozo: «Pozo que excavaron los príncipes, que alumbraron (4) los nobles del pueblo con la vara». El pozo es la ley. Y los que la excavaron son (5) los convertidos de Israel que salieron de la tierra de Judá y habitaron en la tierra de Damasco” (6:3).

³³⁴ CD 12:7-8; 12:20-22; 13:1; 16:13-14; 8:14-16; 14:3-5; 15:5; 16:1.

³³⁵ Esto, probablemente, tiene que ver con la diferencia que existía entre los sacerdotes y los “hijos de Israel”.

Regla de la Comunidad

Este documento constituye el documento legislativo más importante para la comunidad de Qumrán.³³⁶ El término *Israel*, hace referencia en ocasiones al pueblo histórico,³³⁷ pero hay muchos casos en los que el referente de “*Israel*” son los miembros de la comunidad.³³⁸ Por ejemplo, la expresión “hijos de *Israel*” que aparece en dos ocasiones (1QS 1:23; 2:22), hace referencia a la comunidad.³³⁹

Un pasaje en el que el referente de “*Israel*” es la comunidad de Qumrán, que reclama para sí una alianza eterna, dice: “Sino que circuncide en la comunidad el prepucio de su inclinación y de su dura cerviz, para establecer un fundamento de verdad para *Israel*, para la comunidad de la alianza eterna” (1QS 5:5-6).³⁴⁰

Aquí se puede apreciar el sentido espiritual de la circuncisión, pues no se refiere a la circuncisión literal, sino a la de la “inclinación” y de la “dura cerviz”. La referencia a esta circuncisión espiritual es muy parecida a las expresiones que utiliza Pablo.³⁴¹

³³⁶ Jaime Vázquez Allegue, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas: El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. Biblioteca Midrásica, 21 (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000), 57. Junto con la *Regla de la Congregación* es en uno de los que más se refleja la visión escatológica de la comunidad (Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation* [Atlanta: Scholars Press, 1989], 9).

³³⁷ 1QS 1:22; 5:6.

³³⁸ 1QS 5:22; 6:13; 8:4-5; 8:9; 8:11-12; 9:3; 9:5-7; 9:11.

³³⁹ 1QS 2:22 “Para que todos los hijos de *Israel* conozcan su propia posición en la comunidad de Dios”.

³⁴⁰ **וְאַתֶּם כִּי אַנְתֶּם לִמְלֹא בִּיחָד עֲוֹרָת יִצְרָא וְעַוְרָף קְשָׁה לִיסְדָּמָת מִזְרָא אַתֶּם לִישְׁרָאֵל**
ליחד ברית עולם

³⁴¹ Cf. Ro 2:28-29; Ga 5:6; 6:15; Fil 3:3; Col 2:11. El concepto de circuncisión “del corazón” o interior, era conocido en el pensamiento judío (Dt 10:16; Jer 4:4; 9:25-26; Ez 44:9; 1QpHab 11:13; 1QH 2:18; 18:20; Filón, *Sobre las leyes particulares*, 1:305, Jub 1:23). La novedad en Pablo, quizás es que esa “circuncisión” es ya posible y no tiene naturaleza escatológica (cf. Dunn, *Romans*, 1:124). Fruto de estas descripciones, el concepto de circuncisión espiritual fue rápidamente adoptado por los primeros autores cristianos (cf. Everett Ferguson, “Spiritual Circumcision in Early Christianity”, *SJT* 41, nº 4 [1988]: 486-489).

Regla de la Guerra

En este documento básico es muy abundante la expresión “Dios de Israel”.³⁴² Es necesaria la fuerza del “Dios de Israel” para hacer frente al conflicto inminente. Por el carácter de la *Regla de la Guerra*, también hay numerosas menciones a “Israel” marcando directrices y amonestaciones que la comunidad identifica como propias.³⁴³ Algunas de estas citas tienen un carácter soteriológico que, por supuesto, también aplican “Israel” a la comunidad de Qumrán.³⁴⁴

Rollo del Templo

El término *Israel* aparece en múltiples ocasiones en el *Rollo del Templo*, tanto por la extensión del libro, como por su carácter normativo.³⁴⁵ Siempre que aparece la expresión “tribus de Israel”, se relaciona con alguna norma relativa al templo.³⁴⁶ El referente de “Israel” sigue siendo la propia comunidad,³⁴⁷ pero también hay citas en las que *Israel* aparece en un contexto teológico profético.³⁴⁸

³⁴² 1QM 1:9-10; 6:6; 10:8; 13:1; 13:2; 13:13; 14:3-4; 15:13; 15:16; 16:1; 17:5; 18:3; 18:6; 19:13.

³⁴³ 1QM 2:8-9; 3:13-14; 5:1; 10:3; 10:9; 11:6; 11:7; 12:15-16; 15:1; 17:7-8; 19:8.

³⁴⁴ 1QM 11:6-7: “Así nos lo enseñaste desde antiguo: ‘Una estrella saldrá de Jacob, se alzará un cetro en Israel. Quebrará las sienes de Moab, destruirá todos los hijos de Set. Descenderá de Jacob, aniquilará el remanente de la ciudad, el enemigo será su posesión, e Israel hará proezas’”; 17:7-8: “Hará brillar de gozo la alianza de Israel, paz y bendición al lote de Dios. Exaltará sobre los dioses el servicio de Miguel y el dominio de Israel sobre toda carne [...]”.

³⁴⁵ Una de las intenciones de la obra parece ser la de determinar adecuadamente “áreas de santidad” (Johann Maier, *The Temple Scroll: An Introduction, Translation & Commentary* [Sheffield: JSOT Press, 1985], 6).

³⁴⁶ Cf. 11QT 18:16; 19:14; 21:2-3.

³⁴⁷ 11QT 19:16; 26:11; 49:9; 55:6; 55:20; 56:10-11; 65:15.

³⁴⁸ 11QT 59:14-18: “El rey que prostituya su corazón y sus ojos apartándolos de mis mandatos no encontrará quien se siente en el trono de sus padres por siempre, porque impediré por los siglos a su descendencia dominar de nuevo en Israel. Pero si camina según mis preceptos y guarda mis mandatos y hace lo recto y lo bueno ante mí, no le faltará uno de sus hijos que se siente sobre el trono del reino de Israel por siempre”; 11QT 61:14-15: “Cuando te acerques a la ba-

Hay pasajes que parecen referirse al territorio de Israel.³⁴⁹ Con estas concepciones territoriales se creaba la contradicción de que “Israel” implicaba un territorio que no coincidía con el ocupado por el actual pueblo de “Israel”, que era su pequeña comunidad. Sin embargo, dicha paradoja no es abordada en estos escritos.

Finalmente, las menciones a los “hijos de Israel” son muy abundantes. Aunque en algunas se perciben matices escatológicos, en general tienen que ver con las leyes relativas al templo y hacen referencia al conjunto del pueblo.³⁵⁰

Resumen

Los escritos de Qumrán hacen referencia general al pueblo histórico de Israel. Sin embargo, las citas suelen tener un contenido negativo porque Israel ha fallado, ha sido infiel, se ha apartado de YHWH. Por eso surge la comunidad fiel, que se constituye como el “verdadero Israel”.³⁵¹

Algunas citas muy reveladoras juegan con el contraste entre el Israel histórico y el Israel espiritual. La espiritualización del término, aunque no de forma explícita, está implícita en el pensamiento de Qumrán, sobre todo en la referencia a la circuncisión,³⁵² y en el hecho de que se admitan prosélitos dentro de la comunidad.

Hay una clara redefinición de “Israel” en oposición al resto de los judíos, concebido como la comunidad religiosa de Qumrán que permanece fiel al pacto.

Israel en Filón de Alejandría

La obra de Filón, con su interpretación alegórica de la Torah puede ser considerada el epítome de principios que ya desarro-

talla avanzará el sacerdote y hablará al pueblo y le dirá: ‘Escucha, Israel, os acercáis [...]’;³⁴⁹ 11QT 63:6-7: “Nuestras manos no han derramado esta sangre y nuestros ojos no han visto nada. Perdona a tu pueblo Israel que tú redimiste, oh YHWH, y no pongas sangre inocente en medio de tu pueblo Israel”.

³⁴⁹ 11QT 57:21; 58:3-4, 6; 60:12.

³⁵⁰ 11QT 21:8; 21:15; 22:11; 27:2; 27:4; 29:5; 37:5; 37:11-12; 38:5; 39:5-7; 39:11-12; 40:3; 42:14; 46:7; 51:5-6; 51:7-8; 57:2; 58:18-19; 64:6; 64:10.

³⁵¹ Neusner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, 349.

³⁵² 1QS 5:5.

llaron otros alegoristas de su tiempo.³⁵³ Su estudio tiene aplicaciones útiles para la interpretación de Pablo,³⁵⁴ aunque en términos metodológicos resulta incomparable. La interpretación alegórica de Filón es más elaborada que la de los escritores del NT, tiene una orientación filosófica muy diferente y llega a otras conclusiones.³⁵⁵ Quizá por eso, los eruditos encuentran dificultades a la hora de determinar exactamente lo que Filón quiere decir con el término *Israel*.³⁵⁶ Una de las explicaciones que él mismo ofrece se encuentra en la *Embajada a Cayo*:³⁵⁷ “Esta raza es la llamada en lengua caldea *Israel*, nombre que, traducido al griego, significa ‘el que ve a Dios’, visión que es, a mi juicio, el más preciado de todos los bienes tanto privados como públicos (1:4)”.³⁵⁸

Para Filón, “ver a Dios”³⁵⁹ es la aspiración máxima en la felicidad humana y la cúspide de una vida entregada a la búsqueda

³⁵³ Farrar, *History of interpretation*, 137.

³⁵⁴ Véase, por ejemplo, Mary E. Andrews, “Paul, Philo, and the Intellectuals”, *JBL* 53, nº 2 (1934): 150-166. A pesar de la antigüedad del estudio, los planteamientos son todavía relevantes al explorar el estatus de Pablo entre los intelectuales de la época. Para un estudio más reciente sobre las relaciones entre Filón y Pablo en términos textuales y argumentativos, véase Bruce W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists*. Society for New Testament Studies Monograph Series, 96 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 231-243; también resulta interesante el estudio sobre los paralelismos textuales entre ambos que realiza Stephen Hultgren, “The Origin of Paul’s Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15:45-49”, *JSNT* 25, nº 3 (2003): 343-357.

³⁵⁵ Donald H. Juel, “Interpreting Israel’s Scriptures in the New Testament”, en *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1, The Ancient Period, ed. Alan J. Hauser y Duane F. Watson (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 290.

³⁵⁶ Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought: Israel, Jews and Proselytes*. *Studia Philonica Monographs* 2, 290 (Atlanta: Scholars Press, 1996), 30, 68, 115-120.

³⁵⁷ En esta sección se sigue la traducción de *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., trad. José M. Triviño (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975).

³⁵⁸ τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαϊστὶ μὲν Ισραὴλ καλεῖται, Ἐλληνιστὶ δὲ ἐρμηνευθέντος τοῦ ὄντματος “ὅρῶν θεόν”, ὅ μοι δοκεῖ πάντων χρημάτων ἴδιων τε καὶ κοινῶν εἶναι τιμιώτατον.

³⁵⁹ Este significado de *Israel* como “el que ve a Dios” también aparece en obras como *Problemas y soluciones sobre el Génesis III*, 49; *Sobre la posteridad de Cain* 26:92; *Sobre la migración de Abrahán* 20:133; 36:201; *Sobre aquellos cuyos nombres son cambiados y sobre los motivos de los cambios* 12:81; *Sobre*

existencial, moral y de piedad religiosa.³⁶⁰ Sin embargo, sus ideas sobre esta experiencia están influenciadas por nociones griegas especialmente platónicas. Además Filón no siempre es consistente en sus desarrollos y a veces cuesta distinguir entre su búsqueda y los resultados de esa búsqueda.³⁶¹

La definición de *Israel* como el que ve a Dios, resulta interesante por ser novedosa, ya que la discusión sobre el origen y significado de los nombres no es frecuente en la literatura intertestamentaria.³⁶² Además, es ya conocido que las etimologías que ofrece Filón difieren de las de la literatura rabínica.³⁶³ Para explicar la novedad que representa esta explicación, se ha propuesto que quizá Filón utilizó alguna lista etimológica procedente de alguna tradición alegórica anterior,³⁶⁴ sin embargo no hay evidencia de ello.³⁶⁵ Para Filón, los nombres en la Biblia, y en especial, los cam-

los premios y los castigos 6:43-44; *Sobre los sueños enviados por Dios I* 18:114; *Sobre los sueños enviados por Dios I* 6:44; *Interpretación alegórica II* 9:34; *Interpretación alegórica III* 25:81; 56:186; 76:213. Cf. Birnbaum, quien señala 49 citas en las que Filón interpreta a *Israel* como “el que ve a Dios”, Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought*, 65.

³⁶⁰ C. T. R. Hayward, “Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name ‘Israel’: Fighting the Passions, Inspiration and the Vision of God”, *Journal of Jewish Studies* (JJS) 51, 2 (2000): 210.

³⁶¹ Para el posible trasfondo filosófico de la concepción filónica sobre “ver a Dios” véase Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought*, 80-90.

³⁶² Lester L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*. Brown Judaic Studies, 115 (Atlanta: Scholars Press, 1988), 51. El empleo de etimologías con propósitos exegéticos no es frecuente y parece ocurrir primero en Aristóbulo (*ibid.*, 86).

³⁶³ Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation*, 86. Grabbe resume el concepto de la etimología en Filón señalando que: 1) su teoría de los nombres no es parte de una teoría general del lenguaje, sino que implica solo los oráculos sagrados; 2) el nombre representa el carácter de la cosa nombrada y es clave para comprender su significado profundo; 3) la relación del nombre con el significado es sencilla. A veces el nombre puede tener varias interpretaciones y a veces un cambio de personaje no implica un cambio de nombre. Pero en general el nombre es un símbolo del carácter (*ibid.*, 23).

³⁶⁴ *Ibíd.*, 107-109.

³⁶⁵ Delling confirma que la interpretación de Filón no está atestiguada en obras anteriores, pero si en obras posteriores que probablemente no fueron depen-

bios de nombre son “signos, con los cuales se distingue la virtud adquirida mediante la enseñanza de la ejercitación.”³⁶⁶ De esta forma, Filón probablemente tomó el relato del cambio de nombre en Génesis como base para designar al pueblo de Israel como “el que ve a Dios”.³⁶⁷ Filón parece deducir su etimología a partir del verbo hebreo שָׁוֹר (“vislumbrar”, “mirar”)³⁶⁸ usado en Gen 32:31 “Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma”.³⁶⁹ Aunque no es seguro que pretendiera demostrar a nivel etimológico el significado del nombre, porque lo que le interesaba era un concepto teológico.³⁷⁰ De hecho en ningún lugar de sus escritos explica por qué Israel significa lo que él propone.³⁷¹

Filón atribuye a la noción de Israel un sentido filosófico existencial. La pertenencia a Israel depende de categorías filosóficas de adherencia y percepción de Dios.³⁷² Al recurrir a la alegoría, se

dientes de Filón (G. Delling, “The one who sees God in Philo”, en *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, ed. Frederick E. Griespahn, Earle Hilgert, y Burton L. Macks [Chico, California: Scholars Press, 1984], 38-39).

³⁶⁶ *Sobre aquellos cuyos nombres son cambiados y sobre los motivos de los cambios* 12:83.

³⁶⁷ Delling, “The one who sees God in Philo”, 34.

³⁶⁸ Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 755.

³⁶⁹ Grabe, *Etymology in Early Jewish Interpretation*, 173; Margalith, “On the Origin and Antiquity of the Name ‘Israel’”, 226. A pesar de que esa frase es la explicación de “Peniel” no de Israel. Birnbaum en cambio señala que la etimología de Filón puede derivarse de la expresión: לְאָדָם שָׁוֹר (un hombre [que] ve a Dios). Esto estaría apoyado por las palabras de Jacob en Gen 32:31 —las consonantes encajarian relativamente bien— y por el hecho de que haya otras interpretaciones al margen de Filón que ofrecen la misma explicación del nombre (Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought*, 70-71). Hayward, “Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name ‘Israel’”, 225, en cambio, sostiene que el pasaje en el que se basa Filón para hacer su interpretación es Génesis 28.

³⁷⁰ Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 192.

³⁷¹ Hayward, “Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name ‘Israel’”, 209.

³⁷² Neusner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, 347.

desmarca de una interpretación exegética del nombre, y fácilmente rescata un sentido “espiritual” del término, separado de todo contenido étnico. De hecho, una característica de sus obras —excepto en el tratado *Embajada a Gayo*— es que los términos *Israel* y *judío* nunca aparecen juntos. En las obras en las que menciona a Israel no habla de los judíos por nombre. Y en las obras en las que menciona a los judíos raramente nombra a Israel y nunca lo hace en el mismo tratado.³⁷³ En otro pasaje, Filón define a Israel como la “raza suplicante” que la divinidad “tiene reservada para sí como su propia heredad”. Filón nunca se refiere a Israel como *λαός* o *ἔθνος*, sino siempre como *γένος*, un término que significa no solo raza, sino “clase” en el sentido de una entidad distinta.³⁷⁴

En la obra *Sobre quién es el heredero de las cosas divinas*, no obstante, Filón amplía el significado de “Israel” a más allá de “el que ve a Dios”: “Solo el hombre de bien ve, por lo tanto; y por eso los antiguos llamaron videntes a los profetas. Y aquel que ha avanzado “hacia fuera” es llamado no solo vidente sino también “vidente de Dios”, es decir, Israel” (1:78).³⁷⁵

Para Filón, formar parte de Israel se identifica con adoptar una visión correcta de la vida y ser capaz de ver a Dios. En esto consiste su noción de Israel como nación o raza especial: Israel queda definido, además, como la raza que contempla y observa los hechos de la naturaleza.³⁷⁶ Filón también se refiere a Israel como “el amante de la virtud”, en un claro lenguaje filosófico.³⁷⁷ De he-

³⁷³ Véase Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought*, 26-27.

³⁷⁴ Hayward, “Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name ‘Israel’”, 210; Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 158; “γένος”, *BDAG*, 194.

³⁷⁵ μόνος οὖν βλέπει ὁ ἀστεῖος, οὖν χάριν καὶ τὸν προφήτας ὠνόμασαν οἱ παλαιοὶ ὄρῳντας. ὁ δὲ ἔξω προεληλυθώς οὐ μόνον ὄρῳν, ἀλλὰ καὶ θεὸν ὄρῳν προσερρήθη, Ἰσραὴλ ὃς ἐστι θεὸν ὄρῳν.

³⁷⁶ *Sobre quien es el heredero de todas las cosas* 56: 279: “Es él, a no dudarlo, el fundador de una nación y raza puesto que de él, como de una raíz, brotó la joven planta llamada Israel, la raza observadora y contempladora de los hechos de la naturaleza. Porque además está dicho que se ha de ‘sacar lo viejo de la presencia de lo nuevo’. ¿Cómo, en efecto, hallarían provecho en lo antiguo y en costumbres viejas y trilladas quienes han recibido de improviso una compacta lluvia de no esperados bienes?”.

³⁷⁷ *Sobre la posteridad de Caín*, 16:54

cho, en otra sección en la que explica la preeminencia del alma sobre el cuerpo y de la virtud sobre el vicio —temas típicos de la filosofía griega— describe a Israel como “concebido por la virtud”.³⁷⁸

Hay otras ocasiones en que Filón habla de Israel en términos de una correcta visión contemplativa de Dios.³⁷⁹ En una de ellas habla de la estirpe de la sabiduría que engendró los vástagos del “vidente Israel”.³⁸⁰ En esta ocasión habla de “Israel” como una entidad anterior incluso a Abraham, Isaac y el propio Jacob.

Filón en ocasiones combina su percepción de Israel como “el que ve a Dios” o tiene una clara percepción de las cosas, con la idea de Israel como raza especial. De esta forma habla de Israel como “los de la raza con visión y conocimiento”,³⁸¹ como si se tra-

³⁷⁸ *Sobre la posteridad de Caín* 18:63: “Por ese motivo también a Israel, aunque menor en el tiempo, llámalo ‘primogénito’ en dignidad, lo que demuestra que el que ve a Dios, que es el primer Progenitor, es honrado como primer vástagos del Increado, concebido por la virtud, la que es odiada entre los mortales; y como aquel al que por ley se ha de dar una doble porción, es decir, la primogenitura, como corresponde al hijo mayor de edad”.

³⁷⁹ *Sobre la migración de Abrahán* 8:38-39: “El que contempla tal espectáculo es el sabio; no así los insensatos por cuanto tienen una vista cegada y confusa. Por eso los primeros hombres llamaron videntes a los profetas. Y el ejercitante se preocupó por ver lo que antes oía, cambiando los oídos por los ojos, y, habiendo dejado detrás la heredad procedente del oído, alcanzó la condicionada por la vista. En efecto, la moneda corriente del estudio y la enseñanza, de la que Jacob ha tomado su nombre, es reacuñada, transformándose en el vidente Israel, y de ese modo tiene lugar la visión de la Divina luz, o lo que es lo mismo, del saber, el que abre el ojo del alma y lo condice a aprehensiones más claras y luminosas que las que le brindan los oídos”.

³⁸⁰ *Sobre la migración de Abrahán* 22:125: “El ejemplo más claro es el justo Noé, quien, sumergidas tantas partes del alma por el gran diluvio, cobrando fuerzas se elevó sobre las olas; y, sobrenadándolas, se mantuvo por encima de todos los peligros; y, una vez asegurada su salvación, sacó de sí grandes y hermosas raíces, de las que, como una planta germinó la estirpe de la sabiduría. Y ésta, habiéndose tornado fecunda en cultivados frutos, engendró los tres vástagos del vidente Israel, medidas de la eternidad, que fueron Abrahán, Isaac y Jacob”.

³⁸¹ *Vida de Moisés II*, 37:196; *Sobre la unión con los estudios preliminares* 10:51.

tase de una cualidad o disposición mental.³⁸² Así, forma parte de “Israel” el individuo que ha conseguido la más alta medida de desarrollo mental y espiritual que es posible en esta vida y que por tanto es digno de pertenecer a esa comunidad privilegiada de la “raza especial”.³⁸³ En una sección en la que explica las tres formas de llegar al conocimiento (enseñanza, naturaleza y ejercicio), representadas por los tres patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) explica de nuevo que en Jacob se modeló un carácter superior por el ejercicio espiritual y por eso recibió el nombre de Israel.³⁸⁴

Finalmente, en otro pasaje en el que habla de Israel como un “sacerdocio”, “real” y una “raza sagrada”, a continuación explica que la visión especial que tiene el que forma parte de “Israel” es la sabiduría.³⁸⁵

³⁸² *Sobre los sueños enviados por Dios II* 26:173: “Israel es la inteligencia que contempla a Dios y al mundo, como que ‘Israel’ significa ‘que ve a Dios’; en tanto que la casa de la inteligencia es el alma toda, y ésta es el más sagrado viñedo, cuyo fruto es el Divino vástagos que llamamos virtud”.

³⁸³ Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 157.

³⁸⁴ *Sobre los sueños enviados por Dios I* 27:171-172: “Mas si este ejercitante corre hacia su meta y alcanza a ver claramente lo que anteriormente veía vagamente como en un sueño, modelándose en él un carácter superior y recibiendo el nombre de ‘Israel’, es decir, ‘el que ve a Dios’, en lugar de ‘Jacob’, ‘el suplantador’, ya no se atribuirá como padre a Abrahán, el que aprende, sino a Isaac, el hombre que fue engendrado bueno por naturaleza (172) [...] Observa, en efecto, que el mismo caso una vez es llamado Jacob, con Abrahán por padre, y otra Israel, con Isaac por Padre, y ello por la razón ya detallada.”

³⁸⁵ *Sobre Abrahán* 12:56-57: “Las sagradas palabras atribuyen a esta insigne y valiosísima trinidad la paternidad de una única especie, a la que se califica de ‘real’, de ‘sacerdocio’ y de ‘raza sagrada’. El nombre de dicha especie manifiesta su relevante condición. Llaman, en efecto, a esta raza en lengua hebrea Israel, nombre que, traducido, significa ‘el que ve a Dios’. Ahora bien, si la visión que nos proporcionan los ojos es la más excelente de todas las percepciones, ya que sólo por ella son aprehendidas las cosas más excelentes de la realidad, el sol, la luna y todo el cielo y el mundo, la visión de la inteligencia, elemento rector del alma, sobrepasa a todas las demás facultades de la inteligencia. Dicha visión es la sabiduría, la cual es la vista del entendimiento”.

Resumen

Para Filón, *Israel* tiene varios significados, todos muy próximos. En ocasiones se refiere a una raza o nación especial por la visión que ha alcanzado de Dios, en otras es simplemente “el que ve a Dios”. Sin embargo, al definir “*Israel*” como aquel que alcanza la sabiduría de la visión contemplativa correcta de Dios y de su creación, “*Israel*” se convierte en una categoría filosófica existencial en la que es posible entrar dedicándose a la vida contemplativa. Se puede formar parte de *Israel* si se alcanza a “ver a Dios” como lo vio el pueblo vidente “*Israel*”, sin necesidad de formar parte del pueblo en categorías étnicas.³⁸⁶

Aunque no está probada de forma clara la influencia de Filón sobre los escritores del NT, se sabe que sus obras fueron ampliamente conocidas en el siglo I d.C. Por tanto, resulta interesante el hecho de que él utilizara el término *Israel*, de una forma tan distinta a la común de su tiempo, prefiriendo un sentido espiritual y existencial sin relación directa con componentes étnicos.

Israel en Flavio Josefo

Siendo el historiador Flavio Josefo contemporáneo del apóstol Pablo, un análisis del uso del término Ἰσραὴλ en su obra³⁸⁷ parecería, en principio, revelador. Sin embargo, lo interesante en Josefo no es el uso del término, sino la ausencia de él, porque no aparece. A pesar de que el carácter de su obra *a priori* se podría prestar a ello,³⁸⁸ Josefo no emplea ni una sola vez el término Ἰσραὴλ en sus escritos. En la única obra que aparecen términos derivados del mismo es en *Antigüedades de los judíos*. Allí la etimología que se ofrece sobre el nombre del patriarca es muy cercana a la del texto bíblico: “Le ordenó además que en lo sucesivo se

³⁸⁶ Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought*, 116.

³⁸⁷ Para un análisis de la obra *Antigüedades de los judíos* en términos críticos véase F. Gerald Downing, “Redaction Criticism: Josephus' Antiquities and the Synoptic Gospels I”, *JSNT* 8 (1980): 46-65.

³⁸⁸ La obras de Josefo comparten características de género histórico y “Biblia reescrita” (Véase Géza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* [Leiden: Brill, 1973], 67). Vermes fue el primero que usó el concepto de “Biblia reescrita” (“rewritten Bible”), aunque aplicado a literatura haggadica judía.

llamara Israel, palabra que en hebreo significa ‘el que luchó con el ángel divino’. Estas promesas fueron formuladas a ruego de Jacob, que cuando supo que era un ángel de Dios le pidó que le aclarara su futuro. Pronunciadas sus palabras el espectro desapareció” (*Ant.* 1:333).³⁸⁹

Pero incluso aquí, en vez de emplear el nombre Ἰσραὴλ, utiliza una forma declinada de Ἰσράηλος. Josefo parece tomar como fundamento para su interpretación los relatos de Gen 32:25-33 y 35:9-15 y, aunque omite material y añade información para adaptar el relato a todo tipo de oyentes —judíos o gentiles—,³⁹⁰ el significado que ofrece es similar al del AT.

Aparte de esta referencia, esta peculiar forma del nombre Israel aparece una única vez más en *Ant.* 4:180 como forma declinada de Ἰσράηλος en referencia a los “hijos de Israel” (ὦ παῖδες Ἰσραήλου).

Además de no emplear el nombre Israel, para hacer referencia al pueblo, Josefo evita las fórmulas corporativas compuestas anteriores (“casa de Israel”, “congregación de Israel”, etcétera), y se refiere al pueblo como los Ἰσραηλῖται.³⁹¹ En todas estas citas, el referente siempre es el pueblo étnico e histórico de Israel.

Más allá de esta ausencia del término *Israel*, en Josefo llama la atención que estas referencias a los “israelitas” se suelen corresponder con períodos históricos anteriores al exilio. En sus referencias históricas a tiempos posteriores al exilio, Josefo pasa a utilizar el término *judíos* (*Ιουδαῖοι*) —usado ampliamente en todas sus obras—³⁹² para referirse a los miembros de la nación.³⁹³ La

³⁸⁹ ἐκέλευσέ τε καλεῖν αὐτὸν Ἰσραὴλον σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ τὴν Ἐβραϊων γλῶτταν τὸν ἀντιστάτην ἀγγέλων θεοῦ ταῦτα μέντοι προύλεγεν Ἰακώβου δεηθέντος αἰσθόμενος γάρ ἀγγελον εἶναι θεοῦ τίνα μοῖραν ἔξει σημαίνειν παρεκάλει καὶ τὸ μὲν φάντασμα ταῦτ’ εἰπὸν ἀφανὲς γίνεται.

³⁹⁰ Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 236-237. Hayward parece exagerar un tanto las modificaciones que introduce Josefo en el relato.

³⁹¹ *Ant* 3:189; 4:100; 5:1, 122, 132, 158, 164, 168, 196, 198; 7:68, 262; 8:343; 9:265; 11:136

³⁹² *Ant.* 1:6, 214; 11:22, 108, 169, 173, 222, 284, 292, 295, 344; 12:126, 133, 159, 226; 13:67, 77, 138, 287, 359, 379, 395; 14:95, 113, 131, 205, 213, 232, 235, 259, 470, 477; 15:8, 111, 117, 147, 153, 407; 16:166, 169, 172; 17:165, 293; 18:266, 270, 304, 312, 373; 20:1, 116, 127, 173, 175f, 184, 253, 256; *G.*

ausencia del término *Israel* en Josefo, por tanto, resulta bastante significativa, puesto que parece evitarla intencionalmente. Fung señala que la ausencia del término puede deberse a que Israel ya no designaba una entidad política tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.³⁹⁴ Sin embargo, también es posible que Josefo —aún aceptando una sutil intención apologética—³⁹⁵ quisiera evitar voluntariamente las connotaciones religiosas implícitas en la designación de Israel como comunidad religiosa, liberándose así —ante el público fundamentalmente pagano—³⁹⁶ de toda sospecha de reivindicación escatológica, mesiánica, o profética hacia la nación de Israel.

Resumen

La obra de Flavio Josefo resulta significativa por la ausencia del término Ἰσραὴλ en ella. En su lugar emplea la forma variante Ἰσραηλος en dos ocasiones, y en el resto de referencias al pueblo evita las expresiones corporativas compuestas, y emplea el término Ἰσραηλῖται. Además, a partir del exilio, incluso las referencias a los miembros del pueblo como “israelitas” disminuyen, siendo sustituidas definitivamente por la expresión “los judíos”.

Jud 1:5, 20, 45, 92, 94, 146, 177, 190, 250, 292; 2:42, 53, 92, 119, 173, 177, 185, 192, 197, 230, 238, 285, 291, 495, 506, 517, 521, 536, 547, 550, 591; 3:9, 22, 33, 51, 57, 150, 157, 165, 207, 277, 473, 475, 480, 488; 4:45, 75, 320, 402, 424; 5:99, 109, 119, 121, 271, 287, 299, 304, 315, 338, 478, 481, 484; 6:20, 62, 64, 86, 91, 140, 153, 164, 166, 180, 187, 191, 223, 226, 240, 247, 311, 326, 342; 7:62, 145, 212, 361; *Vida* 1:27; *C. Apión* 1:171, 179, 209, 319; 2:35, 38, 43, 49.

³⁹³ Cf. Tomson, “The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I”, 123-124.

³⁹⁴ Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26”, 98.

³⁹⁵ Harold W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in The Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Missoula: Scholars Press, 1976).

³⁹⁶ Cf. *Ant.* 1:2.

Israel en la literatura rabínica temprana

La literatura rabínica en sentido estricto comprende solo el judaísmo clásico (s. I-VIII d.C.).³⁹⁷ Sin embargo, se desarrolla de forma especial como un esfuerzo por mantener las tradiciones rabínicas —en su mayor parte farisaicas— de épocas anteriores.³⁹⁸ En el caso específico de la Misnah, el movimiento postexílico comenzado por Esdras e impulsado por los escribas, los *pares* y los *tan-nas*, es el que produjo su redacción,³⁹⁹ como la carta constitutiva de un nuevo modo de ver el judaísmo.⁴⁰⁰ Por ello esta fuente literaria puede ser útil para una exégesis contextual de cualquier escrito religioso de la época y conviene tomarla en consideración.⁴⁰¹

El carácter alogocéntrico de la hermenéutica rabínica, buscando las disimilitudes para alcanzar diferentes aspectos de la verdad, complica un análisis exhaustivo de esta literatura por la dificultad de sintetizar las opiniones contradictorias que recoge.⁴⁰² Afortunadamente para esta investigación, hay obras que ya han estudiado en profundidad la autodefinición de Israel en la literatura rabínica temprana, y dado que no es necesario realizar un estudio exhaustivo al respecto, esta sección de la investigación se va a apo-

³⁹⁷ Miguel Pérez Fernández, “Literatura Rabínica”, en *Literatura Judía Intertestamentaria*, 419-420.

³⁹⁸ La literatura rabínica “contiene numerosas tradiciones narrativas, dichos y sentencias de maestros, así como prescripciones halávikas, que es posible remontar hasta la época neotestamentaria y hasta siglos antes de Cristo” (Pérez Fernández, “Literatura rabínica”, 421). Autores como Josep Ribera consideran los targumes también como literatura rabínica (e.g. Joseph Ribera Florit, *Traducción del Targum de Jeremías* [Estella, Navarra: Verbo Divino, 1992], 19); véase al respecto también Antonio Piñero, “La herencia de la Biblia hebrea (I)”, en *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba: El Almendro, 1991), 95.

³⁹⁹ Hermann L. Strack y Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Biblioteca Midrásica 3 (Valencia: Institución San Jerónimo, 1988), 187-189.

⁴⁰⁰ Carlos del Valle, *La Misna*. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 98 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997), 18.

⁴⁰¹ Géza Vermes, “Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology”, *JJS* 32, nº 1-2 (1982): 361.

⁴⁰² Véase Bell, *The Irrevocable Call of God*, 124.

yar especialmente sobre obras secundarias especializadas y centrará su análisis en la Misnah, como obra más antigua e influyente de este *corpus* literario,⁴⁰³ con una adecuada unidad estructural y literaria,⁴⁰⁴ y texto fundacional para la literatura legal sobre la que se basaron las obras posteriores.⁴⁰⁵

La Misnah es la primera obra rabínica que explica el cambio de nombre de Jacob a Israel, junto con la Tosefta. Al contrario de lo que se podría esperar, ni en ellas ni en la literatura rabínica en general se debate el significado del nombre Israel.⁴⁰⁶ Sin embargo, sí que fue un tema controvertido el determinar en qué consistía Israel y quién formaba parte de él.⁴⁰⁷ El término puede tener una amplia variedad de significados, algunos inclusivos, otros exclusivos, que no siempre se llegan a hacer explícitos.⁴⁰⁸ Sin embargo, como señala Neusner, en la Misnah “Israel” se convierte en una metáfora social de primer orden que engloba todo un “sistema”.⁴⁰⁹

En esta obra se diferencia entre el Israel literal de los judíos, y un “Israel” ideal del que habla la Torah.⁴¹⁰ *Israel* se puede referir tanto a un individuo,⁴¹¹ como al colectivo del pueblo.⁴¹² En sentido

⁴⁰³ Todos los documentos rabínicos posteriores a la Misnah se refieren a ella o a la Torá y por ello la Misná es el centro de interés de la Tosefta, Sifra, los dos Sifrés y los dos Talmud, de forma que el “sistema” que define la Misnah es paradigmático (Jacob Neusner, *Judaism and its Social Metaphors: Israel in the History of Jewish Thought* [Cambridge: Cambridge University Press, 1989], 40).

⁴⁰⁴ Jacob Neusner, “Redaction and Formulation: The Talmud of the Land of Israel and the Mishnah”, *Semeia* 27 (1983): 122.

⁴⁰⁵ Alan J. Avery-Peck, “The Mishnah, Tosefta, and the Talmuds: The Problem of Text and Context”, en *Judaism in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner. Part One: The Literary and Archaeological Sources (New York: Brill, 2005), 177.

⁴⁰⁶ Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings*, 241.

⁴⁰⁷ Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 24.

⁴⁰⁸ Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden: Brill, 1994), 222.

⁴⁰⁹ Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 25.

⁴¹⁰ Neusner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, 335.

⁴¹¹ Tem 8:12; BM 5:6; San 4:5; Ned 3:11.

colectivo puede designar una entidad social definida por normas comunes, o una clase o casta definida por genealogía.⁴¹³ En este sentido “Israel” casi siempre se define por contraste con los levitas y sacerdotes.⁴¹⁴ Neusner señala que a lo largo de la Misnah la “doctrina de Israel” consiste en que ahora la comunidad ha tomado el lugar del templo destruido. De la misma manera que los muros del templo determinaban lo puro y lo impuro, ahora ocurre lo mismo con la comunidad de Israel,⁴¹⁵ que debía formar un reino de sacerdotes y un pueblo santo.⁴¹⁶

Las especiales connotaciones del término *Israel* que se asocian con un pasado glorioso y un futuro de redención son relevantes en esta literatura judía posbíblica. Israel pasa a ser la apelación con la que el pueblo judío se denomina a sí mismo, mientras que para el mundo gentil se habla del pueblo “judío”, apelación étnica y nacional.⁴¹⁷

Israel aparece en ocasiones en referencia a la “tierra de Israel”,⁴¹⁸ con implicaciones territoriales. También aparece en ocasiones la referencia a YHWH como “Dios de Israel”,⁴¹⁹ aunque no es tan frecuente como en la literatura anterior. También destaca el uso poco frecuente de la expresión “casa de Israel” (בֵּית־יִשְׂרָאֵל), pues aparece en contadas ocasiones y siempre en referencias a citas bí-

⁴¹² Sot 1:9; Ber 4:4;

⁴¹³ Cf. Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 43.

⁴¹⁴ E.g. Sukk 5:4

⁴¹⁵ Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 21.

⁴¹⁶ Ibíd., 26.

⁴¹⁷ Véase Tomson, “The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I”, 121, 126. Tomson critica la teoría propuesta por Y. M. Grintz, “Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple”, *JBL* 79 (1960): 32-47, para quien el uso del término *Israel* o *judío* estaría más relacionado con el idioma de forma que en hebreo se usaría *Israel* y el término *judío* sería usado en arameo, griego y latín.

⁴¹⁸ E.g. Dem 6:11; Sebi 6:1; Hal 4:8; Orl 3:9; Seq 3:4; Yeb 16:7; Ket 13:11; Git 1:2, 3:5; BQ 10:2; San 11:1; Abot 4:7

⁴¹⁹ E.g. Ber 7:3; Tamid 3:7 (en una referencia a Ez 44:22).

blicas.⁴²⁰ El uso de *Israel* en numerosas ocasiones como predicado adjetival acompañado de elementos como “congregación de Israel”, “frontera de Israel”, “los grandes de Israel”, etcétera, transmite el sentido de pertenencia a la entidad social de Israel.⁴²¹

El término solo, hace referencia en ocasiones al pueblo de forma genérica.⁴²² En estos casos la expresión “todo Israel” puede referirse simplemente a todo el pueblo presente⁴²³ o el pueblo en general.⁴²⁴ En contextos determinados, sin embargo, Israel alude al pueblo de Dios como una entidad religiosa que está en una relación especial con Él.⁴²⁵ De forma que en relación con Dios, “Israel” siempre connota una dimensión sobrenatural.⁴²⁶

En la Misnah, los miembros de Israel se definen generalmente por contraste con los gentiles,⁴²⁷ estableciendo una clara diferencia entre ellos incluso en el valor de sus intentos espirituales.

⁴²⁰ Ned 3:11; Yom 6:2. La elección de otras expresiones para designar al pueblo de forma corporativa en detrimento de “casa de Israel” pudo deberse quizás al intento de superación de la nueva realidad tras la desaparición del templo.

⁴²¹ E.g. la referencia a las “hijas de Israel” indica invariablemente las mujeres judías (Ned 9:10; Yeb 13).

⁴²² Yad 4:3; Taa 1:3; Ber 9:1; Sot 1:8; Seq 2:4; Yom 5:1, 8:9; Makk 2:7; Sot 5:4.

⁴²³ San 6:4.

⁴²⁴ San 11:2; Sebi 2:2; RH 3:8.

⁴²⁵ Ber 4:4; 7:3.

⁴²⁶ Yom 8:9; Uqs 3:12. Este sentido de pueblo en una relación especial con Dios también ocurre en Tosefta sobre todo en contextos litúrgicos, T. Ber 3:7; T. Sabb 14:5. (cf. Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 51).

⁴²⁷ Ber 8:8 “Deben responder amén tras cualquier israelita que recita la bendición, pero no se responderá amén tras el samaritano que pronuncie la bendición mientras no se haya oído toda la bendición”; Dem 9:1 “Se puede separar el diezmo (comprado a) a un israelita por el (comprado) a un pagano, el (comprado a) un pagano por el (comprado a) un israelita”; Sebbi 4:3 “Se puede recibir en arriendo un campo labrado de un gentil en el año séptimo, pero no de un israelita. Está permitido apoyar a un gentil durante el año sabático, pero no a un israelita”; Véase también Sebbi 5:7; MSh 5:14; Hal 3:5; 4:7; Bik 1:5; Shab 14:4; 16:8; 23:4; Ket 3:5; 4:3; Ned 3:10; Git 4:9; 5:9; 9:8; MQ 4:3; Qid 4:7; BQ 4:3; BM 5:6; San 10:1; Mak 2:3; 3:16; AZ 2:4.6.7; 4:9.11.12; 5:3; Ab 6:11; Men 5:6; Bekh 2:1; 8:1; Neg 2:1; Toh 7:7; Miqw 8:4; Nid 2:1; 4:2; 7:3; Maksh 2:3; 8:10; Uq 3:12.

les, pues aunque un pagano haga una ofrenda con productos de un israelita, tal ofrenda no se considera válida.⁴²⁸

Sin embargo, la pertenencia a Israel queda definida por motivos doctrinales y de conducta, como queda ilustrado por la consideración de las hijas de los saduceos, que son tomadas como samaritanas a no ser que se conduzcan por “los senderos de Israel”, en cuyo caso se acepta su pertenencia: “Las hijas de los saduceos son como las samaritanas si tienen la costumbre de caminar por los senderos de sus padres. Pero si se apartan (de aquéllos) para caminar por los caminos de Israel, son como las israelitas. R. Yosé dice: son siempre como las israelitas a no ser que se hayan separado para caminar por los senderos de sus padres” (Nid 4:2).

La circuncisión sigue siendo la principal seña de identidad. De hecho, aunque alguien sea incircunciso, es llamado “circunciso” solo por ser parte del pueblo de Israel,⁴²⁹ mientras, que la idolatría es la principal marca de identidad de los gentiles. Sin embargo, un gentil que deja de ser idólatra puede formar parte de Israel, en la medida en que participe de todas sus obligaciones.⁴³⁰

El pasaje en el que la Misnah define más claramente Israel es en *San* 10:1. Tanto es así que Finkelstein lo denominó el “Credo farisaico”.⁴³¹ La primera parte dice: “Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito: todo tu pueblo está formado de justos, heredará la tierra por siempre, una rama de mi plantación, obra de mis manos para que yo sea glorificado.”

A continuación, el texto comienza a señalar las excepciones que no tendrán parte en el mundo futuro, como “el que dice: no hay resurrección de los muertos”; los reyes “Jeroboam, Acab y Mana-

⁴²⁸ Ter 1:1 “Si un pagano hace la ofrenda con productos de un israelita, incluso aun cuando sea con su consentimiento, su ofrenda no es válida”.

⁴²⁹ Cf. Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, 80.

⁴³⁰ Bik 1:4.

⁴³¹ Louis Finkelstein, *Introduction to Tractates Fathers and the Fathers of Rabbi Nathan* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950), 206. Véase discusión sobre las implicaciones de esta sección para la consideración de los cristianos como “paganos o herejes” por parte del judaísmo rabínico en Daniel Boyarin, “Justin Martyr Invents Judaism”, *CH* 70, nº 3 (2001): 427-461, quien no percibe en la sección de “exclusión de Israel” ningún elemento contra los cristianos.

sés”; “cuatro personas comunes: Balaam, Doeg, Ahitofel y Giezi”; la “generación del diluvio”... Esta cita es muy utilizada por los interpretes de Ro 11:26, y se apoyan en ella para entender que “todo Israel” allí hace referencia a Israel “como un todo”. Sin embargo, es muy significativo que en la larga lista de integrantes se nombre a gentiles como parte de Israel.⁴³² Los criterios que definen quién forma parte de este Israel son de creencia, y adhesión a una doctrina. Por eso, esta cita define a Israel como una comunidad compuesta por gente que “cree y hace lo correcto”, unidos por una misma convicción. Es una comunidad supratemporal que puede incluir incluso a gentiles. La pertenencia no está determinada por factores “terrenales”, sino que conforma a los que tienen parte en el “mundo venidero”, formando una entidad espiritual. Formar parte de “todo Israel” es formar parte del “mundo venidero”.⁴³³

Resumen

Aunque se puede comentar mucho más sobre la definición de Israel en la Misnah, estos ejemplos constituyen una muestra representativa suficiente como para demostrar que el concepto de Israel, entre la gran variedad de matices con los que se emplea, es manejado en esta literatura como una categoría de carácter espiritual, de la que se puede ser excluido —a pesar de la descendencia— por motivos doctrinales o de conducta. En la definición más clara sobre Israel, este aparece como un símbolo de comunidad espiritual supratemporal, en una especial relación con Dios, definida por las creencias y las prácticas más que por elementos étnicos. Por tanto se contempla en términos más amplios que los étnicos, lo cual es precisamente el argumento de esta investigación.

Imágenes relacionadas con Israel en el AT

Antes de entrar al análisis del término *Israel* en la literatura neotestamentaria, es preciso rescatar un principio hermenéutico clave que se desprende del AT, y que afecta de forma directa a la interpretación del término *Israel* en el NT en general, y en Pablo en particular. Se trata de la tipología. La relevancia de la tipología en

⁴³² Como señala Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 72.

⁴³³ Ibíd., 73.

la interpretación bíblica es reconocida por casi todas las corrientes teológicas, incluida la dispensacionalista.⁴³⁴ Una de las ventajas de una aproximación hermenéutica que tenga en cuenta las imágenes tipológicas que se emplean en el AT y el NT es que este acercamiento puede iluminar el proceso de la exégesis neotestamentaria generando un campo de interpretación que clarifique significados, relaciones y referentes.

Aunque a veces se han tratado de unir bajo la misma categoría la tipología y la alegoría, se trata de realidades diferentes. La tipología considera que el tipo constituye una realidad histórica,⁴³⁵ mientras que la alegoría no lo requiere.⁴³⁶ La interpretación alegórica prescinde de la veracidad e historicidad del tipo y rescata únicamente un posible significado teológico en su relación antitípica. La exégesis tipológica del NT, en cambio, está firmemente fundada en el carácter histórico de los tipos.⁴³⁷

Un error que se ha cometido al recurrir a la tipología como acercamiento hermenéutico ha sido el tipificar cualquier pasaje o elemento del AT, y tratar de hacerlo corresponder con el NT.⁴³⁸

⁴³⁴ Mark W. Karlberg, “The Significance of Israel in Biblical Tipology”, *JETS* 31 (1988): 257.

⁴³⁵ Mickelsen, señala que la tipología es “a correspondence in one or more respects between a person, event or thing in the Old Testament and a person, event, or thing closer to or contemporaneous with a New Testament writer [...] the correspondence is present because God controls history” (A. B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1963], 237); véase E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1991), 106-107.

⁴³⁶ Berkeley, David S. “Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship”, *Studies in English Literature, 1500-1900*, 18/1, The English Renaissance (1978): 3.

⁴³⁷ E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), 127; Cahill, “Hermeneutical Implications of Typology”, 273; en el caso de Pablo, hay una actualización del pasado en el presente que profundiza, en vez de mermar, la historicidad del texto bíblico (*cf.* 1 Cor 10:1-11) (Herbert Marks, “Pauline Typology and Revisionary Criticism”, *JAAR* 42, nº 1 [1984]: 79; Robert E. Reiter, “On Biblical Typology and the Interpretation of Literature”, *College English* 30, nº 7 [1969]: 566-567).

⁴³⁸ Herbert Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978), 276; Berkeley señala precisamente que un error

Esta metodología no ha hecho sino generar controversia y descrérito. Al salirse de la exégesis, proyectándose teológicamente fuera de ella,⁴³⁹ la tipología corre el peligro de entrar en el terreno de la especulación. Por eso, una metodología segura es la que reconoce *a priori* que la interpretación tipológica no debería introducir en el AT un significado que no esté ya presente en el propio texto.⁴⁴⁰ Si la tipología ya está presente en el AT,⁴⁴¹ la interpretación tipológica no se impone sobre el significado del texto bíblico, sino que deriva de la propia Escritura.⁴⁴²

muy común en tipología es encontrar antitipos en el NT donde no los hay. David S. Berkeley, “Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship”, *Studies in English Literature, 1500-1900*, 18, No. 1, The English Renaissance (1978): 7.

⁴³⁹ Como señala Baker: “Typology is not an exegesis or interpretation of a text but the study of relationships between events, persons and institutions recorded in biblical texts” (David. L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments* [Leicester: InterVarsity Press, 1976], 258).

⁴⁴⁰ Richard T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Londres: Tyndale, 1971), 41. France sostiene: “typology may, indeed must, go beyond mere exegesis. But it may never introduce into the Old Testament text a principle which was not already present and intelligible to its Old Testament readers. Sound exegesis, and a respect of the sense of the Old Testament text thus discovered, will prevent typology from degenerating into allegory”.

⁴⁴¹ Baker, *Two Testaments, One Bible*, 243; R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1971), 39.

⁴⁴² Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 527. Este planteamiento, sin embargo, puede abrir un debate respecto a lo que “está” y lo que “no está” en el texto, el llamado *sensus plenior* de la Escritura (diferente del *sensus spiritialis* que utilizaron los Padres de la iglesia cf. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 264) que han propuesto algunos teólogos católicos para quienes representa “that additional, deeper meaning intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of a biblical text (or group of texts of even a whole book) when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation” (Raymond E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* [Baltimore: St. Mary’s University, 1955], 92). Según McKenzie esta definición es un tanto ambigua y puede acarrear algunos problemas exegéticos (John McKenzie, “Problems in Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis”, *JBL* 77, nº 3 (1958): 201-202, 197-204).

Berkeley exige tres características para que las interpretaciones tipológicas sean satisfactorias: 1) un fenómeno debe ofrecer razones suficientes en su contexto textual e histórico para garantizar su designación como tipo; 2) un tipo en su contexto siempre es una realidad histórica; 3) el antítipo es siempre *forma perfectior* del tipo.⁴⁴³ Baker señala a su vez dos principios básicos: reconocer en primer lugar que la tipología tiene una base histórica, es decir que no trata con palabras sino con hechos históricos reales,⁴⁴⁴ y en segundo lugar que la tipología implica una correspondencia básica de principios y estructuras entre los elementos relacionados.⁴⁴⁵ A la luz de estos principios, una metodología que rastree las imágenes o símbolos que se aplican a un concepto o realidad ya en el propio AT, para luego verificar a qué concepto o persona se aplican en el NT constituiría un camino seguro.

Siguiendo la terminología que propone Richard Davidson, en tipología cabe establecer una diferencia entre la “realidad” (*Urbild*), la “matriz de correspondencia” (*Vorbild*) y la “ impresión” (*Nachbild*). Él usa estos términos alemanes porque transmiten con bastante aproximación las diferentes acepciones que puede contener el concepto de *τύπος* como patrón, matriz o modelo (*Vorbild*) y la impresión (*τύπος*), forma derivada, patrón autoritativo o copia (*Nachbild*) de la realidad divina (*Urbild*).⁴⁴⁶ El término *τύπος*, sin embargo tiene una tercera acepción que combina elementos de matriz (*Urbild*) y de impresión (*Nachbild*) de forma intercambiable.⁴⁴⁷

⁴⁴³ David S. Berkeley, “Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship”, *Studies in English Literature, 1500-1900*, 18, nº 1 The English Renaissance (1978): 7.

⁴⁴⁴ Este principio también es compartido por France, *Jesus and the Old Testament*, 38.

⁴⁴⁵ Baker, *Two Testaments, One Bible*, 266-267; Robert E. Reiter, “On Biblical Typology and the Interpretation of Literature”, *College English* 30, nº 7 (1969): 563.

⁴⁴⁶ Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical ΤΙΠΠΟΣ Structures* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981), 152-187.

⁴⁴⁷ Davidson, *Typology in Scripture*, 156. Bajo esta conceptualización, Israel tendría como tipo la tercera acepción que presenta Davidson al compartir elementos a la vez de patrón y copia (*Urbild-Nachbild*), en referencia a la realidad divina de Cristo (*Urbild*).

Sin embargo, esta investigación no va a trabajar con pasajes de “estructura tipológica”,⁴⁴⁸ por eso la metodología que se usará, más que de diferenciación o correspondencia *Vorbild-Nachbild-Urbild*, será de imágenes compartidas entre Israel y Cristo,⁴⁴⁹ en las que la aplicación que la escritura misma da a este último confirma su carácter de antitipo o realidad.⁴⁵⁰ En este sentido resulta válida la propuesta de Christine Downing de preferir los términos simbólicos de “prefiguración” y “figura” que presuponen una correspondencia teleológica entre los dos términos.⁴⁵¹ El manejo de símbolos e imágenes se extrae del propio texto, no es impuesto, y el significado de los mismos es inferido por la aplicación de la misma simbología a otro elemento bíblico que actuaría de antitipo.⁴⁵² Este método evita incurrir en la elucubración teológica, o caer en la ale-

⁴⁴⁸ Davidson analiza en su investigación los pasajes de 1 Cor 10:6, 11; Ro 5:14; 1 Ped 3:21; Heb 8:5; Heb 9:24.

⁴⁴⁹ Para Christine Downing “prefiguración” y “figura”, en referencia al “tipo” y “antitipo” (“Tipology and the Literary Christ-Figure: A Critique”, *JAAR* 36, nº 1 [1968]: 14).

⁴⁵⁰ El paradigma es igualmente válido porque la relación Israel-Cristo se integra en todas las estructura tipológicas, ya sea en la estructura histórica, escatológica, cristológico-soteriológica, eclesiológica o profética (*cf.* Davidson, *Typology in Scripture*, 398, 402).

⁴⁵¹ Christine Downing señala: “The prefiguration is something real and historical that announces something else, separate in time from it, but also taking place within concrete history. The relation between them is not a causal one, nor simply one of historical sequence or linear continuity; there is a similarity of pattern, of form, between the two events or persons. The relation is that of promise and fulfillment, an eschatological correspondence between beginning and end. Because the second is recognized as the fulfillment or goal and the hidden meaning of the first, the later figure is the prototype, the model”. (“Tipology and the Literary Christ-Figure: A Critique”, 14).

⁴⁵² Se trata de ver “what OT Israel is as to its essence, how it is designated and understood in the OT Scriptures, in order then to perceive the essential continuity between that Israel and the NT congregation, gathered in nuclear form by Christ himself” (Marten H. Woudstra, “Israel and the Church: A Case for Continuity”, en *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg [Westchester, Illinois: Crossways Books, 1988], 221).

gorización, ya que es el propio texto el que determina las relaciones, conexiones y significados entre elementos y símbolos.⁴⁵³

Para esta investigación es de vital importancia la correcta interpretación de ciertos usos del término *Israel* en contexto bíblico, en especial en el NT. Por eso, a la luz de lo expuesto, conviene dirimir qué paradigma hermenéutico se percibe asociado a las imágenes que el AT relaciona con Israel, y que son retomadas en el NT y aplicadas a la persona de Cristo.⁴⁵⁴ Puesto que las imágenes relacionadas con Israel en el AT son muchas, el estudio se centrará en las más representativas, que luego son utilizadas en el NT de forma tipológica. Este ejercicio no pretende agotar todas las correspondencias simbólicas o tipológicas entre Israel y Cristo, sino ilustrar el paradigma hermenéutico que se desprende de los propios textos, y que establece la relación tipológica entre ambos significantes.

1. Nuevo “Adán”

El elemento de correspondencia entre las nociones de Adán e Israel es el pacto universal de salvación establecido con el primer hombre, y reeditado con los patriarcas.⁴⁵⁵ En el relato de la creación Adán y Eva reciben la bendición de YHWH y con ella un rol asignado en el pacto establecido con Dios. “Luego Elohim los bendijo y dijoles Elohim: “¡Procread y multiplicaos, y henchid la tierra

⁴⁵³ Como afirma Cahill: “typology, as one form of interpretation, is rooted not simply in the universal experience where one sees new meaning in a past event in the light of a present experience but rather in the hermeneutical nature of the biblical books” (P. Joseph Cahill, “Hermeneutical Implications of Typology”, *CQB* 44 (1982): 267).

⁴⁵⁴ Aunque se podría ampliar el estudio a las imágenes aplicadas a Israel en otros tipos de literatura intertestamentaria, la restricción al canon bíblico es suficiente para entender las aplicaciones y relaciones tipológicas dentro del conjunto de la revelación, sin entrar en simbología literarias, aunque también pudieran tener relación. Para un breve repaso a la simbología de “Israel” en la literatura rabínica temprana véase Stern, S. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden: Brill, 1994), 82-86.

⁴⁵⁵ Véase al respecto Paul R. Williamson, *Sealed with and Oath: Covenant in God's Unfolding Purpose*. New Studies in Biblical Theology, 23 (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2007), quien describe el motivo actualizado del pacto en la figura de los patriarcas hasta llegar a Cristo.

y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo y en todo animal que bulle sobre la tierra!” (Gn 1:28).

Posteriormente, con Noé hay una renovación del pacto establecido con Adán y Eva en la creación.⁴⁵⁶

Elohim bendijo a Noé y sus hijos, y dijo a ellos: “Procread y multiplicaos y llenad la tierra. (2) El temor y espanto a vosotros sean sobre todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo; han sido puestos en vuestra mano, con todo aquello de que bulle el suelo y todos los peces del mar”. (9) “En cuanto a mí, he aquí que establezco mi alianza con vosotros y con vuestra posteridad, y (10) con todo animal viviente que con vosotros hay: aves, ganados y todas las bestias salvajes que hay con vosotros, de entre todos cuantos salen del arca e integran los animales de la tierra” (Gn 9:1-2, 9-10).

Noé recibe la responsabilidad confiada originalmente a Adán en una reedición del pacto original que va dirigido a toda la humanidad.⁴⁵⁷ En él se recuerda de nuevo la creación,⁴⁵⁸ se actualiza la bendición “fructificad y multiplicaos”, con lo cual el pacto renovado adquiere una naturaleza universal,⁴⁵⁹ y Dios promete no volver a destruir la tierra con un diluvio.

⁴⁵⁶ Williamson, *Sealed with an Oath*, 59-60.

⁴⁵⁷ Ellen Juhl Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Story of Ritual Boundaries as Identity Markers*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, XXVII (New York: Brill, 1995), 31; B. W. Anderson señala: “In Christian perspective, the Noachic covenant belongs to a history of God’s covenants that leads up to the ‘everlasting covenant’ made through the blood (sacrifice) of Jesus Christ” (B. W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999], 95-96); en la misma línea Dell señala “The Noachic covenant is the pivot around which this promise of a bright future revolves [...] God has made a promise, an agreement, a covenant with all people and animals and with the earth” (Katherin. J. Dell, “Covenant and Creation in Relationship”, en A. D. H. Mayes y R. B. Salters, ed. *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson* [Oxford: Oxford University Press, 2003], 131).

⁴⁵⁸ Incluso las características del texto muestran un proceso inverso al de la creación en el diluvio (Gen 1:2, 6, 9 con el relato del diluvio en Gen 7:11, 20-23). Cf. Williamson, *Sealed with an Oath*, 60-61.

⁴⁵⁹ Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 31.

Este pacto es más tarde actualizado con el patriarca Abraham.⁴⁶⁰ En cada mención se aprecia un patrón similar de lenguaje, con fórmulas que transmiten la idea de un mismo propósito desde Adán hasta Israel.⁴⁶¹ Incluso las diferencias son significativas. Por ejemplo, en el rol que heredan Abraham y su prole, el mandato “procread y multiplicaos, henchid la tierra y sojuzgadla” se convierte en promesa dirigida a la descendencia de Abraham: “Te colmaré de bendiciones y abundosamente multiplicaré tu descendencia, como las estrellas del cielo y como las arenas que hay en la ribera del mar y tu posteridad se adueñará de la puerta de sus enemigos y serán benditas en tu descendencia todas las naciones de la tierra, por cuanto escuchaste mi voz” (Gn 22:17-18).

De esta manera la promesa “multiplicaré tu descendencia” y la posesión de la tierra de Canaán que debía cumplirse en Abraham y sus descendientes, se corresponde con el dominio de Adán sobre la naturaleza.⁴⁶² Abraham es el nuevo agente elegido por Dios para revertir en la humanidad las consecuencias del pecado de Adán.⁴⁶³

Estos temas son recurrentes a lo largo del Pentateuco⁴⁶⁴ y en el resto del AT. La restauración de Israel se considera como una

⁴⁶⁰ Génesis 1:28; 12:2; 17:2, 6, 8; 22:17-18; 26:3-4, 24; 28:3; 35:11-12; 47:27; 48:3-4. Contra R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 120, quien parece no percibir las implicaciones del concepto de pacto en el AT, que siempre tiene implicaciones soteriológicas con el propósito de redimir, no simplemente de mostrar “the sheer fecundity and capaciousness of the divine good pleasure”. Sobre la estructura de los pasajes en los que se establece el pacto con Abrahán y sus implicaciones teológicas ver Paul R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, JSOTSS 315 (Sheffield: Sheffield Academia Press, 2000), 26-260.

⁴⁶¹ Wright, *The Climax of the Covenant*, 21-22.

⁴⁶² Nicholas T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 263. Es cierto que desde el punto de vista del judaísmo, el pacto establecido con Abrahán no fue, en general, entendido de forma universal sino que se le dio un significado nacionalista. Sin embargo, es importante recordar que cuando en el AT se establece una relación entre individuos en representación del pueblo de Dios, no hay necesariamente implicada elección. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 39.

⁴⁶³ Este concepto también se encuentra en GnR 14:6.

⁴⁶⁴ Ex 1:7; 32:13; Lv 26:9; Dt 1:10f.; 7:13; 8:1; 28:63; 30:5, 16.

“nueva creación”,⁴⁶⁵ y el rol de Israel se asocia con el rol de Adán en el pacto original.⁴⁶⁶

En Éxodo 19:6 Israel es llamado a ser un “reino de sacerdotes y una nación santa”, el instrumento a través del cual el Creador iba a bendecir a su creación una vez más.⁴⁶⁷ El objetivo de la elección de Israel, por tanto, no es tanto la salvación del pueblo en sí mismo, sino la salvación de todos los pueblos;⁴⁶⁸ tiene un propósito,⁴⁶⁹ y no solo constituye un privilegio,⁴⁷⁰ sino que implica también una obligación.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Is 11:1-9; 24:3-5; 33:8-9; 45:8; 54:9-10; Jer 3:16; 5:22-25; 14:20-22; 23:3; 33:20-26; Ez 34:25-30; 36:11; 37:26; Os 2:18; Zac 10:8.

⁴⁶⁶ También hay conexiones directas en la literatura intertestamentaria en la que Israel es considerado el verdadero heredero de Adán (4 Esdras 3:4-36; 6:53-59; 9:17-20; 2 Bar 14:17-19).

⁴⁶⁷ En los profetas también surge esta idea de que Israel es el pueblo a través del cual YHWH actúa en relación con todo el mundo. También aparece en Qumrán y en otra literatura intertestamentaria (Wright, *The New Testament and the People God*, 264-266).

⁴⁶⁸ Vaucher, *L'histoire du salut* (Paris: Vie et Santé, 1987), 158.

⁴⁶⁹ Frank Stagg explica el propósito de Dios de restaurar mediante Israel lo que Adán había perdido al creerse autosuficiente: “When Adam missed his true destiny, living himself to the fallacy of self-sufficiency, God turned to the creating of a true people for himself” (Stagg, *New Testament Theology*, 171).

⁴⁷⁰ Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 40. Esta misión se iba a llevar a cabo en las personas fieles del pueblo que constituían “Israel”. Por eso en términos teológicos Dios no llama estrictamente a Israel como nación o ente abstracto, sino que el llamado es a las personas. Stagg lo expresa así: “Strictly speaking, God did not call Israel; he called individual persons to become Israel. A nation has no ears and cannot be called. God speaks to individuals; his calls are ‘person to person’ and not ‘station to station’. He calls individuals to become persons related to other persons in community” (Frank Stagg, *New Testament Theology* [Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1962], 171, (énfasis añadido).

⁴⁷¹ Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, 13. Un aspecto poco explorado en la teología de la elección es el porqué Dios, en un momento determinado de la historia, decide elegir a todo un pueblo para cumplir su propósito salvífico. Probablemente en ese contexto histórico, la presencia de un pueblo bien delimitado “representante” de Dios era la mejor forma de dar a conocer el plan de salvación a todas las naciones. Las delimitaciones nacionales y étnicas servían al rol de instrumento de salvación en la medida que demarcaban a los “representantes” de Dios y los

En este sentido el pueblo de Israel es comparable a un nuevo Adán, al retomar por iniciativa divina, el rol otorgado a Adán en el principio. “Israel” incorpora en sí mismo a la humanidad adánica y el propósito de bendición para ella y a través de ella. Es un antítipo parcial de Adán por heredar su rol, como canal de la bendición divina para toda la humanidad.⁴⁷² Con Israel como pueblo, hay un cambio de paradigma en el que por primera vez el pacto se establece no ya con una persona representativa de la humanidad, sino con un pueblo cuya misión es bendecir a la humanidad a través de una vocación soteriológica universal.⁴⁷³

Así pues la historia de los pactos renovados en el AT es la historia del único pacto establecido por Dios con la humanidad desde el principio.⁴⁷⁴ El pacto con Adán implica una promesa de salvación. El pacto con Israel constituye una actualización de ese pacto, con una marcada vocación universal y con la responsabilidad de una misión.

2. “Siervo de YHWH”

La imagen de Israel como siervo de YHWH es prominente en el AT. La primera referencia aparece en 1 Crónicas 16:13: “¡Oh prole de Israel, su servidor! ¡Oh hijos de Jacob, sus escogidos!”. Estos versículos (16:8-36), constituyen un salmo de acción de gracias de David formado por diferentes fragmentos de otros Salmos.⁴⁷⁵ En la expresión paralela de Salmos 105:6, sin embargo, no dice “Oh prole de Israel, su servidor”, sino “¡oh prole de Abraham, servidor suyo”. Es evidente que las dos expresiones fueron consi-

diferenciaban de los demás pueblos (Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 53). La nación de Israel confundió su función como instrumento de salvación y lo entendió como un “fin en sí mismo”.

⁴⁷² Paul J. Achtemeier y Elizabeth Achtemeier, *The Old Testament Roots of Our Faith* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), 118.

⁴⁷³ También se establece un pacto especial entre YHWH y David en 2 Samuel 7. Pero en este caso ya hay mediación de un profeta. Las promesas de los versículos 15-16 se interpretan en forma de pactos. Además, el rey David también constituye un tipo de Cristo.

⁴⁷⁴ Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 61-62.

⁴⁷⁵ Sal 105:1-15; 96:1-13; 106:47-48.

deradas sinónimas y por eso se intercambiaron.⁴⁷⁶ También aparece Israel como el referente del “siervo de YHWH” en Salmos 136:22.

El libro que más desarrolla la figura del siervo de YHWH es Isaías. En este se presenta la figura del siervo en repetidas ocasiones, sobre todo en los denominados “cantos del siervo”.⁴⁷⁷ En algunos pasajes se identifica con Jacob o Israel.⁴⁷⁸ Los más explícitos son probablemente los versículos del capítulo 41 y 49: “Pero tú, Israel, siervo mío, Jacob, a quien Yo elegí, semilla de Abraham, mi amigo (41: 8); Tú eres mi siervo, el Israel, en quien me glorificaré” (49:3).

El que en versículos posteriores se hable de una misión para el siervo hacia Israel (49:5-6), hace que la identificación del siervo requiera alguna explicación.⁴⁷⁹ Hasta el capítulo 40 de Isaías, la palabra ‘siervo’ no se usa apenas. En los capítulos 40-53 el término aparece veinte veces. Después del capítulo 53 el libro de Isaías no vuelve a usar la palabra ‘siervo’ (**עבד**) en singular sino que aparece once veces en plural (**עבדים**). Da la impresión de que la figura del “siervo” con un referente singular alcanza su clímax en estos trece capítulos, y en particular en los versículos 52:13-53:12.⁴⁸⁰

Christopher North revisa las cuatro teorías más importantes sobre la identificación del siervo de Isaías: 1) un profeta anónimo contemporáneo con el deutero-Isaías, que Isaías identifica como el Mesías prometido; 2) el propio deutero-Isaías; 3) Israel; 4) un prototipo mesiánico, una figura ideal creada a partir de la muerte de Josías.⁴⁸¹ Wilcox y Williams proponen a partir del capítulo 49-55 la

⁴⁷⁶ De hecho, Braun señala que el cronista cambia el nombre del salmo a Israel porque escribe directamente al pueblo y quiere recordarle su rol como el “pueblo de Dios” (Roddy L. Braun, *1 Chronicles*, Word Biblical Commentary 14 (Dallas: Word Books, 1986), 192).

⁴⁷⁷ Is 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12.

⁴⁷⁸ Is 41:8; 44:1; 44:21; 45:4; 49:3. Ulrika Lindblad también entiende una referencia a Israel en 52:1-4 (Ulrika Lindblad, “A Note on the Nameless Servant in Isaiah 42:1-4”, *VT* 43, nº 1 [1993]: 115-116).

⁴⁷⁹ Williamson, “The Concept of Israel in Transition”, 146.

⁴⁸⁰ Cf. Allan A. MacRae, “Servant of the Lord in Isaiah”, *BSac* 121, (1964): 126.

⁴⁸¹ Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 194-201.

identificación del siervo con el profeta mismo, de modo que este se convertiría en el “verdadero Israel”.⁴⁸² Sin embargo, en caso de que fuese el profeta el que retomara sobre sí ese rol, no lo cumplió plenamente. Entonces, ¿a quién se refiere la figura del siervo?, ¿al Mesías, a Israel o a ambos? McRae soluciona esta cuestión explicando que en unos momentos el pasaje centra su atención en el pueblo en general, y en otros en la figura el Mesías como representante de todo el pueblo. Lo que se desprende del pasaje es que la responsabilidad de la obra del siervo de YHWH recae sobre la nación de Israel. Sin embargo, puesto que Israel es incapaz de realizar plenamente su tarea, es necesario que la labor la realice un representante de Israel, verdadero “siervo del Señor”, es decir el Mesías.⁴⁸³

Christopher Seitz, que estudia el libro de Isaías en su forma final, dejando al margen las diferentes teorías de su composición,⁴⁸⁴ reconoce que en Isaías hay dos siervos de YHWH, uno es el pueblo de Israel y otro es un individuo especial. En la sección formada por los capítulos 40-48 es prominente el pueblo de Israel, y a partir del capítulo 49 lo sería dicho individuo. Concluye que a lo largo del libro se aprecia una dinámica interna en las relaciones Israel-siervo, siervo-Israel, y siervo-siervos, de forma que finalmente también es necesaria la labor de los discípulos del siervo como siervos.⁴⁸⁵

⁴⁸² Peter Wilcox y David Paton-Williams, “The Servant Songs in Deutero-Isaiah”, *JSOT* 42 (1988): 89-92.

⁴⁸³ Allan A. MacRae, “Servant of the Lord in Isaiah”, *BSac* 121 (1964): 218. Wilshire señala que “siervo de YHWH” se refiere al centro litúrgico del monte de Sion, aunque más adelante reconoce que Sion-Jerusalén se identifica estrechamente con la nación de Israel (Leland E. Wilshire, “The Servant-City: A New Interpretation of the ‘Servant of the Lord’ in the Servant Songs of Deutero-Isaiah”, *JBL* 94 [1975]: 367).

⁴⁸⁴ De esta forma plantea una formación del libro en la que Dios inspira la colocación y el arreglo del mismo en su disposición actual (Christopher R. Seitz, “You are my Servant, You are the Israel in whom I will be glorified: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah”, *Calvin Theological Journal* (CTJ) 39, nº 1 [2004]: 117-122).

⁴⁸⁵ Seitz señala que “God’s word is actively addressing generations, making its way from an Israel referent, to a prophetic individual, and to the servant followers of the servant. There is neither strict separation nor replacement, nor discontinuity but a sovereignly guarded continuity in the trail that leads from Israel-servant, to prophet-servant, to servant-disciples” (ibid., 132).

Aunque esta interpretación tiene un mensaje motivador, sin embargo, no define con claridad la identidad del “siervo de YHWH”.

La dificultad de estas propuestas es superada entendiendo que el “siervo de YHWH” puede alternar su referente entre Israel como pueblo y el Mesías si la relación entre estos se entiende como tipológica. Las palabras de Mt 3:17 “Éste es mi Hijo querido, en él me agradé”, que son un eco de Isa 42:1, se aplican a Jesús como Mesías. Hay una continuidad definida entre el pueblo de Israel como siervo, y la figura del Siervo como individuo.⁴⁸⁶ Por eso, una explicación satisfactoria es entender que el Mesías iba a retomar sobre sí mismo el rol del pueblo, y cumplir la misión encomendada a Israel de traer salvación a todas las naciones. Cuando viene el Mesías, se hace “siervo” y cumple la misión del siervo prometido. Isaías puede asociar los dos personajes, porque tienen misiones equivalentes.⁴⁸⁷

3. “Hijo de YHWH”

La imagen de Israel como el hijo de YHWH es presentada de forma clara y consistente a lo largo del AT. El pueblo se percibió a sí mismo, al menos como unidad colectiva, como el hijo de YHWH.⁴⁸⁸ La idea que transmite este concepto es que Israel debe su existencia a un acto creativo de Dios. Israel no es considerado hijo por sus méritos, sino por voluntad e iniciativa divinas.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Christopher J. H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992), 158.

⁴⁸⁷ No es raro para los autores hebreos moverse entre categorías corporativas e individuales en los mismos pasajes (Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 158). Cf. Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1961), 1-13; H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1964).

⁴⁸⁸ McKenzie, John L. “The Divine Sonship of Israel and the Covenant”, *CBQ* 8, nº 3 (1946): 320.

⁴⁸⁹ Más aún si se entiende la relación en términos de adopción, como propone Janet L. R. Melnyk a partir de pasajes como el de Ose 11, en el que se cita el momento en el que Israel “se convierte en” hijo de YHWH (“When Israel Was a Child: Ancient Near Eastern Adoption Formulas and the Relationship between God and Israel”, en *History and Interpretation: Essays in Honour of*

En el AT, la declaración de Israel como hijo primogénito de YHWH aparece antes del establecimiento del pacto en el Sinaí, en Éxodo 4:22 “Israel es mi hijo primogénito”. Por tanto, esta relación contenía un elemento de permanencia a pesar de la ruptura reiterada del pacto sinaítico por parte del pueblo.⁴⁹⁰ La relación padre-hijo no solo hace referencia al amor incondicional de YHWH hacia su pueblo, sino también al respeto, lealtad y obediencia que YHWH espera de él, como un padre espera de su hijo.⁴⁹¹ Por eso esta relación también se extraña en el pacto entre YHWH y “su hijo” Israel.⁴⁹²

Por otra parte, el que Israel no solo sea hijo, sino primogénito tiene implicaciones teológicas, como la señalada por Wright, quien sostiene que esto implicaría la existencia o al menos la expectativa de “otros hijos”. De esta forma la expectativa de que otras naciones lleguen también a ser hijos dependía de que Israel cumpliera la misión que le correspondía como hijo mayor, es decir, vivir en lealtad y obediencia a YHWH. Este era el propósito y la intención de Dios para bendecir por medio de Israel a todas las naciones.⁴⁹³

4. “Vid”

La vid (בִּנְיָם) es un símbolo bien conocido del pueblo de Dios en el AT,⁴⁹⁴ asociado con Israel en numerosas ocasiones. De ahí

John H. Hayes, ed. M. Patrick Gram, William P. Brown y Jeffrey K. Kuan. *JSOTSS, 173* [Sheffield: JSOT Press, 1993]: 245-259).

⁴⁹⁰ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 127.

⁴⁹¹ La conceptualización de Israel como hijo de YHWH, tiene dos significados complementarios entre sí. Por una parte señala la actitud de Dios como padre hacia Israel, como reflejan versículos como Dt 1:31; 8:5; Sal 2:7; 103:13; Pr 3:12; 2 S 7:14. Y por otra, las expectativas de Dios como padre respecto de Israel en cuanto a obediencia y respeto, como se expresa en Dt 14:1; 2 S 7:14; Is 1:2-9; 45:10; 46:3; 64:8; Jer 3:14, 19; 31:8-9; Os 11:1; Ma 1:6.

⁴⁹² Dennis J. McCarthy, “Notes on the love of God in Deuteronomy and the father-son relationship between Yahweh and Israel”, *CBQ* 27 ap (1965): 146-147.

⁴⁹³ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 130.

⁴⁹⁴ Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary 20 (Dallas: Word Books, 1990), 310.

que aparezca con frecuencia como emblema de la nación, como ocurre en las monedas de los Macabeos,⁴⁹⁵ en el arte y hasta en la arquitectura sinagogal, en los que se usan pámpanos y racimos como elementos decorativos.⁴⁹⁶ La vid representa una de las grandes bendiciones de la tierra prometida y es usada como signo del amor de Dios,⁴⁹⁷ y símbolo de paz, bendición, prosperidad y gozo.⁴⁹⁸

En Isaías aparece el concepto desarrollado en el cántico de la viña (Isa 5:1-7).⁴⁹⁹ El profeta que más recurre a ese símbolo, no obstante, es Jeremías, especialmente en sus reproches contra Israel (2:21; 5:10; 8:13; 12:10-11). En 2:21, en vez de utilizar el término נֶגֶן prefiere la raíz קָרְשׁ, que hace referencia a la “cepa de uvas rojas de calidad especial”.⁵⁰⁰ En 6:9 se relaciona la vid (קְרֵב) con el “resto de Israel” (שָׂאָרִיָּה יִשְׂרָאֵל).

El Salmo 80:8 (80:9 TM) describe a Israel como una vid que es traída por YHWH desde Egipto, plantada entre las naciones. En el versículo 14 el salmista clama a YHWH que se acuerde de ella.

Ezequiel 15:1-8 identifica a Israel con el leño de la vid que YHWH entregó al fuego para que se consumiese con los moradores de Jerusalén. Es una dura reprensión hacia el pueblo que había sido infiel.

En Oseas 10:1 también se establece la identificación de Israel con una viña de forma clara:

⁴⁹⁵ Stagg, *New Testament Theology*, 173.

⁴⁹⁶ J. Maier “viña” en *Diccionario del judaísmo*, ed. Johan Maier y Meter Schäfer, trad. Dionisio Minguez Fernández (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996).

⁴⁹⁷ Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, trad. Rufino Godoy (Córdoba: El Almendro, 1994), 242.

⁴⁹⁸ Peter Damian Akpunonu, *The Vine, Israel and the Church. Studies in Biblical Literature*, 51 (New York: Peter Lang, 2004), 3.

⁴⁹⁹ Para un análisis del cántico ver Akpunonu, *The Vine, Israel and the Church*, 22-43.

⁵⁰⁰ Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 739. En Isaías 5:2 también se utiliza esta misma expresión, aunque en el pasaje la imagen que se utiliza para Israel es la de un “viñedo” (כִּדְבָּר, cf. 2 Re 18:31-32), que tiene cepas de primera calidad (קָרְשׁ).

Israel es una frondosa viña (“vid”, וֵדָה), que da abundante fruto para sí mismo; conforme a la abundancia de su fruto multiplicó también los altares, conforme a la bondad de su tierra aumentaron sus ídolos.

Finalmente Joel 1:7 evoca una serie de imágenes para mostrar la calamidad que sufre el pueblo, entre ellas YHWH habla de su “vid” (וֵדָה) que ha sido desolada. Esta simbología reflejada en el AT es continuada y ampliada en el lenguaje religioso del judaísmo, que siempre ha considerado la “viña” o la “vid”, como símbolo de Israel.⁵⁰¹

5. “Luz”

Otra imagen relacionada con Israel que cabe comentar aquí aparece en el libro de Isaías y se refiere a Israel como “luz (רֹאשׁ) de las naciones”: “Es harto poco que seas siervo mío [destinado] a restaurar las tribus de Jacob y hacer tornar a los salvaguardados de Israel, pues te he de constituir en luz de las naciones, para que mi salvación llegue hasta el extremo de la tierra”. (Isa 49:6). Este es el único pasaje que describe a “Israel” como luz, pero la ilustración tiene un profundo significado. El pueblo de Israel fue consciente durante el periodo intertestamentario de esta misión hasta la época del segundo templo.⁵⁰² Sin embargo, pronto los criterios étnicos nublaron esta intención misionera y entorpecieron la faceta de integración de los gentiles.

La luz es el atributo de la divinidad.⁵⁰³ La imagen de la luz, por tanto, es una de las más representativas y más cargadas de contenido teológico. Israel debía ser un instrumento de iluminación, dirección y conducción hacia Dios entre las naciones.

⁵⁰¹ Hull 92a; ExR 34:3; 44:1; LevR 32:1; 36:2; CntR 1, 3, 2; TanjB *wayəhî* 10.

⁵⁰² Ver obra de Scot McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), que estudia las estrategias de evangelización y conceptos sobre la integración de los gentiles en los principales tipos de literatura de esa época.

⁵⁰³ Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, 136.

6. Reino de Dios

Uno de los temas proféticos centrales en el AT, a pesar de no estar formulado de forma explícita, es la venida del reino de Dios.⁵⁰⁴ Sin embargo, esta expectativa era compartida con la realidad de Israel como reino de YHWH. Ya en el libro de Éxodo se ratifica el pacto sinaítico mediante una fórmula que implica el reinado de Israel: “Ahora bien, si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra, mas vosotros constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19:5-6).

Más adelante, no obstante, se instaura la monarquía cuando el pueblo de Israel instaura un rey terrenal. Y, si bien es cierto que en el texto parece que YHWH no es partidario de la monarquía que el pueblo reclama (*cf.* 1 S 8:6), una vez establecida, el rey de Israel se convierte en un tipo del futuro “rey de Israel” glorioso que habría de venir. En este sentido, la aceptación del rey terrenal de Israel —sobre todo en la figura de David— como representante de Dios, el rey supremo, implicaba que Israel como nación, también se ratificaba de forma tipológica como el “reino de Dios” en la tierra. Los israelitas eran, por tanto, súbditos de YHWH y sujetos a la ley de su rey. Aunque la promesa a David (2 Sam 7:8-16; 1 Cr 17) no contiene la palabra *berit* estos pasajes señalan el establecimiento de un pacto,⁵⁰⁵ cuyo cumplimiento final se realiza en el Mesías. De esta forma, Israel adopta la categoría de representante del “reino de Dios” ya en el AT, y va configurando este concepto como una de las categorías bíblicas más abarcadoras e inclusivas.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ John Elton Ladd, “The Kingdom of God”, en *A Guide to Biblical Prophecy*, ed. Armerding, Carl Edwin y W. Ward Gasque (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989), 131; y era una expectativa entre los judíos (*cf.* Marco Treves, “The Reign of God in the OT”, *VT* 19, nº 2 (1969): 242-243).

⁵⁰⁵ Williamson, *Sealed with and Oath*, 120.

⁵⁰⁶ Fred H. Klooster, “The Biblical Method of Salvation: A Case for Continuity”, en *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg (Westchester, Illinois: Crossways Books, 1988), 131.

Resumen

De todas las imágenes que se relacionan con Israel en el AT, se han recordado las más representativas que luego son retomadas en el NT. Israel es claramente definido como desempeñando el rol de “Adán”. También se lo describe en varios libros como “el siervo de YHWH”, y como “el hijo de YHWH”. Finalmente, aunque son menos abundantes, también aparecen las imágenes de Israel como una vid plantada por YHWH, como “luz” para las naciones y como representante del reino de Dios.

Las imágenes que se aplicaron a Israel y las funciones que se le atribuyen a lo largo del AT tenían intenciones pedagógicas, ya que representaban elementos de la relación que YHWH deseaba establecer con su pueblo, así como de sus expectativas depositadas en este como portador de bendición para toda la humanidad. Sin embargo, estas imágenes no quedaron simplemente como descripciones del pueblo de Israel, sino que son retomadas, reinterpretadas y aplicadas de forma consistente por los escritores del NT al Mesías, el único que podía cumplir perfectamente el rol de bendición y salvación para toda la humanidad.

Imágenes de Israel aplicadas a Jesús en el NT

En un sentido estricto, la interpretación tipológica no es una novedad del NT respecto del AT porque ya en el AT se encuentran aplicaciones de esta índole. El fundamento de la tipología del NT, por tanto, es establecido ya en el AT por los profetas que describieron, por ejemplo, un reciente acto de liberación divina como un nuevo Éxodo (*cf. Is 11:12-16; 51:9-10*).⁵⁰⁷ A lo largo del AT hay eventos y personas que sirven después para ilustrar lo que Dios ha hecho o ha prometido hacer. Por ejemplo, Sodoma y Gomorra se convierten en tipos del juicio de Dios, Oseas y Jeremías usan la experiencia del desierto como un tipo de la purificación deseada para Israel (*cf. Os 2; Jer 32*). Incluso algunos individuos pueden adquirir dimensiones tipológicas como Abraham, modelo de fe y

⁵⁰⁷ *Cf.* George B. Caird y Lincoln D. Hurst, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 60; David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (London: Faber and Faber, 1963); D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic* (Missoula, Montana: Scholars, 1975), 170.

obediencia (Gn 15:6), Moisés, modelo de profeta (Dt 18:15,18),⁵⁰⁸ y David, tipo del rey ideal. En el caso del pueblo de Israel, su rescate de Egipto es tomado como arquetipo y como garantía de que Dios redimiría a Israel de todas las demás formas de tiranía (*cf.* Sal 77:11-20; 130:8). Hay, por tanto, un patrón bíblico en el que personas, eventos y lugares que fueron importantes en la historia de la redención del pasado, se convierten en paradigmas en la historia de la redención en el presente y por venir.⁵⁰⁹

En este sentido, como señala Holweda, lo que ocurrió en el pasado provee tipos anunciando la persona y la obra del Mesías.⁵¹⁰ Así, el apóstol Pablo señala rotundamente que Cristo es el “sí” a las promesas del AT (2 Co 1:20), y de alguna forma, la correspondencia que establece con Adán (Ro 5:14) revela una clave interpretativa en la que Cristo es el gran antítipo y cumplimiento del AT.⁵¹¹ Por eso, a pesar de que se haya abusado de la tipología como clave de interpretación del NT,⁵¹² es preciso rescatar las corresponden-

⁵⁰⁸ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 112-113.

⁵⁰⁹ Cf. J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* (New York: Harper & Row, 1973), 51-56.

⁵¹⁰ David E. Holweda, *Jesus and Israel* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 37.

⁵¹¹ Sobre la interpretación tipológica en Pablo, Ellis señala que “when Paul speaks of the Exodus events happening *typikos* and written ‘for our admonition’, there can be no doubt that, in the apostle’s mind, Divine intent is of the essence both in their occurrence and in their inscripturation. The rationale of NT typological exegesis is not only ‘the continuity of God’s purpose throughout the history of His covenant’ but also His Lordship in moulding and using history to reveal and illuminate His purpose. God writes His parables in the sands of time” (E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1957), 127-128.

⁵¹² El abuso de la tipología ha generado dos efectos: En primer lugar hizo que mucho autores pasaran por alto muchas de las realidades del AT por considerarlas simplemente tipológicas. El AT cayó en descrédito por considerarse una mera sombra, a veces irreal, de lo que iba a ocurrir, con el consiguiente menoscabo en la validez histórica de Israel y de los eventos del AT. Otro error ha sido intentar interpretar el más mínimo detalle del AT con su correspondencia en el NT. Bajo esta perspectiva todo evento encerraba lecciones misteriosas sobre realidades más completas en el NT, dejando al servicio de la imaginación del autor la explicación y aplicación del significado de esos detalles.

cias que los propios escritores bíblicos establecieron dentro de los dos testamentos. Entendida así, la tipología es una forma de entender a Cristo y las experiencias que rodean el NT por analogía y correspondencia con las realidades históricas del AT entendidas como modelos o patrones.⁵¹³ Guiados por una exégesis cristológico-ca,⁵¹⁴ es posible iluminar las correspondencias del AT y NT entre sí.

1. Nuevo “Adán”

Romanos 5:14 establece una correspondencia directa entre Adán y Cristo.⁵¹⁵ De forma explícita menciona a Adán como tipo ($\tauύπος$) de Jesús. De la misma forma que Israel encarnaba el proyecto que Dios tenía para Adán, pero de modo renovado, Jesús viene a cumplir ese propósito en sí mismo. Jesús se constituye en el nuevo Adán en el cual todos los hombres pueden encontrar vida.⁵¹⁶ Pablo también señala en 1 Co 15:45 este cambio de paradigma entre el primer y el segundo Adán: “El primer hombre, Adán, se convirtió en alma viviente; el segundo Adán en espíritu que hace vivir”. Adán fue la cabeza de la creación, y Jesús es la cabeza de una nueva creación, de una nueva comunidad de salvación con la que se establece el nuevo pacto.⁵¹⁷

⁵¹³ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 116.

⁵¹⁴ Maurice Casey ya señala que la exégesis cristológica del AT ha sido un aspecto fundamental del cristianismo occidental (Casey, Maurice. “Christology and the Legitimating Use of the Old Testament in the New Testament”, en *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J. L. North*, ed. Steve Moyise [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000], 42).

⁵¹⁵ Es la correspondencia más clara entre Cristo y los mediadores del pacto anteriores (véase R. Fowler White, “The Last Adam and His Seed: An Exercise in Theological Preemption”, *Trinity Journal [TJ]* 6, nº 1 [1985]: 67. Este autor, sin embargo, en su comparación de las correspondencias entre Cristo y las figuras veterotestamentarias con las que Dios establece un pacto, pasa por alto la correspondencia con Israel (*cf. ibid.* 68-73).

⁵¹⁶ Para Pablo, Jesús retoma el rol que tenía asignado Israel como representante de la verdadera humanidad (Wright, *The Climax of the Covenant*, 26).

⁵¹⁷ Herbert Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978), 213.

Cuando Pablo identifica a Jesús con el segundo Adán, no hace sino identificar también a Jesús con Israel, y mostrar que Jesús retoma en sí mismo el rol que Dios había confiado a su pueblo.⁵¹⁸ Si Israel resume la humanidad adánica, Jesús representa esa nueva humanidad no ya adánica sino cristológica, y al convertirse en el “nuevo Adán”, se convierte también en el “nuevo Israel”. Si Israel había sido designado como el instrumento de salvación para todos los pueblos de la tierra, Jesús se convierte en el instrumento de salvación por excelencia para toda nación, tribu, lengua y pueblo.⁵¹⁹

La noción del remanente también encuentra su cumplimiento en Cristo,⁵²⁰ ya que la comunidad de creyentes “en Cristo” se convierte en el Israel reconstituido. Así, el propósito de Dios de crear en Israel a su pueblo se manifiesta en el AT y continúa en el NT.⁵²¹ Puesto que Cristo es el nuevo “Israel”, todo el que está “en Cristo” forma parte de ese Israel, ya que —según Pablo— Cristo es el segundo Adán, o cabeza de una nueva humanidad.⁵²²

El pacto de YHWH con Israel se inicia con los patriarcas y continúa con el pueblo de Israel. Por eso en Israel confluyen estas dos vertientes: la individual como representación de la humanidad y la colectiva como pueblo. En Jesús confluyen estas dos vertientes de nuevo, de modo que él como individuo encarna a toda la humanidad restaurada, y en torno a él se constituye la comunidad de salvación escatológica. La vocación universal de Israel como pueblo,

⁵¹⁸ Wright, *The Climax of the Covenant*, 29.

⁵¹⁹ Esta concepción también aparece en los Evangelios cuando, de la misma manera que Adán recibe autoridad para dominar sobre la naturaleza, y Abrahán para poseer la tierra de Canaán, a Jesús “aun los vientos y el mar le obedecen” (Mt 8:27). Cf. Wright, *The New Testament and the People of God*, 263.

⁵²⁰ Stagg señala: “the remnant itself proved elusive, and it finally came into realization in one person, the true Son of man, the true servant of God, even Christ Jesus. But he came, paradoxically, to be both an individual person and a ‘community’. In him was created ‘one new man’ (Efe 2:15); the true Israel of God (Gal 6:16; Ro 9:6); the seed of Abraham (Gal 3:29); an elect race, a royal priesthood, a holy nation, a people of God’s possession (1 P 2:9) (Stagg, *New Testament Theology*, 171).

⁵²¹ Ibíd., 171

⁵²² Fitzmyer, *Romans*, 114.

encuentra su cumplimiento en la figura del Mesías, quien ofrece salvación sin distinción a toda la humanidad.

El pacto con Adán incluye a toda la humanidad, el pacto con Noé también es universal, el pacto con Abraham tiene el propósito de ampliarse a “todas las naciones de la tierra” (Gn 22:18), de modo que todos los creyentes son considerados herederos de Abraham. Incluso el pacto davídico es una figura del reino de Dios universal. Un pacto exclusivo con Israel, que no tenga vocación universal no tiene lugar en la teología bíblica.

2. “Siervo”

Si la imagen de Israel como siervo es prominente en el AT, no lo es menos la identificación de Jesús como siervo en el NT.⁵²³ En el bautismo de Jesús, la voz que se escucha (“Este es mi hijo amado, en quien tengo complacencia”, Mt 3:17; Mr 1:11; Lc 3:22) representa una clara alusión al siervo del Señor de Isaías 42:1.⁵²⁴ Mateo 8:17 señala que Jesús sanaba a los enfermos “para que se cumpliera lo que anunció el profeta Isaías cuando dice: Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades”. En Lucas 22:37 Jesús anticipa su muerte entre pecadores como cumplimiento también de la profecía: “Pues os digo que tiene que cumplirse en mí esto que está escrito: Y fue contado entre [los] malhechores. Pues lo que a mí se refiere llega a su cumplimiento”. En Hechos 8:32-35, Felipe enseña al eunuco el mesianismo de Jesús a partir del pasaje de Isaías 53. Para los escritores cristianos Jesús había cumplido las profecías anunciadas en la figura del siervo de Isaías y lo identificaron como el prototipo del siervo escogido por Dios para resolver el problema del pecado.⁵²⁵

⁵²³ R. Frank Johnson, “Christ the Servant of the Lord”, en *The Old and the New Testaments: Their Relationship and the “Intertestamental” Literature*, ed. James H. Charlesworth y Walter P. Weaver. Faith and Scholarship Colloquies (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993), 107, señala que pocos pasajes han tenido una influencia tan importante en el judaísmo de Palestina y en el NT que los pasajes del siervo de YHWH en Isaías.

⁵²⁴ Este versículo es el primero de una serie de cantos en Isaías (40-55) sobre el “siervo de YHWH”.

⁵²⁵ Johnson, “Christ the Servant of the Lord”, 107, 126-131.

Al mismo tiempo que hay una continuidad entre Israel como siervo y Jesús como siervo, la misión de este último permite que la misión original encomendada a Israel se cumpla. En Jesús, el siervo por excelencia, la liberación y la salvación alcanzan a todas las naciones. El propósito universal de la elección de Israel se consigue mediante la misión del Mesías-siervo.⁵²⁶

3. “Hijo”

Los mismos pasajes que identifican a Jesús con el siervo de Isaías en ocasión de su bautismo, también presentan a Jesús como hijo (Mt 3:17; Mr 1:11; Lc 3:22). En el caso de Mateo (3:17; 17:5), no solo hacen referencia a Isaías, sino que son por lo menos eco de tres pasajes diferentes del AT.⁵²⁷ El pasaje de Salmos 2:7 se refería al rey David. Sin embargo, desde la extinción de la dinastía de la monarquía davídica, este salmo adquiere un matiz profético y se aplica al esperado Mesías hijo de David que vendría a reinar cuando Dios restaurara a Israel. El pasaje de Isaías 42:1 es probablemente del que se toma la expresión “hijo querido, en él me agradé”. Finalmente, algunos eruditos encuentran también ecos de Génesis 22:2, donde Dios le pide a Abraham: “Toma a tu hijo, tu unigénito, que tanto amas”. Esto significaría que Dios, ya en el bautismo de Jesús, revela que está dispuesto a sacrificar a su propio hijo, a quien ama, por toda la humanidad.

Mateo 2:14 menciona el cumplimiento de la profecía de Oseas 11:1 “de Egipto llamé a mi hijo”, aplicada a Jesús como claro ejemplo de que la identificación con una imagen aplicada a Israel, identifica a Jesús con Israel, puesto que el texto de Oseas se refiere a Israel.⁵²⁸ De modo que en el Mesías, la función de Israel como hijo se cumple finalmente.⁵²⁹

⁵²⁶ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 163.

⁵²⁷ Sal 2:7; Is 42:1; Gn 22:2. Cf. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 106.

⁵²⁸ Holweda, *Jesus and Israel*, 39-40.

⁵²⁹ Clowney, “Israel and the Church: The New Israel”, en *A Guide to Biblical Prophecy*, ed. Carl Edwin Armerding y W. Ward Gasque (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989), 218. Wright señala: “On the shoulders of Jesus as the Son of God lay the responsibility of being the true son, succeeding where Israel had failed, submitting to God’s will where the had rebelled, obeying

Lucas, tras la declaración de Jesús como hijo de Dios, encadena en el siguiente párrafo con la genealogía de Jesús que remonta directamente hasta Dios. Esta genealogía que resume a grandes rasgos la historia de la humanidad hasta el Mesías, es también otro argumento a favor de que Jesús encarna en cierto sentido la historia del pueblo de Israel. A nivel teológico el relato del Getsemaní (Luc 22:42) es muy revelador respecto a la imagen de Jesús como “hijo”, ya que allí Jesús lleva hasta lo sumo la obediencia del verdadero hijo de Dios.⁵³⁰

La epístola a los Hebreos es el libro del NT que más claramente presenta la gloria y la exaltación de Jesús como Hijo de Dios.⁵³¹ Su filiación estará relacionada con el sufrimiento y la obediencia (Heb 5:8). El relato de las tentaciones también destaca la importancia que tiene en este concepto al comenzar todas ellas con la duda: “Si eres hijo de Dios” (Mt 4:3, 6; Lc 4:3, 9). Como comenta Wright, como el representante de Israel, Jesús estaba llamado a la obediencia. Fue precisamente la obediencia de Jesús como hijo de Dios, lo que permitió el cumplimiento del propósito universal de Dios para la humanidad.⁵³²

4. “Vid”

La palabra “vid” ($\alpha\mu\pi\epsilon\lambdaοc$) aparece nueve veces en el NT,⁵³³ y en todas las apariciones en los evangelios hay una relación directa entre Jesús y la vid.⁵³⁴ Ocurre de forma especial en el evangelio de Juan. En Jn 15:1, 4, 15 Jesús se apropió de la imagen de la vid

“where they had disobeyed” (Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 124).

⁵³⁰ Achtemeir y Achtemeier, *The Old Testament Roots of Our Faith*, 128.

⁵³¹ John C. Campbell, “In a Son: the doctrine of Incarnation in the Epistle to the Hebrews”, *Int* 10, nº 1 (1956): 24-38; Pauline Giles, “Son of man in the Epistle to the Hebrews”, *ExpTim* 86 nº 11 (1975): 328-332; Mikeal C. Parsons, “Son and high priest: a Study in the Christology of Hebrews”, *Evangelical Quarterly (EvQ)*, 60 (1988): 195-215.

⁵³² Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 132.

⁵³³ Mt 26:29; Mr 14:25; Lc 22:18; Jn 15:1, 4, 5; Stg 3:12; Ap 14:18, 19.

⁵³⁴ Seock-Tae Sohn, *The Divine Election of Israel* (Grand Rapids, Michigan: Erdmans, 1991), 252.

que el AT identifica con el pueblo de Israel.⁵³⁵ Aunque se han propuesto paralelos relativos a la eucaristía y la literatura intertestamentaria,⁵³⁶ el referente más inmediato es la simbología aplicada a Israel en el AT.⁵³⁷ Jesús no solo toma para sí esta imagen (“Yo soy la vid”, Jn 15:5), sino que lo hace de forma enfática al declarar: “Yo soy la vid verdadera” (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ, Jn 15:1).⁵³⁸ Si Jesús representa la verdadera vid, que en el AT simbolizaba al pueblo de Israel, se puede concluir que Jesús aquí está diciendo que él es el “Israel verdadero”.⁵³⁹ Además, en la última cena identifica el “fruto de la vid” con su propia sangre “derramada en vuestro favor” (Luc 22:20), porque Jesús es la vid.⁵⁴⁰

5. “Luz”

En Juan 8:12; 9:5; 12:35, 36, 46, Jesús mismo declara ser la “luz del mundo”. Y Juan 1:9; 3:19 presenta a Jesús como “luz verdadera” (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν). De nuevo, al mencionar el matiz de “verdadero” parece implicar una superación, un cumplimiento.

En diversas ocasiones el NT también aplica la imagen de la luz a los creyentes (Mat 5:14). En Hechos 13:47, por ejemplo, Pa-

⁵³⁵ Para Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 187, esta es una clara evidencia de que en Juan, Jesús se describe como el “verdadero Israel”.

⁵³⁶ Akpunonu, *The Vine, Israel and the Church*, 132-136.

⁵³⁷ Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 472.

⁵³⁸ En lo que representa la última de las imágenes con las que Jesús se describe en el Evangelio de Juan con la estructura “yo soy” (Jn 6:35, 51; 8:12; 10:7, 9, 11, 14; 11:25; 14:26; 15:1, 5).

⁵³⁹ F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 305. Karlberg sostiene que “In the imagery of the vine Jesus identified his person and mission with God’s purposes of old. And as the New Man Jesus called all nations and peoples into his spiritual household” (Mark W. Karlberg, “The Significance of Israel in Biblical Tipology”, *JETS* 31 [1988]: 262). Stagg también sugiere que cuando Jesús dice “yo soy la vid verdadera” estaba afirmando ser el verdadero Israel (Stagg, *New Testament Theology*, 173).

⁵⁴⁰ Akpunonu ahonda la correspondencia de las imágenes y acentúa que en el NT es la iglesia la que retoma la imagen de la vid (Akpunonu, *The Vine, Israel and the Church*, 176-198). Sin embargo su razonamiento es más teológico que de aplicación directa de la imagen de la vid.

blo y Bernabé se aplican a sí mismos el versículo de Isa 49:6 respecto a ser “luz para los gentiles”, que originalmente se refería a Israel, y proféticamente a Cristo. El que la correspondencia entre Israel y los creyentes sea directa, hace posible que el NT aplique la imagen de la luz tanto a Cristo como a los creyentes.

6. Rey y confirmador del reino de Dios

Un tema central de las expectativas del AT sobre la venida del reino es el agrupamiento del pueblo de Dios. El reino incluiría las naciones del mundo,⁵⁴¹ reunidas en torno al Mesías que reinaría sobre un reino universal (Is 55:3-5; Zac 9:10; Mi 5:4). Si bien la mayor parte del pueblo en los días de Jesús esperaba que el reino de Dios tuviera dimensiones políticas,⁵⁴² Jesús afirma claramente que el reino de Dios era de naturaleza espiritual.

El concepto de la realeza de YHWH era conocido en el judaísmo.⁵⁴³ Y la esperanza escatológica del cumplimiento del “reinado de Dios” pasa por el Mesías.⁵⁴⁴ En el NT este agrupamiento del pueblo del reino de Dios, ocurre en torno a la persona de Jesús, como “rey de Israel” (Jn 1:29). En el AT el rey de Israel representaba la encarnación o personificación del pueblo, y en el NT el Mesías rey de Israel encarna todas las características del nuevo Israel en su persona.⁵⁴⁵ Jesús surge como Mesías y confirmador del reinado davídico (Lc 1:32-33) en cumplimiento de la tipología bíblica

En los Evangelios sinópticos el anuncio del reino de Dios constituye el tema más importante del ministerio de Jesús.⁵⁴⁶ Pero especialmente en Mateo, Jesús es presentado como el rey prometi-

⁵⁴¹ Holweda, *Jesus and Israel*, 51.

⁵⁴² Julius J. Scott, *Jewish Backgrounds of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995), 302.

⁵⁴³ Cf. los llamados salmos “del reino”: Sal 24, 29, 47, 68, 93, 96, 97, 98, 99-110, en los que YHWH aparece como rey de Israel, de las naciones y del cosmos.

⁵⁴⁴ Jesús Peláez, “Jesús y el Reino de DIos. Las comunidades primitivas. El judéo-cristianismo”, en *Orígenes del Cristianismo: Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba: El Almendro, 1991), 257.

⁵⁴⁵ Achtemeir y Achtemeir, *The Old Testament Roots of our Faith*, 120.

⁵⁴⁶ Scott, *Jewish Backgrounds of the New Testament*, 297.

do (Mt 2:2). El énfasis principal del libro se centra en la proclamación del evangelio del reino (Mt 4:23; 9:35; 24:14) y las buenas nuevas de que ese reino se comienza a realizar en la persona de Cristo.⁵⁴⁷ Jesús, el rey davídico, representa al pueblo delante de Dios y consolida un pueblo santo.⁵⁴⁸ Comenzando por la genealogía, Jesús es presentado como descendiente de la línea davídica para enfatizar su condición de rey davídico, y este comienzo también transmite la idea de “nuevo comienzo” para el pueblo, una “nueva creación”. Jesús es, por tanto, el rey santo de Israel y su labor es reunir un pueblo santo y representarlo ante Dios.⁵⁴⁹

Si bien a lo largo de los evangelios no son muy abundantes las referencias a Jesús como rey, es muy significativo que en la inscripción ordenada por Pilato, no ordena poner “rey de Israel”, sino “rey de los judíos”. Ser “rey de los judíos” tenía los componentes nacionalistas y políticos que apoyaban el único motivo por el que Pilato podía justificar su crucifixión. En cambio, es muy posible que la designación de “rey de Israel”, tuviese fuertes connotaciones religiosas para los dirigentes. En este sentido hay algo muy significativo en la conversación entre Jesús y Pilato. Ante la pregunta de Pilato “¿Tu eres el Rey de los judíos?” (Mt 27:11; Mr 15:2; Lc 23:3; Jn 18:33), Jesús no confirma esta declaración. Sin embargo Juan recoge la respuesta de Jesús como: “Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo mis hombres lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos. Pero de hecho mi reino no es de aquí” (Jn 18:36).

Las implicaciones de esta combinación de versículos son relevantes. Si Jesús es el verdadero “rey de Israel”, y él mismo confirma que su reino “no es de este mundo”, se está dando a entender que “Israel” no es una nación “de este mundo”, sino que es una

⁵⁴⁷ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33a (Dallas: Word Books, 1995), xii.

⁵⁴⁸ Michael Dauphinais y Matthew Levering, *Holy People, Holy Land: A Theological Introduction to the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005), 139. Jesús como nuevo rey de Israel es presentado en contraste, desde el comienzo de Mateo, con el rey Herodes que gobierna con injusticia y por la fuerza, al contrario que el reinado de Jesús que no es terrenal, ni con fuerza, sino un reinado de amor (ibid., 141).

⁵⁴⁹ Ibíd., 145.

entidad de carácter espiritual. Por eso Pedro puede señalar respecto de los creyentes: “Pero vosotros [sois] ‘raza elegida, sacerdocio regio, nación santa, pueblo para [ser] patrimonio [de Dios], con el fin de que anuncieís las grandes’ del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable” (1 P 2:9).

La vida, muerte y resurrección de Jesús, en cumplimiento de las esperanzas escatológicas del reino del AT, inaugura —aun sin traer todavía su consumación escatológica— el reino de Dios en la tierra.⁵⁵⁰ De esta forma se establece la correspondencia plena entre el reino de Dios en el AT representado por el pueblo de Israel y encabezado por el rey de Israel como tipo del rey prometido por Dios,⁵⁵¹ y Jesucristo, como cumplimiento de las expectativas del reino davídico y asumiendo su papel como verdadero rey y confirmador del reino espiritual de Israel.

Implicaciones hermenéuticas del vínculo Israel-Cristo

La correspondencia tipológica que se establece entre las imágenes aplicadas a Israel en el AT y a Cristo en el NT, encierra un profundo mensaje teológico que debe ser tomado en cuenta a la hora de interpretar el término *Israel* en el NT, y en especial en Pablo.⁵⁵² Los escritores del NT reclaman que las prefiguraciones anteriores se cumplen en Cristo, en quien se realizan las promesas y las imágenes del AT.⁵⁵³ Hay analogías muy definidas entre la comunidad que reunió Jesús en torno a su persona como Mesías, y un Israel restaurado,⁵⁵⁴ según la cuales Jesús encarna el “Israel” ideal y

⁵⁵⁰ Williamson, *Sealed with and Oath*, 208.

⁵⁵¹ A David se le prometió que el trono de su descendiente sería establecido para siempre (2 S 7:8-16). Holweda señala que el descendiente de David, como el rey de Israel, representa al “verdadero Israel”, por eso la genealogía de Jesús en Mateo es davídica (Holweda, *Jesus and Israel*, 33).

⁵⁵² Para Cahill se trata de la más completa aplicación tipológica de la Biblia (Cahill, “Hermeneutical Implications of Typology”, 271).

⁵⁵³ Downing, “Tipology and the Literary Christ-Figure: A Critique”, 18.

⁵⁵⁴ Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, 113.

cumple su destino.⁵⁵⁵ Esta interpretación del Mesías como “nuevo Israel” no es nueva, ya que estaba latente ya en el propio AT.⁵⁵⁶

En la identificación de Cristo con Israel se ha argumentado incluso que la vida de Cristo constituye una reedición de la historia del pueblo, de forma que Jesús revive en sí mismo el significado y la historia de Israel en la suya propia.⁵⁵⁷ En el relato del Éxodo donde Israel cruza por medio de las aguas se señala su liberación final de Egipto y comienza verdaderamente su nueva vida de libertad.⁵⁵⁸ En Jesús, la correspondencia es precisamente en su bautis-

⁵⁵⁵ Sohn, *The Divine Election of Israel*, 253; Jesús es imaginado en numerosas ocasiones como Israel (*Dictionary of Biblical Imagery*, ed. Ryken Leland, James C. Wilhoit y Tremper Longman III [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998], 440); véase también A. W. Robertson, *El Antiguo Testamento en el Nuevo* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 41.

⁵⁵⁶ Como señala Karlberg: “Christological interpretation of the OT, vital to Christian proclamation, was not suddenly a new way to read de OT (*cf.* 1 Pet 1:10-12). Rather, such interpretation was implicit in the sacred writing themselves. To be sure, there was greater clarity and depth of understanding with the coming of Christ. We may therefore speak of new perspectives on OT revelation. In broadest terms there is movement from promise to fulfillment, from shadow to reality....the Messiah revealed himself as the New Israel” (Karlberg, “The Significance of Israel in Biblical Tipology”, 262).

⁵⁵⁷ McKnight, por ejemplo, sostiene que “Jesus both reenacts and fulfills Israel’s history in his baptism at the Jordan (Mat 3), temptations (4:1-11), refashioning of the torah (5-7), ten miracles (8-9), selecting twelve apostles as the new shepherds of Israel (10:1-4), and recapitulation of specific figures in Israel’s history [...] Jesus thus is the representative Head as the new Israel, and he thus divides human history into de Adam (old Israel) line and the Christ (new Israel) line (Rom 5:12-21)”. Scot McKnight, “Israel”, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. VanHoozer (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005), 100. En la misma línea, Norman Gulley señala que: “The two testaments are Christ-centered. Jesus referred to Himself from the Old Testament scriptures (Luke 24:25-27). First, there is a historical type/antitype. In the Old Testament Joseph went to Egypt, and then Israel (God’s son, Hos 11:1) was brought out of Egypt. In the New Testament another Joseph went into Egypt (Mat 2:13-14) and God’s Son Jesus came out of Egypt (Mat 2:15). From this same beginning and throughout His life, Jesus recapitulated the history of Israel in His life, succeeding where they failed, so that all the promises made to them are fulfilled in Him” (Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 526).

⁵⁵⁸ Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*, 291.

mo, cuando comienza oficialmente su ministerio. El apóstol Pablo en 1 Cor 10:1-3 aplica la liberación de Israel en el cruce del mar de forma tipológica al bautismo de los creyentes, que a su vez hace referencia a la nueva vida “en Cristo”. Lockyer señala que el episodio de las aguas amargas (Ex 15:23-25), se puede aplicar al relato de los Evangelios que narra las tentaciones de Jesús en el desierto, así como a todos los momentos amargos que tuvo que padecer.⁵⁵⁹ France también percibe esta correspondencia entre Israel y la vida de Cristo en el relato de las tentaciones y señala cómo las referencias de Jesús al Deuteronomio sugieren que Jesús tenía en mente esos pasajes prefigurando su propia experiencia, asimilando las lecciones que Dios había previsto que Israel aprendiera en el desierto.⁵⁶⁰

Holweda, por otra parte, argumenta esta interpretación cristológica del “nuevo Israel” a partir de la genealogía de Mateo. Si se tiene en cuenta que las genealogías eran resúmenes en los que se seleccionaban los miembros de la lista dependiendo de las intenciones del compilador,⁵⁶¹ el hecho de que Mateo comience así el evangelio: “Documento del origen de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham” (Mat 1:1), parece revelar un nuevo comienzo,⁵⁶²

⁵⁵⁹ Ibíd., 296.

⁵⁶⁰ France, *Jesus and the OT*, 50-51. Para él también los 40 días en el desierto reflejan los 40 años en el desierto del pueblo de Israel.

⁵⁶¹ Véase el completo estudio de Marshall D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*. Society for New Testament Studies Monograph Series 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), aunque el autor se centra demasiado en las polémicas con los judíos al afrontar la genealogía de Mateo (*cf.* Herman C. Waetjen, “The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew” *JBL* 95, nº 2 [1976]: 205). Véase también Robert R. Wilson, “Between ‘Azel’ and ‘Azel’: Interpreting the Biblical Genealogies”, *Biblical Archeologist* 42, nº 1 (1979): 21-22. Para una defensa de la consistencia histórica de las genealogías bíblicas, véase Gary A. Rendsburg, “The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies”, *VT* 12, nº 2 (1990): 185-206.

⁵⁶² Cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 67-70; D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981), 74; Frederick D. Bruner, *The Christbook: A Historical-Theological Commentary: Matthew 1-12* (Waco: Word Books, 1987), 2.

un nuevo génesis.⁵⁶³ La misma fórmula es empleada en Gén 2:4 al hablar de la creación de los cielos y la tierra, y en Gén 5:1 donde se habla de los descendientes de Adán. Sin embargo, el hecho de que Mateo —dentro de su estrategia simétrica—⁵⁶⁴ mencione a Jesús como hijo de Abraham, parece indicar sobre todo un cumplimiento de las promesas hechas a Abraham, realizadas ahora en Jesucristo.⁵⁶⁵

El Mesías e Israel, por tanto, se encuentran en una correlación indisoluble. A través de todos los libros del NT se aprecia esta correspondencia mediante la cual el Mesías es percibido como el “nuevo Israel”.⁵⁶⁶ Si Cristo como Mesías es depositario de las promesas de Dios a Israel, entonces los que se unen a él son beneficiarios con él de esas promesas.⁵⁶⁷ Las implicaciones teológicas de esta correspondencia tipológica entre Israel y Cristo son numerosas, pero una de las más importantes, según destaca Karlberg, es que el pueblo étnico de Israel deja de ser el protagonista de la histo-

⁵⁶³ Cf. Frank Beare, *The Earliest Records of Jesus* (New York: Abingdon Press, 1962), 30; Charles Thomas Davis, “The Fulfillment of Creation: A Study of Matthew’s Genealogy”, *JAAR* 41, nº 4 (1973): 535.

⁵⁶⁴ Cf. R. P. Nettelhorst, “The Genealogy of Jesus” *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, nº 2 (1988): 172. Véase respecto a la estructura del pasaje Miguel Ángel Roig Cervera, “La estructura literaria del Evangelio de San Mateo” (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996), 134-140.

⁵⁶⁵ “Through Jesus, the Son of Abraham, all nations are being blessed and the promise to Abraham is being fulfilled. If Jesus is the one through whom the promise is being fulfilled, then he can lay claim to being Abraham’s true descendant, the one who is a descendant of Abraham is supposed to be. Jesus, then, is true Israel, the one who does everything that Israel was supposed to do and who is everything that Israel was supposed to be” (Holweda, *Jesus and Israel*, 33). De la genealogía se desprende aún otro mensaje teológico profundo. En lugar de enfatizar la pureza del linaje, menciona a cuatro mujeres extranjeras, que testifican la voluntad divina de incorporar extranjeros a Israel. Además, representa un fuerte argumento a favor de que la descendencia abrahámica y davídica está abierta al pueblo de Dios universal (véase en esta línea a John C. Hutchinson, “Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew’s Genealogy”, *BSac* 158, nº 2 [2001]: 152-164).

⁵⁶⁶ Achtemeir y Achtemeier, *The Old Testament Roots of Our Faith*, 127

⁵⁶⁷ Clowney, “Israel and the Church: The New Israel”, 220.

ria de la salvación, y ya no tiene un estatus bíblico escatológico.⁵⁶⁸ Las promesas son ahora —a través de Jesús (2 Co 1:20)— para todos los creyentes.⁵⁶⁹ Restringir el pacto de YHWH únicamente a un pueblo étnico, no hace justicia al carácter teológico del pacto eterno. El pacto con el Israel histórico representa una importante etapa histórica, pero siempre con una vocación universal que se cumple finalmente en el Mesías, en quien todos los pactos encuentran su cumplimiento en el gran “nuevo pacto” que solo él puede establecer al asumir la función de Noé, Abraham, Isaac, Jacob e incluso el antítipo monárquico del rey David. Todas las promesas tienen en él “el sí” y el cumplimiento.⁵⁷⁰ Dios salva a toda la humanidad a través de un pueblo que integra “en Cristo” a todos los demás pueblos,⁵⁷¹ formando una nueva humanidad.⁵⁷² A partir de Cristo, la diferenciación étnica en el plan de salvación carece de sentido y es teológicamente incoherente.⁵⁷³

⁵⁶⁸ Como sostiene Karlberg: “If one grants that national Israel in OT revelation was truly a type of the eternal kingdom of Christ, then it seems that, according to the canons of Biblical typology, national Israel can no longer retain any independent status whatever” (Karlberg, “The Significance of Israel in Biblical Tipology”, 259). Más adelante amplia estas implicaciones a los argumentos premilenaristas y milenaristas respecto a las pretensiones sionistas. Señala que: “Genuine typological interpretation rules out any additional literal fulfillment of the land-promise in a future restoration of national Israel subsequent to or alongside the messianic fulfillment, as found in certain varieties of premillennial and postmillennial schemes” (ibid., 259-260). Véase también France, *Jesus and the OT*, 41.

⁵⁶⁹ Cahill, “Hermeneutical Implications of Typology”, 274.

⁵⁷⁰ Véase el estudio de Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*, sobre el conjunto de profecías mesiánicas en la Biblia y su cumplimiento en Cristo.

⁵⁷¹ José Alonso Díaz, “El Israel de la fe y el Israel de la historia en cuanto a la elección y alianza divinas”, *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971): 168. Ver al respecto de la relación entre Israel y las naciones que se debían incorporar en él Eckhard J. Schnabel, “Israel, the People of God, and the Nations”, *JETS* 45, 1 (2002): 35-51.

⁵⁷² Clowney, “Israel and the Church: The New Israel”, 217.

⁵⁷³ Como señala Schwarz: “The ethnic particularity of salvation had become obsolete since Jesus, formerly the Messiah of the Jews, had been enthroned as Lord and Savior of the whole World. Our Savior is at the same time the Lord of the universe (Phil 2:9-11): all of humanity, all cosmic powers, and the whole universe belong to him. Through Christ’s enthronement all people have access

Israel *en el NT*

Un estudio sincrónico del término *Israel* en el NT muestra que la noción teológica de “Israel” entre los apóstoles y discípulos era conocida por Pablo, y que su utilización está de acuerdo con el resto de referentes que aparecen —de forma explícita o implícita— en el NT. Observar similitudes o diferencias entre el uso de *Israel* en unos y otros ayuda a determinar el paradigma hermenéutico que se desprende de los textos.

El término *Israel* (Ισραήλ) aparece 68 veces en el NT, y los autores que más lo utilizan son Lucas⁵⁷⁴ y Pablo.⁵⁷⁵ Sin embargo, como el objetivo final de la presente investigación se centra en una declaración de la epístola a los Romanos, se dejará el análisis del término *Israel* en Pablo para una sección aparte.

Israel en el Evangelio de Mateo

En Mateo el término *Israel* aparece en doce ocasiones.⁵⁷⁶ Quizá por ser un evangelio escrito especialmente para una audiencia judía,⁵⁷⁷ el concepto de Israel adquiere más relevancia que en otros. De hecho se ha llegado a afirmar que la noción de un “verdadero Israel” articula toda la teología del libro.⁵⁷⁸

En Mt 2:6 la referencia a Israel aparece en una cita de Miqueas 5:2 “Porque de ti saldrá un guiaador, que apacentará a mi pueblo Israel”.⁵⁷⁹ Es una profecía que presenta al Mesías como

through faith to his kingdom and to salvation” (Hans Schwarz, *Christology* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998], 131-132).

⁵⁷⁴ 12 veces en el evangelio de Lucas y 15 en Hechos.

⁵⁷⁵ 17 veces en total, 11 de ellas en Romanos.

⁵⁷⁶ Mt 2:6, 20, 21; 8:10; 9:33; 10:6, 23; 15:24, 31; 19:28; 27:9, 42.

⁵⁷⁷ Hagner, *Matthew 1-13*, xii; William Hendriksen y Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, Baker’s New Testament Commentary, vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: Baker Books House, 2001), 97.

⁵⁷⁸ Wolfgang Trilling, *El verdadero Israel: Estudio de la teología de Mateo*, trad. Carlos Fernández Barberá (Madrid: Ediciones Fax, 1974), 138; véase también Richard J. Dillon, “Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Matthew 21:33-22:14)”, *Bib* 47, nº 1 (1966): 1-42.

⁵⁷⁹ W. D. Davies, y D. C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (New York: T&T Clark Internatio-

guiador de su pueblo, un “Israel” en referencia al pueblo de Dios como entidad atemporal de la cual Jesús es el guiator eterno (*cf.* Jn 10:11, 14). Hay una referencia en la que Israel tiene un sentido territorial,⁵⁸⁰ sin embargo, no es un uso común.⁵⁸¹ En otros registros Israel se opone a los gentiles, como entidad colectiva. Por ejemplo, en Mt 8:10 se contrasta la fe del centurión con la poca fe encontrada por parte de los que pertenecían originalmente a Israel: “Al oír[lo], Jesús quedó sorprendido, y dijo a los que [lo] seguían: ‘Os digo de verdad, en ninguno encontré tanta fe en Israel’” En 9:33, la gente se sorprende del milagro de la curación del endemoniado, y exclama: “Jamás se vio cosa igual en Israel”, en referencia al pueblo como entidad histórica. En 10:6 el vocablo se contrapone a los territorios gentiles y samaritanos, cuando Jesús ordena a los discípulos que vayan primero a las “ovejas perdidas de la casa de Israel”. En 15:24 aparece la misma expresión en boca de Jesús, cuando habla con la mujer cananea. En estas comparaciones se mencionan las ovejas perdidas de la “casa de Israel” (en vez de decir “Israel”), probablemente porque en el AT la expresión “casa de Israel” suele tener una connotación corporativa, y podría hacer referencia a Israel como nación.⁵⁸²

Los milagros que realiza Jesús mueven a la multitud a alabar al “Dios de Israel” en 15:31, en un uso de la expresión comparable al AT, ya que el contexto parece implicar una audiencia más bien judía. En 19:28 Jesús les dice a sus discípulos “vosotros, los que me seguisteis, cuando en la regeneración [παλιγγενεσία] se siente el Hijo del Hombre en su trono esplendoroso, os sentaréis también vosotros en doce tronos para juzgar a las doce tribus de

nal, 2002), 242, señala que más que una cita parece una interpretación, pues no es tomada literalmente ni de la LXX ni del TM.

⁵⁸⁰ En Mat 2:20-21 se narra la vuelta de Jesús y sus padres a la “tierra de Israel”, y hace referencia a Judea.

⁵⁸¹ Generalmente los territorios de la zona (Judea, Galilea, Samaria, etcétera) se mencionan por sus nombres regionales sin hacer referencia a Israel como unidad geográfica.

⁵⁸² Este matiz es pasado por alto por Harvey, *True Israel*, 236, quien entiende que de este versículo se desprende que los “gentiles” no llegan a formar parte de “Israel”, mientras que un poco más adelante reconoce que este versículo no pretende hacer una redefinición de “Israel” (*ibid.*).

Israel”. Esta cita con tinte escatológico, familiar ya en la escatología judía,⁵⁸³ introducido por el concepto de “regeneración” (παλιγγενεσία), parece ser una expresión corporativa que no se restringe a un determinado momento histórico, sino al pueblo en sentido diacrónico. En 27:9 Israel aparece en una cita del AT.⁵⁸⁴ En 27:42 se mencionan las burlas de los sacerdotes, fariseos y demás dirigentes cuando Jesús estaba en la cruz: “Salvó a otros [y] no puede salvarse a sí mismo. Es Rey de Israel: baje ahora de la cruz y creeremos en él”. Finalmente, en la inscripción ordenada por Pilato, como ha sido señalado con anterioridad, no ordena poner “rey de Israel”, sino “rey de los judíos”. Ser “rey de los judíos” tenía implicaciones políticas, pero ser “rey de Israel” tenía implicaciones religiosas. Por eso, aquí “Israel” no se puede identificar con los judíos, sino que hace referencia al pueblo como entidad religiosa.

Los referentes del término *Israel* en Mateo son variados, pero destaca el concepto de un Israel más allá de la nación judía. Algunos autores sostienen que puesto que Mateo no acuña el concepto de “verdadero Israel”, *Israel* no se refiere en el libro a un “nuevo Israel” ni al reino de los cielos.⁵⁸⁵ Sin embargo es evidente que el concepto de un Israel diferente del étnico, definido en términos espirituales, está latente a lo largo del libro.⁵⁸⁶

⁵⁸³ El concepto que presenta está presente en pasajes intertestamentarios como 1 En 95:3; 1 QH 4:22.

⁵⁸⁴ A pesar de señalarse como de Jeremías, la referencia parece ser realmente de Zacarías 11:3 (cf. Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33a (Waco: Word Press, 1996), 813).

⁵⁸⁵ E.g. Harvey, *The True Israel*, 237.

⁵⁸⁶ Cf. Trilling: “Para él [Mateo] la historia de la salvación del Antiguo Testamento desemboca sin tachaduras, correcciones o interpretaciones nuevas por una línea recta en la del Nuevo Testamento. La Iglesia, en sentido estricto, no es un nuevo Israel, que hubiera avanzado al lugar del viejo, sino el auténtico Israel, verdadero, tal como Dios lo pensó desde el principio. El convencimiento de ser el verdadero Israel lo había tenido más de un grupo antes, a la vez y después de Mateo y sin embargo ninguno de ellos debió haberlo vivido con la decisión y exclusividad que nos sale aquí al encuentro” (Wolfgang Trilling, *El verdadero Israel: estudio de la teología de Mateo*, trad. Carlos Fernández Barberá [Madrid: Ediciones Fax, 1974], 138). Beker señala que Mateo está convencido de que la iglesia es el verdadero Israel precisamente porque Jesús y su nueva ley han cumplido las promesas antiguas (J. Christiaan Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, PSBSup 1 [1990]: 42).

Israel en el Evangelio de Marcos

En Marcos se menciona a Israel solo en dos ocasiones. En 12:29 el término aparece en boca de Jesús cuando recita parte del *šema* en respuesta al escriba. La segunda ocurre en el relato paralelo de la crucifixión en 15:32. La reflexión al respecto es la misma que en el caso de Mateo, ya que la proclamación de rey de los judíos tenía implicaciones políticas, mientras que ser el “rey de Israel” tenía connotaciones religiosas.⁵⁸⁷

Israel en el Evangelio de Lucas-Hechos

Lucas presta una atención especial a la noción de Israel en tanto que nación.⁵⁸⁸ A lo largo de su obra se aprecia un cambio en las perspectivas, en una dirección que se podría calificar de “universalización”. Esta evolución se percibe a partir de los primeros versículos en los que se menciona la esperanza mesiánica de Israel en los anuncios del nacimiento de Juan el Bautista y de Jesús (Lc 1:16-17, 33). Más adelante señala el continuo rechazo del Mesías por el pueblo judío y, finalmente el proceso termina con la última declaración de Pablo en Hechos 28:28 en la que sostiene: “Por tanto, que os quede claro que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; y ellos escucharán”. La esperanza soteriológica de “Israel” como nación se va desplazando a lo largo del relato hacia todos los pueblos, terminando con esta nota de universalismo en la salvación ofrecida ahora a los gentiles.⁵⁸⁹ Los exégetas suelen des-

⁵⁸⁷ R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002, 647).

⁵⁸⁸ J. Van Goudoever, “The Place of Israel in Luke’s Gospel”, *NovT* 8, nº 2 (1966): 124. Goudoever en su estudio compara diferentes pasajes en Lucas y en los otros evangelios y llega a la conclusión de que el apóstol trata con mucho cuidado el asunto del Israel étnico, para tratar de mostrar la universalidad de la salvación sin desechar a los judíos.

⁵⁸⁹ Tannehill subraya precisamente el carácter trágico de este cambio de expectativas respecto a la nación de Israel fruto del rechazo del Mesías por la mayor parte del pueblo judío (Robert C. Tannehill, “*Israel in Luke-Acts: A Tragic Story*”, *JBL* 104, nº 1 [1985]: 69-85). David Ravens en cambio, sostiene que la salvación futura de Israel dirige el conjunto de amonestaciones a los judíos en las obras de Lucas (*Luke and the Restoration of Israel. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 119 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995], 255, pero para ello tiene que renunciar a la coherencia teológica

tacar esta evolución como prueba de la continuidad que la obra de Lucas presenta entre Israel-Jesús-Iglesia.⁵⁹⁰

La primera mención de Israel ocurre en Luc 1:16 en la descripción del ángel sobre el futuro ministerio de Juan “el Bautista”: “Y convertirá a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios”. Aquí “hijos de Israel” hace referencia a los judíos que vivían en tiempos de Juan, algunos de los cuales se iban a convertir.⁵⁹¹ Más adelante aparece de nuevo el término *Israel* cuando María recuerda cómo Dios “acoge a su siervo Israel, recordando [la] misericordia” (Luc 1:54). En 1:68, Zacarías declara: “Bendito el Señor, Dios de Israel, porque visitó y realizó el rescate de su pueblo”. En esta expresión se reitera el concepto de Dios en relación con su pueblo como comunidad del pacto a la que Dios redime. El relato termina con un resumen de la infancia de Juan hasta su manifestación a Israel (Lc 1:80). Aquí Israel está definido por los versículos anteriores en los que se profetiza la labor de Juan de “dar a su pueblo el conocimiento de la salvación con [el] perdón de sus pecados” (Lc 1:77) en referencia a la nación, en la que desempeña su ministerio.

En 2:25 se señala que Simeón esperaba la consolación de Israel y más adelante en el versículo 32 se contrapone de nuevo Israel a “los gentiles”. Simeón probablemente se refiere a las esperanzas de salvación y gloria del pueblo en general con la llegada

del NT y opone la teología de Lucas a la de Mateo y la de Pablo (ibid., 173-245). Más recientemente, Michael E. Fuller concluye que la restauración de Israel que tiene en mente Lucas, se identifica con un Israel escatológico representado por los doce, y tiene lugar en la entronización de Jesús y su revelación en Pentecostés (*The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 138 [Berlin: Walter de Gruyter, 2006], 271-272).

⁵⁹⁰ Alfonso S. Muñoz, *El Mesías y la hija de Sión* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994), 400. Véase discusión en José Antonio Jáuregui, “‘Israel’ y la Iglesia en la teología de Lucas”, *Estudios Eclesiásticos*, 61 nº 237 (1986): 129-149.

⁵⁹¹ Harvey no es del todo preciso, al identificar aquí a “Israel” con el “pueblo preparado para el Señor” en el versículo siguiente (Harvey, *The True Israel*, 238). La expresión completa es “hijos de Israel” y hace referencia al pueblo judío porque solo unos cuantos de ellos se iban a convertir, por eso no todos podían formar el “pueblo preparado” del siguiente versículo.

del Mesías,⁵⁹² y sin embargo, sus palabras trascienden al pueblo judío y engloban a todos a los que Jesús iba a proporcionar salvación. En el versículo 34, no obstante, se anuncia que ocasionaría caída y levantamiento de muchos en Israel, en referencia al pueblo como nación. En 4:25-27 el término *Israel* se usa en oposición a Sarepta y a Siria en los tiempos de los profetas, en un sentido étnico y geográfico. En el relato de Zaqueo, Jesús lo llama “hijo de Abraham” después de su conversión (Lc 19:9). Goudoever ve en esta designación un indicio de que, según Lucas, no todos los descendientes de Abraham por linaje son verdaderamente “hijos de Abraham”,⁵⁹³ es decir, miembros de “Israel”. En 24:21 los discípulos que viajaban a Emaús explican su esperanza en que Jesús que fuese el que había de “liberar a Israel”. Aquí Israel, probablemente, hace referencia al pueblo como nación, al reflejar la esperanza mesiánica nacional de los discípulos.⁵⁹⁴

En el libro de los Hechos, la primera ocasión en la que se menciona Israel es en 1:6, cuando los discípulos preguntan: “Señor, ¿[es] en este tiempo [cuando] piensas restaurarle a Israel el reino?”. Los discípulos todavía no tenían una clara concepción de la naturaleza del reino de Dios, por eso les costaba desprenderse de las expectativas tradicionales. Pero la restauración que Jesús iba a realizar, como señala Tiede, era precisamente la restauración de la vocación del verdadero “Israel” para ser una luz a los gentiles hasta lo último de la tierra.⁵⁹⁵

En 2:22, Pedro se dirige a los “hombres de Israel”. La misma expresión aparece también en otros versículos.⁵⁹⁶ Harvey sostiene que aquí el término es sinónimo de “hijos de Judá y todos los

⁵⁹² I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), 121.

⁵⁹³ J. van Goudoever, “The Place of Israel in Luke’s Gospel”, *NovT* 8, nº 2 (1966): 123.

⁵⁹⁴ Marshall, *The Gospel of Luke*, 895; John Nolland, *Luke 18:35-24:53*, Word Biblical Commentary 35c (Dallas: Word Books, 2002), 1203.

⁵⁹⁵ David L. Tiede, “The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1”, *HTR*, 79, nº 1, Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday (1986): 286.

⁵⁹⁶ Hch 3:12; 5:35; 13:16; 21:28.

que viven en Jerusalén” (2:5). Es decir, que se podría identificar con “judíos”. Es un término honorífico que se usa en discursos, en lugar de “hijos de Israel”. En 4:8-10, 27 las menciones del pueblo de Israel, se refieren a la nación. En 5:31, Pedro afirma respecto a Jesús: “A ése elevó Dios a su derecha como Príncipe y Salvador, para darle a Israel arrepentimiento y perdón de [los] pecados”. A pesar de que el perdón de pecados se ofrece a todos los creyentes, el contexto indica que Pedro está mostrando la posibilidad de arrepentimiento del pueblo como nación.

La última vez que se menciona Israel en Hechos 28:20 es en el discurso en el que Pablo dice estar preso por la “esperanza de Israel”. A la luz de otras declaraciones similares,⁵⁹⁷ parece que la “esperanza” tenía que ver con la resurrección de los muertos, la de Jesús en particular. Sin embargo, en 26:6-7 el contenido de la esperanza se relaciona con el cumplimiento de las promesas a los patriarcas.⁵⁹⁸ Por tanto, da la impresión de que en esta frase *Israel* hace referencia al pueblo judío como nación, cuya esperanza entraña en conflicto con el cumplimiento mesiánico en Jesús de las promesas bíblicas a las que se refería Pablo.⁵⁹⁹ En todo caso el libro de Hechos termina con la predicación de la salvación a los gentiles culminando de esta manera el enfoque universal del libro. La continuidad del propósito de la salvación a Israel sigue presente, pero ahora se incluye a todos en ese propósito.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Cf. “Entonces Pablo, notando que una parte era de saduceos y otra de fariseos, alzó la voz en el concilio: Varones hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseo; acerca de la esperanza y de la resurrección de los muertos se me juzga” (Hch 24:15); “teniendo esperanza en Dios, la cual ellos también abrigan, de que ha de haber resurrección de los muertos, así de justos como de injustos” (23:6).

⁵⁹⁸ Hch 26:6-7 “Y ahora, por la esperanza de la promesa que hizo Dios a nuestros padres soy llamado a juicio; promesa cuyo cumplimiento esperan que han de alcanzar nuestras doce tribus, sirviendo constantemente a Dios de día y de noche. Por esta esperanza, oh rey Agripa, soy acusado por los judíos”.

⁵⁹⁹ Charles K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark International, 2004), 1240.

⁶⁰⁰ O’Toole señala que “la principal razón de Lucas para escribir Lucas-Hechos es mostrar que el Dios del Antiguo Testamento continúa aportando su salvación a Israel, que ahora son los cristianos”. Ver, Robert F. O’Toole *The Unity*

Israel en la literatura juanina

El término *Israel* aparece cuatro veces en el evangelio de Juan.⁶⁰¹ El interés del libro en el concepto de Israel se hace explícito en pocas ocasiones, pero se presupone en muchas secciones como parte del universalismo de la obra.⁶⁰² En 1:31, se registra en un pasaje de la infancia de Juan el Bautista paralelo a Lucas 1:80. Aunque 1:47 no menciona a Israel, sino la expresión “israelita” aplicada a Natanael, conviene prestar atención a esta referencia, ya que es la única vez que aparece esta expresión en el evangelio de Juan, y tiene una connotación positiva, mientras que la expresión “los judíos” suele tener una connotación negativa a lo largo de todo el evangelio.⁶⁰³ La traducción de la segunda parte del versículo ha sido debatida. El texto griego dice: ἵδε ἀληθῶς Ἰσραὴλίτης ἐν ὧ δόλος οὐκ ἔστιν. La versión *Cantera-Iglesias* traduce la expresión como “Mira, un israelita verdaderamente sin dolo”. Sin embargo, el que ἀληθῶς sea un adverbio y no un adjetivo, hace que una traducción más literal sea “he aquí verdaderamente un israelita, en quien no hay engaño”, implicando que Natanael es considerado israelita sobre bases distintas a la etnia. Los comentaristas, sin embargo, están divididos respecto a la interpretación del versículo. Para Leon Morris “israelita” significa aquí un “verdadero hijo de Israel” con el mismo sentido que en Ro 2:29.⁶⁰⁴ D. A. Carson, sin embargo, señala que Juan durante todo el Evangelio utiliza ἀληθῶς de forma adverbial (“verdaderamente”, no “verdadero”), por eso no es probable que esté definiendo a Natanael como un “verdadero israelita” sino que el énfasis se hace en que efectivamente es un “israelita auténtico” en el que no hay engaño, ya que a diferencia de otros contemporáneos él buscaba la verdad de forma sincera y sin do-

of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1984), 267.

⁶⁰¹ Jn 1:31, 49; 3:10; 12:13.

⁶⁰² Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 181.

⁶⁰³ Barclay Moon Newman y Eugene Albert Nida, *A Handbook on the Gospel of John* (New York: United Bible Societies, 1993), 48.

⁶⁰⁴ Leon Morris, *The Gospel According to John*. The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971), 166.

blez.⁶⁰⁵ Para otros autores, la voluntad de Natanael se distingue de la actitud de los demás judíos, por eso Jesús lo declara un verdadero representante de Israel.⁶⁰⁶ Raymond Brown relaciona este versículo con la distinción entre los verdaderos israelitas que hace Pablo en Ro 9:6, de modo que la implicación del versículo es que el “verdadero israelita” es el que cree en Jesús.⁶⁰⁷ Rudolf Schnackenburg reconoce que el uso de ἀληθῶς es adverbial, sin embargo sostiene que aquí la expresión implica que Natanael es un israelita “genuino”, es decir, un digno representante del pueblo de Dios.⁶⁰⁸ Hengel, en la misma línea, lo considera “el judío creyente ideal”.⁶⁰⁹ El que se afirme que no hay engaño en él también puede hacer referencia a que Natanael es un descendiente de Jacob-Israel que no comparte el engaño de su ilustre antepasado.⁶¹⁰ De esta forma, la situación “sin engaño” paralela al patriarca tras su cambio de identidad, se convierte precisamente en el motivo de su consideración como digno representante del pueblo de Israel, poniendo de manifiesto el significado teológico original del término *Israel*. Por eso es posible entender la expresión como “una fórmula de identifica-

⁶⁰⁵ Donald A. Carson, *The Gospel According to John*, The Pillar New Testament Commentary (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991), 160.

⁶⁰⁶ Craig R. Koester, “Messianic Exegesis and the Call to Nathanael (John 1:45-51)”, *JSNT* 39 (1990): 24, recoge también la acepción de Natanael como un representante de Israel, aunque no la noción de “verdadero israelita”, aunque es bastante cercana; Hill considera que la expresión se refiere a Natanael como un “tipo” de Israel, como representante de los creyentes dentro del pueblo (C. E. Hill, “The Identity of John’s Nathanael”, *JSNT* 67 [1995]: 45-61).

⁶⁰⁷ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII)*, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday & Company, 1966), 86-87.

⁶⁰⁸ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, vol. 1 (Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1984), 316.

⁶⁰⁹ M. Hengel, *The Johannine Question*, trad. J. Bowden (London: SCM Press, 1989), 19.

⁶¹⁰ George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary 36 (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 27; William Hendriksen, *The Gospel According to John*, vol. 1, *Baker New Testament Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1953), 109-110; J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, ed. Alan Hugh McNeile (New York: C. Scribner' Sons, 1929), 63.

ción de cuño derásico, en la que Natanael es denominado un auténtico creyente mediante el recurso a la tipología veterotestamentaria del ‘israelita’”⁶¹¹.

Israel aparece también en Juan 3:10 en el diálogo con Nicodemo en referencia al pueblo del que Nicodemo era “maestro” (διδάσκαλος). Y, finalmente, en 12:13 hay una referencia a Jesús cuando fue aclamado como “el rey de Israel”. La expresión, como ha sido señalado, está cargada de contenido teológico implicando que Israel representa una comunidad religiosa.

Hay un pasaje clave en el evangelio de Juan que, aunque sin mencionar el término *Israel*, transmite un profundo mensaje teológico sobre esta noción. Juan 11: 47-52 describe la esperanza escatológica del pueblo, y el cumplimiento en la persona de Cristo de ese propósito muriendo no solamente “por la nación”, sino también “para congregar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos” (ίνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἔν). El motivo de restauración y reunión de los hijos de Dios (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) para congregarlos en uno (εἰς ἔν) hace referencia a la composición del pueblo de Dios reunido en torno a la persona de Cristo. John A. Dennos demuestra que en este versículo se describe la agrupación del “verdadero Israel” en la persona de Jesucristo en cumplimiento de la esperanza mesiánica.⁶¹²

En Apocalipsis, el término *Israel* aparece en 2:14, en una referencia a los miembros del pueblo del AT como “hijos de Israel” explicando las acciones de Balaam. En las otras dos menciones (7:4 y 21:12) son a las tribus de los “hijos de Israel”. Más allá de la interpretación tipológica de las doce tribus en estos versículos, la referencia clara es a las doce tribus de los israelitas, por eso la expresión elegida es los “hijos de Israel” en ambas.⁶¹³ Según Caird y

⁶¹¹ Cf. Agustín del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4 (Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1985), 231-232.

⁶¹² John A. Dennos, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11:47-52*, WUNT 217 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 341-353.

⁶¹³ Stagg percibe una estrecha relación entre las doce tribus y los doce apóstoles en la nueva Jerusalén. Por otra parte, la idea de los doce apóstoles como simbólico de las doce tribus no puede pasar desapercibida en el NT (Stagg, *New Testament Theology*, 175). Christopher R. Smith también realiza una interesante

Hurst, no hay duda de que el autor del Apocalipsis considera a las iglesias como herederas de todas las promesas del AT, y ve a la iglesia como “Israel”.⁶¹⁴ Aunque Harvey afirma que Israel en Apocalipsis es el nombre de una comunidad histórica que incluye tanto a buenos como malos,⁶¹⁵ no se puede afirmar esa conclusión a partir del análisis de los textos en los que aparece. Aunque se puedan extraer aplicaciones teológicas del concepto de pueblo de Dios, el uso del término *Israel* en Apocalipsis no parece aportar ningún significado especial más allá del señalado.

Resumen

En el NT Israel tiene menos referentes que en el AT. *Israel* sigue refiriéndose al pueblo judío descendiente por linaje del patriarca. Sin embargo, a lo largo del NT se va delineando una noción de “Israel” diferente de la nacional, designando al pueblo que se congrega en torno al Mesías. Este “Israel” —del cual Jesús es el rey—, “no es de este mundo”, y por tanto, no está conformado por criterios étnicos sino espirituales.

Israel en Pablo

Estudiar el concepto de Israel en Pablo implica reflexionar en primer lugar sobre el uso que Pablo hace del AT, a la vez que sobre su interpretación del evangelio.⁶¹⁶ Pablo construye su visión del AT y su teología desde un prisma cristológico, y este paradigma interpretativo le permite mantener la continuidad entre ambos testamentos, a la vez que reduce la tensión entre las promesas y sus cumplimientos. Respecto a la exégesis paulina, Ellis señala dos

comparación sobre la forma de presentar las tribus y concluye que el propósito es presentar a la iglesia como el “Nuevo Israel” (Christopher R. Smith, “The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names an Order of the Tribes in Revelation 7:5-8”, *JSNT* 39 [1990]: 111-118).

⁶¹⁴ Caird y Hurst, *New Testament Theology*, 56.

⁶¹⁵ Harvey, *The True Israel*, 250. Harvey parece contradecirse poco después, ya que al terminar el repaso de los primeros escritos cristianos, dice que en estos textos, Israel es una entidad supratemporal que enlaza las generaciones pasadas, presentes y futuras de la audiencia de Dios (ibid., 256).

⁶¹⁶ Davies, *Paul and the People of Israel*, 4.

principios fundamentales en la compresión que Pablo tiene del AT. En primer lugar, el apóstol lee la Escritura desde su punto de vista del tiempo del fin, en el que la historia y la profecía del AT se han realizado y cumplido en Cristo.⁶¹⁷ El misterio del evangelio, predicado en el AT, es ahora hecho manifiesto en Cristo (Ro 16:26). Pablo asume la validez de este principio y su interpretación cristológica del AT proviene de él. Un segundo principio es el concepto judío de solidaridad corporativa: según este principio Israel el patriarca, la nación de Israel, el rey de Israel y el Mesías están en una relación tan estrecha que uno puede ser citado como personificación o encarnación del otro.⁶¹⁸

Para el apóstol, Cristo no representa simplemente un factor de significado añadido al AT, sino la única forma en la que el AT puede ser correctamente interpretado. No solo ve a Cristo en todo el AT, sino que ve toda la historia y la profecía del AT desde el punto de vista de la era mesiánica en la que el AT se revela plenamente, cumplido en Jesús y en su nueva creación. Por eso, es necesario tener en cuenta no solo el contexto literario y teológico desde el que Pablo escribe respecto de Israel, sino también su paradigma de interpretación cristológico y cristocéntrico. Porque Pablo, más que otros escritores del NT, “redefine” o más bien “redescubre” el significado del término *Israel* y lo utiliza con este sentido en su argumentación teológica.⁶¹⁹

1 Corintios

La única vez que aparece Israel en 1 Corintios es en 10:18 “Fíjaos en el Israel según la carne (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα)”. Aquí la expresión κατὰ σάρκα no tiene una connotación negativa en el sen-

⁶¹⁷ Larry J. Kreitzer, “Eschatology”, en *Dictionary of Paul and his letters*, 256.

⁶¹⁸ Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 135-136. Ellis señala que esta relación es particularmente importante para entender la comprensión paulina sobre temas como el pecado original, la simiente de Abrahán, Israel y el cuerpo de Cristo (ibíd.).

⁶¹⁹ Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 78; Davies, “Paul and the People of Israel”, 5.

tido de “Israel carnal,⁶²⁰ sino que se refiere a Israel como nación, como etnia, como pueblo histórico.⁶²¹ Lo interesante de este pasaje es precisamente la especificación “según la carne” que se añade en la expresión. Si el término *Israel* únicamente pudiese referirse a la nación histórica, no tendría sentido la explicación “según la carne” o —al menos— no añadiría ningún tipo de información. Por eso, el que Pablo haga mención de forma explícita a un “Israel según la carne” puede implicar la existencia de un “Israel” diferente, no definido “según la carne”. Muchos autores deducen a partir de este versículo que Pablo concibe otro “Israel” de carácter espiritual formado por todos los creyentes cristianos.⁶²² En este sentido es fácil comprender que el versículo está poniendo de manifiesto la comprensión paulina sobre el pueblo de Dios, y su designación como “Israel” sin connotaciones étnicas.⁶²³ Esta expresión destaca aún más si se pone en contraste con los primeros versículos del capítulo. El texto comienza aludiendo a los hebreos que salieron de Egipto, a quienes denomina “nuestros padres”; a continuación, destaca algunos elementos “espirituales” relacionados con ellos en los versículos 4 y 5: “alimento espiritual (*πνευματικὸν*)”, “bebida espi-

⁶²⁰ Cf. Simon J., Kistemaker y William Hendriksen, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, vol. 18, *New Testament Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2001), 345.

⁶²¹ Harvey, *True Israel*, 227; Gordon D. Fee, *Primera epístola a los Corintios*, trad. Carlos Alonso Vargas (Buenos aires: Nueva Creación, 1994), 533; Charles K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968), 235; Hans Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, trad. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 172; C. Hodge, *I Corintios*, trad. José María Blanch (Edinburgh: El Estandarte de la Verdad, 1969), 176. Bell, *The Irrevocable Call of God*, 188.

⁶²² Fee, reconoce que es innecesario el uso de κατὰ σάρκα y directamente contempla la posibilidad de un Israel “según el espíritu” (κατὰ πνεῦμα) (Fee, *Primera epístola a los Corintios*, 533). Archibald Robertson y Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on The First Epistle of St Paul to the Corinthians*. The International Critical Commentary 35 (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 215, sostienen a partir de este versículo que los cristianos son un “nuevo Israel según el espíritu”.

⁶²³ Gnilka relaciona este versículo con el de Ga 6:16 (Joachim Gnilka, *Pablo de Tarso: Apóstol y testigo*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lapera [Barcelona: Herder, 1998], 271); ídem., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Juan M. Díaz Rodelas (Madrid: Trotta, 1998), 132.

ritual (*πνευματικὸν*)”, “roca espiritual (*πνευματικῆς*)”, y finalmente señala que la roca “era Cristo”. Solo unos versículos después de estas declaraciones, en las que “espiritualiza” la experiencia del pueblo en sus orígenes, Pablo hace referencia a Israel —esta vez— “según la carne”. Es cierto que no sería muy seguro construir el concepto de un “Israel espiritual” únicamente a partir de este versículo, sin embargo, la evidencia textual es muy favorable hacia la interpretación de que Pablo hace referencia de forma implícita a un “Israel” definido en términos espirituales.⁶²⁴

2 Corintios

El término *Israel* aparece dos veces en 2 Cor 3:7,13, en la expresión “hijos de Israel” y hace referencia a los descendientes del patriarca Jacob en tiempos de la generación de Moisés, cuando no podían mirar su rostro después de hablar con YHWH. En los versículos 14-16 continúa hablando de los “hijos de Israel” y señala que hasta el día de hoy tienen el mismo velo no descubierto. Sin embargo, señala que la clave para ellos es la conversión, en cuyo caso el velo “es quitado” (*περιληπέται*), ya que Cristo revela el propósito de todo el AT.⁶²⁵ Pablo señala así que no está fundando otro ministerio, ni menospreciando el antiguo pacto, sino presentando a Cristo y revelando así un nuevo significado del pacto ratificado mediante su muerte y resurrección.⁶²⁶

En el resto de la epístola no hay ninguna otra referencia de consideración, salvo la aparición del término *israelitas* (*ισραηλῖται*) en la defensa que hace Pablo de su apostolado en 11:22 “¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Son descendientes de Abraham? También yo”. Para Harvey, “israelita” aquí implica ser del “pueblo de Dios”,⁶²⁷ sin embargo, esta afirmación no parece tener mucho sentido en el argumento de Pa-

⁶²⁴ A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*. New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000), 771.

⁶²⁵ Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary 40 (Waco: Word Books, 1986), 68.

⁶²⁶ Davies, “Paul and the People of Israel”, 12.

⁶²⁷ Harvey, *The True Israel*, 228.

blo. En este caso, Pablo está usando tres expresiones paralelas que contienen más o menos el mismo significado. Pablo se defiende de los que se “glorían según la carne” (11:18), es decir, de los judaizantes que menospreciaban a Pablo. Por eso en los versículos 22-23 les argumenta en sus propios términos, hablándoles como alguien “tan judío como ellos”.

Gálatas

Después de establecer el principio de justificación por la fe y no por obras (Gá 2:15-21), Pablo menciona el rol de Abraham como “padre de Israel” y define a los hijos del patriarca que constituyen el “verdadero Israel”. El capítulo tres de Gálatas es especialmente relevante para determinar la enseñanza de Pablo respecto a la salvación por la fe, la inclusión de los gentiles, y el “verdadero Israel”.⁶²⁸ En este tercer capítulo aparecen todos los elementos que después se desarrollan en Romanos o se asumen en el argumento. El Pacto de Dios con Abraham es por fe (v. 6), incluye a los gentiles (v. 8), y tiene a Cristo como su verdadera “simiente” o heredero (vv. 16, 29), de forma que ni la descendencia física ni las obras de la ley aseguran su participación en él.⁶²⁹ Pablo define a los “hijos de Abraham” no como a los descendientes directos de patriarca, sino a los que viven por la fe (Gá 3:7), cuyo nacimiento tiene que ver con el Espíritu.⁶³⁰ Las declaraciones finales del capítulo 3 son de extrema importancia y de gran profundidad teológica: “no existe ‘judío’ ni ‘griego’, no existe ‘esclavo’ ni ‘libre’, no existe ‘varón’ y ‘hembra’, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús; y si vosotros [sois] de Cristo, son, por tanto, descendencia de Abraham, herederos según [la] promesa” (Gá 3:28-29). Aunque Pablo aquí no usa el término *Israel*, está definiéndolo en términos mesiánicos

⁶²⁸ Sobre las conexiones estructurales, temáticas y semánticas entre Gálatas y Romanos véase, por ejemplo, Hendrikus Boers, *The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), 1-7, 143-170; a nivel teológico véase Frank J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2007), 151-198.

⁶²⁹ Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 124.

⁶³⁰ Sam K. Williams, “Promise in Galatians: A Reading of Paul’s Reading of Scripture”, *JBL* 107, nº 4 (1988): 715.

como los descendientes de Abraham, e incluye en esa definición tanto a judíos como a gentiles creyentes y unidos “en Cristo”.⁶³¹

Hay otras declaraciones en la epístola que ayudan a entender el concepto de Israel en Pablo y que es necesario tener en cuenta. En el capítulo 4 Pablo interpreta alegóricamente el relato de Sara y Agar, y explica que Agar simboliza el pacto del Sinaí y se corresponde con la “Jerusalén de ahora” (4:24-25), mientras que Sara se corresponde con la “Jerusalén de arriba (ἄνω Ἱερουσαλήμ)” (4:25). Este lenguaje es muy revelador ya que establece una clara diferencia entre la Jerusalén terrenal capital del Israel nacional, y una Jerusalén del cielo o de lo alto, que de forma lógica se debe corresponder con un “Israel” diferente del terrenal. Para enfatizar más aún esta diferencia entre los hijos “según la fe” y los hijos “según la carne”, en 5:6 Pablo argumenta que “en Cristo Jesús no tiene valor alguno ni [la] circuncisión, ni [la] incircuncisión, sino [la] fe mostrándose activa mediante la caridad”. De forma que establece la primacía de la fe sobre la carne en la formación del pueblo de Dios.

El “Israel de Dios”

Después de tener en cuenta este contexto teológico, la única vez que aparece Israel en 6:16 resulta mucho más clara: “Y todos los que se ajusten a esta norma, paz y misericordia [desciendan] sobre ellos, y sobre el Israel de Dios (Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ)”. Este versículo es uno de los más citados en las argumentaciones que contemplan la existencia de un “Israel espiritual” o “Israel verdadero” sin criterios étnicos. Es una expresión muy peculiar,⁶³² y hay varias interpretaciones al respecto.

Algunos autores, aunque reconocen que Pablo distingue en otros pasajes entre un “Israel según la carne” y un “Israel según la promesa”, señalan que aquí no se refiere a un “Israel espiritual”, sino a los judíos creyentes.⁶³³ El argumento que ofrecen es que no

⁶³¹ Davies, *Jewish and Pauline Studies*, 124, 127.

⁶³² Según Richard N. Longenecker, *Galatians*. Word Biblical Commentary 41 (Dallas: Word Books, 1990), 299, no aparece ni en la literatura intertestamentaria, ni en la literatura rabínica posterior. Véase también Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 76.

⁶³³ Ernest De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. The International Critical Commentary 37 (Edinburgh: T&T

hay precedentes en Pablo en los que *Israel* haga referencia a otra cosa que no sean los judíos.⁶³⁴ Este argumento, sin embargo, es muy débil porque los referentes de Israel tanto en el AT, como en el NT y especialmente en Pablo, son variados y no se refieren de forma exclusiva a los judíos.⁶³⁵ Como señala Longenecker, todas las propuestas que toman “el Israel de Dios” en referencia a judíos y no a gentiles, no consideran en profundidad el contexto de esta carta. En una epístola en la que Pablo está preocupado por eliminar las distinciones que separan a judíos y gentiles cristianos, y sostener la igualdad todos ellos, es difícil interpretar que justo al final de la misma, pronunciara una bendición que separase grupos dentro de iglesia.⁶³⁶ Incluso autores que rechazan que la iglesia sustituye a Israel, están de acuerdo en que en Ga 6:16 el “Israel de Dios” hace referencia tanto a judíos como a gentiles creyentes.⁶³⁷ Pablo hace referencia aquí a un “Israel” especial. De otra forma la expresión “de Dios” sería de nuevo, innecesaria. A la luz del resto de la epístola, si se definiera este “Israel” como el “Israel verdadero”, “de lo alto”, no “según la carne, sino según la fe”, formado por judíos y

Clark, 1988), 358. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 83. Mussner va incluso más lejos y señala que se refiere a todo el pueblo de Israel como nación (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 52-57).

⁶³⁴ E.g. De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 358.

⁶³⁵ De Witt, de hecho, parece no tener en cuenta la argumentación de la epístola y los versículos clave que se han señalado anteriormente.

⁶³⁶ Richard N. Longenecker, *Galatians*. Word Biblical Commentary 41 (Dallas: Word Books, 1990), 298. Longenecker propone que puesto que no aparece en ninguna otra ocasión, esta expresión pudo ser una designación propia que surgió entre los judaizantes. Por eso Pablo la utiliza en una especie de argumento *ad hominem* transmitiendo el mensaje de que lo que los judaizantes decían de ellos mismos, los cristianos de Galacia ya lo tenían, puesto que ya formaban parte del “Israel de Dios”. Aunque es posible esta hipótesis, no hay evidencias que la apoyen y además resulta una explicación compleja que necesita imponer a Pablo una actitud un tanto despechada al final de la carta, poco común en una despedida y mucho menos tras desear paz a todos.

⁶³⁷ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 178-180.

gentiles creyentes se estaría dentro del lenguaje y el razonamiento del apóstol.⁶³⁸

Así pues, el mensaje que se deduce de Gálatas es que los gentiles cristianos son ahora descendientes y herederos de Abraham (Gá 3:29), no pertenecen a la Jerusalén terrenal, sino a la celestial (Gá 4:23-31), y constituyen el “Israel de Dios” (Gá 6:16).⁶³⁹

Efesios

La única vez que aparece el término *Israel* en la epístola a los Efesios es en el capítulo 2: “En aquel preciso momento estabais sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin tener esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora, en Cristo Jesús, vosotros los que en otro tiempo estabais lejos habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo” (2:12-13).

Todo el pasaje (11-22) constituye una de las más claras descripciones del ideal de paz y reconciliación entre judíos y gentiles en todas las cartas de Pablo.⁶⁴⁰ En él, la unión afecta a un mismo pueblo (“de ambos pueblos hizo uno”, 2:14), un nuevo hombre

⁶³⁸ Matera, *New Testament Theology*, 165; Herbert B. Huffmon, “The Israel of God”, *Int* 23 (1969): 66; Woudstra, “Israel and the Church: A Case for Continuity”, 235.

⁶³⁹ Ver el argumento al respecto que elabora Günther Bornkamm, *Pablo de Tarso*, trad. Mario Sala y José M. Vigil, Biblioteca de Estudios Bíblicos 24 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979), 236-237. Véase N. A. Dahl, “Der Name Israel: Zur Auslegung von Gal 6:16”, *Judaica* 6 (1950): 161-170, quien sostiene que incluye a judíos y cristianos. Véase también Thomas R. Schreiner, “The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul”, *Studia Biblia et Theologica* 13, nº 1 (1983): 20.

⁶⁴⁰ Peter O’Brien, *The Letter to the Ephesians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999), 182; véase al respecto Markus Barth, “Conversion and Conversation: Israel and the Church in Paul’s Epistle to the Ephesians”, *Int* 17 (1963): 3-24; G. Giavini, “La structure littéraire d’Eph 2:11-22”, *NTS* 16 (1970): 209-211; J. E. Howard, “The Wall Broken: An Interpretation of Ephesians 2:11-22”, en *Biblical Interpretation: Principles and Practices*, ed. F. F. Kearley, E. P. Myers, y T. D. Hadley (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1986), 296-306; A. T. Lincoln, “The Church and Israel in Ephesians 2”, *CQB* 49 (1987): 605-624.

(“para crear en sí mismo, de los dos, un hombre nuevo, haciendo la paz”, 2:15), y un mismo cuerpo (“para reconciliar a ambos con Dios en un [solo] cuerpo por medio de la cruz”, 2:16). Aunque tanto el contexto de la epístola como el lenguaje que utiliza hace evidente que Pablo está uniendo a judíos y gentiles en la *ekklesia*, es muy significativo que utilice la figura de la ciudadanía de Israel en su argumentación.

El versículo 11 describe a los gentiles “en la carne”, haciendo referencia a su situación antes de estar “en Cristo” (2:13). Aunque afirma que los judíos también estaban “en la carne”, transmite la idea de que ninguno de los dos grupos estaba “en Cristo”.⁶⁴¹ Cuando Pablo explica la situación de los gentiles como “excluidos de la ciudadanía de Israel (πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ)”, está expandiendo la idea anterior de que estaban “sin Cristo”. La palabra que se traduce por “excluidos” es ἀπλλοτριωμένοι (“alienar”, “separar”, “excluir”).⁶⁴² O’Brien nota que las dos otras veces que este término aparece en el NT implica alienación o separación de Dios (*cf.* Col 1:21; Efe 4:18).⁶⁴³ El término πολιτεία hace referencia a la ciudadanía de Israel, pero no en un sentido político o administrativo. Es evidente que aquí Pablo no está hablando a los creyentes de Asia de ser ciudadanos del estado político de “Israel”. En cambio, al utilizar la expresión en sentido figurado hace referencia a la pertenencia a la comunidad de “Israel” en tanto que comunidad religiosa que tiene una relación especial con Dios.⁶⁴⁴ Lo que se ofrece a los gentiles son las bendiciones espirituales del pueblo de Dios, que consistían en “las alianzas y las promesas”, a las que los gentiles eran ajenos. Por eso, Pablo señala que ahora —mediante la obra salvífica de Cristo— los gentiles han llegado a “estar cerca” de esa comunidad del pacto, heredera de las promesas, y por tanto pasan a

⁶⁴¹ Harold Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002), 353.

⁶⁴² Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W., “ἀπαλλοτριώ”, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 96.

⁶⁴³ Peter O’Brien, *The Letter to the Ephesians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999), 188.

⁶⁴⁴ Hoehner, *Ephesians*, 357.

formar parte de esa comunidad, que para Pablo tiene el nombre de Israel.

Filipenses

En Filipenses la mención de Israel aparece también una sola vez (3:5): “Circuncidado a los ocho días de nacer, de[!] linaje de Israel (ἐκ γένους Ἰσραὴλ); de [la] tribu de Benjamín; hebreo [hijo] de hebreos; respecto a la ley, fariseo”. Este versículo habla de Israel en un sentido puramente étnico, por eso utiliza la palabra γένος, que significa “linaje”, “familia”, “raza”, “pueblo”, “clase”.⁶⁴⁵ Esta frase se enmarca en la defensa que Pablo hace contra los judaizantes que se gloriaban en la carne. En 3:3 habla en términos espirituales: “Pues nosotros somos ‘la circuncisión’ los que impulsados por [el] Espíritu de Dios [le] servimos, y ponemos nuestro orgullo en Cristo Jesús sin poner la confianza en la carne”. Sin embargo, sostiene que, en términos étnicos o nacionales, nadie podía reprocharle nada, pues era judío como el que más. Sin embargo, es curioso que Pablo, después de argumentar desde estos términos sostiene que todas estas cosas las considera como “pérdida” e incluso las tiene “por basura” (3:8) por amor de Cristo. Para el apóstol, la pertenencia al “linaje de Israel” en la carne tiene poco valor, ya que lo que cuenta es el servicio a Dios “en espíritu” y por amor a Cristo.⁶⁴⁶

Romanos

Las once veces que aparece el término *Israel* en Romanos lo hace en los capítulos 9-11.⁶⁴⁷ Una de las claves para entender a qué se refiere Pablo por “Israel” en estos pasajes se encuentra en la

⁶⁴⁵ Arndt, Danker, y Bauer, “γένος”, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 194.

⁶⁴⁶ A pesar de su autoría disputada, Hebreos tiene carácter paulino, por eso resulta conveniente realizar su estudio aquí. En Hebreos aparece el término *Israel* en tres ocasiones (8:8, 10; 11:22), sin embargo, su uso no es muy relevante. Las dos del capítulo 8 proceden de una cita de Jeremías 31:31-34. Y la cita de 11:22 es una referencia a los “hijos de Israel”, cuya salida de Egipto ya mencionó José. Así, pues, no hay comentarios significativos al respecto.

⁶⁴⁷ Ro 9:6, 27 (dos veces), 31; 10:1, 19, 21; 11:2, 7, 11, 25, 26.

primera aparición al comienzo del bloque (9:6): “No es que la palabra de Dios haya fallado; pues no todos los [descendientes] de Israel son Israel” (οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ). Aquí Pablo aporta algo muy importante a la hora de entender su concepto de Israel, con el que desarrolla su argumento en estos dos capítulos. Se puede ser “de Israel”, es decir “del linaje de Israel”, “descendiente de Israel”, y sin embargo no ser “Israel”, no formar parte de la comunidad espiritual.⁶⁴⁸ Avanzando en esta idea 9:27 presenta una declaración que parece oponerse a la promesa hecha a Abraham. Citando a Isa 10:22-23, señala: “E Isaías grita a favor de Israel: Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, [sólo] se salvará el resto; pues [el] Señor pondrá en ejecución, sin tardanza, [su] sentencia sobre la tierra” (Ro 9:27). Aquí se pone de manifiesto que aunque los “hijos de Israel” sean como la arena del mar, se salvará un remanente. Evidentemente no se puede identificar a los “hijos de Israel” como formando “todo Israel”, porque como ha sido señalado, para Pablo solo un remanente se salvará. No puede decir por tanto más adelante, que “todo Israel se salvará” y que “todo Israel” se refiera a “los hijos de Israel”, los descendientes según la carne, a menos que se acepte una contradicción.

La tensión que se percibe en estos capítulos, es producida por el intento de Pablo de introducir el concepto cristológico de Israel, en continuidad y contraste con el pueblo histórico.⁶⁴⁹ Sin embargo, puesto que Romanos 11 es el objeto de estudio del siguiente capítulo, se deja para entonces el análisis del concepto de Israel en este pasaje.

Resumen

Para Pablo, Dios está “en Cristo” y por eso la comunidad que se constituye en Cristo se convierte en el “pueblo de Dios”, y

⁶⁴⁸ En el siguiente capítulo se comentará este versículo con más profundidad.

⁶⁴⁹ Davies señala: “in the death of Jesus the old Israel had come to an end, and yet in the Resurrection it had begun anew, and there was therefore a real continuity between the Israel of the Old Testament and the Christian Church, and in the latter Paul sees the World-wide growth of the true Israel, an Israel formed of those who had accepted the claims of Jesus as the Messiah” (Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 75).

por tanto “la vida en el Espíritu” identifica a la iglesia como el verdadero “Israel de Dios” en su manifestación escatológica.⁶⁵⁰ De modo que el “verdadero Israel” está constituido por una respuesta de fe y no meramente en base a la descendencia física.⁶⁵¹

Conclusión del capítulo

Desde su origen, el término *Israel* está cargado de contenido teológico. El significado que ofrece el texto del Génesis es el de “el que lucha con Dios y vence”. En primera instancia Israel se aplica al patriarca Jacob para calificar la transformación espiritual de su persona. Sin embargo, al ampliar el nombre para designar a todo el pueblo de Dios, en cierto modo se extrae la esa experiencia interna de transformación espiritual, proponiéndola como ideal para todo el que forma parte de Israel.

Durante el AT coexisten varios significados de Israel en referencias al reino del norte, reino del sur, todo el pueblo, un territorio, una nación o una comunidad religiosa. Sin embargo, desde el principio destaca la acepción espiritual de Israel en contextos religiosos y de relación directa con YHWH, como se aprecia en el hecho de que YHWH siempre es el “Dios de Israel” sea quien sea el que conforme el pueblo.

En la literatura intertestamentaria también se aprecia esta derivación del término *Israel* en sentido espiritual e ideal, que convive con la designación étnica y nacional del pueblo. En cada momento histórico se redefine Israel de forma diferente, aunque siempre permanece constante la idea de lealtad, ya sea a la ley de Moisés, al pacto, a la revuelta asmonea, o la comunidad fiel de Qumrán. Filón de Alejandría llega incluso a definir “Israel” como una categoría filosófica que designa a “el que ve a Dios”. En la

⁶⁵⁰ Davies también señala al respecto: “when the Apostle claimed that it was the being in Christ that was fundamental, and not the being in Israel, for sharing in the Age to Come, and that it was the dead in Christ who were to be raised up to share in its glories, and therefore that it was not Israelites as such but only those in Christ who were being ingathered into the people of God, he was running counter to an integral part of the message of the great prophets as well as of his Rabbinic contemporaries” (ibid., 85).

⁶⁵¹ Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 138; Schnabel, “Israel, the People of God, and the Nations”, 54.

literatura rabínica revisada también se percibe un “Israel” ideal, definido por criterios doctrinales y de conducta, sin necesariamente restringirse a una consideración étnica.

Al llegar al NT se percibe la persistencia de esa tensión entre el sentido étnico nacional del término, y el sentido teológico que los diferentes autores le dan. La gran novedad —si se puede llamar así— es que el término *Israel* pasa a ser interpretado de forma cristológica a través de las imágenes y símbolos que describen la misión del Mesías. Esto ocurre de forma especial en Pablo, para quien “no todo el que desciende de Israel es Israel”, porque a partir de Cristo, el pueblo de Dios está formado por los verdaderos descendientes de Israel, todos los creyentes.

Capítulo III

ESTUDIO EXEGÉTICO DE ROMANOS 11:26

Una vez revisada la interpretación de Romanos 11:26 a lo largo de la historia y tras analizar el significado del nombre Israel con sus diferentes connotaciones en la literatura bíblica y parabíblica anterior a Pablo, el objetivo de este capítulo es determinar en qué medida estos referentes y estas claves hermenéuticas pueden aportar luz a la interpretación de la expresión “todo Israel será salvó” en este versículo.

Esta declaración forma parte de una argumentación teológica que abarca los capítulos 9-11 y que constituye un bloque temático y estructural bien definido dentro de la epístola.¹ De ahí que para abordar la exégesis del versículo 11:26 sea necesario considerar el contexto teológico inmediato en el que se integra y rescatar los datos de cualquier índole más relevantes que pueden influir en la comprensión de esta expresión.

Naturaleza y propósito de la Epístola a los Romanos

Ferdinand C. Baur (1826-1860), fundador de la llamada “escuela de Tubinga”, aportó en el siglo XIX un enfoque novedoso al estudio de la epístola a los Romanos. Hasta entonces, el acercamiento predominante había sido eminentemente dogmático, obteniendo como resultado que la epístola fuese considerada como un tratado de teología de naturaleza atemporal,² en el que las circunstancias históricas en las que se había escrito tenían poca relevan-

¹ Dunn, *Romans*, 2:518; James W. Aageson, “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, *CQB* 48, nº 2 (1986): 265-298; Cranfield, *Romans*, 2:ix; respecto al lugar que ocupan los capítulos en la epístola es interesante el estudio de Bell, *Provoked to Jealousy*, 44-55.

² Anthony J. Guerra, “Romans: Paul’s Purpose and Audience with Special Attention to Romans 9-11”, *RB* 97, nº 2 (1990): 220.

cia.³ Una especie de *summa* de la teología paulina o, como señala Bornkamm, el “último testamento” del apóstol.⁴ Baur, en cambio, con su enfoque dialéctico hegeliano de la historia,⁵ reclamó la incorporación de las circunstancias históricas particulares del texto como un elemento hermenéutico clave, poniendo en tela de juicio la consideración del documento meramente como un tratado teológico.⁶ Este énfasis en lo circunstancial liberó a la epístola del carácter excesivamente sistemático con el que había sido interpretada durante siglos y permitió percibir en ella, aparte de un mensaje teológico central, elementos de vocación apologética,⁷ misionera y pastoral.⁸ Desde entonces se ha desarrollado un creciente interés por el estudio de las circunstancias históricas que rodearon y modelaron el contenido de Romanos.⁹

³ Sanday y Headlam, *Romans*, xxxix.

⁴ Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 136; también “Paul’s Last Will and Testament”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 17-31.

⁵ Cf. Peter C. Hodgson, “The Rediscovery of Ferdinand Christian Baur: A Review of the First Two Volumes of His *Ausgewählte Werke*”, *CH* 33, nº 2 (1964): 206.

⁶ Ferdinand C. Baur, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes* (Tübinger Theologische Zeitschrift, 1836), 59-178.

⁷ Por ejemplo Anthony J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul’s Letter*, Society for New Testament Studies Monograph Series 81 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), quien define el género de Romanos como protréptico, en el que el objetivo no es tanto defender la fe, como convencer al oyente.

⁸ Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX (cf. W. Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity”, *Judaica* 26 [1970]: 106-119; Karl P. Donfried, “False Presuppositions in the Study of Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried [Edinburgh: T&T Clark, 1991], 103-127; J. C. Beker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1980), 69-74.

⁹ Günter Klein, “Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 29. Para una actualización sobre los acercamientos a la epístola a los Romanos desde 1991, véase James C. Millar, “The Romans Debate: 1991-2001”, *Currents in Research: Biblical Studies (CurBS)* 9 (2001): 306-349.

Por otra parte, la diferenciación entre carta y epístola que propuso Adolf Deissman,¹⁰ amplió por un tiempo el debate también a la naturaleza de su género literario.¹¹ Pero hoy en día se reconoce la dificultad de una clasificación rígida y se acepta que el género de Romanos es único, ya sea como tratado-carta¹² o como carta-ensayo,¹³ con un propósito pastoral y teológico específico.¹⁴

Este reconocimiento, sin embargo, ha abierto el debate respecto a la naturaleza de dicho propósito.¹⁵ Algunos destacan de

¹⁰ Deissman propuso que una carta era más bien ocasional y su contenido relativamente informal, destinado a transmitir una información puntual. En cambio, una epístola tenía un público más general y naturaleza de pieza literaria (Adolf Deissman, *Light From the Ancient East* [Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1927], 218-220).

¹¹ La diferenciación entre carta o epístola introducida, aunque válida a nivel literario, resulta sin embargo demasiado rígida a nivel pragmático, porque no todos los documentos siguen patrón estable. Romanos es un ejemplo paradigmático, pues comparte características de ambos tipos.

¹² Moo, *The Epistle to the Romans*, 14.

¹³ Fitzmyer, *Romans*, 69; James G. Dunn, “The Formal and Theological Coherence of Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 245.

¹⁴ En las últimas décadas también ha habido propuestas tratando de ampliar el acercamiento a Romanos desde la perspectiva retórica, por ejemplo el reivindicativo estudio de Wilhem Wuellner, “Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate Over Romans,” *CQB* 38 (1976): 330-351; y en relación con los capítulos 9-11 Charles H. Cosgrove, “Rhetorical Suspense in Romans 9-11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election”, *JBL* 115 nº 2 (1996): 271-287; Johann D Kim, *God, Israel, and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9-11*. Dissertation Series 176 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000). Sin embargo, los resultados exegéticos —a juzgar por la repercusión de estos estudios— deja mucho que desear.

¹⁵ Véase al respecto la colección de artículos de Karl P. Donfried, “The Romans Debate”; también L. L. Ann. Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNTSup 55 (Sheffield: Sheffield Academic, 1991). Como recoge William S. Campbell en *Paul’s Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Setter to the Romans* (New York: Peter Lang, 1991), 14-22, las principales propuestas son las que consideran como propósitos: 1) presentarse a la comunidad de Roma; 2) establecer su autoridad como apóstol; 3) en realidad era una carta a Jerusalén; 4) era una carta circular; 5) era una carta circunstancial a la iglesia de Roma.

Romanos el carácter de “embajada”, ya que en última instancia pretende ganar apoyo entre los cristianos de Roma al proyecto misionero de Pablo en Hispania.¹⁶ Otros destacan un propósito eminentemente práctico y pastoral, centrado en resolver problemas internos de la comunidad cristiana.¹⁷ Hay quien señala que el propósito principal es predicar el evangelio por carta a los cristianos convertidos en Roma y suscitar así en los creyentes una vida de obediencia y santidad, sirviendo a la vez como una introducción personal de cara a los propósitos misioneros del apostol.¹⁸ En este sentido se suele destacar como motivo integrador la búsqueda de consenso por parte de Pablo dentro de la comunidad de Roma para que no hubiese tropiezo en su preparación del viaje a Hispania y en la recolección de la ofrenda.¹⁹ Sin embargo tratar de delimitar un solo propósito parece un debate estéril, porque es evidente que la epístola bien pudo tener varios.²⁰ El apóstol siempre utilizó sus

¹⁶ Robert Jewet, “Romans as an Ambassadorial Letter”, *Int* 36, nº 1 (1982): 5-20; idem, “Romans”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 91, donde afirma que el motivo es que no había una población judía suficientemente importante en Hispania, lo cual impedía comenzar una misión de la forma tradicional (comenzando en las sinagogas), por eso hacia falta una preparación especial de antemano en este viaje.

¹⁷ Neil Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*. JSNTSup 45 (Sheffield: Sheffield Academic, 1990), 95-96.

¹⁸ Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, 164.

¹⁹ Stuhlmacher, “The Purpose of Romans”, 236; también Anthony J. Guerra, “Paul's Purpose and Audience in Romans 9-11”, 224.

²⁰ Cada vez más eruditos consideran innecesario tratar de reducir la carta a un único propósito (*Cf.* Lauri Thurén, *Derheterizing Paul*, WUNT 124 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2000], 96). Véase la discusión sobre factores a tener en cuenta para precisar los propósitos de la epístola en Cranfield, *Romans*, 1:22-23. Su conclusión es que en vez de encerrar todo el propósito de la epístola en uno solo, es mejor acercarse a ella con una mente abierta, percibiendo la posibilidad de varias intenciones detrás del mensaje de Pablo. Aunque Lauri Thurén ve complicado alcanzar varios propósitos en una sola epístola (*Derheterizing Paul*, 97), esta dificultad no parece insalvable. Véase también discusión en Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, 14-28.

escritos —sin renunciar a un mensaje central— para formar, construir y alentar las comunidades de creyentes.²¹ Sin embargo, es cierto que todos parecen articularse en torno a una intención misionera,²² y aunque en la epístola se percibe un acento apologético, el carácter misionero y pastoral le imprime un sello distintivo e innegable, patente en pasajes como 15:18-24, 28.²³

Es probable, por tanto, que la epístola marcará una transición en la estrategia evangelizadora del apóstol tratando de expandir la obra más hacia Occidente.²⁴ Probablemente Pablo veía la comunidad de Roma como una posible plataforma de operaciones para avanzar la misión hacia Hispania. Para eso era vital consolidar a la comunidad en el evangelio y preparar su llegada en unas condiciones óptimas. Por eso, al percibir tensiones en la iglesia, Pablo trata con énfasis el asunto de la igualdad ante Dios de judíos y gentiles.²⁵

No se puede aceptar, sin embargo, que un enfoque circunstancial domine por completo el paradigma de interpretación, ya que la epístola contiene importantes secciones de alto contenido teológico. Por ejemplo, desde 1:16-11:36 el texto no hace referencia explícita a ninguna circunstancia particular de la iglesia de Roma, sino que desarrolla un argumento continuado. Tal organización del contenido muestra la preocupación del apóstol por

²¹ Giuseppe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 65 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989), 99.

²² Moo, *The Epistle to the Romans*, 20; Fitzmyer, *Romans*, 541.

²³ Wiefel señala que el propósito pastoral consistía en mejorar las relaciones entre la mayoría gentil y la minoría judía (“The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried [Edinburgh: T&T Clark, 1991], 96). Como parte del propósito misionero y conciliador se desprende que Pablo, en vez de atacar con polémica los fundamentos de la teología del pueblo judío, argumenta en los capítulos 9-11 una ampliación en la definición de “Israel” para incluir en él a los gentiles. Esto es adelantado por Getty, “Paul and the Salvation of Israel”, 457.

²⁴ Véase en esta línea Moo, *The Epistle to the Romans*, 3-5.

²⁵ Como señala Wright, la misión a los gentiles incluye también a los judíos en los propósitos del apóstol (Wright, *The Climax of the Covenant*, 234).

transmitir una exhortación específica,²⁶ englobando las circunstancias de la iglesia en Roma y los propósitos de Pablo en un mensaje teológico coherente.²⁷ En el análisis de la epístola, por tanto, es necesario tener en cuenta esta doble naturaleza de la epístola para no perder de vista un importante fundamento hermenéutico.²⁸ Por una parte, como documento circunstancial que responde a una situación histórica determinada puntual que puede dar cuenta del propósito pastoral del apóstol; y por otra, como tratado o ensayo teológico que transmite el mensaje de la unidad de la salvación por la fe en el Mesías.²⁹

Este equilibrio entre lo circunstancial y lo teológico queda reflejado de forma especial en los capítulos 9-11, al constituir una transición —de la parte expositiva de Romanos a la parenética— en la que confluye lo general con lo particular. En este pasaje los argumentos teológicos transmiten el efecto práctico que Pablo desea producir en la iglesia de Roma, haciendo coincidir el mensaje teológico de unidad con la aplicación parenética de los capítulos finales. Por eso es de vital importancia clarificar las circunstancias que motivaron el mensaje de Romanos, en especial de los capítulos 9-11.³⁰

²⁶ B. Noack, “Current and Backwater in the Epistle to the Romans”, *Studia Theologica* 19 (1965): 161. La ocasión particular de la comunidad en Roma precisa del mensaje normativo del apóstol y demanda una reflexión teológica de semejante calibre (Günter Klein, “Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried [Edinburgh: T&T Clark, 1991], 42).

²⁷ Jeffrey A. Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding” *NovT* 32, nº 4 (1990): 317.

²⁸ De lo contrario, como señala Jewet, el debate respecto a la particularidad de la epístola o su carácter de carta circular o tratado puede continuar *ad infinitum* (Jewet, *Romans*, 42).

²⁹ Cf. Ro 1:16; 10:1, 10; 11:11; 13:11.

³⁰ Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome”, 97; Ellen Juhl Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Story of Ritual Boundaries as Identity Markers*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, XXVII (New York: Brill, 1995), 216-217.

Contexto histórico de los capítulos 9-11

K. P. Donfried defiende un principio metodológico básico según el cual todo estudio de la epístola a los Romanos debe asumir que Pablo escribe para tratar una situación concreta en Roma.³¹ La carta presupone un contexto sociohistórico en el que su mensaje es pertinente y útil.³² Para entenderla correctamente, por tanto, es preciso recorrer el círculo hermenéutico de la situación histórica concreta que motiva la composición de la misma, hasta el análisis del mensaje que se dirige a tal situación,³³ porque en la determinación de los destinatarios y sus circunstancias puede encontrarse la clave de su interpretación.³⁴

Es comúnmente aceptado que Pablo escribe la epístola durante la estancia en la ciudad de Corinto hacia el final de su tercer viaje misionero, justo antes de volver a Jerusalén (*cf.* Hch 20:3-6).³⁵ La fecha de la composición depende por tanto de cuándo se sitúa dicho viaje, pero generalmente se propone el año 57 d.C.³⁶ Una de las peculiaridades de la epístola a los Romanos es que cons-

³¹ “Any study of Romans should proceed on the initial assumption that this letter was written by Paul to deal with a concrete situation in Rome” (Karl Paul Donfried, “False Presuppositions in the Study of Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried [Edinburgh: T&T Clark, 1991], 103).

³² Mikael Tellbe, *Paul Between Synagogue and State: Christians, Jews and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. Coniectanea Biblica, New Testament Series 34 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001), 142.

³³ Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context*, 43.

³⁴ George Eichholz, *El evangelio de Pablo: Esbozo de la teología paulina*, trad. Marcelino Legido, Biblioteca de Estudios Bíblicos 17 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 400; Philip F. Esler, *Conflict and Identity in the Letter to the Romans: The Social Context of the Letter of Paul*, trad. José Pérez Escobar (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005), 164; Richard N. Longenecker, “Prolegomena to Paul’s Use of Scripture in Romans”, *Bulletin for Biblical Research (BBR)* 7 (1997): 148.

³⁵ Moo, *The Epistle to the Romans*, 3; Morris, *The Epistle to the Romans*, 4; Fitzmyer, *Romans*, 85; Jewett, *Romans: A Commentary*, 21-22.

³⁶ Moo, *The Epistle to the Romans*, 3; Morris, *The Epistle to the Romans*, 4 propone el año 55 d.C. En general las fechas se toman como aproximadas con un par de años de margen. Sanday y Headlam, señala como muy temprano el 58 d.C. (Sanday y Headlam, *Romans*, xiii).

tituye la única escrita por Pablo a una comunidad que no había fundado ni visitado.³⁷ No obstante, por los saludos que aparecen en el capítulo 16 se deduce que Pablo conocía a muchos de sus miembros.³⁸

El estudio de los orígenes de la comunidad creyente en Roma es complejo por la falta de referencias directas y porque —en primer lugar— hay que determinar la naturaleza de la comunidad judía. El estudio más completo al respecto ha sido realizado recientemente por Silvia Cappelletti, y en él reconoce la dificultad de reconstruir con precisión su surgimiento y composición.³⁹ Se estima que la ciudad de Roma tenía en el siglo I d.C. una población de entre 800.000 y 900.000 habitantes.⁴⁰ Las cifras de la comunidad judía asentada allí en el siglo I d.C. varían entre 15.000 y 60.000 personas dependiendo de cómo se evalúen las pruebas,⁴¹ pero una estimación moderada parece estar entre 30.000 y 40.000.⁴²

Los primeros contactos entre los judíos y Roma ocurrieron durante el periodo de la dinastía asmonea cuando Judas Macabeo

³⁷ David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Library of Early Christianity 8 (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 219; Jürgen Becker, *Pablo: El apóstol de los paganos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 83, trad. Manuel Olasagasti Gaztelumendi (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 395. Por ello, como se ha señalado, algunos comentaristas destacan la intención de presentación personal de la epístola (*cf.* Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, 164).

³⁸ *Cf.* Ro 16:1-15. En esta investigación se considera que el capítulo 16 forma parte integral de la epístola. Para una defensa de esta posición véase H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. SD 42 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977); véase también Peter Lampe, “The Roman Christians of Romans 16”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 216-230.

³⁹ Silvia Cappelletti, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* (Leiden: Brill, 2006), 193.

⁴⁰ J. M. Cambier, “La Carta a los Romanos”, en *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*, vol. I, ed. Agustín George y Pierre Grelet, Biblioteca Herder 159 (Barcelona: Herder, 1983), 597; Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 127.

⁴¹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 55.

⁴² Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 148; Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 150.

envió mensajeros a Roma para establecer una alianza.⁴³ Esto explica los trazos de presencia judía esporádica en la figura de comerciantes y mercaderes ya desde el 139 a.C.⁴⁴ Sin embargo, el primer asentamiento hebreo importante en la ciudad parece que tuvo lugar cuando Pompeyo trajo judíos como esclavos hacia el año 63 a.C.⁴⁵ Desde entonces la comunidad judía se fue ampliando en la ciudad y para el tiempo en el que Pablo escribe la epístola, ya constituía una comunidad bien asentada.⁴⁶ Sin embargo, más allá de estos datos es muy difícil reconstruir con detalle el surgimiento de la comunidad cristiana a partir de la judía, porque su origen es incierto y su composición en tiempos de Pablo es poco conocida.⁴⁷ Lo más probable es que la iglesia surgiera a partir de las sinagogas de la ciudad sin la influencia directa de ningún apóstol,⁴⁸ a partir de judíos conversos que habían estado en Jerusalén durante el tiempo de Pentecostés (*cf.* Hechos 2:5-12).⁴⁹

⁴³ 1 Mac 8:17-32. Despues hubo contactos posteriores: 1 Mac 12:1-4, 16; 14:24; 15:15-24. Véase dicusión en Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 37-41.

⁴⁴ Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 131; Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 193.

⁴⁵ Sanday y Headlam, *Romans*, xix. Esler señala el año 61 para este evento (Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 131).

⁴⁶ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 148.

⁴⁷ También lo reconocen así Moo, *The Epistle to the Romans*, 4; Dunn, *Romans*, 1:xlvi; Morris, *The Epistle to the Romans*, 3; Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 150; Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 156. El principal motivo es que el primer testimonio escrito que se posee respecto a una iglesia cristiana en Roma es precisamente la epístola a los Romanos (*cf.* Fitzmyer, *Romans*, 29; Cranfield, *Romans*, 1:15; Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 135).

⁴⁸ Así lo señala Ambrosiaster en el siglo IV respecto a los cristianos de Roma: “han abrazado la fe de Cristo, aunque según el rito judío, sin ver ningún milagro ni obras poderosas, ni a ninguno de los apóstoles”, *PL* 17.46 (citado en Moo, *The Epistle to the Romans*, 4)

⁴⁹ La tradición que vincula a Pedro con la fundación de la iglesia en Roma no tienen ningún fundamento histórico, contradice la secuencia histórica del libro de Hechos y es ampliamente rechazada por los eruditos (*cf.* Fitzmyer, *Romans*, 29-30; Morris, *The Epistle to the Romans*, 4). Hengel y Schwemer señalan que probablemente los primeros cristianos llegaron a Roma hacia finales del año 30

El edicto de Claudio y la composición de la iglesia en Roma

Los comentaristas coinciden en señalar la incidencia del edicto de Claudio en la composición de la población judía de Roma, considerándolo una pieza clave en la reconstrucción de la situación sociopolítica de la ciudad y su comunidad cristiana en el siglo I.⁵⁰ Suetonio en su *Vida de Claudio*, comenta que este “expulsó a los judíos de Roma porque estaban alterados por la instigación de un tal *Crestus*”.⁵¹ La mayoría de eruditos coinciden en que *Crestus* sería una corrupción del griego Χριστός.⁵² De ser esto cierto el edicto probablemente hacía referencia a disputas dentro de la comunidad judía respecto a si Jesús era el Mesías (Χριστός).⁵³ Al parecer, puesto que no había una autoridad judía central en Roma en aquel momento,⁵⁴ Claudio optó por resolver la contienda expul-

d.C. (Martin Hengel y Ana Maria Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, trad. John Bowden [London: SCM Press, 1997], 258). Esta tradición tuvo su origen hacia el s. IV probablemente para asegurarse que la primacía de Roma fuese reconocida por las demás iglesias. Cf. Bray, *Biblia comentada*, xvii.

⁵⁰ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 152; Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 89.

⁵¹ *Vida de Claudio* 25.4: “Iudaeos impulsore Chreste assidue tumultuantis Roma expulit”.

⁵² Tellbe señala algunos elementos a tener en cuenta a favor de esta interpretación: 1) *Crestus* era un nombre propio para Suetonio y no un título; 2) aunque *Crestus* era un nombre común de esclavo, no se ha encontrado ninguna vez entre los cientos de nombres en las catacumbas judías de la ciudad de Roma de este período; 3) si hubiese sido otro el portador del nombre *Crestus*, en latín hubiese sido más correcto escribir “impulsore Chreste quodam (aliquo)” (“instigación de un Chrestus”) (cf. Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 154-155). Para una esmerada defensa de esta teoría véase R. Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, trad. D. Stott (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998), 157-201; véase también discusión en Jewett, *Romans: A Commentary*, 60.

⁵³ Moo, *The Epistle to the Romans*, 4-5; Dunn, *Romans*, 1:xlviii; Cranfield, *Romans*, 1:15; Morris, *The Epistle to the Romans*, 3; Jewett, *Romans: A Commentary*, 19-20; véase especialmente Fitzmyer, *Romans*, 31.

⁵⁴ M. H. Williams, “The Structure of Roman Jewry Re-Considered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?” *ZPE* 104 (1994): 136-137; véase especialmente el análisis de las fuentes que realiza Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 11-30.

sando a todos los judíos de la ciudad.⁵⁵ El edicto tuvo lugar aproximadamente en el año 49 d.C. y estuvo en vigor hasta poco después de la muerte de Claudio en el 54 d.C.⁵⁶ De esta forma, el contingente judío fue apartado de la ciudad de Roma durante varios años por tensiones probablemente relacionadas con la incipiente comunidad cristiana.

Esta situación histórica recibe confirmación parcial en Hechos 18:2 donde se menciona que Pablo “al encontrar a un judío por nombre Áquila, natural del Ponto, llegado recientemente de Italia [con] su mujer Priscila, por haber ordenado Claudio que se alejaran de Roma todos los judíos, se unió a ellos”. Después del año 54 Áquila y Priscila pudieron volver a Roma, explicando así los saludos que Pablo les extiende en la carta: “Saludad a Prisca y Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús” (Ro 16:3). De ser acertada esta reconstrucción, los acontecimientos políticos habrían generado una situación inestable en la naciente iglesia de Roma. Hay indicios suficientes para deducir que se había desencadenado en el seno de las comunidades cristianas una cierta hostilidad entre los miembros judíos y los que no lo eran.⁵⁷ Probablemente el edicto hizo distanciarse a los cristianos de los medios judíos potenciando el aislamiento y la segregación de ambos grupos.⁵⁸ La nueva comunidad se organizó en torno a casas particulares, en vez de en torno a las sinagogas.⁵⁹ Así los gentiles cristianos que habían permanecido en Roma adquirieron durante estos años una posición prominente dentro de la comunidad eclesiástica establecida en gru-

⁵⁵ Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome”, 93; véase discusión respecto a la implementación del edicto en Nanos, *The Mystery of Romans*, 42-50.

⁵⁶ Hay numerosas discusiones al respecto de las posibilidades históricas de este edicto, porque algunas fuentes parecen contradecirse entre sí. Sin embargo, es posible hacer una lectura conciliadora y establecer un marco histórico coherente (cf. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 69-89).

⁵⁷ Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 153.

⁵⁸ Véase comentario en Becker, *Pablo: El apóstol de los paganos*, 400-403. Cf. Katz, “Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration”, *JBL* 103 (1984): 44-76; Grappe, “La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle: circonstances historiques et raisons théologiques”, 327-345.

⁵⁹ Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome”, 95.

pos domésticos.⁶⁰ En el tiempo en el que se escribió la epístola, los cristianos de origen gentil conformaban ya una porción significativa de la iglesia.⁶¹ Los judíos conversos al regresar a Roma descubrieron que los cristianos de origen gentil habían desarrollado una forma de organización completamente diferente a la que habían dejado al partir.⁶² Ahora regresaban a unas comunidades-iglesias controladas y dirigidas por gentiles, que les miraban con recelo. Las tensiones entre los judeo-cristianos retornados y los gentiles asentados debieron ser inevitables.⁶³

⁶⁰ Cf. Ro 16:5; Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision and the Purpose of Romans”, 324. Martin Hengel y Ana María Schwemer en *Paul Between Damascus and Antioch*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1997, 258), no dan tanta importancia a las condiciones que pudo generar el edicto, pero señalan la más que probable descentralización de la comunidad divididos en casas. Hay evidencias en la epístola y fuera de ella que indican que la comunidad cristiana de Roma en esta época estaba bastante dispersa y se reunían en casas particulares. Sobre todo en la parte occidental de la ciudad, que era también donde se encontraban la mayor parte de las sinagogas judías (Véanse las evidencias desde la arqueología, epigrafía, etcétera que recoge en su tesis doctoral Meter Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* [Tübingen: Mohr Siebeck, 1987]).

⁶¹ Moo, *The Epistle to the Romans*, 9; Dunn señala algunos testimonios escritos que indican que ya por el año 59 d.C. había una gran comunidad judía asentada en Roma (Dunn, *Romans*, 1:xlv). Además, está el testimonio del capítulo 16 de la epístola, cuyos nombres son en su gran mayoría de gentiles. Cranfield, *Romans*, 1:19. Fitzmyer, *Romans*, 33. La propia epístola evidencia una audiencia judía y gentil Cf. Ro 1: 6, 13; 2:17-29; 3:9; 4:1; 9:3-5; 11:11-24; 15:14-21. Sin embargo, es imposible determinar con seguridad las proporciones relativas de judíos y gentiles. Murray, *Romans*, 1:xxii. Dunn deduce, a partir de Ro 1:6, que los destinatarios de Pablo mayormente eran gentiles (Dunn, *Romans*, 1:18-19).

⁶² Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 158; Wolfgang Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity.” *Judaica* 26 (1970): 112.

⁶³ Moo, *The Epistle to the Romans*, 5; Fitzmyer, *Romans*, 33-34; Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision and the Purpose of Romans”, 58-59. Otros autores concuerdan en que esta reconstrucción histórica es bastante coherente desde el punto de vista histórico. Sin embargo, reconstruyen la misma situación conflictiva en la iglesia sin invocar el edicto de Claudio. Cf. Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 152 y siguientes. Para Esler, la base del conflicto entre los judaizantes y los gentiles en esta época “se encontraba en la praxis idolátrica o potencialmente idolátrica de la comensalidad en el nombre de Cristo entre

Por otra parte, la creencia por parte de los judíos en una salvación asegurada por su pertenencia étnica,⁶⁴ probablemente había generado cierta arrogancia espiritual frente a los creyentes de origen gentil.⁶⁵ Esto, a su vez, se prestaba a ocasionar reacciones excesivas por parte de los gentiles cristianos contra los judíos que habían rechazado el evangelio, cuando las circunstancias históricas se presentaron adversas a estos últimos.⁶⁶

Las indicaciones del capítulo 14, sobre todo, definen una situación que podría catalogarse como de “mutua intolerancia”.⁶⁷ En este contexto, advertencias como las de Ro 11:17-25⁶⁸ tendrían el objetivo de prevenir que los gentiles cayeran en el mismo error que habían caído los judíos (*cf.* 2:17, 23; 3:27; 4:2), por eso Pablo incluye esta amonestación en la parte parenética.⁶⁹ Este trasfondo

judíos y no judíos” (Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 151).

⁶⁴ Según Moo, algunos judíos del siglo I d.C. creían que iban a ser salvos solo por haber nacido como judíos (Moo, *The Epistle to the Romans*, 573).

⁶⁵ Dunn —importante exponente de la “nueva perspectiva de Pablo”— señala que Pablo no estaba atacando en sí el legalismo judío, sino su elitismo; es decir, la tendencia del judaísmo a restringir la gracia y la justicia del pacto de Dios únicamente al Israel étnico (James. D. G. Dunn “Paul and Justification by Faith”, en *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 90-91).

⁶⁶ Esler señala la especial aversión que tenían los romanos hacia los extranjeros que residían en su ciudad (Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 130). Esta tendencia quizás pudo verse potenciada en los recién convertidos añadiendo un componente religioso a su aversión y sentimiento de superioridad.

⁶⁷ Cf. Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision and the Purpose of Romans” 322.

⁶⁸ Cranfield señala: “What is said in 11:13ff is naturally understood as addressed to that element in the Roman church which could be tempted by the situation referred to in 9:1ff to adopt an altogether unchristian attitude of self-complacency and contemptuousness with regard to the Jews” (Cranfield, *Romans*, 1:19). Véase también Hendrickson, *Romanos*, 409.

⁶⁹ En especial los capítulos 12 y 14. Cf. James D. G. Dunn, “The Formal and Theological Coherence of Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 250. Witherington apoya la motivación en estos pasajes de refutar ciertas deducciones erróneas sobre el estatus de los ju-

encaja muy bien con el contenido de la epístola,⁷⁰ confirmando el planteamiento según el cual la situación particular de la comunidad de Roma modeló el contenido de la epístola de forma decisiva.⁷¹ Aunque hay otras alternativas, y sin necesidad de recordar aquí las diferentes propuestas, en general todas ellas reconocen una situación conflictiva en la comunidad de Roma como trasfondo general de la epístola.⁷²

Romanos 9-11 en la epístola

La parte formada por los capítulos 9-11 está entre los pasajes más controvertidos de la epístola y del *corpus* paulino entero. Su importancia teológica está fuera de duda,⁷³ y después de haber sido injustamente desatendidos durante un tiempo, últimamente han llegado a ser considerados el tema principal de la carta⁷⁴ o su

díos y la relación de Dios con ellos, así como sobre la fiabilidad de la palabra de Dios y su fidelidad (Witherington, *Romans*, 244).

⁷⁰ Dunn, *Romans*, 1:xlv; Morris, *The Epistle to the Romans*, 4. Cf. Ro 11:13ss, donde Pablo reprocha la actitud de orgullo de los gentiles hacia los judíos.

⁷¹ Contra Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, 219-220, para quien la forma de diatriba no responde a opiniones reales en la comunidad de Roma, sino que simplemente se trata de una opción de estilo literario.

⁷² Evidenciada por textos como Ro 2:17ss; 3:27; 11:17; 12:3. Ante los movimientos pendulares arrogantes y de intolerancia, Pablo amonesta a que “no nos juzguemos más unos a otros” (14:13).

⁷³ Son escasos los comentaristas que no aprecian su importancia teológica. Entre ellos destaca Rudolf Bultmann, quien consideró que había una seria incoherencia entre los capítulos 1-8 y 9-11, por eso decidió no incluir estos últimos en su obra (ver Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sigüeme, 1987]).

⁷⁴ La percepción del “tema principal” de la epístola a los Romanos fue variando a lo largo del tiempo. Los reformadores hicieron énfasis en el mensaje de los capítulos 1-5, con la justificación por la fe como el centro de la carta. A principios del siglo XX el énfasis se desplazó en algunos comentaristas hacia los capítulos 5-8 con la doctrina de la unión con Cristo y el Espíritu. Para otros, esa lectura no hacía justicia a la verdadera preocupación del apóstol en el siglo I d.C., que en realidad tenía que ver con la incorporación de los gentiles en el pueblo de Dios y la continuidad del plan de salvación detallado en los capítulos 9-11. Finalmente, en las últimas décadas se ha hecho énfasis en la particularidad y el sentido pastoral de la epístola de secciones como 14:1-15:13 (cf. Moo, *The Epistle to the Romans*, 22-23).

clímax.⁷⁵ La valoración de la importancia de estos capítulos en la epístola ha experimentado varias etapas. Hasta mediados del siglo XIX dominó una interpretación inspirada en Agustín de Hipona, según la cual el argumento de la justificación por la fe abarcaba hasta el capítulo 8, mientras que los capítulos 9-11 constituían un bloque temático separado dedicado a la predestinación de los individuos. Sin embargo, a mediados del siglo XIX comenzó a objetarse que estos capítulos se centraban más bien en el estatus de los judíos y gentiles dentro del plan de salvación de Dios y la conformación del pueblo de Dios.⁷⁶ Más adelante algunos autores sostuvieron que el argumento de los capítulos 9-11 era irreconciliable con el resto de la epístola y por tanto se podía tomar como un *excursus* o una parte separada del argumento principal de los capítulos 1-8.⁷⁷ Así, Karl Barth los consideró como una parte autónoma dentro de la epístola, y no llegó a percibir una línea mayor de argumentación más amplia en la que pudieran estar insertados.⁷⁸

El debate ha continuado, y la función que cumplen los capítulos 9-11 en la epístola a los Romanos sigue siendo un tanto disputada.⁷⁹ La relación de estos capítulos con el resto de la epístola

⁷⁵ Christiaan J. Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, *PSBSup* 1 (1990): 44.

⁷⁶ Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 371.

⁷⁷ Por ejemplo Sanday y Headlam, *Romans*, 225-226; Dodd, *The Epistle to the Romans*, 161-163; F. W. Beare, *St. Paul and His Letters* (London: Black, 1962), 103; Haacker, *The Theology of Paul's Letter of the Romans*, 78.

⁷⁸ Karl Barth, *Kürze Erklärung des Römerbriefs* (Múnchen: 1956), 134, citado en Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 394.

⁷⁹ Fitzmyer explica brevemente algunos ejemplos, como los que consideran que constituyen una especie de ilustración del mensaje presentado en los capítulos 5-8; para otros no es más que otra fase en la argumentación sobre el tema principal (1:16-17); y para otros tienen contradicciones intrínsecas que interrumpen el contenido de la epístola (Fitzmyer, *Romans*, 540). Los eruditos de la llamada *Heilsgeschichte* también perciben estos capítulos como primordiales en la lectura de la epístola, no tanto debido a la situación histórica que reflejan, sino debido a la conciencia apostólica que Pablo expresa en ellos (cf. Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trad. Floyd V. Filson [Philadelphia: Westminster, 1950], 224). Para Munck, Pablo se convierte en una figura clave de la historia de la salvación al empujar el proceso de la redención a su conclusión, que implica la salvación de judíos y

la se considera como una de sus mayores dificultades.⁸⁰ El motivo es que una lectura superficial parece indicar una digresión temática centrada casi de forma exclusiva en la situación del pueblo de Israel tras haber rechazado al Mesías y la contradicción teológica que esto supone. Sin embargo, una lectura más detallada permite ver cómo estos capítulos se integran perfectamente en el desarrollo teológico de la epístola actuando como transición natural a la sección parenética de los capítulos finales.⁸¹ También se puede apreciar su rol como clímax de la sección doctrinal constituida por los capítulos 1-8.⁸² Por ello el análisis teológico realizado en esta investigación abarca precisamente esta parte de la epístola (capítulos 9-11), dejando también al margen la parte parenética (capítulos 12-16), cuya argumentación y temática se salen del tema específico bajo estudio.

Integración teológica de los capítulos 9-11

La discusión que plantean estos capítulos toma sus raíces en la argumentación precedente.⁸³ El tema central está ya presentado en pasajes como 1:18-2:29,⁸⁴ y algunas de las objeciones que aquí se plantean, ya han aparecido en 3:3-9.⁸⁵ Aunque quizá es exagera-

gentiles (Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. Frank Clarke [Richmond: John Knox, 1959], 43-49).

⁸⁰ J. L. de Villiers, “The Salvation of Israel According to Romans 9-11”, *Neotestamentica* 15 (1981): 199.

⁸¹ Moo, *The Epistle to the Romans*, 551-552.

⁸² Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 29; Fitzmyer, *Romans*, 541; Dunn, *Romans*, 2:519-520.

⁸³ E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), 122; Eicholz, *El evangelio de Pablo*, 397; Otfried Hofius, “All Israel Will Be Saved”: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9-11”, *PSBSup* 1 (1990): 23; Dunn, *Romans*, 2:519; Mark Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, *ABR* 46 (1998): 56.

⁸⁴ Moo, *The Epistle to the Romans*, 27, también considera estos capítulos el clímax del tema que ya ha sido presentado en los primeros versículos (1:1-2): “...el evangelio de Dios, que él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras” (Véase también ibid, 547-548).

⁸⁵ Cf. estudio retórico de R. Dean Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 209.

do decir que el argumento de los capítulos 9-11 es el mismo que el presentado en los capítulos 1-3,⁸⁶ la relación entre ambos es indiscutible.⁸⁷ Incluso la cuestión específica de Israel tan central en estos capítulos aparece ya en 2:28-29 en la discusión sobre quién es un verdadero judío.⁸⁸ Hay además elementos presentados en los capítulos 1-8 que no se entienden completamente si se dejan al margen los capítulos 9-11.⁸⁹ En cierta manera todos los capítulos anteriores preparan el argumento de los capítulos 9-11.⁹⁰ Una de las implicaciones más importantes de estas conexiones temáticas es que estos capítulos no se pueden interpretar de forma aislada del resto de la epístola.⁹¹ Contemplar la integración de los capítulos 9-11 en la epístola evita limitar indebidamente su alcance temático, y obliga a revisar cómo se coordinan con el resto de su mensaje. Respetando este planteamiento, hay autores para quienes el tema principal de Romanos 9-11 no es tanto el lugar del pueblo étnico de Israel en el plan de salvación, sino la fidelidad de Dios y su justicia,⁹² ya que la incredulidad del pueblo judío parecía poner en tela

⁸⁶ Como señala Robertson, *The Israel of God*, 171.

⁸⁷ John D. Harvey, *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), 132.

⁸⁸ Witherington, *Romans*, 245.

⁸⁹ Por ejemplo, Cranfiel señala entre otras razones, que pasajes como 1:1-4 y 1:16b-17 en los que se presenta el evangelio como “poder de salvación” hacían necesaria una discusión respecto a la relación entre dicho evangelio e “Israel”, de forma que la discusión planteada en los capítulos 9-11 era ineludible (Cranfield, *Romans*, 2:445).

⁹⁰ Eicholz, *El evangelio de Pablo*, 395-396.

⁹¹ Schreiner, *Romans*, 469; Boice, *Romans*, 1010; E. Elizabeth Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 120.

⁹² Schreiner, *Romans*, 471; Mounce, *Romans*, 194. Para Hofius, el trasfondo sobre el que deben interpretarse estos capítulos, a la luz de lo expresado en los capítulos anteriores, es precisamente la doctrina de la justificación (Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 23). También lo señala así Gnilka (Joachim Gnilka, *Pablo de Tarso: Apóstol y testigo*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lapera [Barcelona: Herder, 1998], 277); Davies señala que el argumento principal lo constituye la “justificación de Dios” (W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, *New Testament Studies [NTS]* 24 [1978]: 13).

de juicio tanto la habilidad de Dios para salvar al pueblo depositario de su palabra, como la fiabilidad de la palabra de Dios a sus propias promesas. Quizá por eso el texto comienza tratando precisamente esas cuestiones.⁹³ La fidelidad de Dios a su plan de salvación es el tema teológico que explica una característica sobresaliente de estos dos capítulos, y es que el 39% del texto está formado por citas del AT.⁹⁴ Esta proporción no tiene paralelo en toda la literatura paulina.⁹⁵ La interpretación de esta acumulación de referencias es especialmente importante para descubrir los propósitos de la epístola y del pasaje,⁹⁶ y no se puede explicar —como señala Badenas— a menos que se acepte una intención, al menos parcial, de persuadir a su audiencia de la continuidad entre las enseñanzas de la Torá y el mensaje cristiano.⁹⁷ Wright apoyándose en este argumento, señala que la acumulación de citas en Ro 9:6-10:21 muestra la intención de explicar en términos teológicos la propia historia de Israel.⁹⁸ Por ello resultan tan enriquecedores los acercamientos que

⁹³ Aunque se emarquen en temas más amplios como la concepción y definición del pueblo de Dios, y la continuidad del plan de salvación (Moo, *The Epistle to the Romans*, 21).

⁹⁴ Ver tabla de citas en Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 108-109; más detallada en Roberto Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 10 (Sheffield: JSOT Press, 1985), 91-92.

⁹⁵ Esler, *Conflict e identidad en la carta a los Romanos*, 372. Para un estudio sobre la forma de citación de Pablo en comparación con la literatura de su época ver Christopher D. Stanley, *Paul and the language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*. Society for New Testament Studies Monograph Series 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 83-184).

⁹⁶ Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 107.

⁹⁷ Badenas, *Christ the End of the Law*, 92.

⁹⁸ N. T. Wright, “Romans and the Theology of Paul”, en *Pauline Theology*, vol. III, ed. D. M. Hay y E. E. Johnson (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 621. También Bruce W. Longenecker sostiene la misma idea, en el contexto de un análisis narrativo en Pablo, y señala que los elementos más importantes de la historia pasada de Israel se esgrimen en 9:1-4, y a lo largo de los capítulos 9-11 se presenta su presente y su futuro (Bruce, W. Longenecker, “Sharing in Their Spiritual Blessings?: The Stories of Israel in Galatians and Romans”, en *Narra-*

destacan la necesidad de leer la epístola como una comunicación intertextual entre Pablo y las Escrituras anteriores.⁹⁹

Resumen teológico de Romanos 1-8

Senén Vidal señala que “el centro de interés de toda la carta es la demostración del pueblo mesiánico uno, sin diferencia entre judíos y gentiles”.¹⁰⁰ Los ocho primeros capítulos dejan suficientemente establecido que el objetivo del plan de salvación de Dios es la creación de una familia mundial en la que judío y gentil tienen igual estatus.¹⁰¹ El argumento principal de 1:18-3:20 es la igualdad de judíos y gentiles en su condición de pecadores.¹⁰² De entre estos versículos, destaca el final del proemio (1:16-17), que irrumpió como declaración temática describiendo el evangelio como potencia salvadora (δύναμις εἰς σωτηρίαν) para todos los creyentes, tanto judíos como gentiles.¹⁰³ Es una de las declaraciones más importan-

tive Dynamics in Paul: A Critical Assessment, ed. Bruce W. Longenecker [Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002], 58).

⁹⁹ Por ejemplo Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (London: Yale University Press, 1989), 35.

¹⁰⁰ Senén Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 116 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 278. Más adelante también señala que “La tradición israelita interpretada por la carta testifica la formación de un nuevo pueblo mesiánico universal, en donde se realiza la comunión plena entre judíos y gentiles” (ibíd., 281). Sorprendentemente Vidal separa este nuevo pueblo mesiánico universal en el que no hay diferencia entre judíos y gentiles, y sigue manteniendo la continuidad de Israel como pueblo y su salvación en la *parousía* de Jesús, sin explicar cómo ni por qué se realiza esa salvación a expensas del resto de la epístola.

¹⁰¹ Caird y Hurst, *New Testament Theology*, 43.

¹⁰² Schreiner, *Romans*, 469. Este énfasis desde los primeros capítulos en la situación universal de pecado, sin diferencia entre judíos y gentiles, transmite una concepción soteriológica en términos mesiánicos, ya que el presupuesto de la salvación mesiánica es que “fuera de ella todos los pueblos, incluido Israel, estarían en una situación de perdición y de muerte” (Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo*, 271).

¹⁰³ Dunn, *Romans*, 2:37.

tes de la epístola ya que resume su contenido.¹⁰⁴ El evangelio proclama el poder salvador de Dios, y lo plantea tan necesario como disponible por igual para judíos y gentiles. Este paradigma entraaba de lleno en conflicto con los esquemas teológicos tradicionales del judaísmo del siglo I d.C., ya que Pablo descalifica la situación de justicia propia desde la que se percibían algunos judíos y los sitúa en la misma situación que los gentiles.¹⁰⁵ Señala que no hay seres humanos justos y que todos —judíos y gentiles— son pecadores necesitados de la gracia de Dios al mismo nivel.¹⁰⁶ Pablo reitera este planteamiento en Ro 5:12-21, en un pasaje que sirve de resumen a la segunda sección de la carta (Ro 3:21-5:21). En él presenta la liberación mesiánica contrastando la condición de pecado y muerte de la vieja humanidad inaugurada por Adán, con la de justicia y vida de la nueva humanidad inaugurada por el “nuevo Adán”.¹⁰⁷ En este sentido, resulta revelador el énfasis que hace el apóstol en la universalidad e igualdad de la condición humana mediante la abundancia de expresiones de totalidad, tales como: “todo el que cree” (1:16; 3:2; 4:11; 10:4, 11-1), “toda clase de injusticia” (1:18, 29), “todo el que juzga” (2:1), “toda persona que obra el mal” (2:9-10), “todos, judíos y griegos, bajo [el] pecado” (3:9, 12, 19-20, 23; 5:12), “todos los creyentes” (4:11), “padre de todos no-

¹⁰⁴ Daniel Fraikin, “The Rethorical Function of the Jews in Romans”, en *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 1, ed. Peter Richardson y David Granskou (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 95.

¹⁰⁵ Michael Winninge, *Sinners and the Righteous: A comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Coniectanea Biblica, New Testament Series 26 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995), 264. Winninge presenta también el paradigma del *transfer* según el cual, todos: tanto judíos como gentiles se encuentran bajo la categoría de pecadores y pueden acceder a la categoría de justos mediante la fe en Cristo (ibid., 314). La forma de acceso a la salvación es la misma, ya que en el paradigma soteriológico de Pablo, no hay diferencia entre judíos y gentiles.

¹⁰⁶ Cf. Ro 1:16-17 y Ro 3:21-31. El contraste entre paradigmas es muy revelador, y esta clasificación de todos los humanos como pecadores por igual debió resultar chocante desde una perspectiva judía (Winninge, *Sinners and the Righteous*, 264).

¹⁰⁷ Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo* 271; *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991), 11.

sotros” (4:16).¹⁰⁸ La palabra “πᾶς” y sus derivadas aparece 71 veces a lo largo de la epístola y se convierte en una de las palabras clave por la forma consistente en que se aplica tanto a judíos como a gentiles en conjunto,¹⁰⁹ con un claro énfasis inclusivo de judíos y gentiles por igual.¹¹⁰

Rom 2:17-24 reprende la autosuficiencia de aquellos que piensan que por el mero hecho de ser judíos ya están en paz con Dios. La razón invocada en los versículos 2:25-29 es que Dios ha llamado a una nueva comunidad en la que la ascendencia étnica es irrelevante, reemplazando los criterios étnicos de pertenencia a la comunidad de salvación por elementos espirituales: “No es judío el [judío] aparente, ni [es] circuncisión la [circuncisión] que aparece en [la] carne, sino el judío que [lo es] interiormente, y la circuncisión del corazón —por [el] espíritu, no por [la] letra, cuya alabanza no [procede] de [los] hombres, sino de Dios” (Ro 2:28-29).

Aquí se diferencia el judío que lo es exteriormente del que lo es “interiormente”, el verdadero “por [el] espíritu y por [la] letra”. Con esta descripción Pablo elimina el componente étnico incluso del término *judío*,¹¹¹ y describe un pueblo que adora a Dios en verdad y representa la verdadera humanidad.¹¹²

¹⁰⁸ Incluso “todo Israel” (11:26), como luego se mostrará, va en la misma línea integradora.

¹⁰⁹ James G. Dunn, “Paul and Justification by Faith”, en *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 91. Crafton entiende en la misma línea que el tono general de la epístola y su mensaje expresan la unión de todos bajo un mismo estandarte: “Paul’s argument concerning the solidarity of all humanity in sin, the offering of salvation to all, and the incorporation of Jew and Gentile into one body, which is sustained through the entire epistle, seems to be designed to unite the Roman Christians, and all people, under a single banner” (Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision and the Purpose of Romans”, 321-322).

¹¹⁰ Dunn, *Romans*, 2:lxiii; Brendan Byrne, “The Problem of νόμος and the Relationship with Judaism in Romans” *CBQ* 62 (2000): 297.

¹¹¹ Erich Dinkler, “The Historical and the Eschatological Israel in Romans Chapters 9-11: A Contribution to the Problem of Pre-Destination and Individual Responsibility”, *Journal of Religion* 36, nº 2 (1956): 111.

¹¹² Como señala Wright: “There is, then, a people that worships God in truth. This people is the true humanity, the people that Israel was supposed to be but

En los versículos 3:21 a 4:25 Pablo desarrolla el tema de la justicia salvadora de Dios para todos los seres humanos. Dios justifica a todos de la misma forma y con el mismo criterio: por la fe en el Mesías.¹¹³ La teología de la justificación por la fe tiene como destinatario a todo aquel que cree (1:16). No se limita al judío, sino que se dirige al ser humano en general, porque Dios no es solamente Dios de los judíos, sino también de los gentiles (3:29).

El capítulo 4 (v. 1) introduce en el argumento la figura de Abraham, presentado como “nuestro progenitor según la carne”,¹¹⁴ probablemente para destacar el contraste que a continuación va a plantear al ampliar su paternidad sobre todos los creyentes. El parentesco universal con Abraham se realiza por la inclusión de judíos y gentiles en el pueblo de Dios, y genera una continuidad ininterrumpida mediante la fe.¹¹⁵ La promesa hecha a Abraham se refiere a su descendencia espiritual.¹¹⁶ Una de las implicaciones

failed to be” (Nicholas T. Wright, *What Saint Paul Really Said: was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997], 139). Segal considera que estos versículos son una crítica implícita al judaísmo farisaico del que Pablo provenía, aunque en la carta se aplica a un grupo particular especialmente crítico (Alan F. Segal, “Paul’s Jewish Presuppositions”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 164).

¹¹³ Schreiner, *Romans*, 469; Davies, *Jewish and Pauline Studies*, 131. Especialmente en 3:21-31 se transmite la idea de inclusión de los gentiles en el reino de Dios en las mismas condiciones (cf. George Howard, “Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles”, *HTR* 63, nº 2 [1970]: 223-233).

¹¹⁴ Para la discusión sobre las dificultades textuales de la expresión “κατὰ σάρκα”, ver Cranfield, *Romans*, 1:226-227.

¹¹⁵ Eldon Jay Epp, “Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith (*Romans 9:1-5*”, *HTR* 79 (1986): 90.

¹¹⁶ Como señala Mussner: “Judíos, judeo-cristianos y cristianos de origen pagano, todos juntos, constituyen la totalidad de la descendencia de Abrahán y de ese modo Abrahán se convierte en ‘heredero del cosmos’ (no en el sentido político, sino espiritual) y en ‘padre de todos nosotros’ (Rom 4:16), de tal manera que al final se cumple en él la promesa de la Escritura: ‘te he constituido en padre de muchas naciones’ (Gén 17:5; Ro 4:17)” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 215); véase también Bruce K. Waltke, “Kingdom Promises as Spiritual”, en *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg (Westchester: Crossways Books, 1988), 268.

más claras es que Abraham trasciende su origen étnico y se convierte en padre de todos los creyentes¹¹⁷ y tipo del verdadero Israel¹¹⁸ —el pueblo que “no se puede contar”—.¹¹⁹ Abrahán fue creyente antes que “judío” (*cf.* Ro 4:10), por eso su rol como padre de los creyentes, adquiere un relieve plenamente universal desde su mismo comienzo.¹²⁰

Romanos 5:1-8:39 presenta la proclamación de paz y reconciliación para todos (5:1-11);¹²¹ el problema universal del pecado (5:12-21);¹²² la relación de tensión entre el pecado, la muerte y la ley por un lado, y la gracia la vida y la justicia por otro (6:1; 6:15; 7:7); las implicaciones de estar “en Cristo” y “en el Espíritu” (8:1-30);¹²³ y la declaración triunfante del amor de Dios “en Cristo Je-

¹¹⁷ Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, 83, señala que el objetivo principal de este capítulo es presentar a Abrahán como padre de judíos y griegos por igual, y que todos están incluidos en las bendiciones que sobre él derramó Dios, pues iban destinadas a todas las naciones. Este mensaje de la descendencia espiritual de Abrahán permea tanto el AT como el mensaje de Pablo, y es más que una mera categoría sociológica. Contra Denise K. Buell y Carolina J. Hodge, quienes señalan que la descendencia de Abrahán es un “mito de identidad colectiva” para los gentiles (Denise K. Buell, Carolina J. Hodge, “The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul”, *JBL* 123, nº2 [2004]: 246).

¹¹⁸ Dinkler, “The Historical and the Eschatological Israel in Romans Chapters 9-11”, 112.

¹¹⁹ Eicholz, *El evangelio de Pablo*, 396.

¹²⁰ José Mª González Ruiz, *El evangelio de Pablo* (Santander: Sal Terrae, 1988), 132; Hendricus W. Boers, “A Context for Interpreting Paul”, en *Text and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, ed. Tord Fornberg y David Hellholm (Oslo: Scandinavian University Press, 1995).

¹²¹ El término *paz* que utiliza Pablo en 5:1 está íntimamente relacionado con la reconciliación que Pablo predica en estos versículos (Graham N. Stanton, “Paul's Gospel”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 181-182).

¹²² Aquí aparece la tipología de Adán-Cristo como representante de la nueva humanidad, en los mismos términos que Israel era considerado una nueva humanidad. Por eso Wright considera esta sección una “cristología de Israel” (Wright, *The Climax of the Covenant*, 35-40).

¹²³ La reconciliación está muy relacionada con la justificación, como confirman especialmente los versículos 8:8-11. Como consecuencia de este planteamiento

sús, Señor nuestro” (8:31-39).¹²⁴ El objetivo de la argumentación presentada en esta primera parte de la epístola, por tanto, es la unidad e igualdad de todos los humanos en una comunidad de salvación formada por judíos y gentiles.¹²⁵

El capítulo 8 describe especialmente el paradigma de vida “en el Espíritu”, frente al paradigma de cumplimiento legalista de la ley. Hay una clara oposición entre los elementos asociados a los intentos de justificación propia mediante la observancia de la ley en la perspectiva “según la carne”, y la justificación obtenida por la comunidad de fe agrupada en torno a Cristo “según el espíritu”.¹²⁶ Es precisamente en este contexto soteriológico en el que se describe a la comunidad incorporada en Cristo que vive “en el Espíritu”, en el que se integran los capítulos 9-11 continuando el mismo ra-

se presenta en los capítulos 6-8 la nueva vida del pueblo de Dios en el nuevo ámbito dinámico del Espíritu.

¹²⁴ Richard N. Longenecker, “The Focus of Romans: The Central Role of 5:1-8:39 in the Argument of the Letter”, en *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, ed. Richard N. Longenecker (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004), 116-118. N. T. Wright destaca que en los capítulos 5-8, Pablo describe a la iglesia en términos propios del Israel del AT, en una transferencia conceptual que ocurre en dos etapas. En primer lugar, el llamado, las responsabilidades y los privilegios son incorporados por el Mesías mismo, quien toma sobre sí mismo el rol de Israel en obediencia al plan de salvación de Dios. Como resultado, se convierte en el verdadero hombre, el nuevo Adán, representante de la nueva humanidad, y así todos los creyentes sin distinción de raza heredan los privilegios de Israel a través del Mesías (Wright, “The Messiah and the People of God”, 135-136).

¹²⁵ Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 51. De hecho, como señala Ziglar: “The expression of faith that is found in the new religious communities that follow Jesus’ teachings is no different from the expression of faith of Abraham as witnessed to in the text of Genesis. It is not too much to conclude that those who approach God through faith are those who can be referred to as Israel –not and old Israel or a new israel– simply Israel” (Ziglar, “Understanding Romans 11:26”, 41).

¹²⁶ Este paradigma, no obstante, no excluye la Ley como un elemento negativo, ni siquiera la modifica a nivel de relación “dentro del pacto” (a modo de la “nueva perspectiva” de Pablo). Contra John A. Bertone, “The Law of the Spirit”: *Experience of the Spirit and the Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, *Studies in Biblical Literature* (New York: Peter Lang, 2005), 311-317, quien en su estudio exagera la oposición de paradigmas hasta tal punto de eliminar por completo la Ley con la llegada del Espíritu.

zonamiento y proclamando la fidelidad de Dios y sus promesas para beneficio de todos los seres humanos por igual.¹²⁷

Coherencia interna y externa de Romanos 9-11

No todos los comentaristas encuentran este hilo conductor en la argumentación ni llegan a ver la coherencia de la epístola integrando estos capítulos.¹²⁸ Christian Beker por ejemplo, como no puede reconciliar una postura en la que el elemento étnico no tenga relevancia, sostiene que los capítulos 9-11 son inconsistentes y constituyen el único lugar de las epístolas paulinas en las que Pablo hace un “experimento con su pensamiento” en vez de expresar un pensamiento plenamente elaborado.¹²⁹ Otros autores ven incoherencias no solo en relación con el resto de la epístola, sino dentro de los capítulos 9-11,¹³⁰ y otros, si bien no llegan a tacharlo de inconsistencia, si que insinúan una cierta “carencia de lógica”.¹³¹

¹²⁷ Brendan Byrne, *Reckoning with Romans: A Contemporary Reading of Paul's Gospel* (Delaware: Michael Glazier, 1986), 185.

¹²⁸ Véase discusión en François Refoulé, “Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9-11”, *RB* 98, nº 1 (1991): 51-79.

¹²⁹ “It seems to me that Rom 9-11 is simply inconsistent in its argumentation. It is the only place in the Pauline letters where Paul is engaged in an ongoing experiment of thought rather than in the expression of a finalized though” (Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 45). El motivo de esta incoherencia para él, es precisamente su definición de un “Israel espiritual” en 9:8, y su definición en 11:26 como la salvación del Israel étnico (*ibid.*, 46).

¹³⁰ Entre los autores que han sostenido la incoherencia de Pablo en estos pasajes figuran: Dodd, *The Epistle to the Romans*, 182-83; Rudolf Bultmann, “Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament”, en *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze 3* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960), 101; Ed Parish Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 192-99; Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, 178-206; Jennifer A. Glancy, “Israel vs. Israel in Romans 11:25-31”, *USQR* 45 (1991): 191; Terence L. Donaldson, “‘Riches for the Gentiles’ (Rom 11:12): Israel’s Rejection and Paul’s Gentile Mission”, *JBL* 112, nº 1 (1993): 89. Heiki Räisänen llega a señalar “the amount of exegetical ingenuity needed by those who plead for consistency is noteworthy” (Heiki Räisänen, “Romans 9:11 and the ‘History of Early Christian Religion’”, en *Text and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, ed. Tord Fornberg y David Hellholm [Oslo: Scandinavian University Press, 1995], 749. Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 63, reconoce que Pablo parece contradecirse al proclamar la futura salvación del Israel étnico. Y Ri-

Estas propuestas no son nuevas. B. Noack ya aventuró en una osada explicación que Pablo no sabía lo que iba a decir en el capítulo 11 cuando comenzó a dictar la epístola, sino que le fue revelado durante el proceso, por eso no se corresponden las declaraciones del capítulo 9 con las del 11.¹³² O’Neil niega la incoherencia de Pablo, pero para ello sacrifica la integridad de la epístola al sostener que los pasajes 1:18-32; 5:12-21; 7:14-25; 9:14-23; 10:16-11:32; 12:1-15:12 entre otros son interpolaciones posteriores.¹³³ Puesto que el principal problema de interpretación lo constituyen al

chard J. Mouw también concluye que Pablo no es del todo claro en estos pasajes y no se pueden explicar completamente de forma coherente. Por ello, la única forma de entenderlos, es aceptar un cierto grado de imprecisión que él denomina “messiness” (cf. “The Chosen People Puzzle”, *Christianity Today*, 5 marzo [2001]: 73-74). Para una defensa de la coherencia de Pablo y una crítica centrada especialmente en Heidi Räisänen, ver Teunis E. Van Spanje, *Inconsistency in Paul?: A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, WUNT 110 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), quien sostiene en la conclusión que “It is not Paul who is to blame for the inconsistencies detected by Räisänen, but Räisänen’s way of reading the texts” (ibid., 249). Ver también James G. Dunn, “The Formal and Theological Coherence of Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 245-250. En un estudio semiótico sobre la epístola centrado en los capítulos 1-8 (pero cuyas conclusiones pueden ampliarse al resto), John D. Moores trata las inconsistencias de Pablo y concluye que probablemente el agente hermenéutico clave a la hora de entenderlo sea el Espíritu Santo en la mente del lector (John D. Moores, *Wrestling with Rationality in Paul: Romans 1-8 in a New Perspective* [Cambridge: Cambridge University Press, 1995], 159-160). Véase también a favor de la coherencia en los capítulos 9-11, aunque a nivel retórico, Johann D. Kim, *God, Israel, and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, Dissertation Series 176 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 115-148.

¹³¹ Jan Lambrecht también resuelve las aparentes dificultades de Ro 9:1-13 de forma similar. Pero en vez de tacharlo de inconsistencia, lo explica alegando que Pablo tenía “carencia de lógica”: “It would seem, however, that honestly to admit in 9:1-13 Paul’s onesidedness, as well as his mental leaps, is exegetically preferable to forcing upon him a stretched consistency. We call it a lack of logic. Whether Paul himself (and his original readers) would term it such is another matter” (Jan Lambrecht, “Paul’s Lack of Logic in Romans 9:1-13: A Response to M. Cranford’s ‘Election and Ethnicity’”, en *Pauline Studies*, ed. Jan Lambrecht [Leuven: Leuven University Press, 1994], 62).

¹³² B. Noack, “Current and Backwater in the Epistle to the Romans”, *Studia Theologica* 19 (1965):165-166.

¹³³ O’Neil, *Paul’s Letter to the Romans*, 241.

parecer los versículos 11:25-27 en contraste con el resto del mensaje de la epístola,¹³⁴ Plag sostiene que únicamente los versículos 25-27 son una interpolación.¹³⁵ Y tratando de reconciliar posturas, pero aceptando una coherencia interna en los capítulos 9-11, Lloyd Gaston propone que esta sección contiene a la vez discontinuidad como continuidad, presentando continuidad de concepto, pero discontinuidad en lenguaje.¹³⁶

Para verificar si existe o no inconsistencia en el argumento entre los conceptos que Pablo presenta a lo largo de la epístola y el tema expuesto en esta parte (capítulos 9-11), es necesario repasar los principales mensajes de los capítulos 9 y 10 contrastando su coherencia interna, y así clarificar el contexto teológico antes de afrontar el análisis del capítulo 11.

Principales mensajes teológicos de Romanos 9 y 10

Casi todos los comentaristas coinciden en dividir los capítulos 9-11 en tres secciones: Ro 9:6-29, 9:30-10:21 y 11:1-32, con una introducción (9:1-5) y una conclusión (11:33-36).¹³⁷ En esta sección se analizará la introducción y las dos primeras partes, y se dejará el análisis del capítulo 11 para la sección siguiente.

¹³⁴ O con el versículo 9:6 (Alexander Kyrychenko, “The Consistency of Romans 9-11”, *ResQ* 45, nº 4 [2003]: 216). Kyrychenko, no obstante, parece contradecirse al señalar por una parte que la fe en Jesús anula cualquier distinción étnica en Ro 11 y por otra, que la promesa se establece con el Israel étnico y por tanto será salvo junto con los gentiles elegidos (*cf. ibid.*, 217).

¹³⁵ Christoph Plag, *Israels Wege zum Heil: Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, AzTh 1.40 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1969), 41, 45. Wright refuta suficientemente esta propuesta al señalar que la transición de los versículos queda mucho mejor tal y como está, que con un salto del versículo 24 al 28. Además, no hay evidencia textual para sustentar tal hipótesis (Wright, “The Messiah and the People of God”, 200).

¹³⁶ Lloyd Gaston, “Israel’s Misstep in the Eyes of Paul”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 315-316.

¹³⁷ John G. Lodge, *Romans 9-11: A Reader-Response Analysis* (Atlanta: Scholar Press, 1996), 32.

Romanos 9:1-5

El capítulo 9 comienza sin conexión gramatical con el anterior, marcando una ruptura abrupta.¹³⁸ Del tono brillante y exaltado del capítulo 8 el apóstol cambia a un tono de discurso intimista, serio y solemne,¹³⁹ introducido por unas cláusulas retóricas: “Digo [la] verdad”, “no miento”, “tengo por testigo a mi conciencia”.¹⁴⁰ Con estas cláusulas, y recurriendo a la confidencia de sus propios sentimientos, el apóstol se asegura un impacto profundo en los destinatarios al afirmar por triplicado¹⁴¹ que lo que va a decir a continuación —anticipando quizá una posible acusación en este sentido— no tiene ningún matiz de ambigüedad o falsedad. A continuación Pablo expresa su gran tristeza ($\lambdaύπη μοί ἐστιν μεγάλη$) y el dolor incesante en su corazón ($\grave{\alpha}διάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου$)¹⁴² por causa de sus hermanos, sus parientes “según la carne” (9:3). Pablo trata de protegerse de nuevo con esta declaración ante los que le acusaban de indiferencia por el pueblo judío,¹⁴³ pues ya se había ganado una cierta reputación antijudía.¹⁴⁴

El verbo $\epsilon\breve{υ}χομαι$ del versículo 3, significa “orar”, aunque también se puede traducir por “desear”.¹⁴⁵ La traducción exacta de la forma verbal usada es problemática pero en general se acepta

¹³⁸ Dunn, *Romans*, 2:522, señala que puede ser una pausa para dar tiempo al lector a agrupar lo dicho hasta ese momento, pero Harding señala que es un intento de separar temáticamente la sección (Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 55).

¹³⁹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 556; Michael Cranford, “Election and Ethnicity: Paul’s View of Israel in Romans 9:1-13”, *JSNT* 50 (1993): 29.

¹⁴⁰ Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 209.

¹⁴¹ Quizá en referencia a la regla bíblica de los dos o tres testigos (Dt 17:6; 19:17).

¹⁴² Traducido como “dolor mental” por Dunn, *Romans*, 2:523 y Cranfield, *Romans*, 2:452.

¹⁴³ Cf. Cranfield, *Romans*, 2:452.

¹⁴⁴ En cartas como Gálatas o 2 Corintios. Cf. Hch 21:28; 24:5; Moo, *The Epistle to the Romans*, 21; Kuss, *Carta a los Romanos*, 122; D. Mark Davis, “The Centrality of Wonder in Paul’s Soteriology”, *Int* 60, nº 4 (2006): 405.

¹⁴⁵ “ $\epsilon\breve{υ}χομαι$ ”, *BDAG*, 417. Según Fitzmyer, su uso en este sentido está atestiguado desde el siglo V a.C. (*Romans*, 544).

que el imperfecto ηὐχόμην implica un deseo o aspiración como “pediría” o “desearía”.¹⁴⁶ También es posible interpretarlo en el sentido de improbabilidad: “podría desear ser anatema y separado de Cristo, si fuera posible”.¹⁴⁷ Hendricksen parafrasea toda la declaración como “desearía ser separado de Cristo por amor a otros si esto fuera posible, pero me doy cuenta de que es imposible, lo que en cierto sentido aumenta mi pesar”.¹⁴⁸ Pablo sabe que semejante deseo es irrealizable.¹⁴⁹ Sobre todo porque ha señalado en el capítulo anterior que “ninguna otra criatura podrá separarnos del amor que Dios [nos tiene] en Cristo Jesús” (8:35-39), por tanto de forma implícita corrobora el sentido virtual de la expresión. Además en el NT no se contempla el concepto de una separación de Dios “por el bien de otros”, por eso la expresión completa parece implicar en realidad una disponibilidad al sacrificio personal si tuviese alguna utilidad, pero que es irrealizable.¹⁵⁰

El apóstol sostiene que por los de su nación estaría dispuesto a ser “anatema” ($\alphaνάθεμα$) si de alguna forma eso sirviera de algo. ‘Anatema’ significa literalmente “dedicado a Dios”, pero en el sentido de “entregado a la ira divina, dedicado para ser destruido”.¹⁵¹ Al usarse habitualmente para una dedicación a Dios que termina en sacrificio,¹⁵² en el pensamiento bíblico se hace dominante la connotación de “maldito”.¹⁵³ También puede hacer refe-

¹⁴⁶ Fitzmyer, *Romans*, 544.

¹⁴⁷ Dunn, *Romans*, 2:523. El ejemplo paradigmático de este ofrecimiento en la Biblia es el de Moisés, en Ex 32:32. Pablo puede estar utilizando una imagen similar para mostrar su preocupación por el pecado del pueblo, que invita a una reacción similar (cf. Sanday y Headlam, *Romans*, 229).

¹⁴⁸ Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 342.

¹⁴⁹ Kuss, *Carta a los Romanos*, 123.

¹⁵⁰ Schreiner, *Romans*, 480; Fitzmyer, *Romans*, 544. Sin embargo, Dunn mantiene la ambigüedad de la declaración (Dunn, *Romans*, 2:523).

¹⁵¹ Johannes Behm, “ $\alphaνάθεμα$ ”, *TDNT* 1:354.

¹⁵² En la LXX se usa para traducir el hebreo סָרֵך que significa “consagrarse, separar para un uso santo, dedicar para la destrucción” (HALOT, 313), y por tanto “exterminar” (BDAG, 112).

¹⁵³ Cf. Lv 27:28; Dt 7:26; 13:17; Jos 6:17-18; 7:1, 11-13; 22:20; 1 Cr 2:7; Zac 14:11.

rencia a la sentencia de “separación escatológica” definitiva, como destino de perdición.¹⁵⁴ El sentido general, por tanto, es el de separado de Cristo ya sea por una maldición o no.¹⁵⁵ El contenido de estas expresiones es digno de análisis. Esta declaración de intenciones —aunque no realizables— muestra para algunos comentaristas que para el apóstol “el judaísmo, tal como él mismo lo había vivido intensamente, había dejado de tener vigencia religiosa: estaba ya fuera de la historia de salvación”.¹⁵⁶ Es decir, el que Pablo mismo se ofrezca para ponerse en una situación de maldición por su pueblo, de forma “vicaria”, no hace sino indicar de forma implícita la situación de perdición en la que considera al pueblo judío tras el rechazo del Mesías.¹⁵⁷ De lo contrario, Pablo no haría semejante propuesta. Que el apóstol se refiere al Israel étnico queda claro en su alusión a los judíos “según la carne” (κατὰ σάρκα), y posteriormente como “israelitas” (Ισραηλῖται),¹⁵⁸ siendo esta la única vez que Pablo utiliza este término para referirse a sus compatriotas.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Cranfield, *Romans*, 2:456.

¹⁵⁵ Fitzmyer, *Romans*, 544; Jewett, *Romans: A Commentary*, 561.

¹⁵⁶ González, *El evangelio de Pablo*, 143. Pablo siente dolor por los de su sangre, porque los depositarios de los privilegios y los encargados de ser una bendición para el mundo, habían rechazado ellos mismos la bendición (Villiers, “The Salvation of Israel According to Romans 9-11”, 201).

¹⁵⁷ Bruce W. Longenecker, “On Israel’s God and God’s Israel: Assessing Supersessionism in Paul”, *JTS* 58, nº 1 (2007): 30-31, señala “Statements of this kind [9:3] are not to be expected if Paul maintained that the problem of non-Christian Jews was simply their opposition to the gentile mission. Instead, language of this kind seems better to point to what in Paul’s view was some kind of salvific deficit in the case of non-Christian Jews”.

¹⁵⁸ Schreiner, *Romans*, 481. Sin embargo, la expresión “parientes según la carne” añadida a la de “hermanos” parece impedir la interpretación que hacen autores como Cranfield, que considera en este versículo a los judíos incrédulos como miembros del pueblo de Dios (*cf.* Cranfield, *Romans*, 2:458). Si bien es cierto que el término *Israel* tiene connotaciones religiosas, no ocurre lo mismo con el término *israelitas*, que aquí hace referencia a los miembros étnicos del pueblo de Israel, no a los miembros del pueblo de Dios (contra Cranfield, *Romans*, 2:460). Fitzmyer, *Romans*, 545, no es tan explícito en su identificación con el pueblo de Dios mediante este término, y solo le otorga un matiz honorífico.

¹⁵⁹ Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 49.

La situación de rechazo al Mesías, sin embargo, no impide al apóstol recordar en los versículos 4-5 la situación ventajosa de Israel como depositario de “la adopción filial, y la presencia esplendorosa [de Dios], y las alianzas, y la legislación y las promesas”.¹⁶⁰ Los comentaristas generalmente dividen estos seis ítems en dos series de tres:¹⁶¹

ἡ υἱοθεσία (la adopción)	ἡ νομοθεσία (la legislación)
ἡ δόξα (la presencia esplendorosa)	ἡ λατρεία (el culto)
αἱ διαθήκαι (las alianzas)	αἱ ἐπαγγελίαι (las promesas)

Separadas de esta forma no solo se aprecia un posible juego fonético en las terminaciones, sino que se percibe a la vez cierta relación teológica entre los pares.¹⁶² Así, la “adopción” y la “legislación” estarían asociadas en la figura de Israel como hijo en la salida de Egipto.¹⁶³ La “presencia esplendorosa” ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) y el “culto” ($\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\acute{a}$) se vinculan claramente con la adoración del pueblo de Israel. La gloria de Dios era su presencia visible, manifestada durante el éxodo, en el desierto y en el templo.¹⁶⁴ Por eso, se vincula

¹⁶⁰ Esta lista de privilegios ha sido interpretada como parte de una lista formal tradicional (Byrne, *Reckoning with Romans*, 186), aunque no ofrece pistas sobre la posible fuente. Sin embargo, no hay motivos fundados para dudar de la composición original de Pablo. Según Bell, no hay paralelos claros en toda la literatura judía respecto a los privilegios de Israel semejantes a esta enumeración de Pablo (Bell, *The Irrevocable Call of God*, 201)

¹⁶¹ Cf. Schreiner, *Romans*, 483; Cranfield, *Romans*, 2:460; Dunn, *Romans*, 2:522.

¹⁶² Bell, *The Irrevocable Call of God*, 201.

¹⁶³ Al respecto, *νομοθεσία* se puede tomar en el sentido de legislación (Fitzmyer, *Romans*, 546), o el carácter de instrucción de la ley (torá) otorgada al pueblo, en su carácter pedagógico.

¹⁶⁴ Cf. Ex 29:42-43; 40:34-35; Lv 9:23; Nm 14:10; 16:19; 20:6; 1 R 8:11; 2 Cr 5:13-14; 7:1, 2, 3; Ez 10:4, 18-19; 11 22-23.

con la adoración y el culto ($\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\alpha$),¹⁶⁵ en el que también se invocaba la gloria de Dios. Finalmente, las “alianzas”¹⁶⁶ y las “promesas” son dos términos que se interpretan de forma recíproca, ya que los pactos implican promesas en sí mismos, y toda promesa bíblica implica un “pacto o alianza”.¹⁶⁷

Otros autores como Christiansen, ven más bien una estructura quiástica:¹⁶⁸

A: la adopción

B: la presencia esplendorosa

C: las alianzas

C': la legislación

B': el culto

A': las promesas

En esta disposición los términos centrales (B, B') no cambian, sin embargo, la diferencia más significativa tiene que ver con la identificación entre los pactos y la promulgación de la ley, por un lado, y la adopción y la promesa, por otro. La ventaja de este planteamiento, según Christiansen, es que se mantiene la identificación tradicional de “pacto” (o “pactos”) y promulgación de la

¹⁶⁵ Sanday y Headlam, *Romans*, 231, directamente relacionan $\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\alpha$ con el servicio en el templo. Hendricksen intuye una referencia a algo mayor que el culto del templo, pero no desarrolla su planteamiento (Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 345).

¹⁶⁶ En algunos manuscritos importantes aparece la expresión en singular (P⁴⁶, B, D, F, G, etcétera), lo que implicaría una referencia quizás al pacto mosaico de forma puntual, sin embargo la expresión aparece en plural en otros (§, C, K, Y, 33, 81, 614, 1739) y es la variante más aceptada por la abundancia de veces que aparece la expresión normalmente en plural en la literatura (cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [New York: United Bible Societies, 1994], 459). De esta forma haría referencia de forma más general al conjunto de pactos que Dios fue estableciendo con su pueblo durante la historia, y se vincularía más estrechamente con el conjunto de promesas asociadas a esos pactos. En cualquier caso la palabra parece apuntar a las diversas afirmaciones y ratificaciones del pacto de Dios con su pueblo a lo largo del AT (cf. Hendricken, *Romanos*, 344).

¹⁶⁷ Schreiner, *Romans*, 484, y Fitzmyer, *Romans*, 547, relacionar “las promesas” con “los dones y el llamamiento” irrevocables en Ro 11:29. Pero los pactos siempre son “revocables” por definición, y su carácter condicional se describe a lo largo de todo el AT.

¹⁶⁸ Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 219.

ley. Además, la promesa y la adopción están relacionadas en otras partes de la epístola como 8:15-16 (*cf.* 4:13-25). En cualquier caso, a la hora de interpretar esta lista de bendiciones hay que tener en cuenta que una ventaja no constituye un mérito salvífico,¹⁶⁹ sino que aumenta más la responsabilidad ante Dios. Por eso para algunos autores, la lista representa los mismos privilegios que Pablo ha mostrado que se transfieren al Mesías y, a través de él, a todos los que están “en él”.¹⁷⁰

El versículo 5 añade dos prerrogativas más en relación con los patriarcas y la descendencia “según la carne” del Mesías, que no hacen sino resaltar la paradoja que plantea el rechazo del evangelio de parte de los judíos. Por eso Pablo responde —sin formular siquiera— la pregunta que inevitablemente se desprende de tal situación: ¿ha fallado la palabra de Dios?¹⁷¹ Algunos autores incluyen estas declaraciones en la lista de las afirmaciones difíciles de explicar de forma coherente con el capítulo 11. Así Grindheim señala que muchos de los privilegios de la lista de 9:4-5a en los argumentos siguientes son deconstruidos para luego en el capítulo 11 ser de nuevo construidos,¹⁷² en una estrategia retórica de “sustraer

¹⁶⁹ Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 343. Grindheim propone una cierta reserva a la hora de interpretarla en términos positivos, porque el apóstol no se incluye entre los beneficiarios (Sigurd Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*. WUNT 202 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2005], 139).

¹⁷⁰ Adopción, gloria, pactos, ley, adoración, promesas, patriarcas: todo se ha cumplido en la iglesia en Cristo (*cf.* Wright, *The Climax of the Covenant*, 237; Eckhard J. Schnabel, “Israel, the People of God, and the Nations”, *JETS* 45, nº 1 [2002]: 54).

¹⁷¹ Lo que está en juego en primera instancia es la fiabilidad de la palabra de Dios, no la continuidad de su propósito de elección, contra Cranfield, *Romans*, 2:470. Esta pregunta, para Ben F. Meyer, es la clave teológica de los capítulos 9-11, y resultó fundamental en los primeros años del cristianismo. Cf. Ben F. Meyer, “Election-Historical Thinking in Romans 9-11, and Ourselves”, *ExAud* 4 (2001): 1-7.

¹⁷² Por ejemplo, en 9:6 se sustrae el nombre Israel del pueblo étnico, mientras que en el capítulo 11 le es devuelto. En 9:6b se elimina el componente de ventaja de “los padres” mientras que en 11:28 se menciona como elemento clave en el giro de eventos. Respecto al pacto y la ley, se niega el valor de la ley en 9:31, pero el término *pacto* vuelve a ser importante en 11:27. Finalmente se

y devolver”.¹⁷³ Sin embargo, este intento de explicar las aparentes contradicciones de la epístola no resulta coherente.¹⁷⁴

Finalmente, en 9:5 la expresión ἐπὶ πάντων es mejor traducida como “sobre todos”, dando a entender que aunque el Mesías desciende de los judíos “según la carne”, es Dios “de todos” no solo de los judíos (*cf.* Ro 3:29; 10:12).¹⁷⁵ Es decir, que el Mesías es el medio de salvación que Dios ha provisto para toda la humanidad por igual.

Romanos 9:6-29

Este pasaje ha sido considerado tanto por contenido como por estilo una especie de *midrash* paulino,¹⁷⁶ en el que la respuesta del versículo 6 contiene la clave hermenéutica que resuelve el aparente enigma de la fidelidad de Dios. Aunque muchos comentaristas reconocen que este versículo constituye la tesis central de los capítulos 9-11,¹⁷⁷ no todos siguen de forma consistente el paradigma que Pablo propone al comienzo del bloque. La primera parte

dice que “no todo Israel es Israel”, y luego se determina que “todo Israel” será salvo.

¹⁷³ “Take away and give back” (Grindheim, *The Crux of Election*, 139-141).

¹⁷⁴ Esta propuesta no da cuenta de cómo ya en 9:25-26 Pablo sostiene que la elección incluye a los gentiles, antes de comenzar su “reconstrucción” en el capítulo 11, ni puede ofrecer una explicación de “construcciones” similares en otros fragmentos paulinos. Una mejor explicación es que Pablo en la primera parte de su argumentación está precisamente eliminando el elemento étnico de los conceptos soteriológicos del plan de salvación y luego los aplica a “todo Israel” como la comunidad de salvación en la que no cuentan esos elementos étnicos.

¹⁷⁵ Wright, *The Climax of the Covenant*, 237.

¹⁷⁶ William Richard Stegner, “Romans 9:6-29-a Midrash”, *JSNT* 22 (1984): 37-52; Del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 227-228, utiliza este versículo como muestra de la interpretación derásica de Pablo al aplicar categorías del Israel del AT a la iglesia en el NT.

¹⁷⁷ Así lo señalan Schreiner, *Romans*, 472; Cranfield, *Romans*, 2:473; Dunn, *Romans*, 2:518, entre otros. Bell, *Provoked to Jealousy*, 212 y Charles M. Horne, “The Meaning of the Phrase ‘And Thus All Israel Will Be Saved’ (Romans 11:26)”, *JETS* 21, nº 4 (1978): 329, señalan que este versículo se puede tomar como el encabezamiento de los capítulos 9-11.

del versículo es una expresión con un fuerte matiz adversativo mediante el cual Pablo trata de excluir la objeción hipotética que se desprende del razonamiento anterior:¹⁷⁸ “No es que (Οὐχ οἶον δὲ ὅτι) la palabra de Dios haya fallado”, seguida de la explicación midráshica¹⁷⁹ de por qué la palabra de Dios no ha fallado: “pues no todos los [descendientes] de Israel son Israel” (οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ).

La primera respuesta consiste en la diferenciación paradigmática entre dos tipos de “Israel”,¹⁸⁰ que rompe la equivalencia directa entre el pueblo histórico y el pueblo de las promesas.¹⁸¹ Esta separación establece que no todos los descendientes étnicos pertenecen al verdadero Israel,¹⁸² y que es a este último al que se

¹⁷⁸ Cf. Cranfield, *Romans*, 2:470; Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 210.

¹⁷⁹ Dunn, *Romans*, 2:518; Jewett, *Romans: A Commentary*, 27, señalan que Pablo desarrolla un *midrash* en 9:6-18 usando Gen 21:12 su texto clave.

¹⁸⁰ Cf. Cotrell, *Romans*, 2:60; Campbell, *Paul's Gospel in an Intercultural Context*, 44 (contra D. W. B. Robinson, “The Salvation of Israel in Romans 9-11”, *RTR* 26, nº 3 [1967]: 83; Schreiner, “The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul”, 19). Longenecker no percibe esta diferencia paradigmática que Pablo establece y señala que “the terminological play of 9:6 is not carried any further than that verse, and has no part in his larger scale” (Longenecker, “Different Answers to Different Issues”, 96). Sin embargo, no argumenta satisfactoriamente por qué esta diferenciación caduca en este versículo, siendo que aparece justo al comienzo y es una de las más claras declaraciones de Pablo sobre la existencia de dos tipos de “Israel”.

¹⁸¹ James W. Aageson, “Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11”, *JSNT* 31 (1987): 54.

¹⁸² Schreiner, *Romans*, 493. Contra Cranfield, *Romans*, 2:449, quien sostiene que “Paul can speak in 9:6ff of some members of Israel who in a sense are not members of Israel, and yet in the sequel speak of Israel as a whole (including these members who in one sense are not members) as being the people whom God has elected”. Daniel Fraikin no logra explicar esta diferenciación entre tipos de “Israel” porque trata de argumentar que el término *Israel* es tomado por Pablo en los capítulos 9-11 para hacer referencia exclusivamente a los judíos, (Fraikin, “The Rethorical Function of the Jews in Romans”, 103). Jennifer Glancy señala una incoherencia lógica en Pablo al describir a una entidad como distinta de ella misma (Glancy, “Israel vs. Israel in Romans 11:25-31”, 201).

hacen las promesas.¹⁸³ Por eso la palabra de Dios no ha fallado, porque la promesa no pertenece a un pueblo étnico, sino espiritual.¹⁸⁴ La salvación nunca se prometió a todos los descendientes biológicos de Abrahán,¹⁸⁵ ya que no es un derecho por nacimiento,¹⁸⁶ sino un don que Dios ofrece a todos por igual, tanto judíos como gentiles.¹⁸⁷ Dios no se ha comprometido a incluir a todos los descendientes físicos de Abrahán en la comunidad de salvación.¹⁸⁸

¹⁸³ Este verdadero Israel está formado por todos los creyentes de la era mesiánica (Jewett, *Romans: A Commentary*, 575).

¹⁸⁴ Murray, *Romans*, 2:10; Victor Westhelle, “Paul’s Reconstruction of Theology: Romans 9-14 in Context”, *WW* 4, nº 3 (1984): 309. También Sanday y Headlam, *Romans*, 240, aunque luego sostiene que el propósito de Pablo no es diferenciar a un Israel espiritual, sino diferenciar entre los que reciben las promesas y los que no. Cranfield trata de forma insatisfactoria imponer una distinción entre un “Israel” globalizado dentro del cual está el “Israel” de la elección (cf. Cranfield, *Romans*, 2:473-474). Longenecker, señala que Pablo hace referencia al remanente fiel dentro de Israel (Longenecker, “Different Answers to Different Issues”, 96); también Horne, “The Meaning of the Phrase ‘And Thus All Israel Will Be Saved’ (Romans 11:26)”, 329, aunque luego se contradice y sostiene que en Ro 9-11 todas las veces que aparece el término *Israel* hace referencia al Israel étnico (ibid., 332).

¹⁸⁵ Fitzmyer, *Romans*, 559-560, reconoce que las promesas del AT no fueron hechas al Israel histórico, sino al Israel de la fe, y señala “if God were bound by physical descent, his promises would not have been freely made”. Él sostiene que este Israel hace referencia a los judíos creyentes, contradiciendo el argumento principal de Pablo, que es precisamente separar el linaje de la filiación con Dios. Ver también Bell, *The Irrevocable Call of God*, 211. Wright señala que “God does not guarantee that every descendant of Abraham has a place in the people of God” (Wright, *The Climax of the Covenant*, 238). Räisänen es incluso más drástico y reconoce que “God never promised anything for ethnic Israel” (Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, 184). En la misma línea Ben L. Merkle, “Romans 11 and the Future of Ethnic Israel”, *JETS* 43, nº 4 (2000): 711-712, aunque de forma un tanto incoherente, sostiene que el “verdadero Israel” está dentro del Israel étnico.

¹⁸⁶ Moo, *The Epistle to the Romans*, 554.

¹⁸⁷ Schreiner, *Romans*, 472, 474, 476. Sin embargo Schreiner sostiene que en 11:26 Pablo cambia el argumento y añade un componente de etnicidad porque el apóstol “no se conforma” con la solución que él mismo ha propuesto en los versículos anteriores.

¹⁸⁸ Stephen Westerholm, “Paul and the Law in Romans 9-11”, en *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn. The Third Durham-Tübingen Research

Tal promesa no fue dada con la intención de que se cumpliera en la nación hebrea, sino en el “verdadero Israel”, la comunidad de la fe.¹⁸⁹ Hendricksen señala al respecto: “La promesa del pacto no estaba destinada a cumplirse en todos los descendientes de Abrahán o de Israel, sino solamente en los corazones y vidas de aquellos que, por gracia de Dios, pusieran su confianza en él”.¹⁹⁰

Aunque el “Israel” según la promesa que definen estos versículos —y que incluye a judíos y gentiles creyentes—¹⁹¹ es coherente con el concepto neotestamentario de Israel, no todos los comentaristas coinciden en la identificación del segundo “Israel”. Algunos sostienen que se refiere a únicamente a los judíos que creen en Jesús como el Mesías.¹⁹² Otros opinan que se refiere al patriarca Jacob.¹⁹³ También se ha propuesto que la expresión implica tanto al Israel étnico como a los gentiles elegidos.¹⁹⁴ Aún Mussner, que reconoce que el concepto Israel puede adquirir diversos significados en el pasaje, alega que esta es la única vez en la epístola que el término no hace referencia al pueblo judío como tal, sino que el segundo Israel hace referencia a los judíos que han prestado obediencia al evangelio.¹⁹⁵

Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 219; Cranford, “Election and Ethnicity: Paul’s View of Israel in Romans 9:1-13”, 38. Como señala Schreiner respecto al versículo 6b: “the intention in any case is to say that not all ethnic Israelites belong to the true Israel, the People of God. God never pledged that every individual Israelite would experience eschatological salvation” (Schreiner, *Romans*, 493). Ver también en esta línea a Hafemann, “The Salvation of Israel in Romans 11:25-32: A Response to Krister Stendahl”, 44.

¹⁸⁹ Paul Williamson, “Abraham, Israel and the Church” *EvQ* 72, 2 (2000): 100.

¹⁹⁰ Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 350.

¹⁹¹ Jacob Neusner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, *JAAR* 55, nº 2 (1987): 346.

¹⁹² Schreiner, *Romans*, 494; Cranfield, *Romans*, 2:474 se refiere al “Israel” de la elección dentro del Israel según la carne; Käsemann, *Romans*, 263; Moo, *The Epistle to the Romans*, 574, entre otros.

¹⁹³ Robinson, “The Salvation of Israel in Rom 9-11”, 84.

¹⁹⁴ Alexander Kyrychenko, “The Consistency of Romans 9-11”, 216.

¹⁹⁵ Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 49. También Bell, *The Irrevocable Call of God*, 210, defiende la idea de un “Israel” dentro de “Israel” porque, según él, el

Sin embargo, el contraste se establece entre los descendientes de Isaac por la promesa y los otros hijos de Abrahán. Si Pablo estuviese aquí restringiendo su pensamiento a categorías étnicas, la contraposición natural sería entre los descendientes de Isaac y los descendientes de Ismael. Pero evidentemente este no es el argumento. Para el apóstol lo importante no es la descendencia étnica de Isaac, sino la descendencia espiritual por la línea de la promesa (*cf.* 9:8b), de la que Isaac es el representante. El que los descendientes se identifiquen por la promesa¹⁹⁶ —aceptada mediante la fe— muestra que el grupo de los beneficiarios se extiende a todos los creyentes que iban a ser bendecidos por esa misma promesa, incluyendo así a todas las naciones de la tierra (*cf.* Gen 12:3; 28:4). Por ello lo más coherente es entender que el segundo “*Israel*” es una referencia al pueblo de Dios desde el punto de vista espiritual.¹⁹⁷ Esta declaración está en armonía con el paradigma que Pablo ha presentado anteriormente respecto al judío interior y el judío exterior (Rom 2:28-29), y concuerda asimismo con la diferenciación paradigmática ya realizada entre el linaje de Jesús “según la carne” (1:3) y su declaración como Hijo de Dios “según [el] Espíritu” (1:4). El texto establece una clara distinción entre la pertenencia al pueblo de Dios por descendencia física, y la pertenencia por descendencia espiritual, y continúa elaborando el argumento según el cual la descendencia carnal no da derecho a la herencia,¹⁹⁸ porque a la vista de Dios, “*Israel*” es una realidad predominantemente espiritual y no étnica.¹⁹⁹ El postulado bíblico fundamental de que el ver-

primer *Israel* no hace referencia al patriarca, sino al pueblo (*cf.* Cranford, “*Election and Ethnicity: Paul’s View of Israel in Romans 9:1-13*”, 34).

¹⁹⁶ Véase discusión sobre el concepto en Günther H. Juncker, “‘Children of Promise’: Spiritual Paternity and Patriarch Typology in Galatians and Romans”, *BBR* 17, nº 1 (2007): 131-160.

¹⁹⁷ Schlatter, *Romans*, 204.

¹⁹⁸ Kuss, *Carta a los Romanos*, 124.

¹⁹⁹ Michael J. Taylor, *Paul: His Letters, Message and Heritage* (New York: Alba House, 1997), 181. Kratz señala con acierto respecto a este versículo: “*Not descent, but rather faith in the death and resurrection of Jesus Christ is the condition for membership to the people of God; it is what constitutes the true ‘Israel’, which includes both people from Israel and the nations. ‘Israel’ has here a double meaning: on the one hand, it is the name of a nation or ethnic group,*

dadero Israel, el heredero de las promesas, no consiste en la descendencia física sino en los hijos de la promesa,²⁰⁰ es un principio básico en la exégesis paulina del AT.²⁰¹ “Israel”, como señala Gnilka “siempre fue un *continuum* de la libertad y no de la sangre [...] el *continuum* está formado por la cadena de titulares de la promesa cuya meta es un pueblo de Dios universal”.²⁰² Pablo se esfuerza por transmitir que la pertenencia al pueblo étnico de Israel no implica *de facto* la membresía en el Israel-comunidad-de-salvación, que es el que recibe el cumplimiento de la promesa.²⁰³ La idea expresada en este versículo se opone a la opinión corriente en su tiempo según la cual la descendencia unía a Israel con Dios por un vínculo indisoluble,²⁰⁴ y era garantía de salvación,²⁰⁵ corri-

and on the other, it is the religious symbol for the people of God. In contrast to the restriction to descent and origin, this distinction permits an expansion of the group of elect ones so that all nations can participate in the promise.” Reinhard G. Kratz, “Israel in the Book of Isaiah” *JSOT* 31, nº 1 (2006): 103-104.

²⁰⁰ Dunn, *Romans*, 2:122, señala correctamente que el Israel verdadero está constituido por los hijos de la promesa, sin embargo, no acierta al final al entender esa descendencia como elegida arbitrariamente por Dios.

²⁰¹ Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 122.

²⁰² Gnilka, *Pablo de Tarso*, 273; también Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Juan M. Díaz Rodelas (Madrid: Trotta, 1998), 134.

²⁰³ Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 29.

²⁰⁴ Sanday y Headlam, *Romans*, 241. Sin embargo, la idea de que no todos los que descienden de Israel son Israel es un planteamiento que ya existía en el pensamiento judío de la época. Para los fariseos, los gentiles podían ser salvos como conversos a la comunidad judía o por una vida moral en sus comunidades, pero para los rabíes, gentiles y judíos no podían formar parte de una misma comunidad (*cf.* Alan F. Segal, “Paul’s Experience and Romans 9-11”, *PSBSup* 1 [1990]: 57-58).

²⁰⁵ Dunn, *Romans*, 2:538. De aquí surgen algunos planteamientos a resolver. Si no basta con ser descendiente de Abrahán para ser hijo espiritual de Abrahán, ¿qué hace falta, según Pablo, para formar parte de la comunidad de salvación? Si hace falta fe, ese es el mismo requisito tanto para judíos como para gentiles. Luego ¿por qué la fe daría en un caso acceso a una comunidad de salvación (“todo Israel”) y en otro a otra comunidad de salvación (iglesia)? Es evidente que tal planteamiento es erróneo, porque para Pablo, todos forman un solo cuerpo en Cristo Jesús (*cf.* Ro 12:5, 1 Co 10:17; 12:12, 13; Ef 2:16; 4:4; Col 3:15).

giendo el concepto erróneo de elección basada en méritos del judaísmo del siglo I.²⁰⁶

Aquí es preciso hacer una reflexión adicional sobre el contenido de este versículo, puesto que arroja luz sobre el resto del pasaje y la argumentación es muy reveladora para interpretar el versículo 11:26. Si Pablo hubiera creído que todo el pueblo judío se iba a salvar, lo podría haber expuesto aquí en defensa de la fiabilidad de Dios en términos como: “la palabra de Dios no ha fallado, porque la promesa de salvación sigue en pie para todos los judíos descendientes étnicos de Abrahán”. Sin embargo no lo hace. Su razonamiento apunta justamente a lo contrario: la palabra de Dios no ha fallado, no porque todos los descendientes se vayan a salvar, sino precisamente porque “no todos los [descendientes] de Israel son Israel”.

El versículo 8 clarifica aún más los razonamientos vertidos hasta ahora:²⁰⁷ “no son hijos de Dios ($\tauέκνα\ τοῦ\ θεοῦ$) los hijos de la carne ($\tauέκνα\ τῆς\ σαρκὸς$), sino que se cuentan como ‘descendencia’ los hijos de la promesa ($\tauέκνα\ τῆς\ ἐπαγγελίας$)”. Esta forma de argumentación en la que se construye sobre argumentos anteriores ya presentados,²⁰⁸ o se responde a preguntas implícitas de secciones anteriores, es frecuente en Pablo.²⁰⁹ La expresión $\tauέκνα\ τοῦ\ θεοῦ$ (“hijos de Dios”) es invariablemente soteriológica, y denota a los que están “en Cristo”, en plena coherencia con el mensaje previo de la epístola.²¹⁰ El texto establece un contraste entre los “hijos de la carne” y los “hijos de la promesa”. Solo los últimos —cuya filiación procede de la fe sin relación necesaria con el linaje— son

²⁰⁶ Grindheim, *The Crux of Election*, 143-145.

²⁰⁷ Pablo lo introduce con la construcción $\tauοῦτ'$ $\epsilonστιν$ que se suele utilizar para introducir notas aclaratorias: “es decir”.

²⁰⁸ Cf. Ro 2:28-29; 4:13-18.

²⁰⁹ Moo, *The Epistle to the Romans*, 554, señala como ejemplo la comparación entre: 2:1-29 y 3:9-18; 3:21-26 y 3:27-31; 4:1-25; 5:1-21 y 6:1-14, 15-23; y 7:1-6 y 7:7-12, 13-25.

²¹⁰ Schreiner, *Romans*, 496. Schreiner sostiene que el propósito de esta argumentación es explicar por qué algunos israelitas étnicos no forman parte del pueblo de Dios (ibid., 497).

contados como miembros del pueblo de Dios.²¹¹ De esto se desprende que la descripción de los “hijos de Dios” como hijos de la promesa incluye tanto a judíos como a gentiles creyentes.²¹²

En los versículos 9-13 Pablo desarrolla el motivo del cumplimiento de la “promesa” en Sara y Rebeca. La importancia de la figura de Isaac aquí y su principal mensaje espiritual es que Isaac fue un regalo gratuito.²¹³ La promesa implicaba la acción directa de Dios y su bendición sin la intervención del esfuerzo humano (“no en las obras, sino en el que llama”, 9:12), al contrario que con Agar e Ismael. De esta forma, se sigue reforzando la desconexión entre la descendencia física por medios humanos (“de la carne”) y la filiación divina por la fe como única garantía de pertenencia al pueblo de Dios,²¹⁴ eliminando cualquier mérito humano en la salvación, sea en términos étnicos o legalistas.²¹⁵

Los versículos 14-23 han sido motivo de ardua discusión, sobre todo en referencia a la doctrina de la predestinación y el libro albedrío.²¹⁶ No serán analizados aquí en profundidad porque su mensaje se sale del tema de esta investigación y su interpretación merece un estudio a parte. Pero sí es necesario señalar que lejos de constituir una digresión en la argumentación principal,²¹⁷ el tema general de estos versículos es que la salvación y el cumplimiento de las promesas no dependen del mérito o del esfuerzo humano (es decir, las obras de la ley o el linaje según la carne) sino de la volun-

²¹¹ Ya Crisóstomo y Pelagio mantuvieron este punto de vista respecto a que los que nacen como Isaac, “por la fe”, son hijos de Dios y simiente de Abrahán (Crisóstomo, *Homilia a Romanos* 11.463). Pablo también utiliza la expresión “hijos de Dios” en el capítulo 8 cuando indica que el estatus de los discípulos de Cristo bajo la influencia del espíritu abarca a judíos y no judíos.

²¹² Esler, *Conflictio e identidad en la carta a los Romanos*, 385.

²¹³ Taylor, *Paul: His Letters, Message and Heritage*, 181.

²¹⁴ Schreiner, *Romans*, 476; Davies, *Jewish and Pauline Studies*, 131.

²¹⁵ Hendrickson, *Exposición de Romanos*, 351.

²¹⁶ Para un breve resumen de la historia de la interpretación de estos versículos 6-23 ver Sanday y Headlam, *Romans*, 269-275.

²¹⁷ Como señala e.g. Schreiner, *Romans*, 477.

tad y la gracia divinas.²¹⁸ Este pasaje presenta la tensión entre la voluntad divina de salvación mediante su justicia, y el endurecimiento que se produce en quien rechaza esa justicia pretendiendo la suya propia.²¹⁹ La metáfora del alfarero es un recurso empleado en la literatura judía para enfatizar la dependencia de Dios que tienen los seres humanos, y su incapacidad de altercar con Él.²²⁰ Por eso Pablo la emplea en este mismo sentido.²²¹ El versículo 16 resume este pasaje: “Por consiguiente, no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que se compadece”. Esta sección, por tanto, presenta básicamente la misma idea de los versículos anteriores, respondiendo a la objeción sobre la justicia de Dios.²²² El mismo principio que operó en el pasado sigue operando siempre, mostrando que Dios no es injusto porque quien le ha rechazado ha sido su pueblo.²²³

Los versículos 24-25 continúan el argumento unificador al señalar que Dios cumple sus promesas proféticas llamando al pue-

²¹⁸ No que la incredulidad del pueblo de Israel formaba parte del propósito de Dios, como señala Dunn, *Romans*, 2:568.

²¹⁹ Michael Welker considera que esa tensión revela en última instancia una forma superior de justicia divina por encima de los paradigmas humanos (Michael Welker, “Righteousness and God’s Righteousness”, *PSBSup* 1 [1990]: 136-139).

²²⁰ Sir 33:13; *Vida de Adán y Eva* 27:2; 1QS 11:22; 1QHa 9:21; 12:29; 18:3-7; 20:24-35.

²²¹ W. E. Best, *The Most Neglected Chapter in the Bible (Romans 9)* (Houston: South Belt Assembly of Christ, 1992), 188-189.

²²² J. Kerhofs, “Israel’s Future According to Romans 9-11: An Exegetical and Hermeneutical Approach”, en *Pauline Studies*, ed. Jan Lambrecht (Leuven: Leuven University Press, 1994), 37. Caird y Hurst señalan que el contexto muestra que la metáfora no pretende referirse a Dios como creador, creando unas subespecies de *homo sapiens* salvas y otras condenadas, sino a la habilidad de Dios para moldear vidas humanas para un propósito o para otro. Si un trozo de barro se resiste a ser transformado en una obra de arte, un fin en sí mismo, el alfarero aún puede convertirlo en un utensilio, un medio para un fin. (Caird y Hurst, *New Testament*, 44). Por otra parte, como señala Ziglar, la exclusión de Ismael y Esaú no era una exclusión escatológica, sino una indicación de que el cumplimiento del pacto en Cristo no sería trazado a través de ellos (Ziglar, “Understanding Rom 11:26”, 44).

²²³ Wright, *The Climax of the Covenant*, 239.

blo que Dios preparó de antemano ($\pi\tau\omega\eta\tau\omega\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$), salido “no sólo de entre los judíos ($\epsilon\xi\ \iota\omega\delta\alpha\iota\omega\nu$), sino también de entre los gentiles ($\epsilon\xi\ \epsilon\theta\nu\omega\nu$)”.²²⁴ Pablo se refiere a los “objetos de misericordia” que constituyen el pueblo de Dios como “nosotros”, y concibe a este pueblo como una comunidad sin fronteras étnicas.²²⁵ Llegado a este punto, Pablo elabora una importante declaración a partir de dos citas de Oseas (2:25 y 2:1, en ese orden), que articula así: “Al que no [es] mi pueblo [lo] llamaré pueblo mío, y amada a la que no es amada; y sucederá que en el sitio donde se les dijo ‘vosotros no [sois] mi pueblo’, allí serán llamados hijos del Dios vivo”. La primera referencia no cita literalmente la LXX, sino que revierte el orden de los versículos para enfatizar la entrada de los gentiles, que antes no eran considerados pueblo de Dios, pero que ahora forman parte de los “llamados” junto con los judíos.²²⁶ La segunda referencia sí que es tomada directamente de Oseas 2:1 en la LXX y el significado es similar a la anterior.

El que Pablo aplique estos versículos de Oseas a la inclusión de los gentiles,²²⁷ es una clara indicación de que su concepto de Israel integra a todos “los llamados”, en cumplimiento de las

²²⁴ Craig A. Evans, “Paul and the Hermeneutics of ‘True Prophecy’, *Biblica* 65 (1984): 563.

²²⁵ Es importante resaltar la elección de términos que hace Pablo en esta declaración. El apóstol sostiene que Dios ha llamado ($\epsilon\kappa\alpha\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu$) a este pueblo, quedando así conformado por los “llamados” y estableciendo una conexión directa entre los descendientes directos de Abrahán y el surgimiento de la congregación de los “llamados”, que no es otra sino la iglesia ($\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$), compuesta por judíos y gentiles. Grindheim no explica de forma satisfactoria estos versículos al interpretarlos como parte del cambio de valores que Pablo produce de forma retórica, porque este cambio ocurre mucho antes de lo que la estrategia retórica que Grindheim propone en el capítulo 11 (cf. Grindheim, *The Crux of Election*, 148). Beker también considera sorprendente esta declaración de Pablo en la que define a Israel como una comunidad de salvación conformada por “llamados” judíos y gentiles (Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 46).

²²⁶ Schreiner, *Romans*, 527; Jewett, *Romans: A Commentary*, 600. La cita de Oseas está tan trabajada con sustituciones, omisiones, alteraciones y permutaciones que constituye una pieza artística literaria en la que apenas quedan partes originales intactas (Stanley, *Paul and the language of Scripture*, 109-110).

²²⁷ J. Paul Tanner, “The New Covenant and Paul’s Quotation from Hosea in Romans 9:25-26”, *BSac* 162 (2005): 98.

promesas del AT.²²⁸ El uso de las citas no consiste necesariamente en una espiritualización de una profecía particular,²²⁹ sino en la consistente aplicación de un principio hermenéutico fundamental, ya que probablemente el referente en Oseas no sea el Israel étnico, sino el remanente espiritual, sin tener en cuenta su linaje.²³⁰ Estas citas confirman que el verdadero Israel ahora consiste en “los llamados” de entre judíos y gentiles para constituir la nueva comunidad de fe.²³¹ De esta forma Pablo da a entender que el llamamiento de los gentiles no ocurre sin precedentes, sino que esa agrupación sin fronteras étnicas forma parte del plan original de Dios.²³²

En los versículos 27-28, el apóstol apela a textos del profeta Isaías para argumentar el mismo pensamiento: “Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, [sólo] se salvará el remanente”.²³³ La expresión “hijos de Israel”, como ha sido se-

²²⁸ Schreiner, *Romans*, 527-528; W. Edward Glenny, “The ‘People of God’ in Romans 9: 25-26”, *BSac* 152, 605 (1995): 55 y Tanner “The New Covenant and Paul’s Quotation from Hosea in Romans 9:25-26”, 99, notan que los versículos que cita Pablo fueron originalmente dirigidos al reino del norte, pero ahora se aplican a los gentiles.

²²⁹ Como interpreta Ladd en *The Meaning of the Millennium: Four Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1977), 23-24, aunque aplica correctamente estos versículos a la congregación de la fe en el NT, no al Israel histórico.

²³⁰ Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 122. Más adelante señala que este remanente de fe es la iglesia (ibid., 138).

²³¹ Robert Jewett, “Romans”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 100; John Paul Heil, “From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27-29”, *CQB* 64 (2002): 704.

²³² Estos versículos son difíciles de explicar para los que defienden un punto de vista dispensacionalista, como reconoce Glenny, “The ‘People of God’ in Romans 9:25-26”, 42; ver al respecto el intento hermenéutico de James L. Battle, “Paul’s Use of the Old Testament in Romans 9:25-26”, *Grace Theological Journal* 2, nº 1 (1981), que trata infructuosamente de restringir la referencia de estos versículos únicamente al pueblo de Israel, y a su futura conversión. El peso del argumento tanto en la cita del AT, como en el NT impiden tal interpretación.

²³³ También se ha defendido la traducción “al menos un remanente”, o “ciertamente un remanente”. Véase discusión en Heil, “From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27-29”, 705-712.

ñalado en el capítulo anterior, generalmente es una referencia étnica a los descendientes de Jacob. Se establece así una distinción²³⁴ entre los descendientes de Israel por linaje, y el resto o remanente ($\bar{\nu}\pi\bar{\omega}\lambda\epsilon\iota\mu\mu\alpha$) que “será salvo” ($\sigma\omega\theta\bar{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$).²³⁵ El pasaje termina refiriéndose de nuevo al verdadero Israel como la simiente de Abrahán,²³⁶ en una declaración que parece resumir las advertencias proféticas de todo el AT.²³⁷

El versículo 29 cita a Isaías 1:9 en el mismo sentido: “Si el Señor de los Ejércitos no nos hubiera dejado una semilla ($\sigma\pi\bar{\epsilon}\rho\mu\alpha$) seríamos como Sodoma y nos pareceríamos a Gomorra”. El término $\sigma\pi\bar{\epsilon}\rho\mu\alpha$ hace referencia a la verdadera descendencia de Abrahán, incorporada en la figura del Mesías.²³⁸ Y aquí transmite la idea de que la existencia de este remanente fiel se debe a la gracia de Dios. Es otra manera de afirmar que incluso la salvación del remanente fiel, o verdadero Israel,²³⁹ es un don de Dios sin relación

²³⁴ Dunn añade un sentido temporal provisional a esta declaración absoluta de Pablo sosteniendo que, en cualquier caso, Dios aquí pretende cumplir su propósito aunque sea en un Israel –temporalmente– disminuido. Sin embargo, no llega a explicar suficientemente de dónde extrae dicho sentido, y por qué Pablo no lo hace explícito si esa era su intención (cf. Dunn, *Romans*, 2:573).

²³⁵ El verbo utilizado $\sigma\omega\theta\bar{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ es el mismo que después se utiliza en 10:13 y 11:26. Posteriormente se explorarán las conexiones entre estos versículos. Este remanente que será salvo, hace referencia al pueblo de Dios (cf. Leon Morris, “Salvation”, en *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin y D. G Reid [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993], 850).

²³⁶ Jewett, señala que “the true Israel as the seed of Abraham will pass through judgment and be ‘left to us’, implying participation through God’s mercy in the faith community of Jews and Gentiles embodied in the church” (Jewett, “Romans”, 100).

²³⁷ Holweda señala que durante la historia del pueblo de Israel, cada vez que alguien reclamaba ser Israel como una entidad estática y fija, los profetas daban severas advertencias hasta el punto de anunciar que solo el remanente sería salvo. Cf. Is 10:20-23; Am 9; Mi 7:18 (Holweda, *Jesus and Israel*, 27).

²³⁸ Schreiner, *Romans*, 529; ya en los targumim aparece el vínculo entre la simiente de Abrahán y el Mesías (cf. Max Wilcox, “The Promise of the ‘Seed’ in the New Testament and the Targumim, *Journal fo the Study of the New Testament* 5 [1979]: 2; véase también Robert A. Pyne, “The ‘Seed’, the Spirit, and the Blessing of Abraham”, *BSac* 152 [1995]: 211-222).

²³⁹ La noción de “verdadero Israel” y la de remanente fiel, están muy unidas en la literatura intertestamentaria. La comunidad de Qumrán, se interpretó a sí mis-

con el esfuerzo humano ni con el linaje, sino únicamente con su gracia.²⁴⁰

Romanos 9:30-10:21

En esta nueva sección los versículos 30-33 sirven de transición hacia el capítulo 10.²⁴¹ El argumento se introduce con una pregunta cuya respuesta se anticipa como corolario de lo anterior. Utilizando el estilo de diatriba tan prominente en la epístola,²⁴² Pablo pregunta: ¿qué diremos? (Τί οὖν ἐροῦμεν;). Su respuesta, que abarca los versículos 30-31, pone de manifiesto otro aspecto de la paradoja teológica presentada al principio del capítulo.²⁴³ Los

ma como el remanente fiel (CD 1:4-5; 2:11-13; 3:12-17; cf. 1QM 13:8; 14:7-10; 1 QHa 14:7-8; 4Q174 1.2.2. Véanse especialmente los estudios de Paul E. Dintel, “The Remnant of Israel and the Stone of Stumbling in Zion according to Paul (Romans 9-11)” (tesis doctoral, Union Theological Seminary, 1980), 219-224; Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, 626-628; Markus Bockmuehl, “1QS and Salvation at Qumran”, en *The Complexities of Second Temple Judaism*, vol. 1, *Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O’Brien, y Mark A. Seifrid, WUNT 140 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 390.

²⁴⁰ La noción de que la fidelidad de Dios a sus promesas se demuestra por la preservación de un remanente tiene paralelos en la literatura de Qumrán, cuya comunidad distinguía en el pueblo la comunidad santa y los infieles (1QH 2:12; 7:10, 12).

²⁴¹ Schreiner, *Romans*, 473; Dunn, *Romans*, 2:576; Fitzmyer, *Romans*, 576.

²⁴² Stowers sostiene, que el empleo de la diatriba en la epístola a los Romanos es intencional y tiene más que ver con una forma de presentación de Pablo a la comunidad como maestro, que con la verdadera situación de la iglesia de Roma. La estructura de las preguntas y objeciones, para él, no reflejan posiciones reales sino imaginarias (Stanley Kent Stowers, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*, SBL Dissertation Series 57 [Chico, California: Scholar Press, 1981], 180-183). Sin embargo, no es incompatible presentar la fuerza del método de la diatriba en Pablo, con la realidad de que las objeciones fuesen reales y respondieran a la situación peculiar de Roma. Lo cual sería mucho más que un estilo inconsciente como apuntó Bultmann en su tesis doctoral (Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynischstoische Diatribe* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910]). Véase discusión en Charles B. Cousar, *The Letters of Paul* (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1996), 36-43.

²⁴³ En cada versículo, esta “paradoja” va perdiendo lo paradójico y va ganando más el componente lógico, hasta la revelación plena del “misterio” en 11:26.

gentiles han alcanzado la justicia “[que proviene] de [la] fe”, en cambio Israel no la alcanzó a pesar de ir tras una “ley de justicia”. Aquí, de nuevo, Israel es una referencia al pueblo étnico en oposición a los gentiles.²⁴⁴ La justicia “[que proviene] de [la] fe” (ἐκ πίστεως) se contrapone a la ley “de justicia” (νόμον δικαιοσύνης) que el pueblo judío perseguía de forma infructuosa. El siguiente versículo empieza por otra pregunta retórica: ¿Por qué? (διτὰ τί;), y la respuesta dada a esta paradoja es que los judíos “no [buscaron por el camino] de [la] fe, sino como [si dependiera] de [las] obras”²⁴⁵ El problema del pueblo judío venía de la manera en que buscaban la justificación mediante el cumplimiento de las obras,²⁴⁶ porque desembocaba en una actitud legalista.²⁴⁷ Israel malinterpretó la naturaleza y la función de la ley, pensando que podría alcanzar la justicia por medio de su cumplimiento. Este es —a los ojos del apóstol— un problema crucial de sus compatriotas,²⁴⁸ y resulta una afirmación impactante en el contexto del siglo I d.C.,²⁴⁹ al constatar que los gentiles adquieran membresía en el pueblo de Dios mien-

²⁴⁴ Como corrobora en el versículo siguiente en el que se considera a Israel en tercera persona “porque *iban* tras ella no por fe [...].”

²⁴⁵ La expresión “νόμου”, parece ser una armonización del copista (Fitzmyer, *Romans*, 579). No obstante, el sentido implícito es evidente, puesto que en Pablo “las obras” siempre están relacionadas de algún modo con “la ley”.

²⁴⁶ Schreiner, *Romans*, 539.

²⁴⁷ Ibid., 539; Badenas, *Christ the End of the Law*, 105; Charles K. Barrett, *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 144; Villiers, “The Salvation of Israel According to Romans 9-11”, 205; Aunque en los últimos años también se ha propuesto que el problema más que de legalismo era de exclusivismo (cf. Andrew H. Wakefield, “Romans 9-11: The Sovereignty of God and the Status of Israel”, *RevExp* 100 [2003]: 75).

²⁴⁸ Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 25.

²⁴⁹ La perspectiva tradicional era precisamente que los gentiles eran pecadores por definición ya que se encontraban alejados del pacto de Dios y de la Torá, mientras que Israel era identificado como justo por su pacto especial con Dios (Winninge, *Sinners and the Righteous*, 244-245).

tras que la nación de Israel ha errado sus esfuerzos,²⁵⁰ tropezando en la piedra de tropiezo al rechazar al Mesías.²⁵¹

En 10:1 Pablo cambia el tono de su discurso y se sincera de nuevo ante sus interlocutores, aunque sin desviarse sustancialmente de la argumentación precedente.²⁵² El apóstol confiesa que la “inclinación de mi corazón y mi plegaria a Dios por ellos [es] para [su] salvación (εἰς σωτηρίαν)”. Esta declaración referida al pueblo étnico merece un especial análisis, ya que tiene importantes implicaciones. Por una parte debilita enormemente la tesis de que el capítulo 9 es un tratado sobre la predestinación, al depositar la responsabilidad en el hombre.²⁵³ Por otra, el que Pablo ruegue a Dios por la salvación de Israel, convertiría en absurda una referencia en 11:26 a la salvación de “todo Israel” como pueblo étnico.²⁵⁴ Pablo anhela la salvación del pueblo judío y ora por ello porque sabe que la única esperanza es que acepte al Mesías, en vez de tratar de establecer su justicia propia. ¿Por qué iba a orar Pablo por la salvación del pueblo judío, si creía —como algunos leen en uno versículos más tarde— en la salvación incondicional de todos ellos? Este es un ejemplo de la “incoherencia” que perciben algunos de los autores que interpretan la declaración de 11:26 en referencia al pueblo judío.

²⁵⁰ Wright, *The Climax of the Covenant*, 240.

²⁵¹ Aageson, “Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11”, 61. Hofius ha señalado la marcada estructura paralela del pasaje (“All Israel Will Be Saved”, 24-25).

²⁵² Sanday y Headlam, *Romans*, 282.

²⁵³ Cf. Dunn, *Romans*, 2:586.

²⁵⁴ Schreiner intenta conciliar que Pablo ore por la salvación de Israel y luego proclame su futura salvación argumentando que la oración es el medio que Dios ha ordenado para cumplir su propósito. De esta forma la seguridad de la salvación futura del pueblo se convierte en el fundamento de su oración, poniendo como ejemplo al profeta Daniel cuando oraba por la liberación de Israel a pesar de la profecía de los 70 años (Schreiner, *Romans*, 542). Sin embargo Schreiner no tiene en cuenta que la preocupación de Daniel no era la salvación, sino el tiempo en el que iba a ocurrir. Además, no explica satisfactoriamente el “continuo dolor” de corazón que Pablo refiere en relación con el pueblo que ha rechazado al Mesías.

Ro 10:2-4 explica la condición del Israel histórico que había pasado por alto la justicia de Dios y había tratado de establecer la suya propia, contrastando la justicia humana con la justicia de Dios.²⁵⁵ El versículo 4 invoca el carácter teleológico de la ley que Israel había pasado por alto. El pueblo no había reconocido que la ley no era un fin en sí mismo, sino que su cumplimiento y objetivo (*τέλος*) eran precisamente Cristo, para alcanzar la justicia por medio de él.²⁵⁶ La mayoría de los judíos no vieron en Cristo al Mesías porque no vieron en él el cumplimiento al cual la ley del AT apuntaba.²⁵⁷ Este carácter teleológico de la ley que busca su cumplimiento y plena realización en Cristo,²⁵⁸ apunta de la misma manera a un cumplimiento y plena realización de las imágenes, tipos y roles del pueblo de Dios del AT en el del NT. No en un sentido de sustitución, sino de transformación, ampliación y consecución.²⁵⁹

El versículo 5 introduce, con una cita de Lev 18:5, el primer elemento de la oposición entre la justicia “[que proviene] de la ley” y la “[que proviene] de la fe” (vers. 6).²⁶⁰ Los versículos siguientes

²⁵⁵ Wright señala que estos dos versículos resumen todo el argumento de 9:6-39, ya que toda la discusión tiene que ver con la justicia de Dios a la hora de mantener sus promesas y su pacto (Wright, *What Saint Paul Really Said*, 108).

²⁵⁶ Cf. Badenas, *Christ the End of the Law*, 118; Jewett, *Romans: A Commentary*, 619. Contra John Paul Heil, “Christ, the Termination of the Law”, *CBQ* 63 (2001): 484-498, quien defiende que *τέλος* aquí implica “terminación” de la ley, como medio de conseguir la justicia.

²⁵⁷ Schreiner, *Romans*, 473.

²⁵⁸ Cf. Badenas, *Christ the End of the Law*, 118; Markus N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 151-153.

²⁵⁹ Ya los evangelios presentan con claridad el cumplimiento de la Torá realizado en Cristo y su ministerio (e.g. Mt 5; Lc 4:21; 24:27, 44; Jn 1:45; 5:45-47, cf. William Beardslee, “The Motif of Fulfillment in the Eschatology of the Synoptic Gospels, en *Transitions in Biblical Scholarship*, ed. J. Coert Rylaarsdam [Chicago: Chicago University Press, 1969], 171-191). Por eso, los judíos que “perseguían la justicia por la Torá”, no la alcanzaron porque la buscaban en sus propias raíces y en obras de la ley (9:30) y no percibieron que Cristo era el cumplimiento y realización de esa Torá (10:4). Wright señala al hilo de esta argumentación que una traducción de Ro 10:4 podría ser “el clímax del pacto en el Mesías” (Wright, *The Climax of the Covenant*, 245).

²⁶⁰ En estos versículos se realiza una confrontación de paradigmas que descartan la justicia humana por obras o “según la carne” y apoyando la que proviene de

(6-8)²⁶¹ apelan a Deu 30:12-14 para presentar a Cristo como el cumplimiento de la Torá, en un argumento que compara ambos tipos de justicia.²⁶² El texto enfatiza que la salvación es igualmente accesible a judíos y gentiles por la fe,²⁶³ señalando que el sacrificio de Jesús es suficiente para salvar al hombre. Por eso, no es necesario que el hombre suba al cielo o baje al abismo buscando su salvación, pues el Mesías ya lo hizo por toda la humanidad.²⁶⁴ Ro 10: 6-8 es demasiado parecido al texto de Deu 30:12-14 como para ser casual.²⁶⁵ Deu 30:11-14 era frecuentemente citado por los rabinos para enfatizar la cercanía de la palabra de Dios con el pueblo del pacto.²⁶⁶ Por eso Pablo lo cita en referencia al nuevo pacto,²⁶⁷ y añade su interpretación cristológica y escatológica,²⁶⁸ estableciendo una estrecha relación con la justicia ($\deltaικαιοσύνη$) de los versículos

la fe “según el espíritu” (Ver discusión en Mark A. Seifrid, “Paul’s Approach to the Old Testament in Rom 10:6-8”, *TJ* 6, nº 1 [1985]: 10-17).

²⁶¹ El método de citación de estos versículos 6-8 han hecho considerarlos una forma de “midrash corto” (Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 123) o *Pesher* (Käsemann, “Romans”, 284). Seifrid, sin embargo, descarta la correspondencia directa, al menos con la técnica exegética del *Pesher* (“Paul’s Approach to the Old Testament in Rom 10:6-8”, 26-27).

²⁶² Atio Kito entiende que Pablo en estos pasajes establece un contraste entre la Torá escrita y el evangelio, que tiene carácter oral (“The Written Torah and the Oral Gospel: Romans 10:5-13 in the Dynamic Tension Between Orality and Literacy”, *NovT* 48, nº 3 [2006]: 240-260), pero su planteamiento no hace justicia a la continuidad de la Torá que el apóstol plantea en el evangelio que él predica (Kito entiende Ro 10:4 como “terminación”, o final”, cf. ibíd., 260).

²⁶³ Schreiner, *Romans*, 473.

²⁶⁴ En referencia a la encarnación y resurrección de Jesús (Leander E. Keck, “Jesus’ in Romans”, *JBL* 108, nº 3 (1989): 451.

²⁶⁵ Badenas, *Christ the End of the Law*, 126; Guy P. Waters, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*, WUNT 221 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 165.

²⁶⁶ Käsemann, *Romans*, 288.

²⁶⁷ Steven R. Coxhead, “Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ”, *WTJ* 68 (2006): 311-320.

²⁶⁸ Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 123; Käsemann, *Romans*, 284; Stanley, *Paul and the language of Scripture*, 129.

anteriores,²⁶⁹ y apuntando a la integración de judíos y gentiles en el pueblo escatológico de Dios.²⁷⁰

Pablo explica en el versículo 9 que la salvación —lejos de ser un asunto de linaje o de cumplimiento de la ley— es un asunto de fe: “si con tu boca confiesas a Jesús como Señor, y en tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre [los] muertos, serás salvo ($\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\eta$)”. Esta fórmula enfatiza la íntima relación entre la creencia interior y la expresión de la creencia,²⁷¹ en línea con la declaración del versículo 10:13. Para el apóstol confesar a Cristo como Señor y creer en él como Señor resucitado son la misma cosa.²⁷² En la misma dirección el versículo 10 asocia de nuevo la salvación con la confesión de fe: “pues se cree con [el] corazón para [conseguir la] justicia, y se hace la confesión [de fe] con la boca para [conseguir la] salvación”. Esta frase quiástica pone en paralelo las expresiones de la adherencia personal a Cristo y los efectos que esta conlleva.²⁷³ Si la fe surge “en el corazón” y el resultado es la justicia, la confesión se materializa “con la boca” y el resultado es la salvación.²⁷⁴ La justicia libera de la culpa, y la salvación libera de la muerte.²⁷⁵ La expresión final “para [conseguir la] salvación ($\epsilon\acute{i}\varsigma\sigma\omega\tau\eta\pi\acute{a}\nu$)” apunta a un cumplimiento escatológico de justificación

²⁶⁹ Waters, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*, 166-179.

²⁷⁰ Ibíd., 182. Esta exposición sobre Dt 30:12-14 forma parte del intento de explicar la continuidad y más amplio significado de la ley, rescatándola de una definición demasiado restringida (Dunn, “The New Perspective on Paul: Paul and the Law”, 303).

²⁷¹ Dunn, *Romans*, 2:608.

²⁷² Fitzmyer, *Romans*, 588.

²⁷³ Ibíd., 592.

²⁷⁴ Schlatter, *Romans*, 215.

²⁷⁵ Es interesante notar que los defensores de una “elección corporativa” en los capítulos 9-11, no pueden mantener este principio al llegar al capítulo 10, ya que allí indudablemente se habla de decisiones individuales y aceptación personal por fe. Cf. Ro 10:5 “el hombre que [la] cumpla vivirá por ella”; 10:9 “si con tu boca confiesas a Jesús como Señor, y en tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre [los] muertos, te salvarás”; 10:11 “Todo el que crea en él no quedará avergonzado”... Por tanto, hay que reconocer que en los capítulos 9-11 se intercambian elementos individuales y corporativos (Schreiner, *Romans*, 498).

y salvación uniendo ambos conceptos en una forma de equivalencia.²⁷⁶

La cita del versículo 11 a Isaías 28:16 reafirma el motivo “todo el que creyere”, e implica, por la referencia a Cristo, una universalización de la promesa original. La palabra “πᾶς” tanto en este versículo como en 10:13 revela el aspecto universal de la salvación sin distinción entre judíos y gentiles.²⁷⁷ El siguiente versículo (10:12) une de nuevo a todos bajo la misma categoría de súbditos del Señor. Este versículo es paralelo a Ro 3:22 y reitera el principio que se repite a lo largo de toda la epístola: Cristo elimina cualquier distinción entre judío o griego, y ofrece un único e idéntico camino de justificación y salvación.²⁷⁸ Por tanto —y esta conclusión es clave— no cabe una diferente forma de salvación para unos u otros.²⁷⁹

El versículo 12 es también de crucial importancia, porque defiende rotundamente que en cuanto a la salvación se refiere, “no hay diferencia entre judío y griego” (οὐ γάρ ἔστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἐλληνος), ya que en Cristo se eliminan todas las barreras étnicas.²⁸⁰ El mismo que es Señor de todos, es rico en misericordia para con todos los que le invocan. No es extraño que los autores que abogan por un tipo de salvación especial para los judíos o sostienen un tipo de estatus diferente para el pueblo judío en el

²⁷⁶ Presente ya en la tradición judía (Dunn, *Romans*, 2:609).

²⁷⁷ James W. Aageson, “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, *CBQ* 48, nº 2 (1986): 276.

²⁷⁸ Como señala Dunn: “he who first gave his covenant grace to Israel alone has now broadened it out to include *all*, and on the same terms—faith; what was always called for by the law, faith from the heart in the one who gave the covenant, can now be reexpressed as faith in the one through whose resurrection and exaltation God has broadened out the same covenant.” (Dunn, *Romans*, 2:617).

²⁷⁹ Más adelante será necesario rescatar el contenido de estos versículos que parecen no ser tenidos en cuenta por quienes sostienen que Pablo contempla un “camino” de salvación especial para los judíos en la interpretación del versículo 11:26, en especial la teoría del “sonderweg” (*cf.* Reidar Hvalvik, “A Sonderweg for Israel: a critical examination of a current interpretation of Romans 11:25-27”, *JSNT* 38 [1990]: 87-107).

²⁸⁰ Jewett, *Romans: A Commentary*, 632.

plan de salvación, omitan o restrinjan mucho los comentarios de este versículo.²⁸¹ Sin embargo, la rotundidad de Pablo en este concepto es ineludible.²⁸² En cuanto a salvación se refiere, no existe ninguna diferencia entre seres humanos.

A continuación, el versículo 13 cita Joel 2:32 exactamente según la LXX: “todo aquel el que invoque el nombre del Señor será salvo”. Es la cuarta vez que aparece πᾶς en los versículos 11-13, dando al pasaje un claro énfasis de universalidad. La construcción de la frase y el verbo final son los mismos que en el versículo 11:26 (πᾶς...σωθήσεται). Una simple comparación sintáctica y temática entre 9:27; 10:11-13 y 11:26, parece apuntar a una identificación entre los segmentos centrales de esta declaración como equivalentes.²⁸³ En el AT los que “invocaban el nombre del Señor” eran los israelitas fieles al pacto. Ahora Pablo incluye en esa categoría a todos los creyentes sin distinción étnica. Esta relación se aprecia mejor si se observan en paralelo los pasajes mencionados:

Ro 9:27	-	τὸ ὑπόλειμμα	σωθήσεται
Ro 10:13	πᾶς	ὅς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου	σωθήσεται
Ro 11:26	πᾶς	Ἰσραὴλ	σωθήσεται

Aun sin ser un argumento definitivo, el paralelismo de estos tres versículos —no reflejado en los comentarios a la epístola revisados— permite la inferencia según la cual “el remanente”, “el que invoque el nombre del Señor”, y “todo Israel” tienen un mismo referente constituido por el conjunto de creyentes fieles que “será

²⁸¹ Cf. Hendrickson, *Exposición de Romanos*, 381.

²⁸² Cf. en la epístola en versículos como Ro 1:16; 2:11; 3:10-18, 22-24; 3:29-30; 4:9-12; 5:18-19; 9:24; 10:12; 11:32; también en 1 Co 7:19; Ga 3:9, 29; 5:6; 6:15; Ef 2:14-18; Col 3:11.

²⁸³ Dunn percibe la conexión entre “el remanente” de 9:27 y los que “invocan el nombre del Señor” de 10:13, pero no la conexión de ellos con 11:26 (cf. Dunn, *Romans*, 2:617).

salvo” ($\sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$). De hecho, Pablo cita esta declaración soteriológica justo después de plantear que no hay diferencia entre judío y griego (10:12), y muestra que el énfasis en estos versículos, como en el resto de la epístola, sigue siendo la igualdad de todos los hombres ante el pecado, y la misma forma de salvación —por la fe en Cristo— sin diferencias étnicas.

Los versículos 14-15 exponen a partir de una serie de preguntas,²⁸⁴ que “invocar el nombre del Señor” es el último resultado de un proceso que comienza con la predicación de la palabra de Dios. El versículo 16 señala que esa secuencia se ha interrumpido en algunos casos, pues “no todos obedecieron al evangelio” y termina con una cita de Isaías 53:1 tomada de la LXX: “Señor ¿quién creyó nuestro mensaje?”. El versículo 17 concluye con un resumen introducido por la expresión $\alpha\rho\alpha$: “Por tanto, la fe [depende] del mensaje que se oye, y ese mensaje [llega] a través de la palabra de Cristo”.

Los versículos 18-21 se refieren al pueblo étnico en tercera persona, reconociendo que en su gran mayoría sí que ha oído la palabra de Dios.²⁸⁵ Para argumentarlo el apóstol cita a Sal 19:4. A renglón seguido plantea una pregunta retórica cuya construcción de nuevo implica una respuesta positiva: “¿es que Israel no entendió?”. La respuesta se formula en dos partes, en la primera citando Deu 32:21: “Yo os haré tener celos de [la que] no [es] mi nación, os pondré furiosos por una nación ignorante”,²⁸⁶ y en la segunda apelando a una declaración de Isaías 65:1 “Me dejé encontrar de los que no me buscaban, me manifesté a los que no preguntaban por mí”. El argumento termina con el versículo siguiente, de Isaías 65:2, que aplica explícitamente sus palabras al pueblo de Israel: “Todo el día extendí mis manos a un pueblo desobediente y porfia-

²⁸⁴ De nuevo con un claro tono de diatriba (*cf.* Fitzmyer, *Romans*, 595).

²⁸⁵ Aunque la pregunta comienza con $\mu\eta$, y esto suele implicar una respuesta negativa, cuando el verbo principal también lleva negación ($\mu\eta\ldots o\bar{u}$), la respuesta implícita a la pregunta es afirmativa (Friedrich Blass, Albert Debrunner, y Robert Walter Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* [Chicago: University of Chicago Press, University of Cambridge, 1961], 427).

²⁸⁶ Michel Quesnel, en “La figure de Moïse en Romains 9-11”, *NTS* 49 (2003): 334, sostiene que la mención a Moisés al introducir la cita tiene el objetivo de enfatizar su función profética de advertencia al pueblo de Israel.

dor.” Así se ratifica el paradigma de que muchos gentiles han sido integrados en el pueblo de Dios, mientras que muchos israelitas no han respondido al evangelio; sin embargo, todos son iguales ante Dios y la salvación depende en todos los casos de la respuesta de fe en el Mesías.

Tipología cristológica y hermenéutica en Romanos

Antes de entrar en la exégesis del capítulo 11, conviene retomar los conceptos retenidos anteriormente sobre la tipología vinculada con “Israel” y su relación con Cristo. Puesto que el principal objetivo de esta sección es discernir su vinculación con el texto bajo investigación, la reflexión se limitará al análisis de la tipología cristológica en Romanos.

En general, lo comentaristas que consideran incoherente el mensaje de estos capítulos no parecen percibir que la obra de Cristo es el único tema que se mantiene en toda la epístola.²⁸⁷ La cristología permea el pensamiento de Romanos de principio a fin, y como tal, debe ser el principio hermenéutico que guíe su interpretación.²⁸⁸ Pablo concibe y articula su teología desde el punto de vista de la historia de la salvación, de forma que lo que Cristo ha hecho en la historia se convierte en una descripción de la historia misma. Y es esta concepción de los actos salvíficos de Dios en la historia la que organiza todo su pensamiento, erigiendo el cumplimiento cristológico de la *Torá* como un principio hermenéutico integrador.²⁸⁹ Por ello una interpretación coherente al respecto debe respetar las

²⁸⁷ Cf. Moo, *The Epistle to the Romans*, 25.

²⁸⁸ Esto queda ya reflejado en Ro 1:3-4 donde Pablo define su evangelio en términos cristológicos (Wright, “The Messiah and the People of God”, 51). Las creencias que Pablo tenía sobre Cristo son el centro de su compromiso religioso (L. W. Hurtado, “Paul’s Christology”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 185).

²⁸⁹ Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, 153-154.

claves con las que Pablo escribe, porque él entendió e interpretó el AT de forma cristológica.²⁹⁰

Es necesario destacar que la noción del plan de salvación que Pablo describe contrasta con las creencias tradicionales judías de su tiempo. La división de la historia en dos eras, común en la apocalíptica judía,²⁹¹ recibe en el NT y en Pablo un matiz diferente.²⁹² La llegada del Mesías inaugura una nueva etapa en la historia de la salvación. Pero esta no implica la terminación definitiva del mal ni la sustitución por completo de la era antigua, sino que da paso a un periodo en el que las dos eras se superponen.²⁹³ El Mesías-Cristo inaugura la nueva era de la salvación²⁹⁴ y reestructura los paradigmas de interpretación de la historia y de la profecía. Todo pasa por Cristo, y en él se universalizan y se cumplen las promesas, pues todas las promesas de Dios [han tenido] el ‘sí’ en él” (2 Cor 1:20). Ahora, en la nueva era de la salvación, ya no hay diferencia entre judíos o griegos, todos están bajo la misma situación de pecado, y su adhesión al Mesías por la fe constituye la única forma de salvación para todos. La soteriología que presenta Romanos es invariablemente cristocéntrica.²⁹⁵

La teología paulina percibe un cuerpo constituido por todos los creyentes (*cf.* Ro 12:5; 1 Cor 10:17; 12:2-19; Ef 2:16; 4:4; Col 3:15).²⁹⁶ Esa comunidad de creyentes se forma “en Cristo”²⁹⁷ y

²⁹⁰ Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 104, señala que sus dos premisas básicas fueron el mesianismo de Jesús, y la revelación de Dios en las Escrituras del AT.

²⁹¹ Por ejemplo 4 Esd 7:50 “el altísimo no hizo una era sino dos”. *Cf.* E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1991), 102.

²⁹² Véase Kreitzer, “Eschatology”, 256.

²⁹³ Moo, *The Epistle to the Romans*, 26.

²⁹⁴ Cousar, *The Letters of Paul*, 95-97.

²⁹⁵ Fitzmyer, *Romans*, 110-111, 114.

²⁹⁶ Contra J. Christian Beker, “The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul’s Letter to the Romans”, en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried. (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 332, quien sostiene que Pablo “is careful in Romans to argue the unity of *two distinct peoples* in the gospel” (cursiva añadida), admitiendo una discrepancia así entre Romanos y otras epístolas.

constituye la continuación de “Israel” como pueblo de Dios.²⁹⁸ La conocida expresión “ἐν Χριστῷ” ocurre varias veces en la epístola, con un sentido eminentemente soteriológico.²⁹⁹ El estar “en Cristo” es sinónimo de vida espiritual (*cf.* Romanos 8:1),³⁰⁰ y cumplimiento de la bendición prometida a Abrahán.³⁰¹ La manera en que Pablo aplica el principio de igualdad étnica, de género, y de estatus “en Cristo” anula los grandes marcadores que dividían a la humanidad en el judaísmo anterior.³⁰² Y es que para Pablo estar o ser “en Cristo” tiene implicaciones soteriológicas,³⁰³ puesto que, a luz de la

²⁹⁷ Helmut Koester, *Paul & His World: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 11.

²⁹⁸ W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, *NTS* 24 (1978): 5.

²⁹⁹ “justificados gratuitamente, por un favor suyo, mediante la redención [realizada] por Cristo Jesús” (Ro 3:24); “¿O no sabéis que los que nos bautizamos [para unirnos] a Cristo Jesús nos bautizamos [para unirnos] a su muerte?” (6:3); “Así vosotros también haceos cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús” (6:11); “pues la paga del pecado es la muerte, mientras que el regalo de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro” (6:23); “Pues la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me liberó de la ley del pecado y de la muerte” (8:2); “ni el alto [cielo] ni el [abismo] profundo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor que Dios [nos tiene] en Cristo Jesús, Señor nuestro” (8:39); “Digo [la] verdad en Cristo” (9:1); “así todos somos en Cristo un único cuerpo, e individualmente miembros unos de otros” (12:5).

³⁰⁰ Los que están “en Cristo” han recibido el Espíritu (5:5), y el amor de Dios (8:39); han muerto al pecado (6:2), y a la ley (7:4); el Espíritu intercede por ellos (8:27).

³⁰¹ Williamson, “Abraham, Israel and the Church”, 117.

³⁰² Cf. Ga 3:28. Véase Luke Timothy Johnson, “Paul’s Ecclesiology”, en *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. James D. G. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 202.

³⁰³ Para un estudio sobre la expresión “en Cristo” en referencia al pueblo del pacto en Pablo véase Wright, “The Messiah and the People of God”, 16-27. Pablo se refiere a Cristo con la connotación de “simiente de David en la que se reúne Israel” y provee así la clave para entender la expresión “en Cristo” y “cuerpo de Cristo” en términos del pueblo del pacto (*ibid.*, 16). Véase también Sang-Won Son, *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul’s Usage and Background*, Analecta Biblica 148 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001), 7-36. Para la historia del estudio de la fórmula “ἐν Χριστῷ” véase Fritz Neugebauer, *In Christus* (Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1961), 18-33;

tipología neotestamentaria, si el Mesías encarna a “Israel”, y solo hay “un cuerpo”, la comunidad de salvación debe estar constituida por todos los que se encuentran “en Cristo” y forman así “todo Israel”. Por eso “en Cristo” todas las promesas realizadas a Israel en el AT se cumplen en los que creen en el Mesías, ya sean judíos o gentiles.³⁰⁴

Será necesario tener estas claves hermenéuticas en mente a la hora de percibir cómo se describe el pueblo de Dios y su salvación en el capítulo 11, ya que sin la perspectiva cristológica de la que Pablo parte, se puede perder de vista la naturaleza de la unidad del pueblo de Dios invocada a lo largo de la epístola.

Exégesis de Romanos 11

El capítulo 11 puede dividirse fácilmente en cuatro secciones.³⁰⁵ La primera abarca los versículos 1-10, y sirve como resumen de la argumentación desarrollada desde el capítulo 9 y como transición a la parte final y culminación del bloque.³⁰⁶ La segunda sección abarca los versículos 11-24, y en ella destaca la metáfora

Michel Boutrier, *En Christ: Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 5-22.

³⁰⁴ Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 236 señala que descripción forma parte del paradigma de Pablo, en el que los que no creen, no están “en Cristo” y por tanto no participan de la esfera de la justicia divina. Winninge, *Sinners and the Righteous*, 314, apunta que “According to Paul covenantal theology converges in Christ, with the new pattern being participation in the eschatological events”. Mussner cae en el error de intentar la integridad de “un solo pueblo de Dios” pero dividiéndolo en dos comunidades de creyentes. Así llega a decir que “la iglesia es el pueblo de Dios en un sentido espiritual, mientras que Israel lo es un sentido étnico” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 24-25). La dificultad de tal planteamiento se percibe en que más adelante él mismo cae en una incoherencia al señalar “Cristo ha destruido el muro de separación que se alzaba en otro tiempo entre judíos y paganos, muro representado por la Torá, el cerco que rodeaba a Israel, creando en la iglesia a partir de ambos, judíos y paganos, una única comunidad (ἐν σῶμα)” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 45).

³⁰⁵ Ver Fitzmyer, *Romans*, 542; Dunn, *Romans*, 2:633, 651, 677, une las dos últimas secciones en una, del 25-36.

³⁰⁶ En estos versículos se repiten argumentos como los de 9:6-13, 27-29; 9:31-33, 10:18-21.

del olivo como clave hermenéutica. La sección central comprende los versículos 25 al 32, y la declaración sobre la salvación de “todo Israel” constituye su clímax. La conclusión del pasaje abarca los versículos 33-36.

Romanos 11:1-10

Los límites de esta sección son aceptados unánimemente por los principales comentaristas.³⁰⁷ Fruto de los argumentos presentados en los capítulo 9-10 respecto a la composición de Israel (9:6), la fidelidad y la justicia de Dios (9:14), la culminación profética del AT en Cristo (10:4), la necesidad de la fe en Jesús para ser salvo (10:9-13), la igualdad entre judíos y griegos (10:14), y la terquedad del pueblo histórico de Israel (10:21), surge una cuestión que Pablo hace explícita: ¿Qué hay de los judíos que no han aceptado al Mesías? ¿Quedan excluidos sin remedio de la salvación?

La mayoría de los miembros del pueblo histórico de Israel no había creído en el evangelio que Pablo presenta como “fuerza de Dios para [dar la] salvación” (Ro 1:16).³⁰⁸ Por eso el apóstol se enfrenta al problema que plantea un Israel que ha rechazado el evangelio,³⁰⁹ y plasma la tensión en la pregunta: ¿acaso rechazó Dios a su pueblo?³¹⁰ (μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;).³¹¹ La

³⁰⁷ Sanday y Headlam, *Romans*, 307; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 206; Käsemann, *Romans*, 298; Cranfield, *Romans*, 2:542; Kuss, *Carta a los Romanos*, 3:784; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Zürich: Benziger, 1982), 2:234-235; Dunn, *Romans*, 2:632-634; Moo, *The Epistle to the Romans*, 670-671; Jewett, *Romans: A Commentary*, 651. Dan G. Johnson también corrobora la amplia aceptación de esa estructura (“The Structure and Meaning of Romans 11”, *CQB* 46 [1984]: 91), aunque propone otra división en 1-16, 17-32, 33-36, con subdivisiones internas.

³⁰⁸ Para Pablo la fuerza salvífica de Dios se instrumentaliza a través del contenido del evangelio. El evangelio es fuerza de salvación porque revela un contenido que presenta a Cristo y posibilita la fe en él (*cf.* Ro 10). Por eso salvación y evangelio van estrechamente unidos, en la medida en que el evangelio presenta la verdad de Cristo y solo “en él” hay salvación.

³⁰⁹ Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 19-20.

³¹⁰ El que Pablo inicie su argumentación con esta pregunta probablemente pone de manifiesto el conflicto latente que había en la iglesia, y está dando voz a la crítica de los gentiles a los judíos de su tiempo por haber rechazado al Mesías.

conjunción οὐν, introduce esta pregunta enfática —que no aparece en ninguna otra epístola de Pablo— y hace suponer una cierta conclusión a la argumentación de los versículos anteriores.³¹² Al ser construida con la partícula negativa μη la pregunta implica una respuesta negativa, en una brillante fusión entre diatriba y *midrash*.³¹³ La expresión es muy parecida a Jer 31:37b: “Yo rechazaría toda la posteridad de Israel por cuanto han hecho”. El verbo ἀπωθέομαι (“rechazar”, “desechar” o “repudiar”),³¹⁴ es muy poco frecuente en Pablo.³¹⁵ La objeción que subyace es que si el pueblo histórico de Israel permanece incrédulo y los gentiles están aceptando el evangelio, quizá Dios haya cerrado la puerta de la salvación a la nación de Israel.³¹⁶

Respecto a la expresión “su pueblo” (τὸν λαὸν αὐτοῦ), Dunn observa que cuando Pablo usa el término λαός, siempre lo hace en citas del AT (9:25-26; 10:21; 11:1-2; 15:10-11; 1 Cor 10:7; 14:21; 2 Cor 6:16), y destaca que en Romanos el apóstol lo usa en relación con Israel en pasajes que desafían cualquier cómoda suposición de la nación como “pueblo escogido”. El desafío a la seguridad basada en la elección étnica o nacional muestra que Pablo está tratando de redefinir la noción de “pueblo de Dios” y dibujar de nuevo sus fronteras.³¹⁷ Aquí, sin embargo, Pablo trata de aclarar un posible malentendido respecto a las posibilidades soteriológicas del pueblo histórico de Israel, y por ello se refiere a la nación histórica.

³¹¹ Aunque los manuscritos P46, F, G, b, f, g y algunos autores patrísticos leen την κλυρονομιαν, hay mayor base textual para aceptar la lectura τὸν λαὸν, que presentan Σ, A, B, C, D, L, P, entre otros (cf. Fitzmyer, *Romans*, 603; Jewett, *Romans: A Commentary*, 650). Para una discusión sobre la crítica textual de la expresión vease Mark D. Given, “Restoring the Inheritance in Romans 11:1” *JBL* 118, nº 1 (1999): 89-96.

³¹² Sanday y Headlam, *Romans*, 309; Morris, *The Epistle to the Romans*, 398; Cranfield, *Romans*, 2:542;

³¹³ Jewett, *Romans: A Commentary*, 651.

³¹⁴ “ἀπωθέο”, *BDAG*, 126; Karl L. Schmidt “ἀπωθέο” *TDNT* 1:447.

³¹⁵ En Pablo solo se emplea aquí y en 1 Ti 1:19 donde se refiere a rechazar una buena conciencia. En el resto del NT solo aparece en Hechos 7:27, 39; 13:46.

³¹⁶ Fitzmyer, *Romans*, 603; Wright, “The Letter to the Romans”, 675.

³¹⁷ Dunn, *Romans*, 2:634.

Pablo se apresura a descartar lo que se desprende de la pregunta anterior con su conocida expresión $\mu\nu\gamma\acute{e}v\omega\tau\tau$ (“en absoluto”).³¹⁸ Esta negación enfática podría traducirse literalmente como “de ninguna manera”.³¹⁹ Es la forma que tiene el apóstol de repudiar casi con horror la contemplación misma de una posibilidad tal.³²⁰ Pablo sostiene que Dios no ha rechazado ($\grave{\alpha}\acute{p}\omega\sigma\alpha\tau\tau$) a su pueblo, y como prueba se pone a sí mismo,³²¹ mostrando que él es israelita, de la descendencia de Abrahán y de la tribu de Benjamín.

Llegados a este punto, es preciso señalar que virtualmente todos los comentaristas que proponen una lectura étnica del “Israel” de 11:26, al leer la frase “¿acaso rechazó Dios a su pueblo?” y la respuesta negativa de Pablo, dan por supuesto que eso demuestra un rol especial del pueblo histórico de Israel en el futuro.³²² Parecen interpretar la pregunta como: “¿ha rechazado Dios el plan futuro para su pueblo?”. Al suponer este sesgo en la expresión, la respuesta enfática de Pablo con un $\mu\nu\gamma\acute{e}v\omega\tau\tau$, parece confirmar con rotundidad el rol especial del Israel étnico. Sin embargo un análisis sencillo de este razonamiento muestra su error de planteamiento. En toda la sección en la que se cuestiona el estado del pueblo histórico de Israel, Pablo responde con argumentos que muestran la acción de Dios en el presente, no en el futuro.³²³ Pablo no argumenta la fidelidad de Dios mediante una referencia a una acción escatológica reservada para ellos, sino en términos de la obra que Dios está realizando entre los judíos creyentes (*cf.* 11:5 “en el momento actual”).³²⁴ Precisamente por eso Pablo mismo puede ser un ejemplo.

³¹⁸ Su uso es frecuente en Pablo (Ro 3:4, 6, 31; 6:2, 15; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11; 1 Co 6:15; Ga 2:17; 3:21; 6:14).

³¹⁹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 651.

³²⁰ Sanday y Headlam, *Romans*, 309.

³²¹ Robertson, *The Israel of God*, 168; Achtemeier, *Romans*, 178.

³²² Por ejemplo Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 59-60, señala al respecto: “Hence we discover that God has a final word on the destiny of Israel, even the Israel he had hardened”; véase también Gary W. Charles, “Romans 11:1-10”, *Int*, 58, nº 3 (2004): 284.

³²³ Véase discusión en Robertson, *Israel of God*, 170-172.

³²⁴ Ibíd., 168.

Continuando con el análisis del texto, el que Pablo no diga que es judío, sino que utilice el nombre de “israelita” puede indicar una preocupación por mantener la continuidad mientras redefine el pueblo de Dios.³²⁵ Otros autores entienden que la mención explícita a su condición de “israelita” revela cuan firmemente Pablo se aferra al concepto de que la iglesia es la continuación corporal del Israel del AT.³²⁶ En todo caso, Pablo parece posicionarse como judío, como descendiente de Abrahán, y “aún así” (al hilo de la idea que pretende corregir) formando parte del “pueblo de Dios”.³²⁷ La prueba definitiva de que Dios no ha rechazado a su pueblo histórico y no ha cerrado la puerta de su salvación, es la existencia de judíos cristianos que han recibido la bendición prometida a través de la fe en Cristo Jesús.³²⁸ Pablo es la prueba irrefutable de su argumento, como judío que ha aceptado a Cristo.³²⁹ Por eso aquí Pablo se considera parte del pueblo de Dios no en calidad de judío, sino en calidad de creyente en el Mesías. El que Pablo especifique ser de la tribu de Benjamín profundiza su identificación como miembro del pueblo de Dios a la vez que judío.³³⁰ La tribu de Benjamín era considerada la más israelita de las tribus.³³¹ Además Benjamín fue el único hijo de Jacob nacido en la tierra de la promesa,³³² lo cual permite avanzar en la exposición de la fidelidad de

³²⁵ Dunn, *Romans*, 2:634; también percibe un uso intencionado del término Calvin J. Roetzel, “Ioudaioi and Paul”, en *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, Studies in Honor of David E. Aune, ed. John Fotopoulos (Leiden: Brill, 2006), 13.

³²⁶ Por ejemplo Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 137, aunque aquí parece una conclusión precipitada.

³²⁷ Para Cranfield indica que Pablo se está definiendo como un “verdadero israelita” (Cranfield, *Romans*, 2:544).

³²⁸ Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 29.

³²⁹ Contra Fitzmyer, *Romans*, 603, quien sostiene que no lo hace como prueba de su argumentación, sino para motivar al pueblo.

³³⁰ Dunn, *Romans*, 2:635.

³³¹ Quizá por su apelación como “el amado del Señor” (Dt 33:12). Además, en su territorio estaba Jerusalén y fue la tribu que permaneció fiel a Judá (*cf.* Morris, *The Epistle to the Romans*, 398; Fitzmyer, *Romans*, 604).

³³² Como destaca Hendrickson, *Exposición de Romanos*, 397.

Dios mediante la continuación de su pueblo en los “hijos de la promesa”.³³³

En Ro 11:2a Pablo cita a la vez el Salmo 94:14 (LXX 93:14) y 1 Sam 12:22, en lo que constituye la parte central de su argumento.³³⁴

1 Sam/Sal (LXX)	ὅτι οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ
Romanos 11:2a	οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ

Ambas frases están muy cercanas en su terminología y construcción.³³⁵ A esta declaración se añade el argumento de que Dios no rechazó a su pueblo “al que conoció de antemano”. Pablo añade la expresión ὅν προέγνω, usando el verbo “προγιγνώσκω” que significa conocer con anterioridad, preconocer,³³⁶ y que aquí parece actuar como la antítesis de ἀπώσατο.³³⁷ A continuación interpela a sus destinatarios en términos que suponen su familiaridad con lo expuesto. La forma de pregunta ή οἴδατε es una variante de la forma ya utilizada ή ἀγνοεῖτε. Pablo trae a colación el pasaje

³³³ Hoehner señala otros motivos añadidos por los que Pablo puede especificar la tribu: Benjamín fue hijo de Raquel, la esposa favorita de Jacob; esa tribu fue a la tierra prometida, al contrario que la de José; Saúl era de la tribu de Benjamín; tras la división del reino, la tribu de Benjamín en parte fue al reino de Ju-dá; Jerusalén estaba en el territorio de Benjamín; tras los 70 años de cautiverio, volvieron Judá y Benjamín; en el libro de Ester, Mardoqueo, de la tribu de Benjamín, fue el que protegió a los judíos (Hoehner, “Israel in Rom 9-11”, 149-150).

³³⁴ Jewett, *Romans: A Commentary*, 654-655.

³³⁵ Las únicas variaciones son el cambio del futuro ἀπώσεται al aoristo ἀπώσατο y el cambio de la palabra κύριος por θεὸς. Quizá para mostrar la confianza en la palabra de Dios, a pesar de la desobediencia de los judíos (Dunn, *Romans*, 2:635).

³³⁶ “προγιγνώσκω”, *BDAG*, 866; R. Bultmann “προγιγνώσκω, πρόγνωσις”, *TDNT* 1:716.

³³⁷ Schreiner, *Romans*, 580. Segundo esta lectura, el preconocimiento divino se convierte en garante de que Dios no haya desechado a su pueblo.

sobre Elías para introducir el concepto del remanente.³³⁸ En la frase “cómo sale al encuentro de Dios, contra Israel” (ώς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραὴλ;) el verbo ἐντυγχάνω significa “acercarse, solicitar, hacer un pedido en persona.”³³⁹ Parece que Pablo se está presentando a sí mismo como un nuevo Elías,³⁴⁰ tratando de resolver la situación de incredulidad del pueblo. En cualquier caso resume todo el relato de Elías con esa expresión que indica la obra del profeta por su pueblo.³⁴¹

El versículo 3 es una cita de 1 Rey 19:10, 14 “Señor, mataron a tus profetas, derruyeron tus altares, y quedé yo solo e intentan matarme”. El texto es muy similar al de la LXX.³⁴² En el versículo 4 la pregunta introduce ὁ χρηματισμός, un *hapax legomenon* que hace referencia a una declaración divina,³⁴³ o a un decreto u ordenanza hecho por una autoridad pública.³⁴⁴ Pablo utiliza 1 Rey 19:18

³³⁸ La frase dice “Qué dice la Escritura en Elías” (ἐν Ἡλίᾳ). Puede ser una forma familiar o coloquial de referirse al texto. La expresión “la Escritura” puede referirse tanto al pasaje en particular sobre Elías, como al conjunto de Escrituras.

³³⁹ “ἐντυγχάνω”, *BDAG*, 341. Sin embargo la queja o petición a Dios respecto a Israel no figura en el relato bíblico.

³⁴⁰ Dunn, *Romans*, 2:636; Wright, “The Letter to the Romans”, 676; Nicholas T. Wright, “Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)”, *JBL* 115 (1996): 683-692; Johnson, “The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11”, 160.

³⁴¹ Fitzmyer, *Romans*, 604.

³⁴² Las variaciones hacen suponer que quizá Pablo cita de memoria, porque abrevia e intercambia el orden de las dos primeras cláusulas (*cf.* Cranfield, *Romans*, 2:546). Hay algo que suele pasar desapercibido en los principales comentarios, y es que Pablo no cita el primer elemento de la queja de Elías, la frase: “pues los hijos de Israel han abandonado tu Alianza” (כִּי־עִזּוּ בְּרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Quizá se deba a que Pablo cita de la LXX y en ella dice simplemente “los hijos de Israel te han abandonado” (ἐγκατέλιπόν σε οἱ νίοι Ἰσραὴλ). Pero también es posible que Pablo dejara voluntariamente fuera de su argumentación el abandono del pacto por parte de los “hijos de Israel” en tiempos de Elías para evitar posibles trabas en su argumentación, ya que la acusación era precisamente el problema del rechazo del Mesías por parte del pueblo judío.

³⁴³ “χρηματισμός”, *BDAG*, 1089.

³⁴⁴ Dunn, *Romans*, 2:637.

de forma más cercana al TM que en la referencia anterior.³⁴⁵ La respuesta menciona a los siete mil hombres que constituyeron el remanente en tiempos de Elías. Puesto que el número siete sugiere plenitud en la simbología semítica,³⁴⁶ probablemente puede referirse a la plenitud de Israel ya sea como realidad histórica o como promesa escatológica.³⁴⁷ De ser así, Pablo estaría aprovechando el texto para argumentar la identificación del concepto de “remanente” con el concepto de plenitud del pueblo fiel de Dios.³⁴⁸

El versículo 5, citando 1 Reyes 19:18, dice: “Pues bien, en el momento actual existe igualmente un resto”.³⁴⁹ Mediante la expresión οὗτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, Pablo traslada la situación histórica de Elías a su propio tiempo,³⁵⁰ en una adaptación con tintes de tipología.³⁵¹ De la misma manera que en tiempos de Elías la mayor parte del pueblo era apóstata, Pablo percibe en sus días una situación parecida, dado que la mayoría de los judíos rechazan a Jesús.³⁵² Sin embargo, igual que en tiempos del profeta, sigue

³⁴⁵ Fitzmyer sostiene que Pablo está citando libremente sin tener en cuenta ni el TM ni la LXX, (Fitzmyer, *Romans*, 605), y Christopher Stanley sostiene que las citas de Pablo en los versículos 3 y 4 son de un texto anterior al de los principales manuscritos. Vease discusión en Christopher D. Stanley, “The Significance of Romans 11:3-4 for the Text History of the LXX Book of the Kingdoms”, *JBL* 112, 1 (1993): 43-54.

³⁴⁶ Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, 213. El número siete tiene en la mentalidad judía una simbología cósmica, que sin duda apoya el carácter global del número (Johann Maier y Peter Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, trad. Dionisio Mínguez Fernández [Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996], 370).

³⁴⁷ Dunn, *Romans*, 2:637.

³⁴⁸ Este razonamiento estaría en plena armonía con el versículo 9:27. Fitzmyer en cambio, sostiene que Pablo se refiere aquí a los judíos cristianos, es decir, los judíos creyentes que habían aceptado a Cristo y por tanto, formaban parte del remanente (Fitzmyer, *Romans*, 605).

³⁴⁹ Aquí Pablo de nuevo se acerca más al TM que a la LXX.

³⁵⁰ Sanday y Heahlam, *Romans*, 312.

³⁵¹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 658.

³⁵² Sobre la consideración de Pablo como profeta en estos capítulos véase Craig A. Evans, “Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with special reference to Romans 9-11)”, en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on Occasion of His 65th Birthday*, ed.

existiendo un remanente fiel. Aunque el “remanente” es un concepto conocido en el AT,³⁵³ esta es la única vez que aparece el término λεῖμμα en el NT.³⁵⁴ La traducción literal de la expresión en referencia al resto o remanente sería “ha llegado a ser” o “se ha constituido”, por tratarse del verbo γίνομαι, que indica “devenir”.³⁵⁵ El remanente es “elegido gratuitamente” (ἐκλογὴν χάριτος). Así se establecen los términos y cláusulas de la nueva realidad argumentando la imposibilidad de la coexistencia de dos paradigmas mutuamente excluyentes: si es gratuitamente ya no es por obras, de lo contrario la gracia ya no sería gracia (ἐπεὶ ή χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις).³⁵⁶ Al decir “ya no es por obras” (οὐκέτι ἐξ ἔργων) el texto echa mano de οὐκέτι, un adverbio que indica alcance hasta un punto pero no más allá, “ya no”, “no más”.³⁵⁷ De esta forma se marca una ruptura con el planteamiento anterior que confundía a muchos judíos.³⁵⁸ Las obras a las que Pablo se refiere son las obras de la ley en las que se apoyaban estos para justificar su condición de pueblo

Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999), 122-128.

³⁵³ Para un amplio estudio sobre el concepto de remanente en el AT, ver Gerhard F. Hasel, “The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel” (tesis doctoral, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1970); véase también Carmelo Martínes, “Doctrina y teología del remanente-Parte I”, *DavarLogos* 6, nº 1 (2007): 1-23.

³⁵⁴ Junto con la variante ὑπόλειμμα en 9:27. En la LXX solo aparece en 2 Rey 19:4, ya que el concepto de “resto” o “remanente” tiene varias traducciones al griego. Λεῖμμα (“remanente”) es probablemente una palabra relacionada con καταλείπω (“dejar”, “reservar”, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 520) en el versículo 4.

³⁵⁵ “Ocurrir, aparecer, llegar a ser”, “γίνομαι”, *BDAG*, 196. Algunos autores enfatizan en estas expresiones la iniciativa divina de “reservarse” un remanente dentro del pueblo de Israel, pero no hay que olvidar que la preservación de un remanente forma parte del pacto divino de Dios con su pueblo, dentro del cual se enmarca la “elección” de dicho remanente.

³⁵⁶ En algunos manuscritos aparece el versículo griego ampliado, pero el texto reducido hasta χάρις, es apoyado por mejores testigos P46 ፩*, A, C, D, F, G, P, (81), 629, 630, 1739, 1881. En esta frase εἰ δὲ χάριτι “gracia” está en dativo instrumental.

³⁵⁷ “οὐκέτι”, *BDAG*, 736.

³⁵⁸ Morris, *The Epistle to the Romans*, 401.

de Dios. Sin embargo si la elección por gracia no tiene nada que ver con las obras, ni con el mérito humano, ni con los logros o cualidades del hombre,³⁵⁹ es lógico pensar que tampoco tiene que ver con el linaje.³⁶⁰ La gracia se extiende por igual a todos los creyentes, a todos los verdaderos descendientes de Abrahán.³⁶¹

El versículo 7 resume el resultado de la discusión del pasaje previo: “Entonces, ¿qué? [Que] Israel no consiguió lo que busca, mientras que los elegidos [lo] consiguieron”. Pablo lanza otra pregunta retórica (Tí οὖν;) para introducir su respuesta al razonamiento que venía desarrollando.³⁶² Israel ha estado buscando algo que no ha alcanzado (οὐκ ἐπέτυχεν). Y retomando el argumento de los versículos de Ro 9:30-31, explica que los gentiles han alcanzado la justicia que es por fe (δικαιοσύνην ἐκ πίστεως), mientras que Israel que iba tras una ley de justicia (νόμον δικαιοσύνης), no la ha alcanzado. El texto emplea de nuevo el argumento de los versículos 10:3-4 que mencionan la justicia propia (τὴν ἴδιαν [δικαιοσύνην]) que buscaba Israel, ignorando la justicia de Dios, y aferrándose a una justicia basada en obras.³⁶³

Hay discusión respecto al referente de ἐκλογῇ (“la elección”, “los elegidos”). Dunn considera que el remanente del versículo 5 hace referencia a los judíos cristianos, y cree razonable atribuir la expresión “los elegidos” a los judíos convertidos.³⁶⁴ Si se tiene en cuenta el conjunto de la argumentación desde el capítulo 9,

³⁵⁹ Fitzmyer, *Romans*, 605.

³⁶⁰ Sanday y Headlam, *Romans*, 313.

³⁶¹ Al contrario que el concepto de remanente que presenta, por ejemplo, la comunidad de Qumrán (*cf.* 1QS 8:6; 1QH 6:7-8; 1QpHab 10:13; 4QFlor 1:19; 1Q37 1:3) en el que el número de fieles que quedaba ante la infidelidad del pueblo era cada vez menor, el motivo de la gracia amplía el concepto a un número de fieles “elegido gratuitamente” que va en aumento (11:11-26) de la mano del evangelio (*cf.* “Wright, “The Letter to the Romans”, 676).

³⁶² El verbo ὁ ἐπιζητεῖ es un presente de indicativo, por tanto debería ser traducido como “lo que busca”. Sin embargo, a continuación Pablo sostiene que “no lo alcanzó” (οὐκ ἐπέτυχεν) mediante un aoristo, por lo que la traducción puede hacer corresponder el tiempo del verbo “alcanzar” con el verbo principal.

³⁶³ Jewett, *Romans: A Commentary*, 661.

³⁶⁴ Aunque reconoce que no se puede argumentar una referencia exclusiva a ellos (Dunn, *Romans*, 2:639).

es posible interpretar a los elegidos como “los creyentes”, porque la única forma de alcanzar lo que “los elegidos” alcanzaron es por fe. Por tanto, todo creyente ha alcanzado por la fe la justicia que buscaba Israel.³⁶⁵ Οἱ λοιποὶ significa sencillamente “los otros”, “los demás”, sin especificar a qué grupo se está refiriendo, y de ellos se afirma que fueron endurecidos (ἐπωράθησαν). La forma verbal está en aoristo pasivo, y proviene del verbo πωρόω que significa literalmente “petrificar”.³⁶⁶ Usado como término médico significa endurecer, y se aplica al callo que se forma en un hueso roto al unirse las partes separadas, y en este sentido se podría traducir como “curar”.³⁶⁷ Sin embargo, el sentido metafórico implica volverse insensible, en especial cuando se aplica al corazón.³⁶⁸ El endurecimiento del corazón es un tema que debe entenderse a la luz del mensaje bíblico en su totalidad.³⁶⁹ En la Biblia Dios “endurece” el corazón del que se endurece a sí mismo.³⁷⁰ Por eso, como señala Hendricksen, el propósito de Pablo es informar sobre el propósito de Dios al endurecer a aquellos que se habían endurecido a sí mismos.³⁷¹ No han rechazado al Mesías por estar endurecidos, sino que se han endurecido porque han rechazado al Mesías.³⁷² Es evidente que si se han sido endurecidos por haber fallado, la expresión “los

³⁶⁵ Fitzmyer sostiene que en general “los elegidos” como concepto abarca a judíos y gentiles del remanente, pero aquí considera que se refiere al remanente judío (Fitzmyer, *Romans*, 606).

³⁶⁶ “πωρόω”, *BDAG*, 900.

³⁶⁷ K. L. y M. A. Schmidt “πωρόω, πώρωστς” *TDNT* 5:1025.

³⁶⁸ Así lo reflejan los otros usos en el NT (*cf.* Mr 6:52; 8:17; Jn 12:40; 2 Co 3:14).

³⁶⁹ *Cf.* Nanos, *The Mystery of Romans*, 262-263. Véase discusión sobre el endurecimiento —que suele tomar como paradigma el episodio del faraón— en Robert R. Wilson, “The Hardening of Pharaoh’s Heart”, *CQB* 41 (1979): 18-36; Robert B. Chisholm Jr., “Divine Hardening in the Old Testament”, *BSac* 153, nº 4 (1996): 410-434; Dorian G. Coover Cox, “The Hardening of Pharaoh’s Heart in its Literary and Cultural Context”, *BSac* 163, nº 3 (2006): 292-311.

³⁷⁰ W. E. Best, *The Most Neglected Chapter in the Bible (Romans 9)* (Houston: South Belt Assembly of Christ, 1992), 175.

³⁷¹ Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 403.

³⁷² Sanday y Headlam, *Romans*, 313; Dunn, *Romans*, 2:402.

otros” debe referirse a los judíos miembros del Israel histórico que habían rechazado al Mesías.

El versículo 8 cita a Deu 29:4, y cambia el argumento principal del texto usado como excusa a favor de Israel, a un acto deliberado de Dios que no aparece en el texto original.³⁷³ Pablo retoma el motivo del endurecimiento que ha presentado en 9:18. Teniendo de nuevo en cuenta que en la mentalidad semítica se atribuye a Dios todo aquello que él permite que ocurra, los pasajes que atribuyen a la acción de Dios el endurecimiento del corazón de alguien deben ser entendidos siempre en este sentido.³⁷⁴

Los versículos 9-10 citan juntos la Torá (Deu 29:4), los Profetas (Isa 29:10) y los Escritos (Sal 69:22-23) de un modo que está en línea directa con la hermenéutica rabínica.³⁷⁵ Un análisis de los contextos de estos versículos muestra que el Israel étnico está bajo el juicio de Dios, tal y como se describe en Deuteronomio e Isaías.³⁷⁶ Este salmo es citado en numerosas ocasiones en el NT en relación a Jesús.³⁷⁷ Sin embargo, es complicado determinar el exacto peso de estas citas. Los oyentes probablemente captaron la fuerza de la declaración porque originalmente el Salmo 69 se dirige contra los enemigos del rey David. Pero Pablo lo aplica en

³⁷³ Véase discusión en Waters, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*, 199-206.

³⁷⁴ La misma acción de Dios suscita endurecimiento en unos y aceptación en otros. La responsabilidad última es del hombre, sin embargo como Dios busca al hombre y siempre parte de Él la iniciativa, el resultado (positivo o negativo) también se suele aplicar a Él. La referencia al “espíritu embotado” implica un tipo de insensibilidad espiritual, como si estuviera causada por el sueño. Por otra parte hay que recordar que en la apocalíptica judía el “endurecimiento” es lo que ocurre cuando se rechaza la gracia y la paciencia de Dios, y es el preludio del justo juicio final (Wright, *The Climax of the Covenant*, 247).

³⁷⁵ Dunn, *Romans*, 2:634; sobre este uso de la escritura en Pablo véase Aageson, ““Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, 265-289; D. O. Via, “A Structuralist Approach to Paul’s Old Testament Hermeneutic”, *Int* 28 (1974): 201-220.

³⁷⁶ Cf. Schreiner, *Romans*, 588. Sobre el carácter deuteronomista de la argumentación de Pablo en 9-11, ver James M. Scott, “Paul’s Use of the Deuteronomic Traditions”, *JBL* 112, 4 (1993): 659-665.

³⁷⁷ Mt 27:34, 48; Mr 3:21; 15:23, 36; Lc 13:35; 23:36; Jn 2:17; 15:25; 19:29; Hch 1:20; Ro 15:3; Heb 11:26; cf. Fil 4:3; Ap 3:5; 16:1.

Ro 15:3 a los que rechazan al Mesías. Por eso, las maldiciones referidas a los enemigos del salmista, se aplican por extensión a todos aquellos que rechazan a Jesús, incluyendo tanto a gentiles como a judíos no creyentes.³⁷⁸ Si el salmista evoca la ira divina contra los enemigos de la voluntad de Dios, estos enemigos representan también para el apóstol a los que habían cerrado sus oídos al mensaje del evangelio.³⁷⁹

En el versículo 10 el significado de διὰ παντὸς es controvertido. Puede significar “para siempre”, pero es más acertada la connotación de “continuamente” tal y como traduce la versión *Canterra-Iglesias*, ya que el término hebreo a la base es “תְּמִימָה”.³⁸⁰

Romanos 11:11-24

Pablo comienza esta sección con la expresión “Así que digo” (Λέγω οὖν) seguida de otra pregunta retórica encabezada por el μη que supone —de nuevo— una respuesta negativa: “¿tropezaron de modo que cayeron definitivamente?”. El verbo πταίω, significa “tropezarse”, “caer”, “experimentar ruina”,³⁸¹ también tiene la acepción de “cometer errores”.³⁸² Solo se emplea aquí en las epístolas paulinas, y parece ser usado de forma deliberada por el apóstol en relación con σκάνδαλον en 9:33 y 11:9.³⁸³ En cuanto al significado de ἵνα, algunos proponen un sentido final, indicando propósito (“para”)³⁸⁴, mientras que otros se inclinan por el consecutivo (“de forma que”).³⁸⁵ Como propósito podría indicar un falso

³⁷⁸ Schreiner, *Romans*, 588.

³⁷⁹ Sanday y Headlam, *Romans*, 315.

³⁸⁰ Cranfield, *Romans*, 2:552, y Fitzmyer, *Romans*, 607 también desautorizan el significado de “para siembre” y apoyan el de “continuamente”.

³⁸¹ “πταίω”, *BDAG*, 849.

³⁸² Schmidt, “πταίω”, *TDNT* 6:885.

³⁸³ Jewett, *Romans: A Commentary*, 673; Fitzmyer, *Romans*, 611.

³⁸⁴ Jewett, *Romans: A Commentary*, 673; Schreiner, *Romans*, 593.

³⁸⁵ Cranfield, *Romans*, 2:554; Sanday y Headlam lo catalogan de “resultado contemplado” (*Romans*, 321). Otros dejan la cuestión abierta contemplando ambas opciones como posibles (*cf.* B. M. Newman y E. A. Nida, *A handbook on Paul's letter to the Romans* [New York: United Bible Societies, 1994], 214).

designio que Pablo se encarga de refutar, sin embargo la acepción consecutiva resulta más coherente en el argumento,³⁸⁶ ya que indicaría el resultado de la cláusula precedente. El apóstol señala que la trasgresión no tenía un propósito en sí misma.³⁸⁷ De ser así no tendría sentido su dolor de corazón (9:1) expresado unos versículos antes. Además, el empeño que expresa el apóstol en el versículo 14 por hacer salvos a “algunos de ellos” en referencia a los de sus sangre, sería paradójico, innecesario e ineffectivo por ir en contra del “propósito de Dios”.

En cuanto al verbo πίπτω, significa también caer, pero en sentido definitivo “para no levantarse más”,³⁸⁸ porque está relacionado con la apostasía.³⁸⁹ Pablo parece usar estos dos verbos, tan cercanos en su significado (πταίω y πίπτω), de forma retórica.³⁹⁰ En la LXX el verbo πίπτω pudo haber adquirido el sentido de “percer”, o “perder la salvación”.³⁹¹ De hecho, virtualmente todos los comentaristas coinciden en que la pregunta se refiere a si el rechazo de la salvación por parte de Israel es irrevocable e irreversible.³⁹² Por eso Pablo rápidamente replica que en absoluto (μὴ γένοιτο),³⁹³ ni como propósito —si así se entendiera— ni como resultado final, el “tropiezo” de los judíos implica la imposibilidad permanente de

³⁸⁶ Cf. “ίνα”, BDAG, 476; Dunn, *Romans*, 2:652; también es contemplado como válido el sentido “consecutivo” aquí por A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville, Tennessee: Broadman, 1934), 998.

³⁸⁷ Los autores que perciben un carácter propositivo en el tropiezo, deducen que el agente causante de la trasgresión sería Dios (cf. por ejemplo Schlatter, *Romans*, 220).

³⁸⁸ Dunn, *Romans*, 2:652.

³⁸⁹ Michaelis, “πίπτω”, TDNT 6:164-165.

³⁹⁰ Spencer, F. Scott, “Metaphor, Mystery and the Salvation of Israel in Romans 9-11: Paul’s Appeal to Humility and Doxology”, *RevExp* 103 (2006): 120.

³⁹¹ Michaelis, “πίπτω”, TDNT 6:160.

³⁹² Schreiner, *Romans*, 593; Dunn, *Romans*, 2:652; Sanday y Headlam, *Romans*, 320, 321.

³⁹³ Para un estudio sobre el uso de μὴ γένοιτο en Pablo, véase A. J. Malherbe “μὴ γένοιτο in the Diatribe and Paul” *HTR* 73 (1980): 231-240); ver también Stowers, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*.

salvación.³⁹⁴ A renglón seguido señala una consecuencia diferente a la esperada en principio: “Sino que por su caída (παραπτώματι) [llegó] la salvación a los gentiles”. El término παραπτώμα se puede traducir como “pecado”, o como “resbalón”.³⁹⁵ Sin embargo, se impone la idea de “trasgresión”, en el sentido de “ofensa moral”.³⁹⁶ Por la trasgresión —de una forma que el texto no hace explícita— la salvación (ἡ σωτηρία) llegó a los gentiles. La construcción εἰς τὸ παραχρήματι, al estar compuesta de la preposición de acusativo y el artículo con infinitivo, puede indicar —de nuevo— tanto propósito como resultado, y es una referencia a 10:19. El tropiezo de Israel ha dado lugar a la salvación de los gentiles, de forma que esta salvación puede, a la larga, provocar celos en el pueblo de Israel.³⁹⁷ Sin embargo, entender a partir de estos versículos que Dios planeó el rechazo del evangelio por parte de los judíos, como algunos proponen,³⁹⁸ no respeta el conjunto de la revelación ni, en especial, el resto del mensaje de la epístola.³⁹⁹ Si el propósito original de Dios era provocar a los judíos a celos mediante la salvación de los gentiles, ¿por qué Pablo se plantea como objetivo salvar “a al-

³⁹⁴ Hendrickson, *Exposición de Romanos*, 413.

³⁹⁵ Pablo parece estar usando en el pasaje palabras del mismo campo semántico.

³⁹⁶ “παραπτώμα”, *BDAG*, 770.

³⁹⁷ Sobre el término παραχρήμω ver el extenso estudio léxico que hace Bell desde la LXX a la literatura patrística (Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, 5-43).

³⁹⁸ Por ejemplo Schreiner, *Romans*, 594; Morris, *The Epistle to the Romans*, 406. Spencer señala en este sentido que era parte de la escatología judía entender que el fin de los tiempos llegaría con la restauración de Israel. Por eso, parece que Pablo está planteando una gran “carrera” soteriológica, en la que Dios hace tropezar voluntariamente a Israel para que no lleguen a la meta y la carrera se termine, dando tiempo así a los gentiles a unirse a la carrera, hasta que finalmente Dios mismo levante a Israel y los haga terminar a todos juntos (Spencer, “Metaphor and Mystery”, 121).

³⁹⁹ Sobre los problemas de este razonamiento véase Mark Nanos quien señala “Even if a visible salvation of gentiles was something to be jealous of, then the Christian gentiles’ claims would have provoked anger perhaps, and separation, but it is unlikely that they would have produced the kind of jealousy that Paul seems to be looking for that will lead to a positive reevaluation of the gospel” (Nanos, *The mystery of Romans*, 249). Véase discusión en Baker, “Salvation of Israel”, 469-474.

guno de ellos”? (11:14) ¿no serían todos llamados a celos de forma natural? Esta inconsistencia no llega a ser superada por los que abogan por un propósito establecido por Dios, ya que lo hacen finalmente responsable de la incredulidad de Israel.

El versículo 12 es muy similar al versículo 15,⁴⁰⁰ y tiene un marcado tono retórico.⁴⁰¹ En estos versículos Pablo utiliza un argumento *a fortiori*.⁴⁰² Si la caída (παράπτωμα) de Israel es la riqueza (πλοῦτος) del mundo (κόσμου), y su merma (ἡττημα) es riqueza de los gentiles, ¡cuánto más (πόσῳ μᾶλλον) su πλήρωμα! El término *riqueza* (πλοῦτος) aquí hace referencia a aquello que Dios ha provisto en abundancia,⁴⁰³ es decir, a la obra de Dios en Cristo a favor de los hombres.⁴⁰⁴ En 10:12 ya se ha empleado para indicar que Dios es “rico para con todos los que lo invocan” —ya sean judíos o griegos—,⁴⁰⁵ en clara referencia a la salvación ofrecida “en abundancia” a los hombres.⁴⁰⁶ La palabra πλήρωμα tiene un amplio campo semántico,⁴⁰⁷ generalmente vinculado con plenitud, cum-

⁴⁰⁰ Johnson, “Structure and meaning of Romans 11”, 97.

⁴⁰¹ Dunn resalta el uso repetido de las palabras terminadas en -μά, como parte de la estructura (Dunn, *Romans*, 2:653).

⁴⁰² Es la fórmula rabínica del *qal-wahomer* (cf. Batey, “So All Israel Will Be Saved”, 225; Bell, *The Irrevocable Call of God*, 251). Para una breve descripción de las siete reglas de interpretación (*middot*) en relación con el NT véase resumen en Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 34-35; Strack y Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, 49-54; también León Domingo Muñoz, “Principios básicos de la exégesis rabínica”, *Biblica* 60 n° 2 (1998): 117-121.

⁴⁰³ “πλοῦτος”, *BDAG*, 832.

⁴⁰⁴ Hauck/Kasch, “πλοῦτος”, *TDNT* 6:328.

⁴⁰⁵ En este contexto el concepto de riqueza describe el carácter de Dios al otorgar la salvación (cf. Thomas E. Schmidt, “Riches and Poverty”, *Dictionary of Paul and His Letters*, 826).

⁴⁰⁶ Cf. el uso en Pablo, en términos soteriológicos referidos a las riquezas de la “gracia de Dios” (Ef 1:7; 2:7), de su “gloria” (Ef 1:18; 3:16; Fil 4:19; Col 1:27) o de “Cristo” mismo (Ef 3:8).

⁴⁰⁷ Delling, “πλήρωμα”, *TDNT* 7:298-305.

plimiento y culminación.⁴⁰⁸ Puesto que la palabra parece estar en contraste con los términos anteriores terminados en -μα que implican transgresión y derrota, es posible que indique la plena aceptación o la plena entrada a la salvación. También se utiliza en 11:25 haciendo referencia a la “plenitud” o “número total” de los gentiles y en 13:10 al amor como “perfecto cumplimiento (πλήρωμα) de la ley”. El razonamiento de este versículo es el mismo que el del 15 y por ello πλήρωμα se configura en paralelo con πρόσλημψις (“aceptación”)⁴⁰⁹. De esta forma es posible entender que esta plenitud se refiere —con un sentido inclusivo— al conjunto de judíos que creyeran en el evangelio,⁴¹⁰ de la misma forma en el versículo 25 señalará al conjunto de gentiles en el mismo sentido. Si el pueblo histórico de Israel, que era el encargado de llevar el mensaje de salvación al mundo, no completó su propósito y eso ha originado que todo el mundo sea invitado a proclamar el evangelio originando una bendición entre los gentiles, cuánto mejor sería que los propios judíos aceptaran el mensaje.⁴¹¹ Su aceptación del evangelio sería motivo de una bendición aún mayor.⁴¹²

El versículo 13 se dirige de forma enfática a los gentiles (ὑμῖν), estableciendo una conexión con el conflicto de la iglesia de Roma.⁴¹³ Aunque la frase (ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγώ ἐθνῶν ἀπόστολος) tiene una difícil traducción, el conjunto de partículas de que se acompaña transmite la idea de “en tanto en cuanto soy apóstol de los gentiles”, bien captado por la versión *Cantera-Iglesias*.

⁴⁰⁸ Puede indicar “lo que llena”, “lo que hace algo pleno”, “lo que está lleno de algo”, “lo que es completado” o “la plenitud”, “cumplimiento”, “el estado de estar lleno o completo” entre otros. (“πλήρωμα”, *BDAG*, 830).

⁴⁰⁹ “πρόσλημψις”, *BDAG*, 883.

⁴¹⁰ Wright, *Romans*, 681.

⁴¹¹ Mounce, *Romans*, 217; Cranfield, *Romans*, 2:557.

⁴¹² Schreiner, argumenta que Pablo hace énfasis en la riqueza de los gentiles, para evitar que los gentiles piensen que su ministerio hacia ellos es meramente instrumental para provocar a celos a los judíos (Schreiner, *Romans*, 594) Sin embargo, de ser eso así, este razonamiento parece insuficiente, porque ¿qué otra explicación podrían encontrar los gentiles si lo ocurrido había sido planeado y designado por Dios?

⁴¹³ Jewett, *Romans: A Commentary*, 678; Wright, “The Epistle to the Romans”, 681.

Pablo se identifica con orgullo como apóstol de los gentiles.⁴¹⁴ De hecho el ἐγώ resulta enfático en esta frase. Al calificarse de “apóstol” (sin artículo) Pablo no se considera el único en su función de predicción a los gentiles, sin embargo, dicha función, “honra” o “magnifica” su ministerio.⁴¹⁵

La expresión εἴ πως del versículo 14 tiene un matiz de expectativa conectado a la frase anterior. El apóstol honra su ministerio a los gentiles precisamente por si esa actitud puede despertar celo en algunos judíos.⁴¹⁶ La declaración “y salvo a alguno de ellos” (αἱ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν) es clave en su argumento. Clarifica que el resultado de su ministerio no está predeterminado por Dios. No describe una acción directa de Dios, ni endureciendo antes, ni ablandando ahora los corazones de los judíos en una estrategia evangelizadora. Si el rechazo de los judíos fuese un requisito instrumental para salvar a los gentiles,⁴¹⁷ no tendría sentido que

⁴¹⁴ Cranfield, *Romans*, 2:559.

⁴¹⁵ Según Schlatter, Pablo reconoce que nadie sino él está haciendo una labor a favor de la evangelización de los judíos, de forma que con esta declaración Pablo manifiesta su vinculación no solo con la nación de Israel, sino con el Israel espiritual (Schlatter, *Romans*, 221). Scott sostiene que en realidad Pablo quiere decir “apóstol de las naciones”, y se identifica como tal en su misión entre las naciones (cf. Ga 1:15-16; Ro 1:5; Ef 3:8; 1 Ti 2:7; 3:16; 2 Ti 4:17.) Propone que Pablo se apropió del concepto de nación asociado a “ἔθνος” en el AT y la literatura judía (James M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Early Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, WUNT 84 [Tübingen: Mohr Siebeck, 1995], 124-134).

⁴¹⁶ Literalmente “por si pusiera celosos” porque παραζηλώσω es un aoristo en subjuntivo. A los judíos se refiere como “mi carne” (μου τὴν σάρκα).

⁴¹⁷ Wright, “The Epistle to the Romans”, 283, apunta hacia una necesidad “de contexto” para que se produjese la muerte del Mesías: “The ‘hardening’ that has come upon Israel, as in 9:14-24, was the necessary context for the Messiah’s death, and as such has become part of the saving plan. That is one of the main points of 9:6-10:21. The ‘hardening’, then, has been the means of suspending the judgment that might otherwise have fallen, creating a breathing space in which Gentiles can be brought in (9:24, 30). In that sense, Israel’s casting away has been instrumental in the salvation of the Gentiles”. Pero este planteamiento no llega a despejar los problemas teológicos que supone un endurecimiento instrumental por parte de Dios, y los esfuerzos posteriores del apóstol por revertirlo.

Pablo trataría infructuosamente —por estar endurecidos— de salvar a alguno de ellos, porque de esa forma estaría oponiéndose al plan de salvación.⁴¹⁸ La posibilidad que Pablo plantea resulta oscura y difícil de interpretar para los autores que perciben la situación de los judíos en tiempos de Pablo como voluntad de Dios,⁴¹⁹ porque la expectativa del apóstol contradice ese esquema interpretativo.⁴²⁰ Además, esta expresión está en directa oposición con la contemplación de una salvación de “todos los judíos” en Ro 11:26. Ante la dificultad de reconciliar las aspiraciones de Pablo a salvar a “algunos judíos” con la interpretación étnica en 11:26, algunos autores optan por evitar enfrentarse con este versículo, y le dedican apenas unas líneas de comentario poco clarificadoras.⁴²¹

El versículo 15 (εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου) presenta una estructura paralela al 12.⁴²² Casi todos los comentaristas coinciden en que αὐτῶν es un genitivo referido a

⁴¹⁸ Por otra parte, el que Pablo trate mediante su predicación, de salvar a “algunos de ellos” descarta automáticamente la posibilidad de que Dios finalmente los salve “a todos” tal y como algunos interpretan en el versículo 26.

⁴¹⁹ Así la describe por ejemplo Dunn, *Romans*, 2:656; Robinson tampoco ofrece una explicación satisfactoria al señalar que se refiere a los que puede salvar exclusivamente “mediante su ministerio” (Robinson, “The Salvation of Israel in Rom 9-11”, 87).

⁴²⁰ Para tratar de resolver la cuestión Käsemann sugiere que el motivo de esta expresión es una “precaución diplomática” por parte de Pablo para no ser arrogante en sus pretensiones evangelizadoras (Käsemann, *Romans*, 293), pero tal propuesta no resulta muy coherente y resulta poco convincente (*cf.* Cranfield, *Romans*, 2:560).

⁴²¹ Por ejemplo Sanday y Headlam, *Romans*, 325; Mounce, *Romans*, 218, ni siquiera ofrece una explicación y salta la expresión; Fitzmyer, por ejemplo, comenta sin más que Pablo tiene una motivación profunda que es la salvación de Israel (Fitzmyer, *Romans*, 612). Pero no explica cómo puede referirse a Israel en la expresión “algunos de ellos”. Dunn, lo contempla como un asunto “poco claro”, y tras mencionar otras opciones concluye “Whatever the reason, the more modest hope expressed here should not be seen as a diminishing of Paul’s eschatological vision” (Dunn, *Romans*, 2:656), pero no ofrece una explicación satisfactoria a esa razón ni argumenta de qué forma se relaciona con una “visión escatológica” de Pablo.

⁴²² Fitzmyer, *Romans*, 612 sostiene que aquí Pablo repite con lenguaje diferente lo que ha dicho en el v. 12; véase también Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 60.

ἀποβολὴ y la reprobación de los judíos.⁴²³ Esta reprobación implica la “reconciliación” (καταλλαγὴ) del mundo (*cf* 5:10), término clave en Pablo⁴²⁴ y utilizado únicamente por él en el NT.⁴²⁵ Aunque tiene múltiples acepciones, aquí destacan las connotaciones soteriológicas de la reconciliación entre Dios y los hombres,⁴²⁶ con el mismo sentido que la “riqueza” (πλοῦτος) del versículo 12.

En la frase: “¿Qué [será su] reintegración sino una vida [que nace] de entre [los] muertos?” (τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;), el término πρόσλημψις —antónimo de ἀποβολὴ y única mención en todo el NT y en la LXX— puede significar también “adquisición”.⁴²⁷ Pablo parece jugar con términos opuestos para enfatizar el significado de la reintegración. El que aquí Pablo señale que la admisión de Israel sería comparable con la vida de entre los muertos (ζωὴ ἐκ νεκρῶν) se ha interpretado con un marcado sentido escatológico que apunta incluso a la resurrección final, dando lugar a la idea de que la conversión de los judíos precederá al fin del mundo.⁴²⁸ Tal conclusión, sin embargo, carece de apoyo bíblico.⁴²⁹ De hecho, la expresión no es la que Pablo utiliza generalmente para hacer referencia a la resurrección de los muertos

⁴²³ Schreiner, *Romans*, 597; Moo, *The Epistle to the Romans*, 693; Fitzmyer, *Romans*, 612. Véase discusión sobre el genitivo objetivo o subjetivo en Jewett, *Romans: A Commentary*, 680.

⁴²⁴ Stanley E. Porter, “Peace, Reconciliation”, *Dictionary of Paul and His Letters*, 695-699.

⁴²⁵ Ro 5:11; 11:15; 2 Co 5:18-20; Col 1:20, 22; Ef 2:16.

⁴²⁶ Cranfield, *Romans*, 2:561. Fitzmyer sostiene que esta reconciliación tendrá el efecto de poner celoso al Israel étnico y lo acercará al nuevo modo de salvación de Dios (Fitzmyer, *Romans*, 612). Sin embargo, no explica de qué forma entiende él que este proceso puede tener lugar, ni su naturaleza.

⁴²⁷ Delling, “πρόσλημψις”, *TDNT* 4:15. Jewett le otorga una connotación de “bienvenida” (*Romans: A Commentary*, 681).

⁴²⁸ Cf. Dunn, *Romans*, 2:658. En general los autores que interpretan la restauración de Israel como un evento escatológico proyectado todavía en el futuro (e.g Sanday y Headlam, Barrett, Cranfield o Wilckens) entienden que este versículo vincula la restauración de Israel con la resurrección escatológica.

⁴²⁹ Cf. Fitzmyer, *Romans*, 613; Davies, “Paul and the People of Israel”, 24-25.

(ἀνάστασις νεκρῶν)⁴³⁰ por eso es mejor entenderla en un sentido figurado,⁴³¹ implicando que el rechazo presente implica un estado de muerte espiritual,⁴³² del que Pablo quiere sacar a los suyos para llevarlos a la vida que constituye la aceptación de la salvación.⁴³³

Metáfora del olivo

El versículo 16 marca un cambio en el argumento de la sección. El término ἀπαρχή, traducido por “primicias”, Pablo suele aplicarlo a una obra de Dios que se configura como garantía de algo por venir.⁴³⁴ En Romanos aparece en 8:23 como las “primicias del Espíritu”, y en 16:5 hace referencia a Epéneto, “primicia” de la labor misionera en Acaya,⁴³⁵ porque Pablo suele usar este concepto para referirse a los primeros conversos.⁴³⁶ De esta forma, la “masa” podría hacer referencia al conjunto de creyentes, como verdadera “simiente” de Abrahán.⁴³⁷ La segunda parte del versículo complementa el argumento con la introducción de la raíz y las ramas, que

⁴³⁰ Cf. Ro 6:5; 1 Cor 15:12, 13, 21, 42. Además, el contexto de la declaración no tiene nada que ver con la *parousía*.

⁴³¹ Cranfield, *Romans*, 2:561. Según Zeller, Pablo puede también estar apelando a conceptos conocidos de la escatología judía, como la resurrección de los muertos previa a la restauración de Israel (cf. Dieter Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, Studien zum Römerbrief (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1973), 242-243).

⁴³² Morris, *The Epistle to the Romans*, 411.

⁴³³ Es probable que Pablo esté de nuevo atacando la idea exclusivista de algunos gentiles que veían el estado de los judíos como una muerte espiritual con imposibilidad de ser salvos. Pablo suspira que este retorno no solo es posible, sino deseable.

⁴³⁴ Schreiner, *Romans*, 599-600.

⁴³⁵ En cualquier caso, la imagen de las primicias y la masa como santas, parece ser una imagen tomada del AT según la cual Dios pedía el ofrecimiento de las primicias antes de usar el resto para consumo personal (cf. Nm 15:18-21). En el texto de Números no se hace mención explícita a que la ofrenda haga santo al resto, pero Pablo utiliza aquí una argumentación típicamente judía argumentando por ampliación.

⁴³⁶ Dunn, *Romans*, 2:658.

⁴³⁷ Cranfield, *Romans*, 2:563.

van a servir como base para la discusión de la siguiente sección.⁴³⁸ Se han dado al menos cuatro explicaciones diferentes para los referentes de “primicias” (ἀπαρχῇ) y “raíz” (ῥίζα). Para unos ambos términos se refieren a Cristo; para otros se refieren al remanente de judíos cristianos; para otros se refieren a Abrahán y los patriarcas; y para otro, en fin, “primicias” se refiere a los judíos cristianos y “raíz” a los patriarcas.⁴³⁹ Es muy probable que las dos imágenes hagan referencia a la misma realidad, y que la utilización de la imagen de las “primicias santas” sea una forma de transmitir el concepto de forma más clara, porque la audiencia estaría más propensa a comprender la “santidad” de las “primicias”.⁴⁴⁰ No es la primera vez que Pablo utiliza dos imágenes con un mismo referente.⁴⁴¹ Aunque una mención a los patriarcas no violentaría el argumento, en Ro 15:12 aparece la “raíz de Isaí” en referencia a Cristo, lo cual favorece la interpretación del término en referencia al Mesías como “raíz santa” que santifica a todo el árbol.⁴⁴²

La ilustración del olivo no es nueva. Ya en el AT se compara a Israel con un olivo (Jer 11:16-19; Os 14:6-7), “plantado” por YHWH (Sal 92:13).⁴⁴³ Aunque algunos autores han propuesto que

⁴³⁸ El concepto de ramas dependientes del tronco es empleada en el AT (Job 18:16; Jer 17:8; Ez 31:8; Os 9:16).

⁴³⁹ Véase discusión en Cranfield, *Romans*, 2:563; Schreiner, *Romans*, 600.

⁴⁴⁰ Cf. Lv 23:14; Nm 15:17-21.

⁴⁴¹ Cf. 1 Co 3:9-17, donde Pablo combina la metáfora de la agricultura con la arquitectónica al hablar de la iglesia.

⁴⁴² Esta interpretación estaría apoyada por otros usos que se hacen del término en Apocalipsis (Ap 5:5; 22:16), y aparece ya en Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, y Genadio de Constantinopla (cf. Cranfield, *Romans*, 2:563). Así el árbol representaría a Israel como pueblo de Dios, que es nutrido desde la raíz santa —el Mesías—, y que santifica a todos los que permanecen unidos a ella (Wright, “The Messiah and the People of God”, 186).

⁴⁴³ También en la literatura intertestamentaria. 2 Mac 1:29; Jub 1:16; 1 Enoc 10:16; 26:1; 84:6; 93:10; T. Sim 6:2; 1 QS 8:5; 11:8; 1QH 14:15-17; 16:5-11. Y en la literatura rabínica temprana, como en Men 53b; ExR 36:1. En el NT, Jesús empleó la figura de un árbol para representar al pueblo de Israel (Lc 13:6-9; Mt 21: 19-20).

el olivo en Romanos se refiere al Israel étnico,⁴⁴⁴ esta interpretación se encuentra, entre otros problemas, con que algunas ramas han sido “desgajadas” (*cf.* 11:17, 19).⁴⁴⁵ Los judíos incrédulos no habían dejado de ser “judíos” por no aceptar a Cristo, por ello es poco probable que la imagen haga referencia a una entidad étnica, cuya pertenencia es incuestionable y perenne. El ser desgajado implica un cese de “pertenencia”, y sugiere por tanto una entidad de carácter espiritual. Por eso la mayoría de comentaristas coinciden en que el olivo es una imagen del pueblo de Dios, compuesto tanto por judíos como por gentiles.⁴⁴⁶ Es una metáfora que designa al Israel según la promesa, ya definido anteriormente.⁴⁴⁷ La pertenencia al olivo está determinada por la fe y la aceptación de Cristo, en armonía con el resto de la epístola y representa al Israel “verdadero” o “espiritual”, como pueblo del pacto.⁴⁴⁸ Ya en la exégesis patrística, la figura del olivo está identificada con Cristo.⁴⁴⁹ La misma idea aparece ya en 9:3 cuando Pablo se ofrece en lugar del pueblo a estar “separado de Cristo”. Esta propuesta de interpretación refuerza el argumento tipológico presentado a lo largo de la investigación según el cual las imágenes aplicadas a Israel, también son aplicadas a Cristo, de acuerdo a un paradigma de identificación fundamental

⁴⁴⁴ Schreiner, *Romans*, 605.

⁴⁴⁵ Pablo emplea aquí un juego de palabras ya que “ramas” (κλάδος), y “desgajar” (έκκλαώ), provienen de la misma raíz (*cf.* Ralph Earle, *Word Meanings in the New Testament* [Grand Rapids, Michigan: Baker Book, 1989], 198).

⁴⁴⁶ Moo, *The Epistle to the Romans*, 698; Hendrickson, *Romanos*, 414; Wright, “The Epistle to the Romans”, 684; Davies, *Jewish and Pauline Studies*, 144. Véase estudio de Philip E. Hughes, “The Olive Tree of Romans XI”, *EvQ* 20 (1948): 22-45. Otros autores directamente sostienen que el olivo hace referencia a la iglesia, conformada por judíos y gentiles (Sanday Headlam, *Romans*, 327; Munck, *Christ and Israel*, 128. David Satran, señala que es una metáfora de la iglesia, en la que las ramas naturales son los judíos que han aceptado a Cristo y las ramas desgajadas son los que lo han rechazado (David Satran, “Paul among the Rabbis and the Fathers: Exegetical Reflections”, *PSBSup* 1 [1990]: 99).

⁴⁴⁷ Neusner, “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”, 345-346.

⁴⁴⁸ Hafemann, “The Salvation of Israel”, 52.

⁴⁴⁹ E.g. Cirilo de Alejandría, *Catecheses mystagogicae* 2.3.

en el pensamiento de Pablo.⁴⁵⁰ De esta forma el apóstol describe la incorporación histórica de los gentiles a Israel como pueblo del pacto,⁴⁵¹ tratando precisamente de definir “Israel” a la luz de la inclusión de los gentiles en el reino de Dios en torno a Cristo.⁴⁵² La incorporación de los gentiles en el plan de salvación —idea conocida en el judaísmo—,⁴⁵³ es un concepto central en la teología paulina.⁴⁵⁴ La imagen de los injertos, permite mantener la unidad estructural representada por el olivo, que tiene un componente judío y gentil, pero que constituye una unidad al fin y al cabo.⁴⁵⁵ Por con-

⁴⁵⁰ Los autores como Bell, que no establecen esa identificación, se ven obligados a elegir entre una de ellas, o incluso a dejar las dos opciones como válidas (Bell, *The Irrevocable Call of God*, 296-297).

⁴⁵¹ Welker, “Righteousness and God’s Righteousness”, 133.

⁴⁵² Ziglar, “Understanding Romans 11:26”, 39.

⁴⁵³ En Tosefta San 13:2 se recoge una conversación relevante entre dos rabinos: “Rabí Eliecer dijo: “todas la naciones estarán excluidas del mundo venidero, incluso está dicho ‘los malvados irán al Seol, y todas las naciones que olviden a Dios’ (Sal 9:17). Los malvados irán al Seol, estos son los malvados de entre Israel”. “Rabí Josué le dijo: ‘si el versículo dijera —los malvados irán al Seol con todas las naciones—, y hubiese parado allí, yo coincidiría contigo, pero como dice —que olviden a Dios—, significa que hay pueblo justo entre las naciones que tienen parte en el mundo venidero’”. Véase discusión al respecto en Segal, “Paul’s Jewish Presuppositions”, 159.

⁴⁵⁴ Jacob Neusner, *Judaism and its Social Metaphors*, 219; Sanders señala que precisamente la inclusión de judíos y gentiles es el tema central de los capítulos 9-11 de Romanos (E. P. Sanders, “Paul’s Attitude Toward The Jewish People”, *USQR* 33, nº 3 [1978]: 179-180).

⁴⁵⁵ Esler se equivoca en hacer demasiado énfasis en que la diferenciación entre judíos y no judíos no desaparece, porque a pesar de que es necesaria esa diferenciación en la argumentación de Pablo, el resultado es un solo árbol, no dos (*cf.* Esler, *Conflictos e identidad en la carta a los Romanos*, 410). Hay autores como Schlatter que son poco claros al definir esta unidad de la comunidad. Por ejemplo, por una parte señala que solo hay una comunidad santa que es Israel, y en el mismo párrafo señala que la unidad de la iglesia es descrita mediante la imagen del olivo al que le han cortado ramas para que injerten otras de un olivo silvestre (Schlatter, *Romans*, 222). El texto describe una comunidad santa, cuyo nombre es “Israel”, pero el autor no mantiene esa identificación a lo largo de todo su comentario. Schlatter también señala que el judío, solo por ser judío, está en una unión indisoluble con la comunidad santa (*ibid.*, 223). Y esto está en clara contradicción con el hecho de que las ramas sean “desgajadas” del olivo (*cf.* Ro 11:17)

siguiente, las ramas cortadas (ἐξεκλάσθησαν) en el versículo 17 se refieren a los judíos étnicos que habían rechazado al Mesías, por eso se precisa que se trata solo de “algunas” (τινες).⁴⁵⁶

Pablo se dirige a continuación a los gentiles expandiendo la metáfora en una variación del estilo de diatriba, al añadir la figura del olivo silvestre.⁴⁵⁷ El apóstol se refiere al lector implícito con la expresión σὺ, haciendo referencia a los gentiles convertidos: “Siendo” (ὠν, participio de presente activo) de acebuche”, (ἀγριέλαστος), “fuiste injertado” (ἐγκεντρίσθης, pasivo aoristo, con un complemento agente divino implícito).⁴⁵⁸ La frase ἐν αὐτοῖς traducida como “en su lugar” ha sido entendida también como “entre ellas” en referencia a las que quedan injertadas,⁴⁵⁹ transmitiendo así una idea de integración, no de sustitución.⁴⁶⁰ Se ha discutido la viabilidad del injerto que Pablo propone porque aparentemente es contrario a las prácticas de la horticultura de su tiempo.⁴⁶¹ El injerto que se solía hacer consistía en implantar una rama de olivo cultivado en un olivo silvestre, y no viceversa.⁴⁶² Sin embargo las técnicas de injerto no tienen relevancia para la interpretación del pasaje, puesto que Pablo está tratando de transmitir un mensaje teológico más allá de la arboricultura,⁴⁶³ basado en la unidad “en Cristo” del pueblo de Dios. El término συγκοινωνός “partípate”, es caracterís-

⁴⁵⁶ Sin embargo la declaración no es del todo acertada en el sentido de que la mayoría de los judíos no habían aceptado a Jesús (Schreiner, *Romans*, 604).

⁴⁵⁷ Para un comentario literario sobre el estilo que emplea Pablo aquí véase Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, 99-100.

⁴⁵⁸ ἐγκεντρίζω es un verbo técnico que implica “injertar”, *BDAG*, 273.

⁴⁵⁹ Cranfield, *Romans*, 2:567; Schreiner, *Romans*, 604.

⁴⁶⁰ Spencer, “Metaphor and Mystery”, 126.

⁴⁶¹ Ibíd., 127-129; Fitzmyer, *Romans*, 614.

⁴⁶² A. G. Baxter y J. A. Zesler, “Paul and the Arboriculture: Romans 11:17-24”, *JSNT* 24 (1985): 26.

⁴⁶³ Schreiner, *Romans*, 605; Wright, “The Epistle to the Romans”, 685. O en todo caso, Pablo puede utilizar la imagen invertida precisamente para llamar la atención sobre algún aspecto teológico (cf. Esler, “Ancient oleiculture”, 109); aunque Esler se equivoca al entender que el mensaje final sigue resaltando las diferencias étnicas (ibíd., 123-124).

tico de Pablo.⁴⁶⁴ Ser participante “de la raíz, de la savia del olivo” puede hacer referencia a las ventajas del pueblo histórico de Israel (*cf.* 9:4-5; Efe 2:12-13) en el plan de salvación.

En el versículo 18, la segunda expresión es elíptica,⁴⁶⁵ y refleja claramente la situación en la comunidad de Roma. La reprensión va dirigida a los gentiles, por caer en el mismo error de jactancia que los judíos. El razonamiento lógico que se plasma en estos versículos es que las ramas no sostienen a la raíz, sino la raíz a las ramas. Así, la imagen de la unidad de la comunidad santa integrada en un solo olivo se impone a la arrogancia de una parte de la comunidad respecto de la otra.⁴⁶⁶ Todos dependen de la misma raíz, y esta codependencia es la base de la igualdad espiritual entre las ramas, independientemente de la étnia.

El versículo 19 comienza con un ἐρεῖς οὖν “dirás tú”, que pone en boca de su interlocutor gentil un argumento para después rebatirlo. Pablo ataca así la creencia que podían albergar algunos gentiles respecto a que los judíos habían sido “desgajados” para que (*ἴνα*) ellos fuesen injertados.⁴⁶⁷ El versículo 20 parece apoyar la idea anterior con la expresión “bien” (*καλῶς*). Sin embargo, ese “bien” también puede significar que el apóstol acepta la objeción, y una vez delimitada o encuadrada, pasa a rebatirla.⁴⁶⁸ Por eso argumenta no un “propósito” sino una causa: “por la incredulidad”,

⁴⁶⁴ Ro 11:17; 1 Cor 9:23; Fil 1:7.

⁴⁶⁵ Hay que añadir alguna expresión en medio como el “sabe” o “recuerda”, que no aparece en el griego.

⁴⁶⁶ Schlatter, *Romans*, 223.

⁴⁶⁷ Ya ha sido comentado que el versículo 16 no debe ser traducido como “en lugar de”, sino “entre”. El razonamiento que muchos comentaristas sostienen respecto al plan de Dios de “desgajar” a unos para que otros entren, no se sostiene a la luz del conjunto de la revelación bíblica. Entre otras cosas, porque en el versículo siguiente Pablo explica que las ramas no fueron desgajadas para que los gentiles fuesen injertados, sino por su incredulidad. De la misma manera el hecho de que los gentiles están en pie no se debe a que algunos hayan sido cortados, sino a su fe.

⁴⁶⁸ O incluso que Pablo la acepta de forma irónica (Morris, *The Epistle to the Romans*, 414). Donaldson apunta que podría traducirse como “bien, bien...” (Donaldson, “Riches for the Gentiles”, 85).

empleando un dativo causal ($\tau\hat{\eta} \ \alpha\pi\iota\sigma\tau\iota\alpha$).⁴⁶⁹ Ese es el único motivo por el que algunas ramas fueron cortadas. El término $\alpha\pi\iota\sigma\tau\iota\alpha$ significa literalmente carencia (α -) de fe ($\pi\iota\sigma\tau\iota\zeta$). Los judíos no fueron desgajados simplemente para injertar a los gentiles.⁴⁷⁰ El texto descarta el vínculo causal que algunos podían percibir entre la separación de los judíos y el injerto de los gentiles. Como señala Fitzmyer, no hay una conexión intrínseca.⁴⁷¹ Pablo contrasta la incredulidad de sus compatriotas con la fe mediante la cual los gentiles se mantienen en pie ($\tau\hat{\eta} \ \pi\iota\sigma\tau\iota \ \epsilon\sigma\tau\eta\kappa\alpha\zeta$). A continuación ataca la arrogancia de estos últimos con dos imperativos presentes: “No presumas” ($\mu\hat{\eta} \ \bar{\nu}\psi\eta\lambda\lambda \ \phi\tau\o\eta\epsilon\iota \ \alpha\lambda\lambda\lambda \ \phi\psi\phi\bar{\eta}\cdot$), “sino teme” ($\alpha\lambda\lambda\lambda \ \phi\psi\phi\bar{\eta}\cdot$). El temor de Dios es el antídoto que Pablo presenta contra el orgullo espiritual.⁴⁷²

En el versículo 21 la partícula $\gamma\alpha\phi$ introduce la explicación de tal afirmación: “Pues si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ti te perdonará”. Las ramas naturales ($\kappa\alpha\tau\alpha \ \phi\psi\sigma\iota\psi \ \kappa\lambda\delta\omega\nu$), son los miembros del pueblo histórico que habían recibido las promesas y la ley.⁴⁷³ Pablo usa aquí el mismo término ($\phi\psi\kappa \ \epsilon\phi\epsilon\iota\sigma\alpha\tau\o$) que emplea antes para Cristo (8:32), lo cual implica otro indicio más de identificación conceptual entre Cristo e Israel.⁴⁷⁴ La expresión $\mu\hat{\eta} \ \pi\omega\zeta$ no aparece en los principales manuscritos,⁴⁷⁵ pero

⁴⁶⁹ Blass, *et al.*, *Greek Grammar of the New Testament*, 196.

⁴⁷⁰ Fitzmyer, *Romans*, 615.

⁴⁷¹ Ibíd. Sin embargo, el mismo Fitzmyer parece establecer esta conexión en versículos anteriores añadiendo un sentido de propósito o instrumental a la incredulidad de los gentiles.

⁴⁷² Schreiner, *Romans*, 608.

⁴⁷³ Este razonamiento de nuevo excluye la posibilidad de que Dios mismo desgajara de forma voluntaria a los judíos incrédulos para integrar a los gentiles, porque Dios no puede “producir la incredulidad” y luego “no perdonar” por ello. Además, la expresión de futuro sigue siendo condicional, de la misma forma que las admoniciones sobre los judíos incrédulos también son condicionales.

⁴⁷⁴ Glancy, “*Israel vs Israel in Romans 11:25-31*”, 192.

⁴⁷⁵ Χ, A, B, C, P, 6, 81, 365, 630, 1506, 1739 1881, entre otros. (cf. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament* [New York: United Bible Societies, 1994], 464).

en todo caso no altera el sentido ni la traducción, ya que el texto es suficientemente claro en afirmar que Dios tampoco perdonará la incredulidad de los gentiles.⁴⁷⁶

El versículo 22 invita a reflexionar sobre la bondad (*χρηστότητα*)⁴⁷⁷ y la severidad (*ἀποτομίαν*) de Dios, en una estructura quiástica que introduce los atributos de Dios en antítesis. Los que cayeron (*τοὺς πεσόντας*) se refiere a los judíos incrédulos. A continuación se señala que la bondad de Dios tiene una cláusula condicional: “si permaneces” (*έὰν ἔπιμένῃς*, presente de subjuntivo con una conjunción de subordinación). La condición es permanecer, continuar.⁴⁷⁸ Esta cláusula condicional constituye un fuerte argumento en el planteamiento del versículo,⁴⁷⁹ junto con *ἐπεὶ*, otra conjunción subordinada que significa “si no”, “de otra manera” y el resultado: “también tú serás cortado” (*καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ*). Los términos son muy claros. De igual forma que la elección de Israel no fue incondicional, como muestra su separación del árbol por su incredulidad, la “elección” de los gentiles sigue siendo condicional, y vuelve a tener como único requisito la fe.

En el versículo 23, *κάκεῖνοι* (expresión compuesta de *καί* y *ἐκεῖνος*), se traduce como “ellos a su vez”, y va seguido de *έὰν μὴ*, construcción que inicia una cláusula condicional: “si no siguen en la incredulidad (*ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ*) serán injertados (*ἔγκεντρισθήσονται*)”. Puesto que los términos son los mismos para todos, si los que han mostrado incredulidad abandonan ese estado, serán aceptados de nuevo. Este versículo se resiste de nuevo a la interpretación determinista de algunos comentaristas según la cual Dios “desgajó” a los judíos del árbol por su divino propósito.⁴⁸⁰ Porque el texto precisa que el ser injertado de nuevo no depende de Dios, sino de los que han sido “desgajados”. La cláusula condicional deposita la responsabilidad en el pueblo que rechaza al Mesías. Si la incredulidad (*ἀπιστία*) de los judíos fuese parte del plan de

⁴⁷⁶ En otra argumentación *a fortiori*.

⁴⁷⁷ La bondad divina (*χρηστότητι*) ya ha aparecido en 2:4 y 3:12.

⁴⁷⁸ “*ἐπιμένω*”, *BDAG*, 273.

⁴⁷⁹ Dunn, *Romans*, 2:665; Jewett, *Romans: A Commentary*, 691.

⁴⁸⁰ Por eso algunos definen este versículo como una paradoja (Jewett, *Romans: A Commentary*, 692).

Dios para salvar a los gentiles, sería absurdo introducir esta cláusula condicional.⁴⁸¹ La situación de alejamiento no depende de Dios, sino del hombre. Por otra parte es importante notar que el texto no describe ninguna forma especial de salvación para los judíos.⁴⁸² La condición única y universal es la fe. Esta frase da un sentido “potencial” a toda la situación.⁴⁸³ Como señala Robertson, no hay nada en esta imagen del “volver a injertar” que transmita una inclusión global y corporativa del pueblo judío en el futuro, ya que la comparación con los gentiles muestra un mismo proceso, mediante el cual los unos y los otros son injertados por la fe.⁴⁸⁴

El versículo 24 lanza de nuevo una argumentación *a fortiori*,⁴⁸⁵ introducida con la partícula γὰρ: “pues si tú fuiste cortado del acebuche (ἀγριελαῖον) —[tu sitio] por naturaleza—, y contra [tu] naturaleza fuiste injertado en un olivo bueno (καλλιέλαιον), ¡cuánto más (πόσῳ μᾶλλον) ellos, las [ramas] nativas, serán injertados en su propio olivo!”. Aunque el lenguaje que describe la relación entre judíos y gentiles es típicamente judío, la idea principal que destaca el texto es que la “naturaleza”, entendida como linaje o la etnia, no decide la pertenencia al pueblo de Dios.⁴⁸⁶ El texto deja claro que si los gentiles han sido aceptados para formar parte del olivo, con más motivos pueden ser aceptados por Dios los judíos en el pueblo del

⁴⁸¹ Schreiner nota lo absurdo que sería argumentar que Dios es capaz de injertarlos de nuevo si Él fuese el autor material de su incredulidad, sin embargo, es complicado aceptar su propuesta según la cual lo que el texto transmite aquí es simplemente que Dios “está dispuesto”, o “tiene la voluntad de” hacerlo (Schreiner, *Romans*, 612), porque eso no se desprende del texto. El adjetivo “poderoso” (δυνατὸς) difícilmente puede tener el sentido de “estar dispuesto a algo”.

⁴⁸² Pablo no contempla en estos versículos otra forma de salvación aparte de la fe (ibid., 612, 616).

⁴⁸³ Lo potencial y condicional de “si los judíos abandonan la incredulidad”, es un argumento fuerte en contra de la interpretación “determinista” según la cual la salvación de todo el pueblo histórico está asegurada.

⁴⁸⁴ Robertson, *The Israel of God*, 176.

⁴⁸⁵ Schreiner, *Romans*, 612; Fitzmyer, *Romans*, 616; Jewett, *Romans: A Commentary*, 692.

⁴⁸⁶ Dunn, *Romans*, 2:665.

pacto.⁴⁸⁷ Pero no afirma que eso vaya a ocurrir de forma incondicional. Al contrario, el lenguaje condicional del pasaje es muy preciso en este sentido (*cf.* 11:23).⁴⁸⁸ Así pues, la metáfora del olivo transmite un claro mensaje soteriológico y señala que los gentiles han sido incorporados al pueblo de Dios mediante un injerto, y ahora forman parte de Israel, el pueblo del pacto.⁴⁸⁹

Romanos 11:25-26

Esta sección comienza con la fórmula introductoria Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν,⁴⁹⁰ que suele preceder a una declaración especialmente importante.⁴⁹¹ No indica necesariamente que se va a pronunciar algo nuevo o desconocido, sino algo relevante.⁴⁹² La partícula γὰρ recoge todo el argumento vertido en los versículos 11-24,⁴⁹³ y establece una conexión temática entre lo anterior y lo que viene a continuación que no puede obviarse.⁴⁹⁴ Esta es la primera vez que aparece la palabra “misterio” (μυστήριον) en la epístola.⁴⁹⁵

⁴⁸⁷ Contra Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 33.

⁴⁸⁸ Hendrickson, *Romanos*, 414.

⁴⁸⁹ Ageson, “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, 284; Dahl señala que esto ocurre en un lenguaje muy parecido al que Pablo utiliza en Efesios, describiendo a los gentiles como miembros de la ciudadanía de Israel (Nils Alstrup Dahl, “Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians”, *HTR* 79, nº 1(1986): 38).

⁴⁹⁰ John L. White, “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter”, *JBL* 90 (1971): 91-97.

⁴⁹¹ Cf. Ro 1:3; 1 Co 10:1; 12:1; 2 Co 1:8; 1 Ts 4:13.

⁴⁹² Hvalvik, “A Sonderweg for Israel”, 99.

⁴⁹³ Cranfield, *Romans*, 2:573; Schreiner, *Romans*, 613. Beker considerada este versículo el clímax de la carta (Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 45).

⁴⁹⁴ Wright, “The Epistle to the Romans”, 687.

⁴⁹⁵ Para un estudio sobre los conceptos de “revelación” y “misterio” en el judaísmo y en Pablo véase Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*; también es interesante para el contexto del uso paulino sobre el “misterio” Christopher Bryan, *A Preface to Romans: Notes in its Literary and Cultural Setting* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 188-189.

La noción paulina de “misterio” no tiene las connotaciones griegas de algo oculto o incomprensible,⁴⁹⁶ o de doctrina esotérica para los iniciados,⁴⁹⁷ sino que debe ser entendida en el contexto bíblico y judío,⁴⁹⁸ en el que el misterio se relaciona con la revelación de la Torá y los actos salvíficos de Dios en la historia.⁴⁹⁹ Denota una revelación de la actividad escatológica de Dios,⁵⁰⁰ un elemento del plan divino que ahora es explicado y que puede causar sorpresa o resultar paradójico. Aquí puede referirse de forma colectiva a los propósitos salvíficos de Dios, especialmente tal y como son presentados en el mensaje del evangelio de Cristo.⁵⁰¹ Respecto a qué constituye el misterio, hay numerosas interpretaciones.⁵⁰² La más común suele asociar el misterio al tiempo y la forma de la salva-

⁴⁹⁶ Schreiner, *Romans*, 613. Contra Schlatter, que parece añadir un componente oculto al misterio al decir que la revelación del misterio la ofrece Pablo en calidad de profeta y consiste en algo a lo que nadie más tiene acceso (“He is authorized to prophesy, thereby expressing a mystery, for the one prophesying is informed about the divine will that no one is able to search out”, Schlatter, *Romans*, 224)

⁴⁹⁷ Hendrickson, *Romanos*, 416.

⁴⁹⁸ Aunque no tiene necesariamente una estrecha relación con tradiciones apocalípticas intertestamentarias (contra Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans* 9-11, 163, quien señala “in the of 11:25-26, more than anywhere in Romans 9-11, apocalyptic and wisdom traditions coalesce to advance —and in this case conclude— Paul’s argument”).

⁴⁹⁹ Si el misterio fuese algo nuevo o “misterioso” con la connotación de oculto, sería sorprendente el abundante uso del AT que se emplea en la argumentación y explicación del mismo.

⁵⁰⁰ Fitzmyer, *Romans*, 621.

⁵⁰¹ Este uso es empleado en 1 Corintios, Colosenses y también en Efesios (cf. Wright, “The Epistle to the Romans”, 687). Bockmuehl, sin embargo, cree que la revelación del misterio en 11:25 pertenece a una categoría especial de misterios escatológicos de Dios y se refiere a la salvación de los judíos en la parousía (Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, 173).

⁵⁰² Refoulé recoge siete interpretaciones distintas: la salvación de Israel, la limitación temporal del endurecimiento de Israel, la manera en la que Israel será salvo, la relación entre los judíos y los paganos, la ampliación de la salvación a los paganos, la constitución del Israel de Dios, una forma particular de salvación (Refoulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé*, 25-30).

ción del Israel étnico.⁵⁰³ Sin embargo, esta explicación no resulta satisfactoria a la luz de la teología de Pablo. Si se amplia el campo de visión al conjunto de la literatura paulina, resulta más claro que el contenido del misterio para el apóstol tiene que ver con la revelación del evangelio y con la unión de judíos y gentiles en la comunidad de salvación (Efe 3:5-6).⁵⁰⁴ La epístola que más desarrolla el contenido del misterio es Efesios.⁵⁰⁵ En ella y en el contexto general de las epístolas paulinas, el misterio se refiere a la nueva comunidad de creyentes reunidos en torno a Cristo.⁵⁰⁶ Por eso es posible entender de forma coherente con el resto de la teología de Pablo que en 11:25 se refiere a la comunidad que surge a partir del olivo original y en la que se integran los gentiles para formar Israel, co-

⁵⁰³ Moo, *The Epistle to the Romans*, 716; Schreiner, *Romans*, 614; Jewett, *Romans: A Commentary*, 699, señalan que el misterio es tripartito: el endurecimiento de los judíos, la conversión de los gentiles y la conversión final de los judíos. Para Hendrickson el misterio es la interdependencia entre judíos y gentiles en el plan de salvación (Hendrickson, *Romanos*, 416). Batey acepta de forma precipitada y sin suficiente argumentación que el misterio es que “todo Israel sea salvo” (Batey, “So All Israel Will Be Saved”, 224). Tampoco Blaising llega a captar el sentido de misterio aquí (Blaising, “The future of Israel as a theological question”, 435-459). Merkle, “Romans 11 and the Future of Ethnic Israel”, 715, señala que el misterio contiene tres elementos: el endurecimiento de Israel, la entrada de la plenitud de los gentiles, y la salvación de “todo Israel”.

⁵⁰⁴ Davis, “The centrality of Wonder in Paul’s Soteriology”, 415.

⁵⁰⁵ Aparece seis veces, más que en ninguna otra (Véase *excursus* de Hoehner sobre el concepto de “misterio” en Harold Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* [Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002], 428-434). En el AT los gentiles podían formar parte del pueblo de Dios y compartir sus privilegios y responsabilidades como tal, pero tenían que hacerse judíos. Sin embargo en el NT los gentiles no se hacen judíos, ni los judíos se hacen gentiles. En cambio, ambos grupos se convierten en una nueva entidad, cristianos. Para Hoehner, ese es el misterio (Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 434). No es accidental que en las secciones en las que más claramente trata Pablo el pueblo de Dios sea en Romanos 9-11 y en Efesios 2, en las mismas secciones en las que desarrolla el concepto de “misterio” (cf. Barth, *The People of God*, 29).

⁵⁰⁶ Cf. Col 1:26-27; 2:2; 4:3; y sobre todo en Efe 1:9-10; 2: 12-22; 3:3-6. Cf. la relación entre el “misterio” y la “reconciliación” en Granados, *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses*, 193-206.

mo pueblo de Dios.⁵⁰⁷ Por otra parte, el propósito de la revelación del misterio debe ayudar a la comprensión de la naturaleza de este. El texto deja claro que la revelación del misterio ocurre: “Para que no os tengáis por prudentes en vuestra propia opinión” (ἴνα μὴ ἔτε [παρό] ἔαυτοῖς φρόνιμοι).⁵⁰⁸ La arrogancia constituye un problema espiritual indiscutible.⁵⁰⁹ En este contexto y en este momento culmen de la argumentación no sería lógico que Pablo utilizara una declaración de separación entre los creyentes en dos bandos, para combatir la arrogancia espiritual de unos hacia otros.⁵¹⁰ En cambio, resulta más coherente esperar una declaración de fraternidad, de comunión en Cristo en un solo cuerpo como fuente de reconciliación, pero no como fuente de segregación. Por eso la revelación del misterio así entendido está en armonía con el resto de la proclamación evangélica del apóstol, en cuya esencia se encuentra la unidad “en Cristo”, y no la separación entre creyentes. Beker señala con acierto que si el misterio se entiende como una revelación totalmente nueva, sin relación con ninguna revelación anterior, la decla-

⁵⁰⁷ La relación entre la revelación del misterio en Efesios y en Romanos ha sido puesta de manifiesto por Sigurd Grindheim, “What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3: 2-13”, *Biblica* 84, 4 (2003): 548-550.

⁵⁰⁸ “φρόνιμος” también puede ser traducido como “sabio”, “prudente” (*BDAG*, 1066).

⁵⁰⁹ La situación sociológica de la comunidad cristiana en Roma podía implicar un sentimiento de superioridad por parte de los gentiles debido al rechazo del evangelio por parte de los judíos. Por tanto, aunque existiera una situación real étnica, el motivo del orgullo era espiritual. Scott señala que consciente o inconscientemente, el resultado de la concepción que se tenía sobre Israel como pueblo elegido desembocó en actitudes de aislamiento, superioridad y celo por defender los “privilegios” judíos en esta época (Véase Julius J. Scott, *Jewish Backgrounds of the New Testament* [Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995], especialmente las páginas 335-352).

⁵¹⁰ Esto podría aumentar la arrogancia de estos últimos al implicar una cierta preeminencia en la entrada de los gentiles en el reino de Dios, y entonces, solo entonces, ocurriría la salvación del “Israel étnico”. Es decir, que la salvación del Israel étnico estaría supeditada a la entrada de los gentiles. Cuesta pensar que el apóstol empleara este razonamiento precisamente para disminuir la arrogancia de los gentiles frente a los judíos. Es más coherente entender que la revelación del misterio, en vez de separar la salvación de unos y otros en etapas, proclama la reunión de todos los creyentes en el reino de Dios.

ración de Ro 11:26 resultaría una declaración novedosa, sin parangón en el resto de la literatura del NT, y por tanto, incluso contradictoria con el mensaje bíblico y con Pablo. Sin embargo, si el misterio de 11:25 se interpreta como una digresión de los argumentos previos de Pablo, este misterio debe estar relacionado con la unión de los salvos en el “nuevo Israel”, ya que en 11:24 queda claro que la salvación de Israel depende de la aceptación de la fe en Cristo.⁵¹¹ Por eso, es más razonable entender el contenido del misterio en relación con la formación de ese “todo Israel” que encuentra salvación, no con el orden de los acontecimientos.⁵¹²

En la frase “a Israel le vino un endurecimiento parcial” (ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν),⁵¹³ ἀπὸ es una preposición de genitivo con varias acepciones.⁵¹⁴ En este caso puede dar al nombre μέρους (“parte”, “trozo”)⁵¹⁵ la connotación de “parcialmente”, “por medio de una parte”, “desde una parte”.⁵¹⁶ Como es habitual en Pablo, ἀπὸ μέρους debe ser tomado de forma adverbial acompañando a πώρωσις.⁵¹⁷ La frase puede implicar entonces que el endurecimiento ha ocurrido a un cierto número (comprensión cuantitativa) o que el endurecimiento ha ocurrido a Israel por un periodo de tiempo (comprensión temporal). Las opciones exegéticas

⁵¹¹ “If the μυστήριον of 11:25 cannot be interpreted as a novel departure and as the disruption of Paul’s previous arguments, we must acknowledge that the focus of the argument in 11:11-24 rest not only on the jealousy-motif, which must draw Jews to the gospel, but also on Israel’s absorption into the church as the new Israel. For in 11:11-24 it is clear that Israel’s salvation depends on its acceptance of faith in Christ” (Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”, 48).

⁵¹² Contra Michael G. Vanlaningham, “Romans 11:25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought”, *MSJ* 3, nº 2 (1992): 146.

⁵¹³ Batey lo toma como “a una parte de Israel” (Batey, “So All Israel Will Be Saved”, 223).

⁵¹⁴ Puede indicar separación, el punto desde el que algo comienza, origen, distancia de un punto o causa (“ἀπὸ”, *BDAG*, 105-107).

⁵¹⁵ Ibíd., 633.

⁵¹⁶ En este sentido la traducción “endurecimiento de una parte de Israel” debe ser desecharla porque τῷ Ἰσραὴλ es dativo, no genitivo.

⁵¹⁷ Dunn, *Romans*, 2:679.

cas parecen aceptar ambas propuestas,⁵¹⁸ sin embargo la interpretación temporal es dudosa porque ἀπὸ μέρους nunca tiene un sentido temporal en el NT.⁵¹⁹ Por eso muchos autores siguen aquí a Sanday y Headlam en su propuesta de “endurecimiento parcial”,⁵²⁰ que respeta los usos habituales de la expresión en el NT. El endurecimiento es “parcial” porque no toda la nación ha rechazado al Mesías, y sigue en línea con el razonamiento anterior (“los elegidos [lo] consiguieron; los demás se endurecieron”, 11:7; “algunas ramas se desgajaron”, 11:17). En todo caso este versículo clave no atribuye el endurecimiento de Israel a Dios.⁵²¹ De entenderlo así, este sería el momento idóneo para hacerlo, sin embargo utiliza el impersonal γέγονεν (“ha acontecido” o “ha sucedido”),⁵²² indicando un resultado del rechazo.⁵²³

La siguiente frase también ha sido debatida debido a la traducción de la fórmula ἄχρι οὗ, “hasta que”, que sugiere una secuencia temporal.⁵²⁴ En la expresión “la plenitud de los gentiles” (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν), el término πλήρωμα también se utiliza en el versículo 12 respecto a la “plenitud” de los judíos que creyeron.

⁵¹⁸ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 257.

⁵¹⁹ En *BDAG*, 507, solo se señala un sentido temporal (Ro 15:24), e incluso ese es controvertido (*cf.* Roberson, *Israel of God*, 176).

⁵²⁰ Sanday y Headlam, *Romans*, 334.

⁵²¹ En toda esta sección Pablo no atribuye el endurecimiento a Dios, sino al pecado del propio pueblo (Villiers, “The Salvation of Israel”, 206).

⁵²² Según Mussner, “el endurecimiento parcial le ha sobrevenido a Israel en razón de un decreto insondable de Dios” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 53). Más adelante sostiene que el endurecimiento de Israel tuvo el propósito de impedir que Israel se disolviera en la iglesia y en el mundo de las naciones. Dios evitó por tanto la conversión de Israel al cristianismo en su totalidad para demostrar ante los pueblos, con el ejemplo de Israel, su poder y su gracia (ibid., 203). Lo cual es una idea alejada del carácter de Dios que muestra el conjunto de la revelación bíblica.

⁵²³ En este sentido Wright propone que Dios, en vez de juzgar inmediatamente al pueblo que ha rechazado al Mesías, ha permitido un periodo de endurecimiento en el que la salvación se expande hasta todos los rincones de la tierra, hasta que llegue el juicio (Wright, *The Climax of the Covenant*, 249).

⁵²⁴ Dunn, *Romans*, 2:679.

Probablemente aquí indica el conjunto de gentiles⁵²⁵ que se unan al pueblo de Dios,⁵²⁶ empleada en oposición con μέρους, y contrastando la “parte” de los judíos —endurecidos— con la “plenitud” de los gentiles —incorporados—. Este argumento queda reforzado por el uso de εἰσέλθῃ “entre” o “haya entrado” (subjuntivo aoristo de εἰσέρχομαι, “entrar”, “venir” o “compartir”).⁵²⁷ Ante la ausencia de otros referentes de lugar a los cuales pueda “entrar” la πλήρωμα de gentiles, se impone la metáfora del olivo que Pablo acaba de emplear, como la entidad a la que se unen los gentiles. La expresión es una continuación de la metáfora en la que los gentiles, igual que son injertados en el olivo,⁵²⁸ ahora “entran” a esa comunidad de creyentes por la fe.⁵²⁹ Tal planteamiento está en armonía con el concepto de entrada al “reino de Dios”, que no es otro que “Israel”.⁵³⁰ De hecho, la expresión “entrar” era usada casi técnicamen-

⁵²⁵ El “número total” de los gentiles (*Cantera-Iglesias*).

⁵²⁶ Aus señala que esta expresión hace referencia a los gentiles de Hispania, cuya entrada en la comunidad de salvación mediante el ministerio del apóstol, originaría el fin de ese período y la restauración de Israel (Roger D. Aus, “Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full Number of the Gentiles’ of Rom 11:25”, *NovT* 21, nº 3 [1979]: 242, aunque no ofrece suficiente apoyo exegético ni teológico para llegar a esa conclusión).

⁵²⁷ “εἰσέρχομαι”, *BDAG*, 293.

⁵²⁸ Fitzmyer señala como más probable que Pablo indique aquí entrar a la comunidad de salvación (Fitzmyer, *Romans*, 622).

⁵²⁹ Mussner sostiene: “Sin duda que su forma actual de obrar no implica una condena definitiva de Israel (11:1), sino únicamente una preterición interina “hasta que entre (en el cómputo de los salvados predeterminado por Dios) el número total de los gentiles” (Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 20). Pero el paréntesis lo presenta sin argumentación exegética para tratar de encontrar sentido a la entrada de los gentiles, por lo que tal explicación no es satisfactoria. No señala dónde entran los gentiles, y el concepto de “cómputo divino” no tiene fundamento exegético.

⁵³⁰ Fitzmyer reconoce que Pablo puede estar hablando de entrar en la comunidad de salvación o en el “reino de Dios” (Fitzmyer, *Romans*, 617, 622). Hofius entiende que aquí se refiere a la entrada de los gentiles en “Israel” como comunidad de salvación, y sostiene que debe ser entendido a la luz de la expectativa escatológica del AT sobre la peregrinación a Sion de todas las naciones (Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 34). Sin embargo el razonamiento de Hofius parece contradictorio. Primero sostiene que hasta que no hayan entrado los gentiles en el Israel comunidad de salvación no puede ocurrir la salvación

te para referirse a la entrada al “reino de Dios”, a la “gloria divina”, o a la “vida”.⁵³¹ Pocos comentaristas, no obstante, relacionan “Israel”, como comunidad de salvación con el “reino de Dios”, y los toman como opciones separadas.⁵³² Sin embargo, percibiendo la relación tipológica existente entre ambos conceptos, es lógico entender la imagen del olivo en referencia a Israel como comunidad de salvación y reino de Dios.⁵³³ Incluso Bell, que defiende que el contenido del misterio se refiere a la salvación de todo el pueblo judío, reconoce que el verbo “entrar” puede expresar la idea de los gentiles entrando en la comunidad de los salvos.⁵³⁴ Por eso lo más lógico es entender que la entrada se refiere a la incorporación en el olivo del que habla la metáfora.⁵³⁵ Guthrie señala que el propósito del pasaje es mostrar que el pueblo de Dios no es la comunidad cristiana en lugar de la comunidad judía, sino Israel y la iglesia a la vez.⁵³⁶ Este concepto no es ajeno al mundo judío, ya en la literatura

de “todo Israel”; pero unas líneas más abajo declara “there is no doubt that πᾶς Ἰσραὴλ at Rom 11:26a refers only to jews”.

⁵³¹ Cf. Mt 7:21; 13:8; Mr 9:43-47; especialmente Mt 7:13; 23:13; Lc 13:24) (Sanday y Headlam, *Romans*, 335). *Contra Vanlaningham*, “Romans 11:25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought”, 152, quien señala que no es un término escatológico ni técnico, sino que significa “venir”, sin embargo, luego no explica el lugar al que entran los gentiles. El concepto de la entrada de las naciones puede derivarse de las expectativas del AT de la peregrinación escatológica de las naciones a Sion (cf. Is 2:2-4; Mi 4:1-13) (Scott, *Paul and the Nations*, 132-133).

⁵³² Gnilka señala que la expresión hace referencia a la entrada en el pueblo de Dios, y matiza que no se puede confundir con la entrada en el “reino de Dios”. Sin embargo, como ha sido señalado, el pueblo de Dios se identifica como Israel y hace referencia también a un reino espiritual del que Cristo es el rey (cf. Gnilka, *Pablo de Tarsos*, 275).

⁵³³ Keck, *Romans*, 279; o el “Israel de Dios” (Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 123).

⁵³⁴ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 258. Pero no llega a explicarlas, probablemente porque no tienen explicación con su planteamiento. Si entran a la comunidad de los fieles, evidentemente esa comunidad es “Israel”. Legasse también interpreta que esta declaración indica la unión de los gentiles a la comunidad de salvación (Legasse, *Romains*, 726).

⁵³⁵ Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 213.

⁵³⁶ Shirley C. Guthrie, “Romans 11:25-32”, *Int*, 38 (1984): 286.

del segundo templo la vocación de Israel se cumple en cierto sentido cuando los gentiles vienen a unirse al pueblo de Dios, y adoptan su sabiduría o su estilo de vida.⁵³⁷ Así pues, el concepto de la entrada de los gentiles en la comunidad de Israel, era un concepto aceptado en tiempos de Pablo.⁵³⁸ El pléroma “πλήρωμα” de los gentiles se referiría así a la plenitud de gentiles que entran en el reino de Dios,⁵³⁹ y en la comunidad de salvación. El que se utilice la misma expresión para Israel (v. 12) y para los gentiles (v. 25) implica que Pablo no veía diferencia en cuanto a su salvación.⁵⁴⁰ Esto es de gran trascendencia, porque Ro 4:16 presenta a Abrahán como “padre de todos nosotros” y 4:17 cita la expresión “padre de muchas naciones”. Abrahán, como “padre de la fe”, iba a ser padre de muchas naciones que iban a “entrar” en la familia de la fe en Cristo. Por eso es muy significativo que ahora la revelación del misterio

⁵³⁷ Más adelante, en las discusiones rabínicas se encuentra mucha discusión respecto al lugar de los gentiles dentro del propósito divino. Cf. Wright, *The New Testament and the People of God*, 267. Christopher Wright señala que en la concepción rabínica de la época, la restauración de Israel se concebía como un evento que debía ocurrir previamente a la entrada de los gentiles. Sin embargo, la propagación del evangelio a los gentiles sorprendió a los mismos discípulos. Comenzaron así a entender que la “restauración de Israel” implicaba, o estaba siendo demostrada, en la entrada de los gentiles: “At a council of the church, convened specifically to resolve this issue, the considered apostolic interpretation of events was that the inclusion of the gentiles into de new messianic community was an eschatological act of God. And the important point is that this turn of events not only fulfilled prophecy concerning the nations but also demonstrated that the prophesied restoration of Israel and its Davidic kingdom was being fulfilled. If God was gathering the nations, then Israel too was being restored” (Christopher J. H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992], 170).

⁵³⁸ Donaldson, ““Riches for the Gentiles””, 97; “Religion in the State of Israel”, *The New Encyclopedia of Judaism*, ed. Geoffrey Wigoder (New York: University Press, 2002), 404.

⁵³⁹ Sanday y Headlam, *Romans*, 335; Cranfield, *Romans*, 2:575; Dunn, *Romans*, 2:680; Fitzmyer, *Romans*, 621-622; Moo, *The Epistle to the Romans*, 719; Schreiner, *Romans*, 617; Wright, “The Epistle to the Romans”, 688. Scott sostiene que aquí Pablo está haciendo referencia a la plenitud de las naciones, no de los gentiles, señalando las 70 o 72 naciones presentes en la “tabla de las naciones” de la tradición judía (Scott, *Paul and the Nations*, 127-128).

⁵⁴⁰ Keck, *Romans*, 279.

rio haga referencia a la plenitud de las “naciones” (ἐθνῶν) y mencione explícitamente su entrada en la comunidad de salvación.

Siendo que el versículo 26 constituye el centro de esta investigación, es necesario detenerse en cada uno de los elementos que lo componen. El primero es la expresión καὶ οὕτως (“y así”). Bell recoge cuatro interpretaciones posibles a nivel lingüístico:⁵⁴¹ 1) de forma temporal (“y entonces”)⁵⁴² con un sentido escatológico apuntando a la parousia; 2) de forma modal refiriéndose a lo que precede (“de esta forma”, “así”);⁵⁴³ 3) de forma modal, pero en referencia a lo que sigue a continuación (“de la siguiente forma”) entendiendo los términos οὕτως y καθώς de forma correlativa;⁵⁴⁴ y 4) finalmente, en sentido lógico, siguiendo la declaración anterior y manteniendo un sentido temporal.⁵⁴⁵

La primera propuesta es la menos verosímil,⁵⁴⁶ ya que el sentido temporal de la expresión καὶ οὕτως resulta injustificado gramaticalmente en este contexto.⁵⁴⁷ De las más de 200 veces que aparece la fórmula en el NT, ninguna de ellas tiene un sentido temporal.⁵⁴⁸ Si Pablo hubiera querido decir claramente “entonces” po-

⁵⁴¹ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 258-259.

⁵⁴² Käsemann, *Romans*, 303, 313; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 206, 223; más recientemente Pieter W. van der Horst, “Only Then Will All Israel Be Saved”: A Short Note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:26”, *JBL* 119, 3 (2000): 521-539.

⁵⁴³ Cranfield, *Romans*, 2:576; Wright, *The Climax of the Covenant*, 249.

⁵⁴⁴ Peter Stuhlmacher, “Zur Interpretation von Römer 11:25-32”, en *Probleme biblischer Theologie: G. von Rad zum 70 Geburtsag*, ed. Hans Walter Wolff (München: Chr. Kaiser Verlag 1971), 560.

⁵⁴⁵ Esta sutil distinción es la que elige Bell como correcta, pero quizá no se justifique como una cuarta opción.

⁵⁴⁶ Fitzmyer, *Romans*, 622. Además del texto que suele señalar a favor de esta interpretación (Hechos 17:33), no se atestigua un sentido temporal al adverbio en el griego en el NT.

⁵⁴⁷ J. Jeremias, “Einige Vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25-36”, en *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, ed. L. de Lorenzi (Roma: Abtei von St Paul vor den Mauern, 1977), 198. El sentido temporal es inaceptable para esta expresión según Schreiner, *Romans*, 620.

⁵⁴⁸ “οὕτως”, *BGAG*, 602. Fitzmyer, *Romans*, 622; Contra Munck, *Christ and Israel*, 136.

dría haber usado καὶ τότε en vez καὶ οὕτως.⁵⁴⁹ Además, en otros empleos que hace Pablo de esta expresión (*cf.* 1 Cor 11:28; 14:25; 1 Tes 4:17) tiene un claro sentido modal, nunca temporal. Por tanto, el sentido modal, en cualquiera de sus variantes, resulta el más probable.⁵⁵⁰ Pablo explica que “así”, de la forma que acaba de describir en los desarrollos anteriores, ocurre la salvación de “todo Israel” que a continuación va a presentar. La traducción mas adecuada de este adverbio sería pues “así, de este modo”.⁵⁵¹

En la frase πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται el adjetivo πᾶς significa “todo”, “cada uno”, indicando plenitud. Es importante recordar el abundante uso que hace Pablo de este adjetivo y sus derivados a lo largo de la epístola.⁵⁵² Hay una clara intención integradora desde el principio. Su uso consistentemente en la epístola tiene una intención inclusiva referida a judíos y gentiles.⁵⁵³ La partícula “todo” (πᾶς) en ninguna ocasión a lo largo de la epístola hace referencia únicamente a los judíos. Cuando ocurre en referencia a seres humanos incluye tanto a judíos como a gentiles. Por tanto lo más probable es que en este versículo —que contiene la máxima expresión soteriológica de la epístola— también haga referencia a judíos y gentiles creyentes dentro de la comunidad de salvación (el “olivo”) en la que “todos” se injertan.

“Todo Israel será salvo”

La interpretación de esta expresión determina la comprensión de todo el pasaje. Las propuestas, como se ha visto en el primer capítulo, han sido muy variadas a lo largo de la historia. Aun-

⁵⁴⁹ Cotrell, *Romans*, 2:278.

⁵⁵⁰ Sanday y Headlam, *Romans*, 335; Cranfield, *Romans*, 2:574, 576; Dunn, *Romans*, 2:681; Fitzmyer, *Romans*, 623; Moo, *The Epistle to the Romans*, 621; Schreiner, *Romans*, 621; Wright, “The Epistle to the Romans”, 691.

⁵⁵¹ Dunn, *Romans*, 2:680; Wright, *The Climax of the Covenant*, 249; Robertson, *Israel of God*, 182.

⁵⁵² Ro 1:5, 7ss, 16, 18, 29; 2:1, 9ss; 3:2, 4, 9, 12, 19ss, 22ss; 4:11, 16; 5:12, 18; 7:8; 8:22, 28, 32, 37; 9:5ss, 17; 10:4, 11ss, 16, 18; 11:10, 26, 32, 36; 12:3ss, 17ss; 13:1, 7; 14:2, 5, 10ss, 20, 23; 15:11, 13ss, 33; 16:4, 15ss, 19, 26.

⁵⁵³ Dunn, “Paul and Justification by Faith”, 91, pero luego no la interpreta así en 11: 26 (*cf.* Dunn, *Romans*, 2:681).

que hay autores que rechazan encontrar un significado teológico coherente en la expresión y concluyen que Pablo hace una declaración hiperbólica,⁵⁵⁴ o que esta expresión no expresa más que el anhelo personal del apóstol, pero que no refleja una verdad teológica relevante,⁵⁵⁵ en los últimos años se han multiplicado los intentos por descifrar el contenido teológico del versículo. Por eso es preciso analizar las diferentes propuestas que se han enumerado en la introducción, para explorar todas las posibilidades hermenéuticas en su contexto.

*“Todo Israel” como todo el pueblo judío
a lo largo de la historia*

Esta interpretación considera como referente de la expresión “todo Israel” al conjunto de descendientes literales de Abrahán a lo largo de la historia. Su principal ventaja es que resulta consistente con la mayoría de referentes de “Israel” en los capítulos 9-11, sobre todo con el referente del versículo 11:25. Sin embargo, gran número de expertos reconocen que la elección de Israel en el AT no puede utilizarse para justificar una salvación de todos y cada uno de los judíos.⁵⁵⁶ Schreiner señala el error que representa considerar el versículo 11:26 como una promesa de salvación para todos los judíos a lo largo de la historia.⁵⁵⁷ Resultaría problemático aceptar a nivel teológico la salvación de todos descendientes literales de Abrahán sin excepción, ya que se incluiría incluso a apóstatas en

⁵⁵⁴ Given, “Restoring the Inheritance in Romans 11:1”, 96.

⁵⁵⁵ J. Kerhofs señala: “We have the feeling that Paul’s affirmative way of presenting his conviction regarding Israel’s final conversion is hardly anything more than the expression of an ardent hope. His prophetic announcement is by no means an anticipatory blueprint of future events [...] Paul’s vision is scarcely more than a wish, a dream” (“Israel’s Future According to Romans 9-11”, 51-52).

⁵⁵⁶ Cf. Schreiner, *Romans*, 498; Moo, *The Epistle to the Romans*, 254-258; Viliers, “The Salvation of Israel”, 217.

⁵⁵⁷ “Since Israel is a theocratic entity, not all those who are part of ethnic Israel are part of the remnant, the true people of God. One should not conclude, therefore, that the purpose is to say that all ethnic Israelites throughout history will be saved” (Schreiner, *Romans*, 578).

clara rebeldía contra Dios.⁵⁵⁸ Para evitar este problema los partidarios de esta tesis sostienen que la expresión hace referencia al pueblo de Israel “como un todo”, pero no necesariamente a cada individuo.⁵⁵⁹ Sin embargo, esta solución de compromiso genera otro problema serio, y es que no hay base exegética para determinar que “todo Israel” signifique “la mayor parte” de Israel. Robertson señala con acierto que en este contexto “todo” no puede significar “la mayoría”.⁵⁶⁰ Hoehner también señala que si Pablo se estuviera refiriendo al pueblo “como un todo” podría haber usado la expresión ὅλος.⁵⁶¹ Además, esta propuesta contradice gran parte del argumento presentado por Pablo en los versículos anteriores. Si por “todo Israel” se indicara que la salvación de todos los judíos a lo largo de la historia estaba garantizada, entonces las declaraciones en las que Pablo habla de su esfuerzo, preocupación, “gran tristeza y dolor incesante” de corazón por los de su sangre carecerían de sentido ante una afirmación posterior de salvación para “todos ellos”. La epístola es consistente precisamente señalando lo contrario, que no todo Israel desde el punto de vista étnico, va a ser salvo.⁵⁶² Por tanto, la interpretación de “todo Israel” como referencia diacrónica al conjunto de judíos durante la historia no resulta satisfactoria, porque plantea grandes interrogantes teológicos, resulta incoherente con el mensaje de Pablo y resulta imposible de armonizar con el resto de la evidencia bíblica.⁵⁶³

⁵⁵⁸ Incluyendo a los miembros del pueblo que fueron objeto de destrucción por juicios divinos.

⁵⁵⁹ E.g. Morris, *The Epistle to the Romans*, 420; Dunn, *Romans*, 2:681; Sanday y Headlam, *Romans*, 335; Munck, *Christ and Israel*, 136; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 223-224; Käsemann, *Romans*, 313; Murray, *Romans*, 2:98; Cranfield, *Romans*, 2:577; Fitzmyer, *Romans*, 623; Harrington, *Paul on the Mystery of Israel*; Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*; entre otros.

⁵⁶⁰ Robertson, *The Israel of God*, 183.

⁵⁶¹ Hoehner, “Israel in Rom 9-11”, 155.

⁵⁶² Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, 184

⁵⁶³ En ninguna ocasión “todo Israel” tiene un sentido diacrónico (Moo, *The Epistle to the Romans*, 723; Hoehner, “Israel in Rom 9-11”, 156).

“Todo Israel” como conjunto de judíos creyentes a lo largo de la historia

Para evitar la incoherencia teológica que representa suponer una salvación de todo el conjunto de judíos a lo largo de la historia, sobre la base únicamente de un componente étnico (en contra del discurso de Pablo a lo largo de la epístola), algunos comentaristas sostienen que el referente de “todo Israel” no es el conjunto de judíos, sino únicamente los judíos creyentes en Jesús a lo largo de toda la historia.⁵⁶⁴ Esta propuesta resuelve algunas dificultades de la explicación anterior. Sin embargo tiene el serio problema de que tal mensaje no se puede considerar el clímax de la argumentación anterior.⁵⁶⁵ La conclusión de que los judíos “creyentes” serán salvos resultaría una afirmación tautológica. El ser “creyente”, implica creer en el Mesías, y eso convierte ya al “creyente” en cristiano. No representa ninguna revelación paradójica, y no concuerda con la línea de argumentación de Pablo.⁵⁶⁶ Autores como Witherington señalan que esta interpretación es inaceptable porque se trataría de una conclusión evidente.⁵⁶⁷ Pablo ha afirmado a lo largo de toda la epístola que “todo el que cree” en el Mesías será salvo por la gracia de Dios, sin tener en cuenta criterios étnicos. Por tanto no tendría sentido que Pablo reiterara la misma idea como la revelación de un gran misterio. Además, los judíos creyentes, como Pablo, no necesitaban la “entrada” de todos los gentiles para ser salvos porque ya creían, por tanto, ya formaban parte de la comunidad de salvación. Esta propuesta implicaría que Pablo no está diciendo nada nuevo en los versículos 25 y 26.⁵⁶⁸ Por otra parte, esta interpretación sigue manteniendo, aunque atenuada, la diferenciación étnica entre judíos y gentiles en el plan de salvación que Pablo trata de deconstruir en la epístola, y no reconoce el referente de “Israel” en términos espí-

⁵⁶⁴ Uno de los principales defensores de esta interpretación es François Refoulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé*.

⁵⁶⁵ Como perciben Schreiner, *Romans*, 617; Cranfield, *Romans*, 2:577 ; Hoehner, “*Israel in Rom 9-11*”, 155.

⁵⁶⁶ A pesar de la insuficiente defensa que hace de esta teoría Hendricksen, *Exposición de Romanos*, 420

⁵⁶⁷ Witherington, *Romans*, 175

⁵⁶⁸ Schreiner, “*The Church and Israel in Paul*”, 27.

rituales al que Pablo alude de modo sistemático. La expresión “todo Israel” debe pues hacer referencia a algo más que simplemente el remanente de judíos que han creído, convirtiendo esta propuesta también en insatisfactoria.

“Todo Israel” como el conjunto de judíos al final de la historia

Ante los problemas que implica una consideración diacrónica de “todo Israel”, ya sea como creyentes o no creyentes en Cristo, se ha propuesto que “todo Israel” hace referencia únicamente a los judíos vivos al final de la historia de la humanidad, en términos escatológicos.⁵⁶⁹ Esta propuesta tiene a su vez varias alternativas. Los autores se dividen entre la creencia en una conversión masiva del pueblo judío al final de la historia —lo cual habilitaría la salvación de Israel “por fe” en el Mesías—, y la creencia en una forma especial de salvación para los judíos sin necesidad de aceptar a Jesús por la fe. Esta última opción, es conocida como la teoría del *sonderweg* para Israel.⁵⁷⁰

De entrada, ambas alternativas se enfrentan con un problema serio, y es que el contexto de la epístola y de Ro 9-11 no prepara en absoluto esta opción de salvación final, y va en contra de todo

⁵⁶⁹ Scott, en un razonamiento muy poco claro, y tras una investigación poco seria, concluye que “todo Israel” incluye al menos un remanente de las tribus del norte, que será salvo junto con el pueblo endurecido en la parousía (Scott, “And then all Israel will be saved”, 518).

⁵⁷⁰ La teoría del *sonderweg* postula una salvación “especial” para los judíos sin necesidad de una conversión o la aceptación de Jesús por la fe. Ha cobrado importancia como consecuencia del diálogo cristiano-judio. Entre los que defienden la postura del *sonderweg* está Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 60; John G. Pager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 261; Gaston, “Israel’s Misstep in the Eyes of Paul”, 319-326; Getty, “Paul and the Salvation of Israel”, 464. Para una crítica a la postura de Gaston, véase Terence L. Donaldson, “Jewish Christianity, Israel’s Stumbling and the Sonderwerg Reading of Paul”, *JSNT* 29, 1 (2006): 27-54, aunque sigue manteniendo un lugar especial para Israel, que él denomina *sonderplatz* (*ibid.*, 27). Para un análisis de las posturas de los principales autores que defienden esta teoría véase Winfrid Keller, *Gottes Treue-Israels Heil: Röm 11:25-27-Die These vom ‘Sonderweg’ in der Diskussion*, Stuttgarter Biblische Beiträge 40 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GMBH, 1998), 2-55.

el argumento anterior.⁵⁷¹ Esta afirmación entraría en flagrante contradicción con lo expuesto en los capítulos previos.⁵⁷² Schnabel señala que cualquiera sea nuestra comprensión de las promesas para Israel o nuestra comprensión de la escatología, resulta inconcebible que Pablo perciba el evangelio que predica como válido únicamente hasta la parousía, cuando la filiación étnica se hace efectiva de nuevo y Dios salva a los judíos de todas las generaciones simplemente por ser judíos.⁵⁷³ En el caso de la conversión masiva al final de la historia, Muñoz Señala: “Verdaderamente resulta extraño pensar en el anuncio de una conversión futura de los judíos endurecidos, origen de numerosos problemas y, además, cuando no se menciona para nada tal conversión.”⁵⁷⁴

Nada en la teología de Pablo, ni mucho menos lo expuesto en la epístola, habilita tal conclusión. Mussner recuerda que el texto no menciona en ninguna parte la conversión de Israel,⁵⁷⁵ lo cual hace esta interpretación inconsistente con el resto del mensaje de Pablo.⁵⁷⁶ Además, esta propuesta no respeta el sentido “modal” de

⁵⁷¹ Hendrickson, *Romanos*, 418.

⁵⁷² Wright señala con contundencia que si Pablo había recibido una revelación especial respecto a que toda la raza judía iba a ser salva al final de la historia, se equivocó al añadirlo a lo que había escrito e los capítulos anteriores, y podría, en cambio, haber quemado los capítulos 1-11 que enseñaban una cosa totalmente diferente (Wright, “The Epistle to the Romans”, 689).

⁵⁷³ Schnabel, “Israel, the People of God, and the Nations”, 55-56.

⁵⁷⁴ Alfonso S. Muñoz, *El Mesías y la hija de Sión* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994), 312.

⁵⁷⁵ Mussner, *Tratado sobre los judíos*, 54. Sin embargo, para él, Dios salva a Israel por una vía especial, aunque hace descansar esta vía especial en el principio de gratuidad y que revalida así la divinidad de Dios mediante la elección la vocación y la promesas, mediante un decreto “independiente de todos los caminos y especulaciones humanas”. De forma incomprensible y haciendo un malabarismo teológico, sin embargo, Mussner señala que “De esta manera también en la vía especial de la salvación de todo Israel sigue operando eficazmente la doctrina paulina de la justificación” (ibid., 56). Keck también sostiene que en estos versículos no hablan de una conversión final de los judíos. De hecho, hace énfasis en que no son los judíos los que son descritos como integrándose entre los cristianos gentiles, sino los gentiles los que son integrados en el olivo (Keck, *Romans*, 277-286).

⁵⁷⁶ Ben L. Merkle, “Romans 11 and the future of ethnic Israel”, *JETS* 43 (2000): 709-721.

la expresión οὗτως, ya que de ninguna forma la salvación milagrosa de “todo Israel” al final de la historia se conecta con ningún pasaje anterior.

Por otra parte, la creencia en una “vía especial” de salvación para Israel, aunque evita el problema de una necesaria conversión masiva se enfrenta con otro problema mayor aun al contradecir todo el peso del argumento neotestamentario respecto a la necesidad de la fe en el Mesías para alcanzar la salvación. No hay argumentos bíblicos para entender una salvación ajena a la fe en Cristo.⁵⁷⁷ Desde un mero razonamiento lógico, Räisänen señala con acierto que si Israel no necesitaba creer en Jesús como Mesías, resulta poco claro por qué Pablo deplora su ἀπιστία (como en Ro 11:20-23), o su desobediencia (11:31).⁵⁷⁸ El anhelo de Pablo y su oración por la salvación de Israel (10:1) resultarían también sorprendentes si de verdad pensara que los judíos podían ser salvos al margen de la fe en Jesús.⁵⁷⁹ Esta teoría ha sido ya suficientemente criticada, por eso no es necesario hacerlo más aquí.⁵⁸⁰

Una variante de compromiso entre ambas propuestas es la que propone una salvación *in extremis* del pueblo judío mediante una fe que surge de forma milagrosa al contemplar a Jesús en su segunda venida. Bell, que sostiene esta opinión, explica que de la misma manera que Pablo se convirtió en su camino a Damasco, “todo Israel” se convertirá en el instante final de la historia del mundo, y en ese instante “será salvo”, porque la fe surgirá en todos ellos al mismo tiempo en la parousía.⁵⁸¹ Esta propuesta no es nueva,⁵⁸² ya que es una teoría del *sonderweg* modificada. Aunque Hofius (otro defensor de esta teoría) declara que esta salvación de

⁵⁷⁷ Hoehner, “Israel in Rom 9-11”, 158; Kyrychenko, “The Consistency of Romans 9-11”, 226-227.

⁵⁷⁸ Räisänen, “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, 190.

⁵⁷⁹ Véase discusión en Longenecker, “On Israel’s God and God’s Israel”, 31.

⁵⁸⁰ Véase al respecto Reidar Hvalvik, “A Sonderweg for Israel: a critical examination of a current interpretation of Romans 11:25-27”, *JSNT* 38 (1990): 87-107. También Longenecker, “Different Answers to Different Issues”, 99.

⁵⁸¹ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 270.

⁵⁸² Ya la presentó Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 37. Bell parece desarrollar la tesis de su profesor.

Israel de ninguna manera implica un *sonderweg*, sin embargo, unas líneas más abajo sostiene que “todo Israel” se salva de una “forma diferente” al resto de cristianos gentiles.⁵⁸³ Lo cual resulta sin duda, una “vía especial” de salvación. La idea que presentan Bell y Hofius, entre otros, no se puede sostener a la luz del razonamiento de Pablo. Para estos autores el evangelio es la voz misma de Jesús, y es esto lo que escucharán todos los judíos en la parousía y se convertirán.⁵⁸⁴ Lo que estos autores no explican es por qué esa conversión milagrosa solo tendría lugar entre los judíos (de toda la historia) y no entre los gentiles. Además, este proceso contradice la argumentación de Ro 10:14-15 que señala que para creer hay que recibir el evangelio, debe ser predicado, y alguien debe ser enviado. Su identificación del evangelio con “la visión de Jesús en su parousía” es una solución de compromiso que no llega a resolver los problemas teológicos del *sonderweg*. Por eso, ninguna de estas variantes que entienden una referencia al conjunto de judíos al final de la historia, aporta una explicación satisfactoria y coherente con el mensaje de la epístola.

“Todo Israel” como toda la iglesia y también todos los judíos

Esta propuesta es minoritaria. Entre otros la defiende Markus Barth, quien sostiene respecto a 11:26 que la expresión “todo Israel”, a la luz de la imagen del olivo y los injertos realizados, se refiere a toda la iglesia como conjunto de creyentes y también al conjunto del pueblo judío.⁵⁸⁵ Esta teoría, aunque menos elaborada, ya la presentó Charles H. Giblin, para quien “todo Israel” no se puede tomar como una entidad separada, ya que connota la incorporación de los gentiles así como la *πλιθωμα* de Israel según la carne.⁵⁸⁶ Esta interpretación pretende evitar los problemas de otras

⁵⁸³ “Israel is thus saved in a *different* way than the Gentile Christians and the ‘remnant’” (Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, 270 (cursiva añadida).

⁵⁸⁴ Hofius, “All Israel Will Be Saved”, 37.

⁵⁸⁵ “Because a remnant, the cut-off noble branches of Israel, and their re-grafting have been mentioned in the same context, the formula ‘all Israel’ cannot imply only ‘the whole church’ composed of Jews and Gentiles, but must include ‘all Jews’” (Markus Barth, *The People of God*, 42-43).

⁵⁸⁶ Giblin, *In Hope of God’s Glory: Pauline Theological Perspectives*, 303.

propuestas respecto a la coherencia con el argumento de la epístola, y trata de hacer justicia a la consideración de “todo Israel” como una comunidad de creyentes con una connotación más amplia que la meramente étnica. Desgraciadamente Barth no desarrolla de forma suficiente su propuesta y no explica con detalle a qué se refiere con “todos los judíos”, ni el tiempo y forma en la que tiene lugar su injerto: mediante una conversión masiva al Mesías, o de una forma especial. En todo caso, esta línea de interpretación, al mantener la diferenciación entre los gentiles y judíos, y plantear la salvación de estos últimos en términos étnicos diferentes a la fe cristiana, no llega a resolver las dificultades de las propuestas anteriores.

“Todo Israel” como el Israel escatológico del fin de la historia

Esta propuesta trata de respetar la consideración de “todo Israel” como una comunidad diferente, sin referencias étnicas atadas al pueblo histórico,⁵⁸⁷ y contempla a “todo Israel” como una entidad que se formará únicamente al fin de los tiempos, integrada por judíos y gentiles, al final de la historia:

This new eschatological context of salvation invests the entity of Israel with a new meaning. But even here Paul does not speak about a “spiritual” Israel —the Christians, the Jewish Christians, the Gentiles, or the church that would replace unfaithful Israel. Nor does he refer to Jewish Israel, either. But he sees beyond the present earthly realities and dreams of the “saved” Israel. This “new” Israel is a part of the “New Jerusalem” —the heavenly Israel, the 144.000 of Revelation 14:3, “who are redeemed from the earth”.⁵⁸⁸

Aunque resulta una propuesta válida al contemplar la salvación de todos los creyentes, plantea una pequeña objeción y es que no reconoce en el término *Israel* la referencia a la comunidad espi-

⁵⁸⁷ Hay autores que no son consistentes en su interpretación, como Benjamín Martín que por una parte sostiene el “Israel de Dios” era el formado por los judíos que habían aceptado a Jesús y los gentiles conversos, de forma que el “Israel de Dios” era la iglesia primitiva. Y por otra parte afirma que el Israel actual no es el Israel de Dios, pero lo será cuando llegue su conversión al fin de los tiempos. Y en ese tiempo se formará el “todo Israel” que Dios salvará (Benjamín Martín, *Israel y las profecías* [Estella, Navarra: Verbo Divino, 1976], 52.

⁵⁸⁸ Doukhan, *The Mystery of Israel*, 33

ritual inaugurada por el Mesías ya en su tiempo. Esta propuesta pretende preservar el apelativo teológico de “Israel” para el pueblo judío hasta que vuelve a ser utilizado al fin de los tiempos en referencia a la comunidad escatológica. Sin embargo, como ha sido mostrado, la designación del pueblo de Dios como “Israel” es continua a lo largo del plan de salvación, y refleja una importante noción teológica del NT y de Pablo en particular.

Deficiencias hermenéuticas e implicaciones de estas interpretaciones

Un problema que presentan estas interpretaciones en mayor o menor medida, con excepción quizá de la última propuesta, es que tratan de restringir el sentido de la expresión “todo Israel” a un criterio étnico. Acompañado de fe en el Mesías, en algunas propuestas, o prescindiendo de la misma, en otras, en última instancia parten de la identificación de “todo Israel” como el pueblo histórico. De esta forma, rompen el principio de igualdad entre judíos y gentiles que la epístola se esfuerza por aclarar.⁵⁸⁹ La consideración de un solo pueblo de Dios es demasiado evidente en Pablo como para ser obviada en esta declaración soteriológica (*cf.* Ro 12:5; 1 Cor 10:17; 12:2-19; Ef 2:16; 4:4; Col 3:15). Entender que “todo Israel” tiene como referente al pueblo judío plantea numerosos problemas hermenéuticos y teológicos.⁵⁹⁰ Es preciso señalar algunos de los más importantes.

El problema de la identidad judía

Los autores que proponen estas interpretaciones aquí descartadas parecen no sopesar suficientemente las implicaciones de

⁵⁸⁹ Wright señala con razón: “If v. 26^a does indeed teach a special kind of salvation for all or most Jews, with or without Christian faith, awaiting them at the end of time, then it is exegetically out of step with the passage before it (11:1-24) [...] it is theologically incompatible with the entire argument of 9:6-10:21; and it undermines what Paul has emphasized again and again in Romans 1-8” (Wright, “The Epistle to the Romans”, 689).

⁵⁹⁰ En el contexto bíblico del NT, no hay base exegética que indique una salvación basada meramente en el linaje. Por ejemplo en Mateo, la predicación de Juan el Bautista ataca ese mismo error: “no penséis decir dentro de vosotros mismos: A Abrahán tenemos por padre; porque yo os digo que Dios puede levantar hijos a Abrahán aun de estas piedras” (Mt 3:9).

sus explicaciones. Por ejemplo, si todos los descendientes étnicos de Israel van a ser salvos, es evidente que las perspectivas de evangelización al pueblo judío varían drásticamente. ¿No sería posible para alguien convertirse al judaísmo para asegurarse la salvación eterna, si en algún momento rechaza el cristianismo? Es decir, si es posible hacerse judío por conversión, ¿sería factible considerar la aceptación del judaísmo como una opción de salvación? Como señala Robertson, todo cristiano debería alegrarse con la conversión de alguien al judaísmo al haberse asegurado la salvación eterna.⁵⁹¹ Por otra parte, hay un problema que no llega a resolver ninguno de los autores o comentaristas revisados a lo largo de la historia.⁵⁹² Este problema consiste en determinar quién forma parte de “todo Israel” en términos étnicos. ¿Qué determina que alguien forme parte del Israel étnico hoy en día? ¿Nacer hijo de madre judía? ¿Qué ocurriría en el caso de la adopción por parte de una madre judía de un hijo que no fuese judío? ¿Podría alguien nacer no judío y convertirse al judaísmo para llegar a formar parte del “todo Israel” que será salvo? Si una madre no judía se convierte al judaísmo y tiene un hijo adoptado nacido fuera de Israel, ¿se puede considerar judío a ese niño, y por tanto formar parte de ese “todo Israel”?⁵⁹³

La determinación de quién es judío es hoy en día un asunto debatido.⁵⁹⁴ El Parlamento de Israel ha decidido que judío es alguien que ha nacido de una madre judía y que no ha aceptado otra

⁵⁹¹ Robertson, *The Israel of God*, 185.

⁵⁹² Bell, abre la discusión, pero no la cierra y no explica de forma coherente la identificación del judío ni en tiempos de Pablo ni ahora. (Bell, *The Irrevocable Call of God*, 390-395). Simplemente sostiene que “Israel is not simple legally defined (and certainly not legally created). Israel is chosen in God’s heart”.

⁵⁹³ La casuística se puede multiplicar aún más. Estas preguntas se ponen mera-mente a modo de ejemplo de lo que los autores no llegan a definir en sus pro- puestas.

⁵⁹⁴ Ver la variedad de respuestas ofrecidas en “Who is a Jew?” a symposium” *Judaism* (1959): 3-15. La discusion sigue en pie. En el actual estado de Israel, el derecho está dividido en jurisdicción civil o estatal y jurisdicción rabínica o religiosa. Es esta última la competente en materia de derechos civiles y decide quién puede considerarse como judío (“Israel”, *Diccionario del judaísmo*, 214).

fe.⁵⁹⁵ Sin embargo, no sería coherente esperar que el significado de la expresión “todo Israel” en Ro 11:26 estuviese determinado por una resolución parlamentaria del moderno estado de Israel. “Israel” es ante todo un concepto religioso que denomina al pueblo de Dios, y por tanto el criterio meramente étnico no puede determinar la pertenencia.⁵⁹⁶ De hecho, según algunos rabinos actuales, se es judío por religión, no por raza. Por eso ni la raza ni la nacionalidad excluye a nadie de ser plenamente judío.⁵⁹⁷ Horace M. Kallen llega a decir que “nadie nace judío” porque ser judío es una decisión hecha por el ejercicio de la voluntad.⁵⁹⁸ La paradoja teológica que plantean estas consideraciones para los que proponen un criterio étnico en este versículo es insalvable, ya que incluso hoy en día muchos judíos se definen a sí mismos en términos “espirituales”,

⁵⁹⁵ Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ: A Study in the Relationship between the Jewish People and Jesus Christ* (London: SPCK, 1949), 130. La ley judía (*halakha*) define a un judío como alguien nacido de una madre judía o que se ha convertido al judaísmo. Sin embargo, estos criterios se mostraron insuficientes en el estado de Israel ante las variadas situaciones que dio lugar el retorno a la nación de judíos y matrimonios mixtos tras su fundación en 1948. El Gobierno ordenó una investigación para determinar cómo se podía considerar a alguien judío y la disputa no se hizo esperar, generando todo tipo de respuestas. Tras varios intentos infructuosos, se optó por mantener una diferenciación entre la consideración nacional en términos legales, que incluía a judíos conversos e hijos de madre no judíos declarados como judíos; y una consideración religiosa defendida por judíos ortodoxos que exigía una conversión al judaísmo con el rito ortodoxo. En la década de los ochenta, el movimiento de reforma aprobó la consideración del linaje patrilineal para determinar si un niño era judío. En cualquier caso las opiniones desde el punto de vista, político, legal y religioso siguen siendo dispares y la determinación de alguien como judío sigue sin ser un asunto cerrado. No obstante, todas las partes del debate reconocen la posibilidad de la pertenencia al judaísmo por conversión, es decir, bajo criterios “espirituales”. (Arthur Hertzberg, “Who is a Jew?: Controversy”, en *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky y Geoffrey Wigoder [Oxford: Oxford University Press, 1997], 369-370).

⁵⁹⁶ La inclusión de personajes no judíos en la lista genalógica de Jesús (*cf.* Mt 1:1-17; Lc 3:23-38) implica la aceptación de un criterio más allá del étnico para contemplar la pertenencia incluso al Israel étnico. Es decir, que se contempla la posibilidad de llegar a formar parte del Israel étnico por criterios espirituales.

⁵⁹⁷ Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 128.

⁵⁹⁸ Horace M. Kallen, “The Fundations of Jewish Spiritual and Cultural Unity”, *Judaism* (1957): 110.

por tanto, incluso la pertenencia al “pueblo histórico de Israel” podría ser considerado un asunto religioso o espiritual y no étnico.

Resulta paradójico, entonces, que los comentaristas a Romanos pretendan definir la comunidad “todo Israel” en términos étnicos, mientras que la propia comunidad judía actual contemple la pertenencia a ella en términos espirituales en los que el criterio étnico se desvanece.

El problema de la continuidad de Israel

En general se percibe un sesgo en el diálogo interreligioso entre cristianos y judíos, constituido por el espejismo de la identificación del pueblo de Israel veterotestamentario con el judaísmo postexílico del que hoy es heredero el judaísmo y el estado moderno de Israel. El judaísmo mayoritario en el siglo I d.C. en gran parte era un producto de la cautividad de Israel en Babilonia.⁵⁹⁹ Es reconocido por los eruditos que el judaísmo que sobrevivió tras la destrucción del año 70 d.C. y que dio forma al judaísmo que se ha preservado hasta hoy, fue modelado por el fariseísmo, que a su vez fue una de las muchas formas de judaísmo que existieron.⁶⁰⁰ Fue este movimiento político-social-cultural el que determinó lo que ha llegado hasta la actualidad como el pueblo judío o el Israel étnico.⁶⁰¹ Esta realidad, impide establecer directamente la “corres-

⁵⁹⁹ Robert L. Thomas, “Hermeneutics of the New Perspective on Paul”, *MSJ* 16, nº 2 (2005): 301.

⁶⁰⁰ Jacob Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1979), 150, señala: “The kind of Judaism that survived was different from the forms predominant before 70, and was shaped by men who shared a community of interest with Rome [...] What did the Pharisees, led by Yohanan ben Zakkai, have to say to the surviving Jews of Palestine? Yohanan had a detailed, practical program to offer for the reconstruction of the social and political life of the Land of Israel”. Fueron los fariseos los que modelaron el judaísmo rabínico que sobrevivió y se ha prolongado hasta nuestros días (véase James D. G. Dunn, “Judaism in the Land of Israel in the First Century”, en *Judaism in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner, Part Two: Historical Syntheses (New York: Brill, 1995), 236-251).

⁶⁰¹ Jacob Neusner, “Rabbinic Judaism: Its History and Hermeneutics”, en *Judaism in late Antiquity*, ed. Jacob Neusner. Part Two: Historical Synthesis (New York: Brill, 1995), 162; Solomon Zeitlin, “The Jews: Race, Nation or Religion: Which? A Study Based on the Literature of the Second Jewish Commonwealth”, *JQR* 26, nº 4 (1936): 314.

pondencia teológica” entre el judaísmo actual, y el pueblo del pacto del AT.⁶⁰² El pueblo del pacto era una comunidad religiosa, con la misión de proclamar la venida del Mesías, mientras que el judaísmo actual es, además de una religión, un movimiento político-social-cultural que sigue esperando a ese Mesías. En este sentido no basta con que en 1948 se volviera a fundar un estado político y, tras arduas discusiones, se le pusiera el nombre de Israel,⁶⁰³ para concluir que esa entidad política-étnica-social se identifica de forma unívoca con el Israel bíblico.⁶⁰⁴

El problema del libre albedrío

Finalmente, la interpretación de “todo Israel” en referencia el pueblo judío como categoría étnica contradice el principio del libre albedrío humano. Si Ro 11:26 proclamara la salvación de todo el pueblo judío, un descendiente de Abrahán no podría elegir no salvarse, aunque lo deseara. De hecho, no habría posibilidad de elección. Por otra parte, si Dios obra milagrosamente en el corazón de todo judío, que ha existido y existirá, para que lo acepte por fe y “desee” esa salvación, de nuevo se altera el principio de libre albedrío y se pone en tela de juicio la justicia divina, y todo el plan de salvación.

⁶⁰² Al contrario que la concepción católica actual que, según Del Valle: “considera al judaísmo rabínico como legítimo sucesor del pueblo judío del antiguo Israel, heredero legítimo y perpetuo de las promesas divinas, devoto fiel de las tradiciones de los padres” (Del Valle, *La Misna*, 25).

⁶⁰³ El nombre de Israel para la denominación del estado judío fue una entre varias opciones barajadas. La discusión giraba en torno a que dentro del judaísmo “Israel” es una denominación global religiosa, mientras que por si se ponía como nombre al estado, pasaba a considerarse una magnitud particular de carácter civil. Para los propios judíos *Israel* “aunque abriga la pretensión de representar a todo el pueblo judío, no logra definir con exactitud qué debe significar el Estado de Israel desde el punto de vista religioso y cómo se puede conjugar con eso el objetivo sionista de un Estado democrático” (“Israel”, *Diccionario del judaísmo*, 213).

⁶⁰⁴ Véase la dura crítica que hace G. M. Burge a la relevancia profética que se pretende imponer a la creación del estado judío en G. M. Burge, *Whose Land? Whose Promise?: What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Grand Rapids, Michigan: Paternoster 2003).

Estos serios problemas teológicos suscitan otras muchas cuestiones que escapan a la discusión de este versículo. Sin embargo, tales implicaciones no suelen ser afrontadas por los autores que proponen las interpretaciones hasta aquí revisadas, que no llegan a analizar en profundidad las consecuencias teológicas de sus propuestas.

Elementos a tener en cuenta para una correcta interpretación de 11:26

Ante la necesidad de ofrecer una explicación que dé mejor cuenta del razonamiento de la epístola a los Romanos, y del resto del mensaje bíblico, es necesario traer a colación aquí un resumen de los argumentos vertidos hasta ahora en la investigación para interpretar de modo coherente la expresión “todo Israel será salvo”.

Del AT y la literatura intertestamentaria

En el AT Israel llega a designar al pueblo de Dios, el pueblo del pacto que transciende fronteras políticas, geográficas y étnicas. En el periodo intertestamentario se mantiene tal referente y se aplica de forma consistente a los miembros fieles de las diversas comunidades religiosas. El NT retoma esa designación y contempla la existencia de un Israel espiritual que “no es de este mundo”, al margen de criterios étnicos.

De la tipología bíblica

Las imágenes con las que en el AT se describe a Israel, son aplicadas en el NT al Mesías. Cristo encarna el rol de Israel cumpliendo en sí mismo el pacto y las promesas anunciatas al pueblo de Dios. De esta forma, en Cristo se inaugura un “nuevo Israel” que trasciende las fronteras étnicas, constituido por los que están “en Cristo” mediante la fe, siempre en términos espirituales.

Del concepto de Israel en Pablo

Pablo recoge el concepto de Israel como designación espiritual, de acuerdo con la tipología cristológica que se revela en el NT. Para él, no es lo mismo ser descendiente étnico de Israel, que pertener al pueblo de Dios receptor de las promesas bíblicas. Al manejar dos conceptos distintos, Pablo contempla la existencia de

un Israel espiritual, cuya pertenencia no tiene lugar por descendencia “según la carne”, sino de forma espiritual “según la promesa”, y configurado por la fe.

De los capítulos 9-11

Los eruditos interesados en la interpretación de Romanos 11:26 suelen centrarse exclusivamente en la sección 11:25-36 sin prestar atención suficiente a su conexión básica con 9:1-11:24.⁶⁰⁵ Cuando se analiza el versículo 11:26 a partir del versículo 9:6 teniendo en cuenta un marco más amplio de referencia es más fácil entender la referencia de Pablo a un Israel conformado por el conjunto de creyentes. Mientras que si se comienza el análisis exegético en el capítulo 11, se suele optar por la referencia a una futura salvación del pueblo étnico.⁶⁰⁶ Pero para interpretar correctamente Ro 11:26 es necesario tener en cuenta todo el contexto teológico presentado en los capítulos 9-11.⁶⁰⁷ Al no hacerlo, algunos autores caen en serias incoherencias.⁶⁰⁸ Las principales nociones teológicas expuestas en estos capítulos son:

1) Pablo desearía ser ἀνάθεμα por sus parientes según la carne, si eso sirviera para salvarlos (9:3). Este planteamiento haría incoherente una futura salvación de todos ellos solo por ser descendientes de Abrahán.

2) Pablo sabe que ese deseo es irrealizable. No tendría sentido que él deseara esa salvación si unos versículos más adelante

⁶⁰⁵ En general los comentaristas no parecen tomar en cuenta la clave hermenéutica de 9:6 y no aplican este concepto al llegar a 11:26, por eso, aunque a veces distinguen dos conceptos diferentes de Israel, no conciben una referencia espiritual en la frase “todo Israel”, ni la identifican con el olivo.

⁶⁰⁶ Reasoner, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, 121.

⁶⁰⁷ Legasse, *Romains*, 726; Merkle, “Romans 11”, 711.

⁶⁰⁸ Dunn, *Romans*, 2:519, señala respecto al tema central de los capítulos 9-11: “the church is not a separate entity from Israel, but, if anything, a subset of Israel (branches grafted into the tree of Israel)”. Pero más adelante no interpreta así la salvación de “todo Israel” como el olivo. Fitzmyer sostiene que las promesas del AT no se hicieron al Israel étnico o empírico, sino al Israel de la fe (“Israel of faith”) (Fitzmyer, *Romans*, 559-60), sin embargo, en el comentario del versículo 11:26 sostiene que la interpretación de “todo Israel” en un sentido espiritual va en contra del uso del término en la epístola (ibid., 624).

fuera a afirmar que “todo Israel” —de todas formas— iba a ser salvo.

3) Justo al comienzo del bloque temático, 9:6 establece como clave hermenéutica una diferenciación paradigmática: “No todos los [descendientes] de Israel son Israel”.⁶⁰⁹ Esta declaración retoma la diferenciación ya establecida en 2:28-29 según la cual “no es judío el judío aparente [...] sino el judío [que lo es] interiormente”.

4) A lo largo de toda la epístola se afirma que la salvación no depende del linaje, y se establece la filiación abrahámica únicamente por la fe (9:7-8), según la promesa.

5) En 9:24 los “objetos de misericordia” que Dios va a salvar por su gracia, son los “llamados” “no sólo de entre [los] judíos, sino también de entre [los] gentiles”.

6) La cita del Antiguo Testamento invocada en 9:27 establece una clara diferenciación entre los miembros del pueblo de Israel por linaje (hijos de Israel) y el remanente que “será salvo”, desvinculando de nuevo la pertenencia étnica al pueblo con la salvación.

7) Todas las veces que aparece la palabra $\pi\alpha\zeta$ en la epístola, asociado con un grupo de personas, hace referencia a los judíos y gentiles juntos.

8) En el contexto soteriológico de 10:12, se insiste en que “no hay diferencia entre judío y griego”.

9) El apóstol señala a continuación que “el Señor de todos [es] el mismo, rico para con todos los que lo invocan, pues el que invoque el nombre del Señor será salvo ($\sigma\omega\theta\gamma\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$)”, en una clara referencia inclusiva a todos los creyentes.

10) Romanos 10:14 afirma la necesidad de la predicación para creer. Si la salvación del pueblo judío estuviese condicionada al linaje y fuese dependiente de un decreto divino, este versículo no describiría una realidad.

11) Las dos veces anteriores al versículo 11:26 en que aparece el verbo $\sigma\omega\theta\gamma\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ en la epístola (9:27; 10:13), hace referencia a una categoría espiritual.

⁶⁰⁹ Glancy, “Israel vs Israel in Romans 11:25-31”, 191-203, enfatiza la importancia del versículo 9:6 para marcar la distinción entre los dos conceptos de Israel que Pablo muestra en la epístola.

12) La metáfora del olivo alude a un único pueblo de Dios, del que son desgajados los incrédulos, y en el que se injertan los creyentes, conformando así una comunidad soteriológica identificada con Cristo, en la que los judíos no creyentes pueden volverse a injertar si abandonan su incredulidad (11:23).

13) El misterio al que Pablo hace referencia apunta a la unión de todos los creyentes “en Cristo”. Por eso en Ro 11:25-26, por coherencia teológica, se impone la misma interpretación.

14) La revelación de ese misterio tiene lugar para superar la falta de unidad entre creyentes motivada por el orgullo espiritual. No tendría sentido que el antídoto contra la desunión y el orgullo espiritual fuese un mensaje exclusivista, y mucho menos con resolución en un futuro escatológico.

Propuesta de interpretación

Davies afirma que es imposible encontrar una explicación segura de este pasaje,⁶¹⁰ y Ponsot pretende que en términos meramente textuales no se puede establecer una posición de forma terminante.⁶¹¹ Esta investigación no pretende cerrar la interpretación del versículo 11:26 de forma definitiva, pero si pretende articular una explicación coherente que respete el contexto inmediato de la epístola (capítulos 9-11) y el contexto literario más amplio que ha sido presentado en esta investigación.

No hay base exegética en este contexto para contemplar una salvación de Israel aparte de Cristo.⁶¹² Si se agrupan todos los argumentos que confluyen en el clímax de esta sección, lo más coherente es entender que Pablo está haciendo una afirmación soteriológica referida a la salvación de “todo Israel” como comunidad espiritual definida en los términos de la propia epístola, y formada por “todo aquel que cree” como descendientes de Abrahán “según la promesa”. Esta propuesta despeja las supuestas incoherencias dentro de los capítulos 9-11 y hace de este versículo algo menos

⁶¹⁰ “Certainty about the meaning of Rom 11:25-27 is impossible” (Davies, *Jewish and Pauline Studies*, 142).

⁶¹¹ Hervé Ponsot, “Et ainsi tout Israël sera sauvé: Rom 11:26a”, *RB* 89, nº 3 (1982): 406.

⁶¹² Schreiner, *Romans*, 616.

especial de lo que algunos pretenden, no constituyendo la “única declaración” en la que Pablo asegura la salvación del pueblo judío. En realidad no existe tal declaración.

La principal objeción que plantean los comentaristas ante esta posibilidad de interpretación es que el versículo anterior (11:25) Israel tiene como referente el pueblo étnico.⁶¹³ Sin embargo, tal dificultad es fácilmente solventada si no se pierde de vista la afirmación de 9:6 en la que se establece precisamente la diferencia paradigmática entre los dos tipos de Israel. El uso de dos referentes distintos para un mismo término teológico no es infrecuente en Pablo. Sin ir más lejos, el apóstol utiliza en frases consecutivas el término *ley* (*vóuoç*) con al menos tres referentes diferentes.⁶¹⁴ Además, ya se ha señalado lo mismo en algún pasaje de Qumrán,⁶¹⁵ en el que los referentes diferentes de “Israel” aparecen de forma consecutiva. Si en 9:6 Pablo menciona dos referentes de “Israel” distintos de forma casi consecutiva —solo separados en el texto griego por una palabra— no es difícil aceptar que Pablo haga referencia a dos tipos de “Israel” diferentes en dos versículos.⁶¹⁶ Para Wright, es inaceptable sostener que Israel “no puede” cambiar de referente del versículo 25 al 26 si se tiene en cuenta la distinción paradigmática de los dos Israel en 9:6, además de considerar otros pasajes como Ro 2:25-29 o Fil 3:2-11 donde la iglesia es denomi-

⁶¹³ Witherington señala: “It is extremely problematic to understand ‘Israel’ in v. 26 to mean something different than it means in v. 25, where it surely does not refer to any Gentiles” (Witherington, *Romans*, 274) y Cranfield por su parte concluye: “it is not feasible to understand ‘Israel’ in v. 26 in a different sense from that which it has in v. 25” (Cranfield, *Romans*, 2:576). Véase también Hendrickson, *Exposición de Romanos*, 420-421; Fitzmyer, *Romans*, 624; Schreiner, *Romans*, 621-622 ; Légaspe, *L'épître de Paul aux Romains*, 728; Bell, *The Irrevocable Call of God*, 260, entre otros.

⁶¹⁴ Véase Byrne, “The Problem of *vóuoç* and the Relationship with Judaism in *Romans*”, 295, quien señala otros muchos ejemplos de referentes variados del término *nomos* en Romanos, como en 2:12-15; 3:20; 5:20; 6:14; 7:1, 5, 7-11; 8:2...

⁶¹⁵ CD 3:13-14.

⁶¹⁶ Cotrell, *Romans*, 2:285; Lenski, *Romans*, 726. Una buena defensa se encuentra en Jeremias, “Einige Vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25-36”, 199, 200, 210.

nada la “circuncisión”.⁶¹⁷ Schreiner reconoce que no es del todo imposible que Pablo con el término *Israel* se refiera tanto a judíos como a gentiles, precisamente debido al hecho de que el apóstol ya ha afirmado antes que los creyentes son los verdaderos judíos y la verdadera circuncisión (Ro 2:28-29; Fil 3:3), los hijos e hijas de Abrahán (Ro 4:1-17; Ga 3:6-9, 26-29), y el Israel de Dios (Ga 6:16).⁶¹⁸ Para superar definitivamente esta aparente dificultad, no obstante, el elemento clave es entender que la introducción del adjetivo $\pi\hat{\alpha}\varsigma$ en 11:26 redefine a “Israel” —como lo hace el $\tau\hat{o}\nu\ \theta\epsilon\o\hat{u}$ en Ga 6:16— ampliando su referente de forma cualitativa: “todo Israel” se forma con la entrada de los gentiles en dicha comunidad. Por eso tiene una connotación diferente al “Israel” del versículo 25, estableciendo una conexión con las fórmulas soteriológicas de 10:11 y 13 precedentes, y evocando el elemento corporativo de la imagen anterior del olivo.⁶¹⁹

El verbo que acompaña a la expresión “todo Israel” es $\sigma\omega\theta\hat{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ “será salvo”, un futuro pasivo, con un complemento agente divino elíptico. Es el verbo que culmina toda la sección. En todas las expresiones en las que aparece el verbo “salvar” ($\sigma\omega\zeta\omega$), hace referencia al mismo hecho, a la misma condición de salvación final futura, y, por tanto, al mismo grupo de personas: todo aquel que cree (*cf.* Ro 1:16). Aunque Fitzmyer habla de la salvación en términos de ser librados de su condición de endurecimiento,⁶²⁰ y Jewett propone que se refiere a la preservación de un remanente judío mediante las instituciones creadas por el judaísmo rabínico,⁶²¹ la naturaleza de la salvación no tiene por qué ser distinta a la del resto de la epístola.

⁶¹⁷ Wright, *The Climax of the Covenant*, 250. *Cf.* Wright, “The Epistle to the Romans”, 690

⁶¹⁸ Schreiner, *Romans*, 614-615.

⁶¹⁹ Aageson, “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, 285.

⁶²⁰ Fitzmyer, *Romans*, 623.

⁶²¹ Robert Jewett, “The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans”, *Int* 39, nº 4 (1985): 355. Sin embargo, él mismo ha abandonado esta propuesta, que no tiene ningún fundamento exegético ni teológico (*cf.* Jewett, *Romans: A Commentary*, 702).

Argumentación bíblica de Pablo

El texto continúa la argumentación del contenido del misterio revelado con citas del AT, revelando su intención de mostrar la continuidad del plan de salvación: *καθὼς γέγραπται* “según está escrito”. Las citas empleadas para fundamentar la revelación del misterio desempeñan un rol esencial en la interpretación del versículo,⁶²² porque lo que se acaba de argumentar debe estar de acuerdo con lo “ya escrito”. Ahora Pablo introduce una cita de la LXX, con variaciones menores que abarca hasta el versículo siguiente:

Rom	ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ὄρυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ
LXX	καὶ ἥξει ἐνεκεν Σιων ὁ ὄρυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ιακωβ

La principal variante respecto al texto de la LXX (Isa 59:20), es el *ἐκ Σιὼν* (de Sion) en vez de *ἐνεκεν Σιων* (por causa de Sion).⁶²³ La cita menciona el destino espiritual del pueblo de Dios usando Sion y Jacob como variantes de Israel.⁶²⁴ C. D. Stanley plantea que puede tratarse de un elemento de carácter pre-paulino, como una tradición oral judía que hiciera referencia al lugar de nacimiento de Jesús.⁶²⁵ Craig Evans más recientemente plantea que puede ser una variante sugerida por el versículo de Num 24:17 entendido mesiánicamente “ha salido una estrella de [ἐκ] Jacob, y ha surgido un gobernante de [ἐκ] Israel”.⁶²⁶ Para Har-

⁶²² Ponsot, “Et ainsi tout Israel sera sauvé: Rom 11:26a”, 409.

⁶²³ Fitzmyer sostiene que puede deberse a un error de copista (Fitzmyer, *Romans*, 624).

⁶²⁴ Stanley señala que la traducción de la LXX de Isa 59:20 (*ἐνεκεν* por *ἐκ*) es única a menos que su *vorlage* fuera diferentes del texto masorético (Stanley, *Paul and the language of Scripture*, 167-168). Véase también Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 123.

⁶²⁵ Christopher D. Stanley, “The Redeemer Will Come *ἐκ Σιὼν*: Romans 11:26-27 Revisited”, en *Paul and the Scriptures of Israel* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 125.

⁶²⁶ Evans, “Paul and the Prophets”, 127.

ding se debe a que Pablo se refiere al Israel endurecido metafóricamente fuera del territorio de Israel, alejado de la frontera de Sion.⁶²⁷ Es significativo que el texto emplee una cita de Isa 27, dado su carácter escatológico, para presentar el aspecto “espiritual” de la restauración final de Israel.⁶²⁸ La profecía de Isaías no describe la vindicación del Israel étnico, sino del perdón de los pecados. En el TM y la LXX el libertador (ο *ρύόμενος*) es YHWH.⁶²⁹ Pablo aquí lo interpreta cristológicamente,⁶³⁰ y Sion hace probablemente referencia a la Jerusalén celestial de la que vendrá el Salvador.⁶³¹ Isa 59:20 ya era usado en sentido mesiánico en la tradición rabínica,⁶³² y en 1 Tes 1:10 el mismo término (ο *ρύόμενος*) es aplicado a Jesús en su parousía. Por eso la cita se aplica a Jesús en su función escatológica de “apartar los pecados de Jacob” y restaurar un nuevo pacto en el corazón de todo creyente.

La expresión ἀσεβείας ἀπὸ Ιακώβ aparece ya en Romanos 1:18 cuando Pablo habla de la ira de Dios que se revela contra toda impiedad de los hombres. Fitzmyer sostiene que “Jacob” hace referencia a Israel “como un todo”. J. Jeremías sostiene que Jacob se identifica con “todo Israel” y hace referencia de forma tipológica al pueblo de la promesa formado por judíos y gentiles.⁶³³ Aquí de nuevo hay algo que suelen pasar por alto los comentaristas que refieren el texto a una salvación escatológica únicamente del pueblo étnico de Israel. Cuando viene Jesús al final de la historia, su obra implica la limpieza de los pecados de todos los hombres, no

⁶²⁷ Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 65.

⁶²⁸ Stanley, *Paul and the language of Scripture*, 169.

⁶²⁹ Stanley, “The Redeemer Will Come ἐκ Σιών”, 137.

⁶³⁰ Algunos intérpretes consideran que hace referencia explícita a la parousía de Cristo, a pesar de que no hay ninguna referencia a la parousía en los capítulos 9-11 (Cranfield, *Romans*, 2:578; Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2:256; Käsemann, *Romans*, 314).

⁶³¹ Schreiner, *Romans*, 619; Dunn, *Romans*, 2:682; Moo, *The Epistle to the Romans*, 728.

⁶³² Véase B. San 98a.

⁶³³ J. Jeremias, “Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11:25-26”, 193-216.

solo de los judíos.⁶³⁴ Es importante observar que esta declaración aparece en la última parte del libro de Isaías, donde el profeta trata más profundamente de los destinos espirituales de Israel. Por eso la aplicación al reino mesiánico está completamente de acuerdo con la interpretación original y rabínica.⁶³⁵ Aunque Sanday y Headlam no aceptan que “todo Israel” se refiera a una entidad espiritual, reconocen que en este versículo hay un concepto espiritual subyacente.⁶³⁶ El texto de Isaías es una referencia al pueblo de Dios, no únicamente al Israel étnico.

Romanos 11:27-32

Este pasaje ha sido considerado la declaración culminante de los capítulos 9-11.⁶³⁷ La primera parte del versículo 27 (καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη) es una cita de Isa 59:21, pero en este contexto puede ser entendida como una referencia al nuevo pacto,⁶³⁸ y por tanto hacer referencia a textos como Jer 31:33⁶³⁹ o Eze 36:27. Que el texto introduzca aquí la noción del nuevo pacto para apoyar la declaración del versículo anterior es de suma trascendencia, porque el pacto se establece con todos los creyentes.⁶⁴⁰ La segunda parte del versículo parece tomada de Isa 27:9. En esta referencia también se menciona el perdón a Jacob, reflejando un mismo contexto teológico. Quizá por eso el apóstol se toma la libertad de fundir ambos textos en una cita para explicar el misterio.⁶⁴¹ En cualquier caso está argumentando la salvación de “todo

⁶³⁴ Dunn, *Romans*, 2:682.

⁶³⁵ Sanday y Headlam, *Romans*, 336.

⁶³⁶ Ibíd., 337.

⁶³⁷ Wright, *What Saint Paul Really Said*, 109.

⁶³⁸ Schreiner, *Romans*, 620.

⁶³⁹ Así lo señala Winninge, *Sinners and the Righteous*, 312. De ser así tendría una especial importancia, porque el profeta Jeremías es el único del AT que manifiesta de forma explícita el concepto de “nuevo pacto” (cf. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, 56).

⁶⁴⁰ Byrne, “Interpreting Romans: The New Perspective and Beyond”, *Int* 58, nº 3 (2004): 251.

⁶⁴¹ Jewett, *Romans: A Commentary*, 702-703.

Israel” evocando el motivo del “nuevo pacto” de Jer 31,⁶⁴² lo cual transmite el concepto de un Israel espiritual restaurado y renovado.⁶⁴³

El versículo 28 tiene una marcada estructura retórica, con dos declaraciones contrastadas:

κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἔχθροὶ δι’ ὑμᾶς,
κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς

La primera cláusula deja entender que puesto que la proclamación del evangelio era la principal preocupación para Pablo, los judíos se convertían en enemigos por haber tenido la prioridad al recibirla y haberla rechazado.⁶⁴⁴ El evangelio en este contexto se refiere a la proclamación de la salvación.⁶⁴⁵ Puesto que desestimaban el evangelio, se ponían en cierto modo en enemistad con Dios,⁶⁴⁶ y rechazaban el ministerio apostólico de sus mensajeros (*cf.* 1 Tes 2:14-16), por eso son descritos como enemigos.⁶⁴⁷ Respecto al evangelio, son opositores porque lo rechazan.⁶⁴⁸ Sanday y Headlam sostienen que hay que entender la expresión “a causa de” (δι’ ὑμᾶς) en el sentido de “a favor de”.⁶⁴⁹ Sin embargo esa inter-

⁶⁴² Fitzmyer, *Romans*, 625. Lo cual tiene una importancia capital, porque ese nuevo pacto es el que Dios establece con su pueblo en el NT y ese pueblo es formado por todos los creyentes.

⁶⁴³ Wright, “The Epistle to the Romans”, 692.

⁶⁴⁴ Dunn, *Romans*, 2:685.

⁶⁴⁵ Käsemann, *Romans*, 312; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 324; Cranfield, *Romans*, 2:580; Jewett, *Romans: A Commentary*, 707.

⁶⁴⁶ Fitzmyer, *Romans*, 625.

⁶⁴⁷ Las otras veces que Pablo emplea el término ἔχθροι (Ro 5:10; 1 Co 15:25; Fil 3:18; Col 1:21; *cf.* Ro 8:7; Ef 2:14, 16) hace referencia a una enemistad del hombre con Dios y no de Dios con el hombre. Pablo utiliza un razonamiento parecido cuando los judíos rechazan el mensaje y se vuelve a los gentiles (*cf.* Hch 13:46; 18:6).

⁶⁴⁸ Winninge, que interpreta esta declaración a la luz del cambio de paradigma que Pablo adopta en los versículos previos, toma la designación “enemigos” como probablemente deliberada para intensificar la identificación de los judíos con los gentiles en su estatus de pecadores (Winninge, *Sinners and the Righteous*, 311).

⁶⁴⁹ Sanday y Headlam, *Romans*, 337; Jewett, *Romans: A Commentary*, 707, señala al respecto que la enemistad tiene un sentido múltiple ya que por una parte

pretación debe tomarse con cautela, porque a continuación aparece la misma expresión referida a los patriarcas (διὰ τοὺς πατέρας·) con sentido claramente causal. El rechazo del evangelio por parte de los judíos había desviado la proclamación del evangelio hacia los gentiles.⁶⁵⁰ Por eso el sentido de la cláusula es causal, no teleológico.

La segunda cláusula dice que, sin embargo, respecto a la elección (ἐκλογὴν) que los judíos son amados por causa de los padres.⁶⁵¹ Al afirmar que los descendientes de Israel son amados por causa de los patriarcas,⁶⁵² Pablo parece estar destacando un componente étnico.⁶⁵³ Sin embargo, no se debe confundir el amor divino,⁶⁵⁴ con alguna virtud meritoria del pueblo histórico de Israel⁶⁵⁵ o con su salvación.⁶⁵⁶ El que los judíos siguieran siendo amados no implicaba en modo alguno su futura salvación incondicional por un mérito propio,⁶⁵⁷ sino apunta más bien a una rectificación en la

era motivada por la hostilidad contra los gentiles y por otra permitía la misión hacia los gentiles.

⁶⁵⁰ Cranfield, *Romans*, 2:580; Murray, *Romans*, 2:100; Fitzmyer, *Romans*, 625; Moo, *Moo, The Epistle to the Romans*, 731; Jewett, *Romans: A Commentary*, 707.

⁶⁵¹ Pero esto no implica más amados que el resto de los humanos. Este versículo no se puede interpretar en el sentido de un favor especial de Dios en el plan de salvación.

⁶⁵² Winninge hace énfasis en que Pablo no dice que los judíos *sean justos*, en la línea con el paradigma que está presentando (Winninge, *Sinners and the Righteous*, 311).

⁶⁵³ Cf. Waymeyer, “The Dual status”, 57-71.

⁶⁵⁴ El amor de YHWH por los patriarcas (Deu 10:15; 33:12; Isa 41:8), por el rey de Israel (2 Sam 12:24; Neh 13:26), y por Israel como pueblo (Deu 7:7, 9-13; Sal 127:2; Isa 63:9; Ose 11:1; 14:4; Pro 3:12) es un motivo importante y recurrente en el AT.

⁶⁵⁵ Jewett, *Romans: A Commentary*, 707.

⁶⁵⁶ Es cierto que en el NT se vincula en ocasiones el amor y la elección divinas (Rom 9:13, 25; Efe 1:4,5; 2:4; Col 3:12; 1 Tes 1:4; 2 Tes 2:13), sin embargo, una cosa es el amor de Dios a los patriarcas y otra la salvación incondicional de sus descendientes. Cf. Wright “The Epistle to the Romans”, 693.

⁶⁵⁷ Ese razonamiento se enfrentaría con el mensaje de la justificación por la fe (Schreiner, *Romans*, 626).

consideración de los gentiles hacia ellos, mostrando que el deseo tanto de Pablo como de Dios seguía siendo su salvación.

En el versículo 29, el término ἀμεταμέλητα significa literalmente “sin remordimiento”, “sin lamento”⁶⁵⁸ y por tanto tiene el sentido de “irrevocable”, sin “vuelta atrás”.⁶⁵⁹ La idea que transmite es, de nuevo, que la Palabra de Dios nunca falla (*cf.* 9:6). Los dones (τὰ χαρίσματα), probablemente hacen referencia a los privilegios expuestos en 9:4-5 (adopción, gloria, pacto, ley, culto y promesas).⁶⁶⁰ Aunque se discute si los dones y el llamamiento hacen referencia a lo mismo o son realidades diferentes, probablemente no sea necesario trazar una división muy marcada entre ambas. La referencia al llamamiento divino, más que exaltar a Israel destaca la acción de Dios. Por eso, los gentiles podían también hacer suya esta expresión en referencia a su llamamiento, que el apóstol ha señalado ya en 1:6-7, así como a los dones de la gracia enumerados en 5:15-16; 6:23.⁶⁶¹ Sin embargo, este versículo no señala que las promesas dadas a Israel sean irrevocables.⁶⁶² Como señala Hendrickson: “Las promesas absolutas, incondicionales, que garantizan la salvación ya sea a los gentiles o a los judíos, no importe cómo vivan, existen solamente en la imaginación de la gente, no en la Escritura”.⁶⁶³ Hay que tener en cuenta, además, que los llamados de Dios no se dirigen exclusivamente al pueblo judío, sino que se hacen extensibles para todos los creyentes.⁶⁶⁴ Ni el llamado ni la

⁶⁵⁸ Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 53.

⁶⁵⁹ Otto Michel “μεταμέλομαι, ἀμεταμέλητος” *TDNT* 4:627-628.

⁶⁶⁰ Jewett, *Romans: A Commentary*, 708.

⁶⁶¹ Dunn, *Romans*, 2:685.

⁶⁶² Fitzmyer toma el versículo en este sentido, aunque no se mencionan las “promesas” en ningún lugar (Fitzmyer, *Romans*, 80, 626).

⁶⁶³ Hendrickson, *Romanos*, 413.

⁶⁶⁴ Lo que tampoco dice es que los dones incluyan la salvación y que esta sea irrevocable (contra Bell, *The Irrevocable Call of God*, 280; Segal, “Paul’s Experience and Romans 9-11”, 66). En el versículo no dice que “las promesas” sean irrevocables, como señala Segal.

elección divina implican exclusividad de salvación,⁶⁶⁵ sino de misión. En cuanto a la salvación se refiere, el “llamamiento” es requisito necesario, pero no suficiente (*cf. Mt 20:16*).

Los versículos 30-31 forman probablemente la expresión de pensamiento más elaborada y la mejor cuidada, dentro de su brevedad, de toda la epístola.⁶⁶⁶ Ambos versículos forman la prótasis y la apódosis de una frase de estructura compleja,⁶⁶⁷ muy bien tejida y que se conecta con lo anterior con la partícula γὰρ.⁶⁶⁸ La declaración comienza con la conjunción subordinada ὥσπερ, que se corresponde directamente con su contrapartida οὕτως del versículo siguiente. Se refiere a los gentiles desobedientes a Dios en otro tiempo (ποτε ἡπειρθήσατε τῷ Θεῷ). El “ahora” (νῦν), introduce la noción de un presente escatológico. Los gentiles han recibido misericordia (ἡλεήθητε) paralelamente a la desobediencia de los judíos. El dative ἀπειθείᾳ puede ser instrumental⁶⁶⁹ aunque aquí parece más bien tener un sentido causal.⁶⁷⁰ La desobediencia de los judíos ha sido la oportunidad para la manifestación de la gracia divina a los gentiles.⁶⁷¹

En el versículo 31 οὕτως καὶ, marca la contrapartida de la expresión anterior. “Así también ellos (οὗτοι) ahora han desobedecido (ἡπειρθησαν) con ocasión de la misericordia ejercida con vosotros (τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει), para que también ellos sean ahora objeto de misericordia” La frase es compleja, expresando un cúmulo de situaciones que dan lugar a otras de forma consecutiva. Los gentiles eran desobedientes, pero la desobediencia de los judíos posibilitó la manifestación de la gracia a los gentiles. Así también la gracia a los gentiles puede dar ocasión a la gracia a los judíos. Algunos comentaristas toman la expresión en el sentido de “han sido

⁶⁶⁵ Raphael Jospe, “The Concept of the Chosen People: An Interpretation”, *Judaism* 43, nº 2 (1994): 130.

⁶⁶⁶ Fitzmyer, *Romans*, 687.

⁶⁶⁷ Bell, *The Irrevocable Call of God*, 281.

⁶⁶⁸ Cranfield, *Romans*, 2:582.

⁶⁶⁹ Ibíd., 2:584.

⁶⁷⁰ Käsemann, *Romans*, 316; Fitzmyer, *Romans*, 627.

⁶⁷¹ Fitzmyer, *Romans*, 627; Jewett, *Romans: A Commentary*, 710.

desobedientes como resultado de la misericordia mostrada a vosotros”.⁶⁷² Fitzmyer, en cambio, sostiene que el hipérbaton se usa aquí por razones de énfasis. El nombre ἐλέει debe ser entendido como dativo de causa.⁶⁷³ Las cláusulas tienen una estructura quiástica:

νῦν δὲ ἡλεήθητε ↗ τῇ τούτων ἀπειθείᾳ
 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ↖ ἵνα καὶ αὐτοὶ [νῦν] ἐλεηθῶσιν

El versículo 32 es considerado por algunos el clímax de la argumentación del pasaje.⁶⁷⁴ La forma verbal συνέκλεισεν significa literalmente “encerró” o “aprisionó”⁶⁷⁵ a todos en la desobediencia, para (ἵνα) tener misericordia de todos. Esta declaración parece resumir el razonamiento de 5:12-21. El término (πάντας) incluye de nuevo a todos: judíos y gentiles. Aquí se sigue exponiendo la declaración soteriológica del versículo 26, y sin embargo estos últimos versículos, no dejan de tener en mente a ambos, judíos y gentiles, unidos. Ya sea en el puzzle de gracia y desobediencia o en las declaraciones explicativas finales, el sentido universal queda mar-

⁶⁷² Dunn, *Romans*, 2:588; Käsemann, *Romans*, 316; Kuss, *Romerbrief*, 809, 817; Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2.260; entre otros.

⁶⁷³ Así lo entienden Sanday y Headlam, *Romans*, 338; Murray, *Romans*, 2:102; Cranfield, *Romans*, 2:627; Munck, *Christ and Israel*, 140. Algunos manuscritos (ς, B, D, 1506) leen el segundo ahora “νῦν” en esta parte del versículo, mientras que otros (P46, A, D2, F, G y otros lo omiten) y otros (33, 265) añaden *hysterion*. Sanday y Headlam proponen que la lectura quiástica que las cláusulas puede dar cuenta del segundo “νῦν” que aparece en algunos manuscritos (*Romans*, 338). Esto favorecería la idea de una salvación en la resurrección de los muertos. Para Schreiner, es muy probable que estuviera en el original (Schreiner, *Romans*, 628).

⁶⁷⁴ Beker, “The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul’s Letter to the Romans”, 330. Fitzmyer en el comentario de este versículo sostiene que las distinciones étnicas permanecerán incluso cuando Dios muestre su gracia a “todos” (Fitzmyer, *Romans*, 628).

⁶⁷⁵ Bauer, *BDB*, 952.

cado de nuevo por el término πάντας, igual que en el versículo 26.⁶⁷⁶

En el análisis de estos versículos algunos han visto una referencia a la salvación universal.⁶⁷⁷ Subrayan que puesto que se utiliza dos veces πάντας en ambas ocasiones ha de referirse a la totalidad de los grupos. Sin embargo, incluso autores que entienden que todo el pasaje habla de la salvación del Israel étnico, al llegar a este versículo entienden que el propósito del pasaje es señalar que todos los pueblos sin excepción son beneficiarios por igual de la gracia de Dios.⁶⁷⁸ De nuevo es interesante resaltar que este pasaje lejos de mantener una distinción soteriológica entre judíos y los gentiles sobreentienden a ambos grupos como una unidad. La reduplicación de πάντας es la expresión climática de la epístola, referida a la salvación de todos los que creen,⁶⁷⁹ reivindicando la reconciliación del mundo con Dios mediante el triunfo de la gracia.⁶⁸⁰

Romanos 11:33-36

Esta conclusión final se ha tomado generalmente como una composición inspirada de himnos surgidos en un contexto judío helenístico, incorporados al final de la sección doctrinal de la epís-

⁶⁷⁶ Algunos manuscritos cambian el “τοὺς πάντας” por un “τα πάντα” (P46, D, G). Fitzmyer sostiene que probablemente es para asimilar este versículo con Ga 3:22 (Fitzmyer, *Romans*, 628).

⁶⁷⁷ Cranfield, *Romans*, 2:588; Dunn, *Romans*, 2:689; Jewett, *Romans: A Commentary*, 712 señala: “The expectation of universal salvation in this verse is indisputable, regardless of the logical problems it poses for systematic theologians”. Sin embargo, Pablo no puede contradecirse a sí mismo y al resto del mensaje bíblico en lo que representa la culminación del razonamiento de buena parte de la epístola. El término πάντα, como en el resto de Romanos, está restringido a la gracia otorgada a “todo el que cree” (Ro 1:16; 10:4, 11).

⁶⁷⁸ E.g. Schreiner, *Romans*, 629; Incluso Boring, que analiza el lenguaje de salvación universal en Pablo no considera este versículo en su estudio (M. Eugene Boring, “The Language of Universal Salvation in Paul”, *JBL* 105, nº 2 (1986): 262-292).

⁶⁷⁹ Cf. Jewett, *Romans: A Commentary*, 711.

⁶⁸⁰ Dunn, *Romans*, 2:697.

tola.⁶⁸¹ Pero no hay motivos para dudar de la composición original del apóstol bajo la forma típica de los himnos de alabanza.⁶⁸² De hecho, la mayoría de eruditos los consideran auténticos.⁶⁸³

En el versículo 33 la interjección Ὥ transmite una intensa emoción.⁶⁸⁴ Es la única vez que aparece una exclamación con esta estructura en el NT. Con toda probabilidad esta expresión se enmarca dentro de la revelación del misterio del que hablan los versículos 25-26. Los términos $\beta\acute{\alpha}\thetaoc$ (profundidad) y $\pi\lambdaou\tauou$ (riqueza) le añaden fuerza a la declaración. Las otras dos expresiones que mencionan los juicios y los caminos de Dios, lo hacen en términos de “inescrutables” ($\grave{\alpha}\nu\epsilon\xi\epsilon\rho\alpha\acute{\u}n\eta\tau\alpha$) e “imposibles de seguir” ($\grave{\alpha}\nu\epsilon\xi\chi\nu\acute{\i}a\sigma\tau\iota\iota$). Aunque no son sinónimos puros, ambos tienen un sentido de incomprensibilidad por parte de la mente humana.⁶⁸⁵ Es muy significativo que Pablo utilice el mismo término $\grave{\alpha}\nu\epsilon\xi\chi\nu\acute{\i}a\sigma\tau\iota\iota$ en Ef 3:8, un contexto que tiene que ver precisamente con la revelación del misterio (*cf.* Ef 3:6), que no es otro que la unidad del pueblo de Dios, de judíos y gentiles en un mismo cuerpo, copartícipes de la herencia y de las promesas en Cristo Jesús.⁶⁸⁶ Despues de revelar ese misterio de unidad del pueblo de Dios, este término subraya la incapacidad del hombre para comprender la mente de Dios y entender su propósito eterno de unir todas las cosas “en él” (*cf.* Ef 1:10). Es evidente que ambos pasajes hablan del mismo misterio revelado.⁶⁸⁷

⁶⁸¹ Cf. Fitzmyer, *Romans*, 632; Jewett, *Romans: A Commentary*, 713; Harding, “The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36”, 55.

⁶⁸² Fitzmyer, *Romans*, 633 ; Cranfield, *Romans*, 2:589 ; Moo, *The Epistle to the Romans*, 740.

⁶⁸³ Käsemann, *Romans*, 318; Dunn, *Romans*, 2:698; Fitzmyer, *Romans*, 633.

⁶⁸⁴ Dunn, *Romans*, 2:698; Jewett, *Romans: A Commentary*, 716.

⁶⁸⁵ Cranfield, *Romans*, 2:590.

⁶⁸⁶ Véase Daniel Bosqued, “La unidad interna de la iglesia universal: Efe 3:6”, en *La iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*, ed. Mario Veloso, Serie Monográfica de estudios bíblicos y teológicos de la Universidad Adventista del Plata 3 (Libertador San Martín, Argentina: Universidad Adventista del Plata, 2006).

⁶⁸⁷ Los tres genitivos referidos a Dios dependen de $\beta\acute{\alpha}\thetaoc$.

El versículo 34 es una cita directa de Isa 40:13, con variaciones menores respecto al texto de la LXX, donde se hace énfasis en la imposibilidad de la mente humana para comprender plenamente los planes de Dios y su forma de llevarlos a cabo. Esta declaración es considerada el versículo clave del pasaje final del capítulo 11,⁶⁸⁸ porque resume precisamente algunos de los más complejos conceptos presentados. El versículo 35 cita Job 41:3 (LXX 41:11) de modo un tanto alejado del original,⁶⁸⁹ pero plenamente de acuerdo con el resto de planteamientos de la epístola respecto a la salvación por la fe y no por las obras. Pablo termina la sección con una conclusión interesante: “¿Quién ha hecho algo a Dios por lo que pueda ser recompensado?”. De esta forma vuelve a hacer énfasis una vez más en la salvación como un don gratuito, independiente del linaje, las obras o los esfuerzos humanos.

La doxología del versículo 36 marca el fin de la discusión en los capítulos 9-11.⁶⁹⁰ La argumentación que culmina en estos versículos finales, como últimos destellos de su razonamiento teológico, a pesar de su originalidad entra en plena sintonía tanto con el AT como con la tradición judía de la época.⁶⁹¹ Esta sección de la epístola termina reconociendo la incapacidad humana para comprender los designios de Dios,⁶⁹² a pesar de haber tratado de explicarlos de la mejor forma posible. En esta declaración final Pablo encierra en Dios “todas las cosas”, remitiendo al Dios de judíos y

⁶⁸⁸ Fitzmyer, *Romans*, 633.

⁶⁸⁹ Cranfield, *Romans*, 2:591 y Jewett, *Romans: A Commentary*, 719 señalan la posibilidad de que Pablo esté citando el TM en Job 41:11.

⁶⁹⁰ Cranfield, *Romans*, 2:592; Fitzmyer, *Romans*, 635. Stendahl percibe que en la doxología sorprendentemente no menciona a Cristo y lo explica diciendo que Pablo utiliza un lenguaje puramente divino, o desde la perspectiva de Dios (*cf.* Stendahl, “Paul at Prayer”, 248). Aunque no es necesaria esa explicación, porque la doxología es un clamor de admiración del hombre ante los planes inalcanzables de Dios.

⁶⁹¹ Schreiner, *Romans*, 637.

⁶⁹² Davis encuentra un patron común en Pablo según el cual el apóstol termina con porciones de himnos, secciones doctrinales complejas del ámbito de la soteriología, lo cual muestra el asombro y la fascinación de Pablo por el plan de salvación ideado por Dios (Davis, “The Centrality of Wonder in Paul’s Soteriology”, 413).

gentiles la explicación final de los misterios revelados parcialmente al hombre. Con un juego de preposiciones, todas en referencia a Dios, concluye el pasaje: “De él (ἐξ αὐτοῦ), y por él (δι’ αὐτοῦ) y para él (εἰς αὐτὸν) es el universo”. Para el apóstol todo comienza y termina en Dios, y sus razonamientos se inspiran siempre en este paradigma.

Conclusión del capítulo

A lo largo de la epístola a los Romanos Pablo expone su mensaje teniendo en cuenta la situación y el contexto de la iglesia en Roma. Una gran parte de la epístola se dedica a desenmascarar o deconstruir⁶⁹³ las creencias sobre la salvación basadas en el linaje o el mérito humano. Pablo argumenta de forma contundente la justificación por la fe y la entrada a la nueva comunidad mesiánica también únicamente por la fe. De esta forma, va definiendo los contornos de la nueva comunidad de salvación con las figuras del “verdadero judío”, “la simiente de Abrahán”, y establece una clara diferenciación entre la descendencia étnica de Israel, y los miembros del verdadero Israel.

Al llegar al capítulo 11, Pablo introduce la figura del olivo representando al pueblo de Dios, del que unas ramas son desgajadas por su incredulidad y en el que los gentiles son injertados por la fe. De esta forma —misteriosa y admirable a la vez— se representa la formación de la comunidad mesiánica, el nuevo Israel, que es a la vez el pueblo del pacto de siempre. A este pueblo se accede únicamente por la fe y están todos invitados, porque el llamado a la salvación es “a todo aquel que cree”, sin distinción de etnia. Así se resuelve el problema teológico de Israel demostrando que los judíos son miembros de pleno derecho del pueblo del pacto —igual que los gentiles— con tal que “invoquen el nombre de YHWH”.

⁶⁹³ No hay una deconstrucción de argumentos étnicos en los capítulos 9-10 para luego reconstruirlos sobre la base de la elección en el capítulo 11 (contra Grindheim, *The Crux of Election*, 136-168). Grindheim acierta en la deconstrucción que realiza Pablo de la confianza de Israel en los criterios étnicos a la luz de Ro 9, así como en 2 Cor 11 y Fil 3, pero se equivoca al entender de en Ro 11 Pablo hace un repentino cambio de términos y vuelve a construir el argumento en términos étnicos).

Por eso se puede declarar la futura salvación de “todo Israel” una vez que entren los gentiles, el verdadero pueblo de Dios formado por los verdaderos israelitas, los verdaderos judíos, los verdaderos hijos de Abrahán: los creyentes en Jesús por la fe.

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN GENERAL

El estudio histórico del capítulo 1 ha puesto de manifiesto que las primeras interpretaciones que se dieron a Romanos 11:26 vieron en la expresión “todo Israel” un sentido espiritual sin connotaciones étnicas.¹ Estas interpretaciones en referencia al conjunto de creyentes predominaron hasta el siglo V. Entre ellas destaca la propuesta de Agustín de Hipona, que haciendo énfasis en el estudio del texto bíblico en las lenguas originales desde una perspectiva cristocéntrica, recogió una interpretación de “todo Israel” en referencia al “verdadero Israel” o “Israel de Dios”.²

Durante la Edad Media decayó en general el estudio exegético del texto bíblico, y la mayoría de autores se dedicaron a recopilar o comentar fuentes secundarias. Aunque las interpretaciones de Ro 11:26 en términos espirituales se mantuvieron, la referencia a la nación de Israel en términos étnicos comenzó a ser más frecuente. Sin embargo la vuelta al estudio del texto original que se produjo en la Reforma con el fin de rescatar la intención original de los autores bíblicos dio sus frutos. La Epístola a Romanos fue uno de los libros más comentados. Respecto a este versículo, Martín Lutero percibe que el texto es oscuro, pero que no constituye una base segura para suponer la futura conversión de los judíos.³ La mayoría de los reformadores son más explícitos en su interpretación y entienden en “todo Israel” una clara referencia al pueblo de Dios en términos espirituales.⁴

El análisis histórico revela que hasta el siglo XX, ninguna de las propuestas de interpretación de Ro 11:26 registradas propo-

¹ Cf. Justino Mártir, Ireneo, Clemente de Alejandría, Apolinar, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, Gregorio de Elvira, Hilario de Poitiers.

² Agustín, *Carta a Paulino*, 149.2.19.

³ Lutero, *Carta del apóstol Pablo a los Romanos*, 362.

⁴ Cf. Martin Bucer, Melanchton, Ecolampadio, Bugenhagen, Calvino, Brenz...

nen un tipo de salvación especial del pueblo judío al margen de la fe en Jesús como Mesías. Todos los autores estudiados respetan la enseñanza soteriológica del NT, y solo hay variaciones respecto al referente de la expresión “todo Israel”, ya sea en términos étnicos o espirituales.

Sin embargo, diversos acontecimientos contemporáneos comienzan a abrir el abanico de interpretaciones de Ro 11:26. El surgimiento del dispensacionalismo, el sionismo cristiano, y la reacción del mundo occidental tras el Holocausto, marcan de forma decisiva la compresión del concepto de Israel y la interpretación de este versículo. A partir del siglo XX las propuestas que prevalecen son las que entienden en términos étnicos el “todo Israel”. Queriendo preservar en este pasaje una referencia al pueblo histórico y mantener a la vez la integridad del judaísmo como religión, han surgido nuevas opciones de interpretación como la llamada teología del doble pacto, o del *sonderweg* para Israel, que proponen una salvación para el pueblo judío al margen de la fe en Jesús. Como parte de esta tendencia, se percibe que a partir del Holocausto la interpretación de la expresión “todo Israel” en términos espirituales desaparece casi por completo entre los comentaristas a Romanos. Sorprendentemente, el conjunto de interpretaciones que proponen tales expectativas teológicas sobre el pueblo étnico de Israel, se basan principalmente en Ro 11:26. En general, además, presentan referencias generales y afirmaciones ambiguas sobre la forma y tiempo de salvación del pueblo judío, pero no llegan a desarrollar hasta el fondo las implicaciones teológicas de tales planteamientos.

El capítulo segundo muestra que el nombre de Israel está cargado de un profundo mensaje teológico desde su aparición en el AT. El texto del Génesis lo interpreta como “el que lucha con Dios y vence”. En primera instancia “Israel” se aplica al patriarca Jacob para calificar su transformación espiritual. Con el paso del tiempo ocurre una ampliación del referente en el texto bíblico y el término comienza a designar al pueblo del pacto, extrapolando la experiencia de transformación espiritual del patriarca a todo el que forma parte de “Israel”.

De este modo, aunque en el AT las referencias de Israel al pueblo histórico son las más abundantes, la polisemia del término se amplía, utilizándose como referencia al reino del norte, al reino del sur, a todo el pueblo histórico, a un territorio, a una comunidad

religiosa...⁵ Entre esas acepciones, destaca la noción espiritual de Israel en contextos religiosos de relación directa con YHWH, que en el AT es siempre el “Dios de Israel” al margen de quién conforme el pueblo. Por eso, ya a partir de la división del país y la posterior desaparición del reino del norte, el término *Israel* se convierte —en los escritos de los profetas— en la designación de una entidad ideal que trasciende los contenidos políticos y étnicos, definida en términos espirituales. Así, aunque el contenido del concepto varía, su idea permanece y su realización se espera en una renovación y un nuevo agrupamiento de la comunidad de “Israel”.

En la literatura apócrifa y pseudoepigráfica, el uso del término *Israel* es muy semejante al veterotestamentario. Se combinan las referencias al pueblo histórico con las referencias escatológicas a un “Israel restaurado”. En el caso de la literatura de Qumrán, destaca el uso del término *Israel* en referencia a la comunidad escatológica como el único remanente fiel al pacto, ya que los esenios definen Israel en términos de lealtad espiritual y lo restringen a su propia comunidad. Filón profundiza la polisemia del término y explica “Israel” con una variedad de significados originales. Destaca entre ellos la referencia a Israel como “el que ve a Dios”, denotando una categoría filosófica y existencial aplicada a los que alcanzan un claro conocimiento de Dios y del mundo. Flavio Josefo elude el uso del término *Israel* en sus obras, posiblemente para evitar las connotaciones religiosas del mismo, pero en la literatura rabínica se percibe de nuevo un claro interés por definirlo y delimitarlo. Así, en la Misnah, “Israel” se percibe como una comunidad espiritual supratemporal constituida en relación con Dios, y definida por las creencias y la conducta de los individuos, más que por criterios étnicos.

El breve repaso a la simbología y tipología bíblicas relacionadas con Israel ha demostrado que en el sistema del NT el Mesías es presentado como un nuevo “Israel”, agrupando en torno a él a la comunidad de salvación formada por todos los creyentes. Jesús retoma las imágenes más significativas de Israel en el AT, y se atribuye el cumplimiento de dichas figuras y símbolos. Por eso, aunque el NT sigue combinando las referencias al pueblo histórico con las referencias a la comunidad de fe que se agrupa en torno al

⁵ Hayes, “Israel”, *MDB*: 417-420.

Mesías, el término *Israel* pasa a ser interpretado de forma cristológica a través de imágenes y símbolos mesiánicos. Este “*Israel*”, que el Mesías encarna, “no es de este mundo”, y por tanto no se define por criterios étnicos sino espirituales. En el caso de Pablo, y en sintonía con los usos de *Israel* en el NT, su noción de la comunidad del pacto queda definida en términos espirituales articulados por la fe, dejando las categorías étnicas en un segundo plano. Por eso, aunque Pablo sigue empleando el término de *Israel* para referirse al pueblo histórico, en contextos soteriológicos se esfuerza por definir en términos espirituales a un “*Israel*” constituido por todos los creyentes descendientes de Abrahán, padre de la fe.

El estudio exegético del capítulo 3 se fundamenta en una aproximación teológica a los primeros 11 capítulos de la epístola, pero con especial énfasis en los capítulos 9-11. Este acercamiento —que procura respetar el contexto teológico en el que se inserta la declaración del versículo 11:26— pone de manifiesto que los principales temas de la sección tienen que ver con la continuidad del plan de salvación de todos los humanos por igual y la fidelidad de las promesas de Dios a su pueblo del pacto. Pablo argumenta con contundencia la justificación por la fe para “todo el que cree”, y la entrada a la comunidad mesiánica también únicamente por fe. El apóstol define esta comunidad de salvación mediante figuras tales como el “verdadero judío”, y “la simiente de Abrahán”, estableciendo una clara diferenciación entre los descendientes físicos de Israel, y los miembros del “verdadero Israel”.

Al llegar al versículo 11:26, el estudio pasa revista a las fortalezas y debilidades de las diferentes propuestas de argumentación, concluyendo que a nivel exegético, resulta demasiado problemático aceptar una interpretación del versículo 11:26 en términos étnicos. Todos los argumentos presentados en la epístola señalan precisamente lo contrario, ya que se esfuerzan por separar los criterios étnicos de la noción de salvación y ensalzan la fe como clave soteriológica para todos los hombres sin distinción. Los problemas teológicos que surgen de tales propuestas no se pueden superar manteniendo la coherencia del texto bíblico. Así, al considerar el conjunto de referentes de “*Israel*” anteriores y el contexto teológico del pasaje, se impone una interpretación de Ro 11:26 en términos espirituales donde “*todo Israel*” está definido por la fe y la adhesión al pacto eterno de Dios. La salvación de “*todo Israel*”

designa, por tanto, el propósito original de redención del conjunto de creyentes, agrupados en la comunidad mesiánica como verdaderos descendientes espirituales de Abrahán y miembros todos por igual del pueblo de Dios. Con esta afirmación Pablo resuelve la tensión teológica de estos capítulos demostrando que los judíos son miembros de pleno derecho del pueblo del pacto, igual que los gentiles, con tal que tengan fe en Jesús, y señalando que la continuidad del plan de salvación articulado en el nuevo pacto y ratificado en la figura del Mesías, supera todas las expectativas humanas y su capacidad de comprensión.

Las implicaciones de este estudio, entre otras cosas, desautorizan un número considerable de interpretaciones que en la actualidad se proponen para Ro 11:26. Las expectativas de salvación futura del pueblo judío en su totalidad o la restauración de la nación de Israel a un protagonismo en el panorama escatológico basadas en este versículo no resultan fundadas sólidamente en el texto bíblico. Ro 11:26 no profetiza la salvación exclusiva o especial de ningún pueblo, sino la salvación por la fe de todo el que crea en Jesús.

De esta conclusión se desprende que los esfuerzos de evangelización hacia el pueblo judío y el diálogo interreligioso siguen teniendo razón de ser. Por otra parte, Ro 11:26 no anuncia ningún rol especial del pueblo judío en el panorama escatológico, sino que invita a la reconciliación de todos los creyentes en la esperanza de salvación por la fe en Jesús, y sobre la base del pacto eterno de Dios con la raza humana.

El desarrollo sistemático de esta propuesta de interpretación a todos los niveles teológicos promete ser un campo de estudio tan fructífero como necesario, pues si Ro 11:26 constituye el punto de apoyo de propuestas infundadas que contemplan la restauración final de la nación de Israel, la interpretación coherente de este versículo conlleva la deconstrucción de estas propuestas y una invitación a explorar otras nuevas sobre mejores bases exegéticas.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

Libros y monografías

- Achtemeier, Paul J. y Elizabeth Achtemeier. *The Old Testament Roots of Our Faith*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994.
- Akpunonu, Peter Damian. *The Vine, Israel and the Church*. Studies in Biblical Literature 51. New York: Peter Lang, 2004.
- Anderson, B. W. *Contours of Old Testament Theology*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1999.
- Anderson, R. Dean Jr. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Kampen, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Aranda Pérez, G.; García Martínez, F.; Pérez Fernández, M. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Armerding, Carl Edwin; Gasque, W. Ward., eds. *A guide to Biblical prophecy*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989.
- Aune, David E. *The New Testament in Its Literary Environment*. Library of Early Christianity 8. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- Badenas, Roberto. *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 10. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Baker, David L. *Two Testaments, One Bible: A Study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments*. Leicester: InterVarsity Press, 1976.
- Barbaglio, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 65. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1989.

- Barrett, Charles K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968.
- _____. *The Gospel According to St. John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- _____. *Essays on Paul*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- _____. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. 2 vols. Edinburgh: T&T Clark International, 2004.
- Barth, Markus. *The People of God*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 5. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. London: Fontana Press, 1977.
- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: Longman & Todd, 1996.
- Beare, F. W. *St. Paul and His Letters*. London: Black, 1962.
- _____. *The Earliest Records of Jesus*. New York: Abingdon Press, 1962.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Vol. 36, *Word Biblical Commentary*. Dallas: Word Books, 1998.
- Becker, Jürgen. *Pablo: El apóstol de los paganos*, traducido por Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Biblioteca de Estudios Bíblicos 83. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Beker, J. C. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1980.

Bell, Richard H. *The Irrevocable Call of God: An Inquiry in Paul's Theology of Israel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 184. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Bernard, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, editado por Alan Hugh McNeile. New York: Scribner' Sons, 1929.

Bertone, John A. “*The Law of the Spirit*”: *Experience of the Spirit and the Displacement of the Law in Romans 8:1-16. Studies in Biblical Literature*. New York: Peter Lang, 2005.

Best, W. E. *The Most Neglected Chapter in the Bible (Romans 9)*. Houston: South Belt Assembly of Christ, 1992.

Birnbaum, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews and Proselytes*. Studia Philonica Monographs 2, 290. Atlanta: Scholars Press, 1996.

Blass, Friedrich, Albert Debrunner, y Robert Walter Funk. *A Greek Grammar of the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press, University of Cambridge, 1961.

Bockmuehl, Markus N. A. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

Boers, Hendrikus W. *The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994.

_____. “A Context for Interpreting Paul”. En *Text and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, editado por Tord Fornberg y David Hellholm. Oslo: Scandinavian University Press, 1995, 429-454.

- Bornkamm, Günther. *Pablo de Tarso*, traducido por Mario Sala y José M. Vigil. Biblioteca de Estudios Bíblicos 24. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
- Bouttier, Michel. *En Christ: Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Braun, Roddy L. *1 Chronicles*. Word Biblical Commentary 14. Dallas: Word Books, 1986.
- Bray, Gerald. *Biblical Interpretation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996.
- Brayford, Susan. *Genesis*. Septuagint Commentary Series. Leiden: Brill, 2007.
- Brown, Raymond E. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955.
-
- _____. *The Gospel According to John (I-XII)*. Anchor Bible 29. New York: Doubleday & Company, 1966.
- Bruce, F. F. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983.
-
- _____. *El Canon de la Escritura*, traducido por Elena Flores. Hermeneutica y Exégesis 4. Terrassa: Clie, 2002.
- Brueggeman, Walter. *Genesis: Interpretation*. Atlanta: John Knox, 1982.
- Brunner, Frederick D. *The Christbook: A Historical-Theological Commentary: Matthew 1-12*. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Bryan, Christopher. *A Preface to Romans: Notes in its Literary and Cultural Setting*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1987.

Burge, G. M. *Whose Land? Whose Promise?: What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians*. Grand Rapids, Michigan: Paternoster, 2003.

Burton, Ernest De Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. The International Critical Commentary 37. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

Caird, George B., y Lincoln D. Hurst. *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1994

Campbell, William S. *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*. New York: Peter Lang, 1991.

Cappelletti, Silvia. *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* Leiden: Brill, 2006.

Carson, Donald A. *The Gospel According to John*. The Pillar New Testament Commentary. Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.

Charles, Robert H. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs: Edited from Nine MSS Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments*. Oxford: Oxford University Press, 1908.

_____. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Charlesworth, James H, *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula, Montana: Scholar Press, 1976.

_____, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1985.

_____. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*. Society for New Testament Studies Monograph Series. London: Cambridge University Press, 1985.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, Minnesota: Fortress, 1992.

Christiansen, Ellen Juhl. *The Covenant in Judaism and Paul: A Story of Ritual Boundaries as Identity Markers*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums un des Urchristentums XXVII. New York: Brill, 1995.

Clemens, Ronald E., ed. *The World of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Clouse, Robert G., ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1977.

Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley: University of California Press, 1998.

Conzelmann, Hans. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, traducido por James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Cousar, Charles B. *The Letters of Paul*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1996.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

Cullman, Oscar. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, traducido por Floyd V. Filson. Philadelphia: Westminster, 1950.

Cunchillos, Luis. *Cuando los ángeles eran dioses*, Biblioteca Salmanticensis XIV, Estudios 12. Salamanca: Universidad Pontificia, 1976.

Dahl, Nils. *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1977.

Dahmus, Joseph H. *The Middle Ages*. Garden City, New York: Doubleday, 1968.

Danell, Gustaf A. *Studies in the Name Israel in the Old Testament*. Uppsala: Appelbergs, 1946.

Daube, David. *The Exodus Pattern in the Bible*. London: Faber and Faber, 1963.

Dauphinais, Michael y Matthew Levering. *Holy People, Holy Land: A Theological Introduction to the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Davenport, Gene L. *The Eschatology of the Book of Jubilees*. Leiden: Brill, 1971.

Davidson, Richard M. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical ΤΙΠΠΟΣ Structures*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 2. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981.

Davies, William D. *Paul and Rabbinic Judaism*. New York: Harper & Row, 1955.

_____. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

_____. *Jewish and Pauline Studies*. London: SPCK, 1984.

Davies, William D. y Dale C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. New York: T&T Clark International, 2002.

Davis, Charles Thomas. “The Fulfillment of Creation: A Study of Matthew’s Genealogy”. *Journal of the American Academy of Religion* 41, nº 4 (1973): 520-535.

De Lubac, Henri. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.

Deissman, Adolf. *Light from the Ancient East*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1927.

Del Agua Pérez, Agustín. *El Método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985.

Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos y leyendas de Canaán: Según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

_____. *Interpretación de la mitología cananea: Estudios de semántica ugarítica*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1984.

_____. *La religión cananea según la liturgia de Ugarit: Estudio textual*. Barcelona: Editorial Ausa, 1992.

Del Valle, Carlos. *La Misna*. Biblioteca de Estudios Bíblicos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

Dennos, John A. *Jesus’ Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11:47-52*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 217. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

- DeSilva, David A. *Introducing the Apocrypha*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002.
- Di Berardino, Angelo. *Patrología IV: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Díez Macho, Alejandro y Antonio Piñero Sáenz. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. 6 vols. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- Dillard, Raymond B. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary 15. Dallas: Word Books, 1987.
- Doukhan, Jacques B. *The Mystery of Israel*. Hagerstown, Maryland: Review and Herald, 2004.
- Driver, Godfrey R. *Canaanite Myths and Legends*. Old Testament Studies III. Edinburgh: T&T Clark, 1956.
- Drobner, Hubertus R. *Manual de patrología*, traducido por Víctor Abelardo Martínez. Barcelona: Herder, 1999.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.
- Earle, Ralph. *Word Meanings in the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book, 1989.
- Eckman, James P. *Exploring Church History*. Wheaton: Crossway, 2002.
- Edelheit, Hershel y Abraham J. Edelheit. *History of Zionism: A Handbook and Dictionary*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.

Eichholz, Georg. *El evangelio de Pablo: Esbozo de la teología paulina*, traducido por Marcelino Legido. Biblioteca de Estudios Bíblicos 17. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Ellenson, David. *Between Tradition and Culture: The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity*. Atlanta: Scholars Press, 1994.

Elliott, Mark Adam. *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.

Elliott, N. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*. JSNTSup 45. Sheffield: Sheffield Academic, 1990.

Ellis, E. Earle. *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957.

_____. *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1991.

Ellison, H. *The Mystery of Israel*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1966.

Esler, Philip F. *Conflict e identidad en la carta a los Romanos: El contexto social de la carta de Pablo*, traducido por José Pérez Escobar. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005.

Evans, Craig A. *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1992.

Evans, Craig A. y James A. Sanders. *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 148. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Even-Shoshan, Abraham. *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible. Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*. Jerusalem: “Kiryat Sefer” Publishing house, 1990.

Farrar, Frederic W. *History of Interpretation*. New York: E. P. Dutton, 1886; Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1961.

Fee, Gordon D. *Primera epístola a los Corintios*, traducido por Carlos Alonso Vargas. Buenos Aires: Nueva Creación, 1994.

Finkelstein, Louis. *Introduction to Tractates Fathers and The Fathers of Rabbi Nathan*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.

Fleischner, Eva. *Judaism in German Theology Since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission*. American Theological Library Association Monograph Series 8. Metuchen, New Jersey: Scarecrow Press, 1975.

France, R. T. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. London: Tyndale Press, 1971.

_____. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.

Frazer, James G. *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 2. The Collected Works of J. G. Frazer 13. Richmond: Curzon Press, 1994.

Freedman, David Noel, ed. *Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.

Froehlich, Karlfried. *Biblical Interpretation in the Early Church. Sources of Early Christian Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Fuller, Michael E. *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering an the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 138. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Gamble, H. *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. SD 42. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

Garrett, Duane A. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1991.

Gaster, Theodor H. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York: Harper & Row, 1969.

Gaston, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.

Giblin, Charles Homer. *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives*. New York: Herder and Herder, 1970.

Gibson, John C. L. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh: T&T Clark, 1977.

Grant, Robert M. y David Tracy. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

García Martínez, Florentino, *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1993.

González, Justo L. *Historia del cristianismo*. 2 vols. Miami: Unilit, 2003.

González Ruiz, José M^a. *El evangelio de Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Goppelt, Leonhard. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.

Gorday, Peter. *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*. Studies in the Bible and Early Christianity 4. New York: Edwin Mellen Press, 1983.

Grabbe, Lester L. *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*. Brown Judaic Studies 115. Atlanta: Scholars Press, 1988.

Granados Rojas, Juan Manuel. *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses*. Analecta Biblica 170. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008.

Graves, Michael. *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on his Commentary on Jeremiah*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

Greenman, Jeffrey P. y Timothy Larsen, eds. *Reading Romans Through the Centuries*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Grindheim, Sigurd. *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 202. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Gnilka, Joachim. *Pablo de Tarso: Apóstol y testigo*, traducido por Víctor Abelardo Martínez de Lapera. Barcelona: Herder, 1998.

_____. *Teología del Nuevo Testamento*, traducido por Juan M. Díaz Rodelas. Madrid: Trotta, 1998.

- Guerra, Anthony J. *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*. Society for New Testament Studies Monograph Series 81. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Gulley, Norman. *Systematic Theology: Prolegomena*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2003.
- Haacker, Klaus. *The Theology of Paul's Letter of the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hagner, Donald A. *Matthew*. 2 vols. Word Biblical Commentary 33 a-b. Dallas: Word Books, 1995.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis*. 2 vols. *The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.
- Harvey, John D. *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.
- Harink, Douglas. *Paul Among the Postliberals*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2003.
- Harrington, Daniel. *Paul on the Mystery of Israel*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- Harvey, Graham. *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 35. Leiden: Brill, 1996.
- Harnack, Adolf von. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig: Hinrichs, 1924.

Hasel, Gerhard F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Andrews University Monographs 5. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1972.

Hay David M. y Elizabeth Johnson, eds. *Pauline Theology: Romans*. Vol III. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1995.

Hayes, John H. "Israel". *Mercer Dictionary of the Bible*. Editado por Watson E. Mills. Macon, Georgia: Mercer University Press, (1991): 417-420.

Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. London: Yale University Press, 1989.

_____. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005.

Hayward, C. T. R. *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorius Athlete to Heavenly Champion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hendriksen, William y Simon J. Kistemaker. *Exposition of the Gospel According to Matthew*. Baker's New Testament Commentary. Vol. 9. Grand Rapids, Michigan: Baker Books House, 2001.

Hengel, Martin y Ana Maria Schwemer. *Paul Between Damascus and Antioch*, traducido por John Bowden. London: SCM Press, 1997.

Hendrickson, William. *The Gospel According to John*. Baker New Testament Commentary. 2 vols. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1953.

- Hill, D. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981.
- Hodge, C. *I Corintios*, traducido por José María Blanch. Edinburgh: El Estandarte de la Verdad, 1969.
- Hoehner, Harold. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
- Hoffman, M. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto: Toronto University Press, 1994.
- Holweda, David E. *Jesus and Israel*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.
- House, H. Wayne, ed. *Israel: The Land and the People*. Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1998.
- Illanes, José Luis y Joseph Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Jacob, E. *Theology of the Old Testament*, traducido por A. W. Heathcote y P. J. Allcock. New York: Harper, 1958.
- Jedin, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Vol. 1. Barcelona: Herder, 1966.
- Jervis, L. Ann. *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*. JSNTSup 55. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.
- Jocz, Jakob. *The Jewish People and Jesus Christ: A Study in the Relationship between the Jewish People and Jesus Christ*. London: SPCK, 1949.

- Johnson, Aubrey R. *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. Cardiff: University of Wales Press, 1961.
- _____. *The Jewish People and Jesus Christ After Auschwitz: A Study in the Controversy Between Church and Synagogue*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.
- Johnson, E. Elizabeth. *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Johnson, Marshall D. *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*. Society for New Testament Studies Monograph Series 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Kaylor, David. *Paul's Covenant Community: Jew & Gentile in Romans*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Katz, David. *Philosemitism and the Readmisión of the Jews to England, 1603-1655*. Oxford: Clarendon, 1982.
- Keller, Winfrid. *Gottes Treue-Israels Heil: Röm 11:25-27-Die These vom 'Sonderweg' in der Discusión*. Stuttgarter Biblische Beiträge 40. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GMBH, 1998.
- Kent, J. *Wesley and the Wesleyans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Kessler, Martin, y Karel Deurloo. *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*. New York: Paulist Press, 2004.
- Kim, Johann D. *God, Israel, and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9-11*. Dissertation Series 176. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

- Kim, Seyoon. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.
- Klein, William W., Craig Blomberg, Robert L. Hubbard y Kermit A. Ecklebarger. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word Publications, 1993.
- Knight, George A. F. *Jews and Christians: Preparation for Dialogue*. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- Krentz, Edgar. *The Historical-Critical Method*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Kistemaker, Simon J. y William Hendriksen. *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. Vol. 18, *New Testament Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2001.
- Kugel James L. y Rowan A. Greer. *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Lampe, Peter. "The Roman Christians of Romans 16". En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried. Edinburg: T&T Clark, 1991, 216-230.
- Laporte, Jean. *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos en sus contextos*. Madrid: San Pablo, 2004.
- LaRondelle, Hans. *The Israel of God in Prophecy*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. Vol. 1. New York: Harper & Row, 1975.
- Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?*, traducido por Robert W. Yarbrough. Grand Rapids, Michigan: Baker House, 1990.

Lockyer, Herbert. *All the Messianic Prophecies of the Bible*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978.

Lodge, John G. *Romans 9-11: A Reader Response Analysis*. Atlanta: Scholar Press, 1996.

Longenecker, Richard N. *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas: Word Books, 1990.

_____. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975.

Lurker, Manfred. *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, traducido por Rufino Godoy. Córdoba: El Almendro, 1994.

Maier, Johann. *The Temple Scroll: An Introduction, Translation & Commentary*. Sheffield: JSOT Press, 1985.

Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.

Martín, Benjamín. *Israel y las profecías*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1976.

Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Word Biblical Commentary 40. Dallas: Word Books, 1986.

Matera, Frank J. *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*. Louisville: John Knox Press, 2007.

McKim, Donald, ed. *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998.

McKnight, Scot. *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1991.

McNally, Robert E. *The Bible in the Early Middle Ages*. Atlanta: Scholars Press, 1986.

Mettinger, Trygve N. D. *Buscando a Dios: Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988.

Metzger, Bruce M. *The Early Versions of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

_____. *A textual commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies, 1994.

Michaelis, J. Ramsey. *Peter*. Word Biblical Commentary 49. Dallas: Word Books, 1988.

Mickelsen, A. B. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1963.

Moores, John D. *Wrestling with Rationality in Paul: Romans 1-8 in a New Perspective*. Society for the New Testament Studies Monographs Series 82. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971.

Mussner, Franz. *Tratado sobre los judíos*, traducido por Juan C. Rodríguez. Biblioteca de Estudios Bíblicos 40. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

Munck, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind*, traducido por Frank Clarke. Richmond: John Knox, 1959.

_____. *Christ and Israel: Interpretation of Romans 9-11*, traducido por Ingevory Nixon. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

Muñoz, Alfonso S. *El Mesías y la hija de Sión*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.

Neugebauer, Fritz. *In Christus*. Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1961.

Neusner, Jacob. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1979.

_____. *Judaism and its Social Metaphors: Israel in the History of Jewish Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. “Israel the People in Judaism, the Classical Statement”. *Encyclopaedia of Judaism*. Leiden: Brill, 2000. 1: 484-499.

Newman, Barclay Moon y Eugene Albert Nida. *A Handbook on the Gospel of John*. New York: United Bible Societies, 1993.

_____. *A Handbook on Paul's Letter to the Romans*. New York: United Bible Societies, 1994.

Nolland, J. *Luke*. 3 vols. Word Biblical Commentary 35. Dallas: Word Books, 2002.

North, Christopher R. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Noth, Martin. *A History of Pentateuchal Traditions*, traducido por Bernhard W. Anderson. Chico, California: Scholars Press, 1981.

O'Brien, Peter. *The Letter to the Ephesians*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.

- O'Toole, Robert F. *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1984.
- Orlandis, José. *Historia de la Iglesia: La Iglesia Antigua y medieval*. Madrid: Pelícano, 1998.
- Pager, John G. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Parker, T. H. L. *Commentaries on the Epistle to the Romans: 1532-1542*. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Patte, D. *Early Jewish Hermeneutic*. Missoula, Montana: Scholars, 1975.
- Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment*. New York: Harper & Row, 1973.
- Peláez, Jesús. "Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo". En *Orígenes del Cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: El Almendro, 1991.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol 1. Chicago: University Press, 1971.
- Piñero, Antonio. "La herencia de la Biblia hebrea (I)". En *Orígenes del Cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: El Almendro, 1991.
- Plag, Christoph. *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11 (AzTh 1.40)*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1969.

- Quasten, Johannes. *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. Biblioteca de Autores Cristianos 206. Madrid: Editorial Católica, 1961.
- _____. *Patrología II: La edad de oro de la literatura patrística griega*. Biblioteca de Autores Cristianos 217. Madrid: Editorial Católica, 1962.
- Ravens, David. *Luke and the Restoration of Israel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 119. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Reasoner, Mark. *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Refoulé, François. *Et ainsi tout Israël sera sauvé*. Paris: Éditions du Cerf, 1984.
- Ribera Florit, Josep. *Traducción del Targum de Jeremías*. Biblioteca Midrásica 12. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1992.
- Richardson, Peter. *Israel in the Apostolic Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Riesner, R. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, traducido por D. Stott. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville, Tennessee: Broadman, 1934.
- Robertson, A. W. *El Antiguo Testamento en el Nuevo*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.
- Robertson, Archibald y Alfred Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on The First Epistle of St Paul to the Corinthians*. The International Critical Commentary 35. Edinburgh: T&T Clark, 1986.

Robertson, O. Palmer. *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Phillipsburg, New Jersey: P&R, 2000.

Robinson, H. Wheeler. *Corporate Personality in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

Rogerson, John, Christopher Rowland, y Barnabas Lindars SSF. *The Study and Use of the Bible*. Vol 2, *The History of Christian Theology*. Basingstoke, England: Marshall Pickering, 1988.

Rubinstein, William D. y Hilary L. Rubinstein. *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840-1939*. London: MacMillan Press, 1999.

Ruiz Bueno, Daniel. *Padres apostólicos y apólogos griegos (s. II)*. Biblioteca de Autores Cristianos 629. Madrid: Editorial Católica, 2002.

Sacks, Robert D. *A Commentary on the Book of Genesis*. Ancient Near Eastern Texts and Studies 6. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1990.

Sanders, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

_____. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Schaft, Phillip. *History of the Christian Church*. 8 vols. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1920.

Schelke, Karl Hermann. *Paulus Lehrer der Väter*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1956.

Schiffman, Lawrence. *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Schlier, Heinrich. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, traducido por José Cosgaya. Madrid: Ediciones Fax, 1970

Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to St John*. 2 vols. Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates, 1984.

Schwarz, Hans. *Christology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.

Scott, James M. *Paul and the Nations: The Old Testament and Early Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 84. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995.

Scott, Julius J. *Jewish Backgrounds of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995.

Sell, Henry T. *Studies in early church history*. Willow Grove: Woodlawn Electronic Publishing, 1998.

Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, traducido por John A. Hughes. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary 1. Edinburgh: T&T Clark, 1980.

Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1941.

Sohn, Seock-Tae. *The Divine Election of Israel*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.

- Son, Sang-Won. *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*. Analecta Biblica 148. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001.
- Sonderegger, Katherine. *That Jesus Christ Was Born a Jew: Karl Barth's "Doctrine of Israel"*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.
- Soulen, R. Kendall. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1996.
- Schökel, Luis Alonso. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Speiser, Ephraim A. *Genesis*. The Anchor Bible 1. Garden City, New York: Doubleday, 1964.
- Spurr, John. *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714*. London: Pearson, 2006.
- Stanley, Christopher D. *Paul and the language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*. Society for New Testament Studies Monograph Series 69. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Stagg, Frank. *New Testament Theology*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1962.
- Stendahl, Krister, *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Stern, Sacha. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden: Brill, 1994.
- Stone, Michael E., ed. *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Stowers, Stanley Kent. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. SBL Dissertation Series 57. Chico, California: Scholars Press, 1981.

_____. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Strack, Hermann L. y Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, traducido por Miguel Pérez Fernández y María Isabel Rodríguez Peralta. Biblioteca Midrásica 3. Valencia: Institución San Jerónimo, 1988.

Tate, Marvin E. *Psalms 51-100*. Word Biblical Commentary 20. Dallas: Word Books, 1990.

Taylor, Michael J. *Paul: His Letters, Message and Heritage*. New York: Alba House, 1997.

Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. New York: Atheneum Books, 1974.

Tellbe, Mikael. *Paul Between Synagogue and State: Christians, Jews and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. Coniectanea Biblica, New Testament Series 34. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001.

Thiselton, A. C. *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.

Thompson, M. B. *The New Perspective on Paul*. Cambridge: Grove Books, 2002.

Thurén, Lauri. *Derhetorizing Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 124. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Torrance, Thomas F. *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

Trevijano Etcheverría, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo: Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2001.

_____. *Patrología*, Serie Manuales de Teología 5. Madrid: Editorial Católica, 1994. Biblioteca de Autores Cristianos.

Trilling, Wolfgang, *El verdadero Israel: Estudio de la teología de Mateo*, traducido por Carlos Fernández Barberá. Madrid: Ediciones Fax, 1974

Van Spanje, Teunis E. *Inconsistency in Paul?: A Critique of the Work of Heikki Räisänen*. WUNT 110. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Vanderkam, James C. *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001.

Vaucher, Alfred, *L'histoire du salut*. Paris: Vie et Santé, 1987.

Vázquez Allegue, Jaime. *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas: El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. Biblioteca Midrásica 21. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000.

Vermes, Géza. *Scripture and Tradition in Judaism*. Brill: Leiden, 1973.

Viciano, Albert. *Patrología*. Manuales de Teología Católica. Valencia: Edicep, 2001.

Vidal, Senén. *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Vives, José. *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1971.

Volz, Carl A. *The Medieval Church*. Nashville, Tennessee: Abingdon, 1997.

Waltke, Bruce. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Waters, Guy Prentiss. *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 2004.

_____. *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.221. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Wayne, House, H. *Israel: The Land and the People*. Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1998.

Wenham, Gordon J. *Genesis 16-50*. Word Biblical Commentary 2. Dallas: Word Books, 1994.

Westerholm, Stephen. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.

_____. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.

Whiteley, Denys E. H. *The Theology of St. Paul*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

Williamson, Hugh G. M. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Williamson, Paul R. *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*. JSOTSS 315 (Sheffield: Sheffield Academia Press, 2000)

_____. *Sealed with and Oath: Covenant in God's Unfolding Purpose*. New Studies in Biblical Theology 23. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2007.

Winninge, Michael. *Sinners and the Righteous: A comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*. Coniectanea Biblica, New Testament Series 26. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995.

Winter, Bruce W. *Philo and Paul among the Sophists*. Society for New Testament Studies Monograph Series 96. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Wright, Christopher J. H. *Knowing Jesus through the Old Testament*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992.

Wright, Nicholas T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1991.

_____. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1992.

_____. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.

_____. *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2005.

Zeller, Dieter. *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*. Studien zum Römerbrief. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1973.

Comentarios a Romanos (a partir del siglo XIX)

- Achtemeier, Paul J. *Romans*, Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1985.
- Barrett, Charles K. *The Epistle to the Romans*. New York: Harper & Row, 1957.
- Barth, Karl. *Carta a los Romanos*, traducido por Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Beck, Johann Tobias. *Erklärung de Briefes Pauli on die Römer*. Gütersloh: Bertelsmann, 1884.
- Bence, Clarence L. *Romans: A Bible Commentary in the Wesleyan Tradition*. Indianapolis: Wesleyan Publishing House, 1996.
- Bénétreau, Samuel. *L'Epître de Paul aux Romains*. 2 vols. Vaux-sur-Seine: Édifac, 1997.
- Black, Mathew. *Romans*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989.
- Briscoe, D. Stuart. *Romans*. The Communicator's Commentary. Waco, Texas: Word Books, 1982.
- Boice, James Montgomery. *Romans: An Expositional Commentary*. Vol. 3, *God and History: Romans 9-11*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000.
- Bruce, F. F. *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1963.
- Byrne, Brendan. *Reckoning with Romans: A Contemporary Reading of Paul's Gospel*. Delaware: Michael Glazier, 1986.

Bussey, Martin K. *The Message of Romans: A Commentary for Today's Church*. Abak, Nigeria: Samuel Bill Theological College, 1992.

Calvino, Juan. *La Epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, traducido por Claudio Gutiérrez. Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1977.

Cotrell, Jack. *Romans*. The College Press NIV Commentary 2. Joplin, Missouri: College Press, 1998.

Cranfield, Charles E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1975.

Dodd, Charles Harold. *The Epistle to the Romans*. London: Collins, 1959.

Dunkin, J. E. *Commentary on Romans: for the Student and Teacher*. Joplin, Missouri: College Press, 1986.

Dunn, James D. G. *Romans*. 2 vols. Word Biblical Commentary 38 a-b. Dallas: Word Books, 1988.

Edwards, James R. *Romans*. New International Biblical Commentary 6. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1992.

Fitzmyer, Joseph A. *Romans*, The Anchor Bible 33. New York: Doubleday, 1992.

Godet, Frédéric. *Comentar zu dem Brief an die Römer*. Hannover: Verlag von Karl Meger, 1893.

Hendricksen, Guillermo. *Comentario del Nuevo Testamento: Exposición de Romanos*, traducido por Norberto E. Wolf. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 1990.

Hunter, Archibald M. *The Epistle to the Romans*. Torch Bible Commentaries. London: SCM Press, 1973.

Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007.

Johnson, Luke Timothy. *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. New York: Crossroad Publishing Company, 1997.

Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*, traducido por Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980.

Keck, Leander E. *Romans*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2005.

Kuss, Otto. *Carta a los Romanos, cartas a los Corintios, carta a los Gálatas*. Barcelona: Herder, 1976.

Légasse, Simon. *L'épître de Paul aux Romains*. Paris: Éditions du Cerf, 2002.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*. Commentary on the New Testament 6. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1961.

Liddon, Henry Parry. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans*. London: Longmans Green, 1897.

Lutero, Martín. *Carta del apóstol Pablo a los Romanos*, traducido por Erich Sexauer. Terrassa: Clie, 1998.

McGuigan, Jim. *The Book of Romans*. Lubbock: Montex Publishing Company, 1982.

Meyer, Heinrich A. W. *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1886.

- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.
- Morris, Leon. *The Epistle to the Romans*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.
- Moule, Handley C. G. *Exposición de la Epístola de San Pablo a los Romanos*. Buenos Aires: Juan H. Kidd y Cia., 1924.
- Mounce Robert H. *Romans*. The New American Commentary 27. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. 2 vols. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968.
- Newell, William R. *La Epístola a los Romanos*. Los Angeles: Casa Bíblica de Los Angeles, 1984.
- Nygren, Anders. *La Epístola a los Romanos*, traducido por Carlos Witthaus y Greta Mayena. Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- O'Neill, J. C. *Paul's Letter to the Romans*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- Osborne, Grant R. *Romans*. The IVP New Testament Commentary Series. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.
- Plumer, William M. S. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1979.
- Rhys, Howard. *The Epistle to the Romans*. New York: MacMillan Company, 1961
- Sanday, William y Arthur C. Headlam. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T&T Clark, 1964.

Schlatter, Adolf. *Romans: The Righteousness of God*, traducido por Siegfried S. Schatzmann. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995.

Schlier, Heinrich. *Der Römerbrief: Kommentar*. Freiburg: Herder, 1977.

Schreiner, Thomas S. *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.

Shelkle, Kart H. *The Epistle to the Romans*. New York: Herder and Herder, 1964.

Stam, Cornelius R. *Commentary on the Epistle of Paul to the Romans*. Chicago: Berean Bible Society, 1981.

Stott, John. *Romans: God's Good News for the World*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994.

Stuart, Moses. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London: J. Haddon, 1836.

Stuhlmacher, Peter. *Paul's Letter to the Romans*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Taylor, Vincent. *The Epistle to the Romans*. Epworth Preacher's Commentaries. London: Epworth Press, 1955.

Tholuck, F. A. G. *Comentar zum Brief an die Römer*. Salle: Eduard Anton, 1856.

Vidal, Senén. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996.

Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer*. Zürich: Benziger, 1982.

Witherington III, Ben. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.

Wright, Nicholas T. "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections". En *The New Interpreter's Bible*, vol. 10, editado por Leander E. Keck. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2002, 393-770.

Ziesler, John. *Paul's Letter to the Romans*. TPI New Testament Commentaries. London: SCM Press, 1989.

Artículos y capítulos de libros

Aageson, James W. "Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11". *Catholic Biblical Quarterly* 48, nº 2 (1986): 265-298.

_____. "Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11". *Journal for the Study of the New Testament* 31 (1987): 51-72.

Albright, William F. "The Names 'Israel' and 'Judah' with and Excursus on the Etymology of *Tôdâh* and *Tôrâh*". *JBL* 46 (1927): 154-168.

Alonso Díaz, José. "El Israel de la fe y el Israel de la historia en cuanto a la elección y alianza divinas". *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971): 155-168.

Amos, Clare. "The Genesis of Reconciliation: The Reconciliation of Genesis". *Mission Studies* 23, nº 1 (2006): 9-25.

Andrews, Mary E. "Paul, Philo, and the Intellectuals". *Journal of Biblical Literature* 53, nº 2 (1934): 150-166.

Aus, Roger D. "Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Rom 11:25". *Novum Testamentum* 21, nº 3 (1979): 232-262.

Avery-Peck, Alan J. "The Mishnah, Tosefta, and the Talmuds: The Problem of Text and Context". En *Judaism in Late Antiquity*, editado por Jacob Neusner. New York: Brill, 2005, 173-216.

Baker, Murray. "Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes". *Catholic Biblical Quarterly* 67 (2005): 469-484.

Barclay, J. M. G. "Paul and the Law: Observations on Some Recent Debates". *Themelios* 12 (1986-1987): 5-15.

Barth, Markus. "Conversion and Conversation: Israel and the Church in Paul's Epistle to the Ephesians" *Interpretation* 17 (1963): 3-24.

Batey, Richard. "'So All Israel Will Be Saved': An Interpretation of Romans 11:25-32". *Interpretation* 20, nº 2 (1966): 218-228.

Battle, James L. "Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:25-26". *Grace Theological Journal* 2, nº 1 (1981): 115-129.

Baxter A. G. y J. A. Zesler. "Paul and the Arboriculture: Romans 11:17-24". *Journal for the Study of the New Testament* 24 (1985): 25-32.

Beardslee, William. "The Motif of Fulfillment in the Eschatology of the Synoptic Gospels". En *Transitions in Biblical Scholarship*, editado por J. Coert Rylaarsdam. Chicago: Chicago University Press, 1969, 171-191.

Beckwith, Roger T. "Intertestamental Judaism, its Literature and its Significance". *Themelios* 15 (1990): 77-81.

Beker, J. Christiaan. “Romans 9-11 in the Context of the Early Church”. *Princeton Seminary Bulletin: Supplement Series 1* (1990): 40-55.

_____. “The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul’s Letter to the Romans”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 327-332.

Beentjes, Pancratius C. “‘Holy People’: The Biblical Evidence”. En *A Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, editado por Marcel Poorthuis y Joshua Schwartz. Leiden: Brill, 2006, 3-15.

Berkeley, David S. “Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship”. *Studies in English Literature, 1500-1900*, 18, nº 1, The English Renaissance. (1978): 3-12.

Besters, A. “L’expression ‘Fils d’Israel’ en Ex 1-14: un nouveau critère pour la distinction des sources”. *Revue Biblique* 74 (1967): 321-355.

Bird, Michael F. “When the Dust Finally Settles: Coming to a Post-New Perspective Perspective”. *Criswell Theological Review* 2, nº 2 (2005): 57-69.

Bishara, Ghassan. “Israel’s Power in the US Senate”. *Journal of Palestine Studies* 10, nº 1 (1980): 58-79.

Blaising, Craig A. “The Future of Israel as a Theological Question”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 44, nº 3 (2001): 435-450.

Blocher, Henri. “Hepful or Harmful?: The ‘Apocrypha’ and Evangelical Theology”. *European Journal of Theology* 13, nº 2 (2004): 81-90.

Block, Daniel I. “‘Israel’—‘Sons of Israel’: A Study in Hebrew Eponymic Usage”. *Studies in Religion* 13, nº 3 (1984): 301-326.

_____. “Israel’s House: Reflections on the Use of *BYT YSR’L* in the Old Testament in the Light of Its Ancient Near Eastern Environment”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 28, nº 3 (1985): 257-275.

Block, Herbert. “Distinguishing Jacob and Israel”. *Jewish Bible Quarterly* 34, nº 3 (2006): 155-158.

Bloesch, Donald G. “Supersessionism and the Biblical Witness”. *Interpretation* 43 (1989): 130-142.

Bloomfield, Morton W. “Symbolism in Medieval Literature”. *Modern Philology* 56, nº 2 (1958): 73-81.

Bockmuehl, Markus. “1QS and Salvation at Qumran”. En *The Complexities of Second Temple Judaism*. Vol. 1, *Justification and Variegated Nomism*, editado por Donald A. Carson, Peter T. O’Brien, y Mark A. Seifrid. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 381-414.

Boguslawsky, Steven. “Thomas Aquinas”. En *Reading Romans Through the Centuries*, editado por Jeffrey P Greenman y Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Ben Zion Bokser, “Justin Martyr and the Jews”. *Jewish Quarterly Review* 64, nº 2 (1973): 97-122.

Boring, M. Eugene. “The Language of Universal Salvation in Paul”. *Journal of Biblical Literature* 105, 2 (1986): 262-292.

Bornkamm, Günther. “Paul’s Last Will and Testament”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 17-31.

Bosqued, Daniel. “La unidad interna de la iglesia universal: Efe 3:6”. En *La iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*, editado por Mario Veloso, Serie Monográfica de Estudios Bíblicos y Teológicos de la Universidad Adventista del Plata 3 (Libertador San Martín, Argentina: Universidad Adventista del Plata, 2006).

Bouyer, Louis. “Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition”. En *Cambridge History of the Bible*. Vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 492-505.

Boyarin, Daniel. “Justin Martyr Invents Judaism”. *Church History* 70, nº 3 (2001): 427-461.

Bray, Gerald. “Ambrosiaster”. En *Reading Romans Through the Centuries*, editado por Jeffrey P Greenman y Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

“Medieval Biblical Interpretation”. En *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, editado por Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005, 499-503.

Breech, Earl. “These Fragments I Have Shored Against My Ruins: The Form and Function of 4 Ezra”. *Journal of Biblical Literature* 92, nº 2 (1973): 267-274.

Bright, Pamela, “Agustine”. En *Reading Romans Through the Centuries*, editado por Jeffrey P Greenman y Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Brodie, Louis T. “Jacob’s Travail (Jer 30:1-13) and Jacob’s Struggle (Gen 32:22-32): A Test Case for Measuring the Influence of the Book of Jeremiah on the Present Text of Genesis”. *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981): 31-60.

Buell, Denise K. y Carolina J. Hodge. “The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul”. *Journal of Biblical Literature* 123, nº 2 (2004): 235-251.

Bultmann, Rudolf “Geschichte und Eschatologie im Neuen Testamente”. En *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze* 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.

Byrne, Brendan. “The Problem of *νόμος* and the Relationship with Judaism in Romans” *Catholic Biblical Quarterly* 62 (2000): 294-309.

_____. “Interpreting Romans: The New Perspective and Beyond”. *Interpretation* 58, nº 3 (2004): 241-252.

Cahill, P. Joseph. “Hermeneutical Implications of Typology”. *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 266-281.

Cambier, J. M. “La Carta a los Romanos”. En *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*. Vol. I., editado por Agustín George y Pierre Grelot, Biblioteca Herder, 159. Barcelona: Herder, 1983, 597-622.

Campbell, John C. “In a Son: the doctrine of Incarnation in the Epistle to the Hebrews”, *Interpretation* 10, nº 1 (1956): 24-38.

Casey, Maurice. “Christology and the Legitimating Use of the Old Testament in the New Testament”. En *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J. L. North*, editado por Steve Moyise. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 189. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 42-64.

Caubet Iturbe, F. J. ““Et sic omnis Israel salvus fieret, Ro XI, 26’ su interpretación por los escritores cristianos de los siglos III-XII”. *Estudios Bíblicos* 21 (1963): 127-150.

- Chalmers, R. Scott. "Who is the Real El? A Reconstruction of the Prophet's Polemic in Hosea 12:5a". *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006): 611-630.
- Charles, Gary W. "Romans 11:1-10". *Interpretation* 58, nº 3 (2004): 283-286.
- Chilton, Bruce. "Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism". *Ex Auditu* 4 (2001): 27-37.
- Chisholm Jr., Robert B. "Divine Hardening in the Old Testament". *Bibliotheca Sacra* 153, nº 4 (1996): 410-434.
- Clowney, Edmund P. "Israel and the Church: The New Israel". En *A Guide to Biblical Prophecy*, editado por Carl Edwin Armerding y W. Ward Gasque. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989, 207-220.
- Cogley, Richard W. "The Fall of the Ottoman Empire and the Restoration of Israel in the 'Judeo-centric' Strand of Puritan Millenarianism". *Church History* 72, nº 2 (2003): 304-332.
- Cohen, Jeffrey M. "Struggling with Angels and Men". *Jewish Bible Quarterly* 31, nº 2 (2003): 126-128.
- Cohen, Jeremy. "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom". *American Historical Review* 91 (1986): 592-613.
-
- _____. "The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis". *Harvard Theological Review* 98, nº 3 (2005): 247-281.
- Collins, John Joseph. "The Intertestamental Literature". *Listening* 19, nº 1 (1984): 41-52.

Conybeare, Fred. C. "On the Jewish Authorship of the Testaments of the Twelve Patriarchs". *Jewish Quarterly Review* 5, nº 3 (1893): 375-398.

Coote, Robert. "The Meaning of the Name Israel" *Harvard Theological Review* 65 (1972): 137-146.

Coover Cox, Dorian G. "The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Context". *Bibliotheca Sacra* 163, nº 3 (2006): 292-311.

Cosgrove, Charles H. "Rhetorical Suspense in Romans 9-11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election". *Journal of Biblical Literature* 115, nº 2 (1996): 271-287.

Coxhead, Steven R. "Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ". *Westminster Theological Journal* 68 (2006): 305-320.

Crafton, Jeffrey A. "Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding" *Novum Testamentum* 32, nº 4 (1990): 317-339.

Cranford, Michael. "Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9:1-13". *JSNT* 50 (1993): 27-40.

Crehan, J. "The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day". En *Cambridge History of the Church*. Vol. 3, *The West from the Reformation to the Present Day*, editado por S. L. Greenslade. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 199-238.

Curtis, Edward M. "Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Peniel". *Journal of the Evangelical Theological Society*, 30, nº 2 (1987): 129-137.

- Dahl, Nils Alstrup. "Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians". Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday. *Harvard Theological Review* 79, nº 1 (1986): 31-39.
- Davies, Philip R. "Eschatology at Qumran". *Journal of Biblical Literature* 104, nº 1 (1985): 39-55.
- Davies, W. D. "Paul and the People of Israel". *New Testament Studies* 24 (1978): 4-39.
- Davila, James R. "The Old Testament Pseudepigrapha as Background to the New Testament". *Expository Times* 117, nº 2 (2005): 53-57.
- Davis, D. Mark. "The Centrality of Wonder in Paul's Soteriology". *Interpretation* 60, nº 4 (2006): 404-418.
- Dell, Katherin. J. "Covenant and Creation in Relationship". En *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*, editado por A. D. H. Mayes y R. B. Salters. Oxford: Oxford University Press, 2003, 135-161.
- Delling, G. "The one who sees God in Philo". En *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandme*, editado por Frederick E. Greespahn, Earle Hilgert, y Burton L. Macks. Chico, California: Scholars Press, 1984, 27-41.
- Dillon, Richard J. "Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Matthew 21:33-22:14)". *Biblica* 47, nº 1 (1966): 1-42.
- Dinkler, Erich. "The Historical and the Eschatological Israel in Romans Chapters 9-11: A Contribution to the Problem of Pre-Destination and Individual Responsibility". *Journal of Religion* 36, nº 2 (1956): 109-127.

- Donaldson, Terence L. “‘Riches for the Gentiles’ (Rom 11:12): Israel’s Rejection and Paul’s Gentile Mission”. *Journal of Biblical Literature* 112, nº 1 (1993): 81-98.
- _____. “Jewish Christianity, Israel’s Stumbling and the Sonderwerg Reading of Paul”. *Journal for the Study of the New Testament* 29, nº 1 (2006): 27-54.
- Downing, Christine. “Tipology and the Literary Christ-Figure: A Critique”. *Journal of the American Academy of Religion* 36, nº 1 (1968): 13-27.
- Dunn, James G. “The New Perspective on Paul”. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 65 nº 2 (1983): 95-122.
- _____. “Paul and Justification by Faith” en *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997, 85-101.
- _____. “The Formal and Theological Coherence of Romans”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 245-250.
- _____. “The New Perspective on Paul: Paul and the Law”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 299-308.
- _____. “Judaism in the Land of Israel in the First Century”. En *Judaism in Late Antiquity*, editado por Jacob Neusner. *Part Two: Historical Syntheses* (New York: Brill, 1995), 229-261.
- Donfried, Karl Paul. “False Presuppositions in the Study of Romans”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 103-127.

Downing, F. Gerald. “Redaction Criticism: Josephus’ Antiquities and the Synoptic Gospels I”. *Journal for the Study of the New Testament* 8 (1980): 46-65.

Dupont-Sommer, A. “Les manuscrits de la mer Morte: leur importance pour l’histoire des religions”. *Numen* 2, n° 3 (1955): 168-189.

Earley, Glenn David. “The Radical Hermeneutical Shift in Post-Holocaust Christian Theology”. *Journal of Ecumenical Studies* 18, n° 1 (1981): 16-32.

Engel, Mary Potter, “Calvin and the Jews: A Textual Puzzle”. *Princeton Seminary Bulletin Supplement Series*, n° 1 (1990): 106-123.

Epp, Eldon Jay. “Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith (Romans 9:1-5)”. *Harvard Theological Review* 79, n° 1 Christians Among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday (1986): 80-90.

Esler, Philip F. “The Social Function of 4 Ezra”. *Journal for the Study of the New Testament* 53 (1994): 99-123.

_____. “Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11”. *Journal for the Study of the New Testament* 26, n° 1 (2003): 103-124.

Eslinger, Lyle M. “Hosea 12:5a and Genesis 32:29: A Study in Inner Biblical Exegesis”. *Journal for the Study of the Old Testament* 18 (1980): 91-99.

Evans, Craig A. “Paul and the Hermeneutics of ‘True Prophecy’, *Biblica* 65 (1984): 560-570.

_____. “Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with special reference to Romans 9-11)”. En *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on Occasion of His 65th Birthday*, editado por Sven K. Soderlund y N. T. Wright. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999, 115-128.

Fairbarin, Donald. “Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse”. *Westminster Theological Journal* 69 (2007): 1-10.

Farnell, F. David. “The New Perspective on Paul: Its Basic Tenets, History, and Pressupositions”. *Master’s Seminary Journal* 16, nº 2 (2005): 189-243.

Ferguson, Everett. “Spiritual Circumcision in Early Christianity”. *Scottish Journal of Theology* 41, nº 4 (1988): 485-497.

Flannery, Edward H. “Israel Reborn: Some Theological Perspectives”. En *Jewish-Christians Encounters Over the Centuries: Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialoge*, editado por Marvin Perry y Frederick M. Schweitzer, 369-387. New York: Peter Lang, 1994.

Flannery, Edward H. “Zionism, the State of Israel, and the Jewish-Christian Dialogue”. *Judaism* 27, nº 3 (1978): 313-317.

Flint, Peter W. “Noncanonical Writings in the Dead Sea Scrolls: Apocrypha, Other Previously Known Writings, Pseudepigraphy”. En *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, editado por Peter W. Flint, 80-126. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001.

Fraikin, Daniel. “The Rethorical Function of the Jews in Romans”. En *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol 1, editado por Peter Richardson y David Granskou, 91-105. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.

Froehlich, Karlfried. “Romans 8:1-11: Pauline Theology in Medieval Interpretation”. En *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, editado por John T. Carroll, Charles H. Cosgrove y E. Elizabeth Johnson, 239-260. Atlanta: Scholars Press, 1990.

Furnish, Victor P. “Pauline Studies”. En *The New Testament and its Modern Interpreters*, editado por Eldon J. Epp y George MacRae, 321-350. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Gaston, Lloyd. “Israel’s Misstep in the Eyes of Paul”. En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried, 309-326. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

_____. “The Impact of the New Perspectives on Judaism and Improved Jewish-Christians Relations on the Study of Paul”. *Biblical Interpretation* 13, nº 3 (2005): 250-254.

Geller, Stephen A. “The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in a Biblical Narrative”. *Journal of the Ancient Near Eastern Studies* 14 (1982): 37-60.

Gertner, M. “The Masorah and the Levites. An Essay in the History of a Concept. Appendix. An Attempt at an Interpretation of Hosea12”. *Vetus Testamentum* 10 (1960): 272-334.

Getty, Mary Ann. “Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11” *Catholic Biblical Quarterly*, 50 (2001): 456-469.

Giavini, G. “La structure littéraire d’Eph 2:11-22” *New Testament Studies* 16 (1970): 209-211.

Giles, Pauline. “Son of man in the Epistle to the Hebrews”. *Expository Times* 86, nº 11 (1975): 328-332.

Given, Mark D. “Restoring the Inheritance in Romans 11:1” *Journal of Biblical Literature* 118, nº 1 (1999): 89-96.

- Glancy, Jennifer A. “Israel vs. Israel in Romans 11:25-31”. *Union Seminary Quarterly Review* 45 (1991): 191-203.
- Gleason, R. C. “‘Letter’ and ‘Spirit’ in Luther’s Hermeneutics”. *Bibliotheca Sacra* 157 (2000): 468-485.
- Glenny, W. Edward. “The ‘People of God’ in Romans 9: 25-26”. *Bibliotheca Sacra* 152, 605 (1995): 42-59.
- Godsey, John D. “The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith”. *Interpretation*, 34 (1980): 3-16.
- Good, Edwin M. “Hosea and the Jacob Tradition”. *Vetus Testamentum* 16/2 (1966): 137-151.
- Goodblatt, David. “From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity”. *Journal for the Study of Judaism*, 29 (1998): 1-36.
- Goudoever, J. Van. “The Place of Israel in Luke’s Gospel”. *Novum Testamentum* 8, n° 2 (1966): 111-123.
- Grappe, Christian. “La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle: circonstances historiques et raisons théologiques”. *Études théologiques et religieuses* 80, n° 3 (2005): 327-345.
- Green, William M. “Patristic Interpretation of the Bible”. *Restoration Quarterly* 5, n° 4 (1961): 230-235.
- Greenberg, Irving. “Judaism and Christianity after the Holocaust”. *Journal of Ecumenical Studies*, 12 (1975): 521-551.
- Grindheim, Sigurd. “What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3, 2-13”. *Biblica* 84, n° 4 (2003): 531-553.

Grintz, Y. M. "Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple". *Journal of Biblical Literature* 79 (1960): 32-47.

Guerra, Anthony J. "Romans: Paul's Purpose and Audience with Special Attention to Romans 9-11". *Revue Biblique* 97, nº 2 (1990): 219-237.

Guthrie, Shirley C. "Romans 11:25-32". *Interpretation*, 38 (1984): 286-291.

Hafemann, Scott. "The Salvation of Israel in Romans 11:25-32: A Response to Krister Stendahl". *Ex Auditu* 4 (2001): 38-58.

Hagopian, Rich. "To Be Right with God: an Exploration of the New Perspective View on Paul". *Ashland Theological Journal*, 37 (2005): 19-37.

Hall, Christopher A. "John Chrysostom". En *Reading Romans Through the Centuries*, editado por Jeffrey P. Greenman y Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.

Hanson, R. P. C. "Biblical Exegesis in the Early Church". En *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1, *From the Beginnings to Jerome*, editado por P. R. Ackroyd, 412-453. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Harding, Mark. "The Value of the Pseudepigrapha for the Study of the New Testament". *Reformed Theological Review* 51, nº 1(1992): 20-30.

_____. "The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11-36". *Australian Biblical Review* 46 (1998): 55-69.

Hasel, Michael G. "Israel in the Merneptah Stela" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994): 45-61.

Hatzopoulos, Athanasios. “The Struggle for a Blessing: Reflections on Genesis 32: 24-31”. *The Ecumenical Review* 48, nº 4 (1996): 507-512.

Hauser, Alan J. y Duane F. Watson. “Introduction and Overview”. En *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1, *The Ancient Period*, editado por Alan J. Hauser y Duane F. Watson, 1-54. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Haynes, Stephen R. ““Recovering the Real Paul”: Theology and Exegesis in Romans 9-11”. *Ex Auditu* 4 (2001): 70-84.

Hayward, C. T. R. “Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name ‘Israel’: Fighting the Passions, Inspiration and the Vision of God”. *Journal of Jewish Studies* 51, nº 2 (2000): 209-226.

Heil, John Paul. “Christ, the Termination of the Law”. *Catholical Biblical Quarterly* 63 (2001): 484-498.

_____. “From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27-29”. *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002): 703-720.

Siegfried Herrmann, “Ephraim”. En *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2. editado por D. N. Freedman, 551-553. New York: Doubleday, 1992.

Hertzberg, Arthur. “Who is a Jew?: Controversy”. En *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, editado por R. J. Zwi Werblowsky y Geoffrey Wigoder, 369-370. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Hesselink, John. “Calvin’s Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on His Interpretation of Romans 9-11”. *Ex Auditu* 4 (2001): 59-69.

Hill, C. E. “The Identity of John’s Nathanael”. *Journal for the Study of the New Testament* 67 (1995): 46.

Hodgson, Peter C. “The Rediscovery of Ferdinand Christian Baur: A Review of the First Two Volumes of His *Ausgewählte Werke*”. *Church History* 33, nº 2 (1964): 206-214.

Hoehner, Harold “Israel in Rom 9-11”. En *Israel: The Land and the People*, editado por H. Wayne House, 145-167. Grand Rapids, Michigan: Kregel, 1998.

Hofius, Otfried. “‘All Israel Will Be Saved’: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9-11.” *Princeton Seminary Bulletin Supplement Series*, nº 1 (1990): 19-39.

Holladay, William L. “Chiasmus, the Key to Hosea 12:3-6”. *Vetus Testamentum* 16, nº 1 (1966): 53-64.

Holmgreen, Fredrick C. “Holding Your Own Against God!: Genesis 32:22-32 (In the Context of Genesis 31-33)”. *Interpretation* 44 (1990): 5-17.

Holtz, Traugott. “Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel 1 The 2:15-16 and Rom 11:25-26”. En *The Thessalonian Correspondence*, editado por Raymond Collins, 284-294. Leuven: Leuven University Press, 1990.

Horne, Charles M. “The Meaning of the Phrase ‘And Thus All Israel Will Be Saved’ (Romans 11:26)”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 21, nº 4 (1978): 329-334.

Howard, George. “Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles”. *Harvard Theological Review* 63, nº 2 (1970): 223-233.

Howard, J. E. “The Wall Broken: An Interpretation of Ephesians 2:11-22”. En *Biblical Interpretation: Principles and Practices*, editado por F. F. Kearley, E. P. Myers, y T. D. Hadley, 296-306. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1986.

Herbert B. Huffmon, “The Israel of God”. *Interpretation* 23 (1969): 66-77.

Hughes, Jack. “The New Perspective’s View of Paul and the Law”. *Master’s Seminary Journal* 16, nº 2 (2005): 261-276.

Hughes, Philip E. “The Olive Tree of Romans XI”. *Evangelical Quarterly* 20 (1948): 22-45.

Hultgren, Stephen. “The Origin of Paul’s Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15:45-49”. *Journal for the Study of the New Testament* 25, nº 3 (2003): 343-370.

Hurtado, L. W. “Paul’s Christology”. En *The Cambridge Companion to St Paul*, editado por James D. G. Dunn, 185-198. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hutchinson, John C. “Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew’s Genealogy”. *Bibliotheca Sacra* 158, nº 2 (2001): 152-164.

Hvalvik, Reidar. “A ‘Sonderweg’ for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25-27”. *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990): 87-107.

Jáuregui, José Antonio. “‘Israel’ y la Iglesia en la teología de Lucas”. *Estudios Eclesiásticos* 61, nº 237 (1986): 129-149.

Jeremias, J. “Einige Vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25-36”. En *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, editado por L. de Lorenzi. Roma: Abtei von St Paul vor den Mauern, 1977.

Jewett, Robert. “Romans as an Ambassadorial Letter”. *Interpretation* 36, nº 1 (1982): 5-20.

_____. “The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans”. *Interpretation* 39, nº 4 (1985): 341-356.

_____. “Romans”. En *The Cambridge Companion to St Paul*, editado por James D. G. Dunn, 91-104. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Johnson, Dan G. “The Structure and Meaning of Romans 11”. *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 91-103.

Johnson, John J. “A New Testament Understanding of the Jewish Rejection of Jesus: Four Theologians on the Salvation of Israel”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, nº 2 (2000): 229-246.

Johnson, Luke Timothy. “Paul’s Ecclesiology”. En *The Cambridge Companion to St Paul*, editado por James D. G. Dunn, 199-211. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Johnson, R. Frank. “Christ the Servant of the Lord”. En *The Old and the New Testaments: Their Relationship and the “Intertestamental” Literature*, editado por James H. Charlesworth y Walter P. Weaver. Faith and Scholarship Colloquies. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993.

Jospe, Raphael. “The Concept of the Chosen People”. *Judaism* 43, nº 2 (1994): 127-148.

Juel, Donald H. “Interpreting Israel’s Scriptures in the New Testament”. En *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1, *The Ancient Period*, editado por Ed Alan J. Hauser y Duane F. Watson, 283-303. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Juncker, Günther H. “‘Children of Promise’: Spiritual Paternity and Patriarch Typology in Galatians and Romans”. *Bulletin for Biblical Research* 17, nº 1 (2007): 131-160.

- Kaiser, Walter C., "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15:13-18): A Test Passage for Theological Systems". *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 97-111.
- _____. "Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'then' and 'now' Gap: Hos 12:1-6". *Journal of the Evangelical Theological Society* 28, nº 1 (1985): 33-46.
- Kallen, Horace M. "The Fundations of Jewish Spiritual and Cultural Unity". *Judaism* 6 (1957): 100-110.
- Kannengiesser, C. "Biblical Interpretation in the Early Church". En *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, editado por Donald McKim, 1-16. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1998.
- Karlberg, Mark W. "The Significance of Israel in Biblical Typology". *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (1988): 257-269.
- Karlberg, Mark W. "Legitimate Discontinuities between the Testaments". *Journal of the Evangelical Theological Society* 28, nº 1 (1985): 9-20.
- Katz, Steven T. "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration". *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 43-76.
- Keck, Leander E. "'Jesus' in Romans". *Journal of Biblical Literature* 108, nº 3 (1989): 443-460.
- Kerhofs, J. "Israel's Future According to Romans 9-11: An Exegetical and Hermeneutical Approach". En *Pauline Studies*, editado por Jan Lambrecht. Leuven: Leuven University Press, 1994.

- Kito, Ato. "The Written Torah and the Oral Gospel: Romans 10:5-13 in the Dynamic Tension between Orality and Literacy". *Novum Testamentum* 48, nº 3 (2006): 234-260.
- Klein, Günter. "Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans". En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried, 29-52. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Klooster, Fred H. "The Biblical Method of Salvation: A Case for Continuity". En *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, editado por John S. Feinberg, 131-160. Westchester: Crossways Books, 1988.
- Knauth, R. J. D. "Israelites". En *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, editado por T. Desmond Alexander y David W. Baker, 452-458. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2003.
- Knight, Henry F. "Meeting Jacob at the Jabbok: Wrestling with a Text—A Midrash on Genesis 32:22-32". *Journal of Ecumenical Studies* 29, nº 3-4 (1992): 451-460.
- Kodell, Jerome. "Jacob Wrestles with Esau". *Biblical Theology Bulletin* 10, nº 2 (1980): 65-70.
- Koester, Craig R. "Messianic Exegesis and the Call to Nathanael (John 1:45-51)". *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 23-34.
- Kozin, Alexander V. "Crossing over with the angel". *Sign System Studies* 33, 2 (2005): 273-294.
- Kratz, Reinhard G. "Israel in the Book of Isaiah". *Journal for the Study of the Old Testament* 13, nº 1 (2006): 103-128.

Kushner, Tony. "Offending de Memory? The Holocaust and Pressure Group Politics". En *Philosemitism, Antisemitism and "the Jews"*, editado por Tony Kushner y Nadia Valman, 246-262. Studies in European Cultural Transition 24. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.

Kyrychenko, Alexander. "The Consistency of Romans 9-11". *Restoration Quarterly* 45, nº 4 (2003): 215-227.

Ladd, John Elton. "The Kingdom of God". En *A Guide to Biblical Prophecy*, editado por Carl Edwin Armerding y W. Ward Gasque. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989.

Lambrecht, Jan. "Paul's Lack of Logic in Romans 9:1-13: A Response to M. Cranford's 'Election and Ethnicity'". En *Pauline Studies: Collected Essays*, editado por Jan Lambrecht, 55-77. Leuven: Leuven University Press, 1994.

Lawton, Robert. "Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions". *Biblica* 65 (1984): 330-346.

Levin, Schneir. "Jacob's Limp". *Judaism* 44, nº 3 (1995): 325-327.

Lincoln, A. T. "The Church and Israel in Ephesians 2" *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 605-624.

Lindblad, Ulrika "A Note on the Nameless Servant in Isaiah 42:1-4". *Vetus Testamentum* 43, nº 1 (1993): 115-119.

Lockwood, Dean P. y Roland H. Bainton, "Classical and Biblical Scholarship in the Age of the Renaissance and Reformation". *Church History* 10, nº 2 (1941): 125-143.

Longenecker, Bruce, W. "Sharing in Their Spiritual Blessings?: The Stories of Israel in Galatians and Romans". En *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, editado por Bruce W. Longenecker, 58-84. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

_____. “Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11”. *Journal for the Study of the New Testament* 36 (1989): 95-123.

_____. “On Israel’s God and God’s Israel: Assessing Supersessionism in Paul”. *Journal of Theological Studies* 58, nº 1 (2007): 27-33.

Longenecker, Richard N. “The Focus of Romans: The Central Role of 5:1-8:39 in the Argument of the Letter”. En *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, editado por Richard N. Longenecker. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.

_____. “Prolegomena to Paul’s Use of Scripture in Romans”. *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997): 145-168.

Lotz, David W. “Martin Luther”. *The Encyclopedia of Christianity*, 3 vols., editado por E. Fahlbusch, y G. W. Bromiley, 3:345. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Lovell, Florence B. “Biblical and Classical Myths”. *The Classical Journal* 50, nº 6 (1955): 271-278.

Lund, Jerome A. “On the Interpretation of the Palestinian Targumic Reading *WQHT* in Gen 32:25”. *Journal of Biblical Literature* 105, nº 1 (1986): 99-103.

MacRae, Allan A. “Servant of the Lord in Isaiah”. *Biblioteca Sacra*, 121, (1964): 125-132.

_____. “Servant of the Lord in Isaiah”. *Biblioteca Sacra*, 121 (1964): 218-227.

Manly, Frances. “Jacob at the Jabbok: An Exegesis of Genesis 32: 22-32”. *Unitarian Universalist Christian* 48, nº 1 (1993): 32-46.

- Margalith, Othniel. "On the Origin and Antiquity of the Name 'Israel'". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990): 225-237.
- Mark, Elizabeth Wyner. "The Engendered Shema: Sarah-Echoes in the Name of Israel". *Judaism* 49, nº 3 (2000): 269-276.
- Marks, Herbert. "Pauline Typology and Revisionary Criticism". *Journal of the American Academy of Religion* 42, nº 1 (1984): 71-92.
- _____. "Biblical Naming and Poetic Etymology". *Journal of Biblical Literature* 114, nº 1 (1995): 21-42.
- Markschies, Christoph. "Jerome". *The Encyclopedia of Christianity*, 3 vols., editado por E. Fahlbusch, y G. W. Bromiley, 3:16-17. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.
- Martin, Ralph P. "Reconciliation and Unity in Ephesians". *Review and Expositor* 93, nº 2 (1996): 203-235.
- Martin-Achard, Robert. "Un exégète devant Genèse 32:23-33". En *Permanence de L'ancien testament: Recherches d'exégèse et de théologie*, editado por R. Barthes, F. Bovon, 187-208. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*. Genève: Delachaux et Niestlé, 1984.
- Martines, Carmelo. "Doctrina y Teología del Remanente-Parte I". *DavarLogos* 6, nº 1 (2007): 1-23.
- Martini, Carlo María. "Christianity and Judaism: A Historical and Theological Overview". En *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*, editado por James H. Charlesworth, 19-26. New York: Crossroad, 1990.
- Matar, Nabil, "The idea of the restoration of the Jews in English protestant thought, 1661-1701". *Harvard Theological Review* 78 (1985): 115-148.

Matthews, Victor H. "Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation". *Perspectives in Religious Studies* 12, nº 3 (1985): 185-195.

McCarthy, Dennis J. "Notes on the love of God in Deuteronomy and the father-son relationship between Yahweh and Israel". *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965): 144-147.

McCracken, Victor. "The Restoration of Israel". *Restoration Quarterly* 47, nº 4 (2005): 207-220.

McKay, Heather A. "Jacob Makes it Across the Jabbok". *Journal for the Study of the Old Testament* 38 (1987): 3-13.

McKenzie, John L. "The Divine Sonship of Israel and the Covenant". *Catholic Biblical Quarterly* 8, nº 3 (1946): 320-331.

_____. "Problems in Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis". *Journal of Biblical Literature* 77, nº 3 (1958): 197-204.

_____. "Jacob at Peniel: Gen 32: 24-32". *Catholic Biblical Quarterly* 25, nº 1 (1963): 71-76.

McKenzie, Steven L. "'You Have Prevailed' The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle". *Restoration Quarterly* 23, nº 4 (1980): 225-231.

_____. "The Jacob Tradition in Hosea 12:4-5". *Vetus Testamentus* 36, nº 3 (1986): 311-322.

McKim, Donald, "Biblical Interpretation in the 16th & 17th centuries". En *Major Biblical Interpreters*, editado por Donald McKim. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998.

Melynck, Janet L. R. "When Israel Was a Child: Ancient Near Eastern Adoption Formulas and the Relationship between God and Israel". En *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, editado por M. Patrick Gram, William P. Brown y Jeffrey K. Kuan, 245-259. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 173. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Merkle, Ben L. "Romans 11 and the Future of Ethnic Israel". *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, nº 4 (2000): 709-721.

Meyer, Ben F. "Election-Historical Thinking in Romans 9-11, and Ourselves". *Ex Auditu* 4 (2001): 1-7.

Muller, Richard A. "Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology". *Church History* 55, nº 2 (1986): 193-205.

Michael, Robert. "Antisemitism and the Church Fathers". En *Jewish-Christians Encounters Over the Centuries: Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialoge*, editado por Marvin Perry y Frederick M. Schweitzer, 101-130. New York: Peter Lang, 1994.

Millar, James C. "The Romans Debate: 1991-2001". *Currents in Research* 9 (2001): 306-349.

Moo, D. J. "Paul and the Law in the Last Ten Years". *Scotish Journal of Theology* 40 (1987): 287-307.

Moraldi, Luigi. "La Literatura Intertestamentaria: Apócrifos y escritores judíos". En *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, editado por Rinaldo Fabris, traducido por Alfonso Ortiz García. Biblioteca de Estudios Bíblicos 48. Salamanca: Ediciones sigueme, 1983.

- Morris, Leon. "Salvation". En *Dictionary of Paul and His Letters*, editado por Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin y Daniel G Reid. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993.
- Mouw, Richard J. "The Chosen People Puzzle". *Christianity Today* 5 marzo (2001): 70-76.
- Muller, Richard A. "Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages". En *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, editado por Muller, Richard A., y John L. Thompson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.
- Muñoz León, Domingo. "Principios básicos de la exégesis rabínica". *Revista Bíblica* 60, nº 2 (1998): 117-122.
- Murphy-O'Connor, Jerome. "Intertestamental Literatura". *Revue Biblique* 92, nº 4 (1985): 626-630.
- Neil, W. "The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950". En *Cambridge History of the Church*. Vol. 3, *The West from the Reformation to the Present Day*, editado por S. L. Greenslade, 238-294. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Nelson, Nancy Jo. "The Zionist Organizational Structure". *Journal of Palestine Studies* 10, nº 1 (1980): 80-93.
- Nestinger, James A. "Major Shifts in the Interpretation of Romans". *Word & World* 6, nº 4 (1986): 373-381.
- Nettelhorst, R. P. "The Genealogy of Jesus" *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, nº 2 (1988): 169-172.
- Neusner, Jacob. "Redaction and Formulation: The Talmud of the Land of Israel and the Mishnah". *Semeia* 27 (1983): 117-145.

- _____. “‘Israel’: Judaism and Its Social Metaphors”. *Journal of the American Academy of Religion* 55, nº 2 (1987): 331-361.
- _____. “Rabbinic Judaism: Its History and Hermeneutics”. En *Judaism in late Antiquity*, editado por Jacob Neusner. *Part Two: Historical Synthesis*. New York: Brill, 1995.
- Noack, B. “Current and Backwater in the Epistle to the Romans”. *Studia Theologica* 19 (1965): 155-166.
- Ocker, Christopher. “Biblical Interpretation in the Middle Ages”. En *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, editado por Donald McKim, 75-84. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998.
- _____. “Medieval Exegesis and the Origin of Hermeneutics” *Scotish Journal of Theology* 52, nº 3 (1999): 328-345.
- O’Daly, Gerard. “Augustine’s Theology”. *The Encyclopedia of Christianity*. 3 vols., editado por E. Fahlbusch, y G. W. Bromiley, 1:161-164. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.
- Paddison, Angus. “Karl Barth’s Theological Exegesis of Romans 9-11 in the Light of Jewish-Christian Understanding”. *Journal for the Study of the New Testament* 28, nº 4 (2006): 469-488.
- Parsons, Mikeal C. “Son and high priest: A Study in the Christology of Hebrews”, *Evangelical Quarterly*, 60 (1988): 195-215.
- Pérez Fernández, Miguel. “La apertura a gentiles: Judaísmo intertestamentario”. *Estudios Bíblicos* 41, nº 1-2 (1983): 83-106.

- _____. “Literatura Rabínica”. En *Literatura Judía Intertestamentaria*, editado por G. Aranda Pérez, F. García Martínez y Miguel Pérez Fernández. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Ponsot, Hervé. “Et ainsi tout Israël sera sauvé: Rom 11:26a”. *Revue Biblique* 89, nº 3 (1982): 406-417.
- Pyne, Robert A. “The ‘Seed’, the Spirit, and the Blessing of Abraham”. *Bibliotheca Sacra* 152 (1995): 211-222.
- Quesnel, Michel. “La figure de Moïse en Romains 9-11”. *New Testament Studies* 49 (2003): 321-335.
- Räisänen, Heiki. “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”. En *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to Howard Clark Kee*, editado por Jacob Neusner *et al.*, 178-206. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- _____, “Romans 9:11 and the ‘History of Early Christian Religion’”. En *Text and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, editado por Tord Fornberg y David Hellholm, 743-765. Oslo: Scandinavian University Press, 1995.
- Refoulé, François. “Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9-11”. *Revue Biblique* 98, nº 1 (1991): 51-79.
- Reiter, Robert E. “On Biblical Typology and the Interpretation of Literature”. *College English* 30, nº 7 (1969): 562-571.
- Remus, Harold. “Justin Martyr’s Argument with Judaism”. En *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol 2, editado por Stephen G. Wilson, 59-80. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.

Rendsburg, Gary A. "The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies". *Vetus Testamentum* 12, nº 2 (1990): 185-206.

Robinson, D. W. B. "The Salvation of Israel in Romans 9-11". *Reformed Theological Review* 26, nº 3 (1967): 81-96.

Roetzel, Calvin J. "Ioudaioi and Paul". En *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, editado por John Fotopoulos, 3-15. Leiden: Brill, 2006.

Rogerson, John. "Wrestling with the Angel: A Study in Historical and Literary Interpretation". En *Hermeneutics, the Bible and Literary Criticism*, editado por Ann Loades y Michael McLain. New York: St. Martin's Press, 1992.

Ross, Allen. P. "Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel" *BSac* 142 (1985): 343-351.

Rowdon, Harold H. "Dispensationalism". En *The Dictionary of Historical Theology*, editado por Trevor A. Hart, 162-163. Grand Rapids, Michigan: Paternoster Press, 2000.

Sanders, Ed Parish. "Paul's Attitude Toward The Jewish People". *Union Seminary Quarterly Review* 33, nº 3 (1978): 175-187.

Sanders, James A. "Introduction: Why the Pseudepigrapha?". En *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, editado por James H. Charlesworth y Craig A. Evans, 13-19. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 14, Sheffield: JSOT Press, 1993.

Satran, David. "Paul among the Rabbis and the Fathers: Exegetical Reflections". *Princeton Seminary Bulletin Supplement Series* nº 1 (1990): 90-105.

Schmidt, Thomas E. "Riches and Poverty". *Dictionary of Paul and His Letter*, editado por Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin y Daniel G Reid. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993.

Schnabel, Eckhard J. "Israel, the People of God, and the Nations". *Journal of the Evangelical Theological Society* 45, nº 1 (2002): 35-57.

Schoon, Simon. "Christians and Jews after the Shoah and the Mission to the Jews". En *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, editado por Peter J. Tomson y Doris Lambers-Petri. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Schreiner, Thomas R. "The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul". *Studia Biblia et Theologica* 13, nº 1 (1983): 17-38.

Scott, James J. "On the Value of Intertestamental Jewish Literature for New Testament Theology" *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, nº 4 (1980): 315-323.

Scott, James M. "And then all Israel will be saved (Rom 11:26)". En *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, editado por James M. Scott, 489-527. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 72. Leiden: Brill, 2001.

..... "Paul's Use of the Deuteronomic Traditions". *Journal of Biblical Literature* 112, nº 4 (1993): 645-665.

Scott, Spencer, F. "Metaphor, Mystery and the Salvation of Israel in Romans 9-11: Paul's Appeal to Humility and Doxology". *Review and Expositor* 103 (2006): 113-138.

Segal, Alan F. "Paul's Experience and Romans 9-11". *Princeton Seminary Bulletin Supplement Series* 1 (1990): 56-70.

- _____. “Paul’s Jewish Presuppositions”. En *The Cambridge Companion to St Paul*, editado por James D. G. Dunn, 159-172. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Seifrid, Mark A. “Paul’s Approach to the Old Testament in Rom 10:6-8”. *Trinity Journal* 6, nº 1 (1985): 3-37.
- _____. “The ‘New Perspective on Paul’ and Its Problems”. *Themelios* 25, nº 2 (2000): 4-18.
- Seitz, Christopher R. “You are my Servant, You are the Israel in whom I will be glorified: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah” *Calvin Theological Journal* 39, nº 1 (2004): 117-134.
- Shute, Dan. “And All Israel Shall Be Saved: Peter Martyr and John Calvin on the Jews according to Romans, Chapters 9, 10 and 11”. En *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*, editado por Frank A. James III. Leiden: Brill, 2004.
- Sievers, Joseph. “Judaísmo y cristianismo a través de los rollos del Mar Muerto”. *Cuadernos de Teología* 20 (2001): 37-54.
- Smalley, Beryl. “The Bible in the Medieval Schools”. En *The Cambridge History of the Bible*. Vol 2, *The West from the Fathers to the Reformation*, editado por G. W. H. Lampe, 197-220. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Smith, Christopher R. “The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names an Order of the Tribes in Revelation 7:5-8”. *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 111-118.
- _____. “Chiasm and Recapitulation in the Theology of Ireneus”. *Vigiliae Cristianae* 48, nº 4 (1994): 313-331.

Smith, Robert O. “Between Restoration and Liberation: Theopolitical Contributions and Responses to U.S. Foreign Policy in Israel/Palestine”, *Journal of Church and State* 46, nº 4 (2004): 833-860.

Smith, S. H. “‘Heel’ and ‘Thigh’: The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives”. *Vetus Testamentus* 15, nº 4 (1990): 464-473.

Stanley, Christopher D. “The Redeemer Will Come ἐκ Σιών: Romans 11:26-27 Revisited”. En *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield: JSOT Press, 1993: 118-142.

_____. “The Significance of Romans 11:3-4 for the Text History of the LXX Book of the Kingdoms”. *Journal of Biblical Literature* 112, nº 1 (1993): 43-54

Stanton, Graham N. “Paul’s Gospel”. En *The Cambridge Companion to St Paul*, editado por James D. G. Dunn, 173-184. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Stegner, William Richard. “Romans 9:6-29- A Midrash”. *Journal for the Study of the New Testament* 22 (1984): 37-52.

Steinmetz, David C. “Calvin and Abraham: the Interpretation of Romans 4 in the Sixteenth Century”. *Church History* 57, nº 4 (1988): 443-456.

Stendahl, Krister. “Paul at Prayer”. *Interpretation* 34 (1980): 240-249.

_____. “Qumran and Supersessionism—and the Road Not taken”. *Princeton Seminary Bulletin* 19, nº 1 (1998): 134-142.

Stewart-Sykes, Alistair. “Origen, Demetrius, and the Alexandrian Presbyters”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 48, nº 4 (2004): 415-429.

Stone, Michael E. "Why Study the Pseudepigrapha?". *Biblical Archaeologist* 46, nº 4 (1983): 235-243.

Stuhlmacher, Peter. "Zur Interpretation von Römer 11:25-32". En *Probleme biblischer Theologie: G. von Rad zum 70. Geburtstag*, editado por Hans Walter Wolff, 555-570. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.

_____. "The Purpose of Romans". En *The Romans Debate*, editado por Karl P. Donfried, 231-242. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Swanson, Dennis M. "Bibliography of Works on the New Perspective on Paul" *Master's Seminary Journal* 16, nº 2 (2005): 317-324.

Tannehill, Robert C. "Israel in Luke-Acts: A Tragic Story". *Journal of Biblical Literature* 104, nº 1 (1985): 69-85.

Tanner, J. Paul. "The New Covenant and Paul's Quotation from Hosea in Romans 9:25-26". *Bibliotheca Sacra* 162 (2005): 95-110.

Thomas, Robert L. "Hermeneutics of the New Perspective on Paul". *Master's Seminary Journal* 16, nº 2 (2005): 293-316.

Tiede David L. "The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1". *Harvard Theological Review*, 79, 1/3, Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday (1986): 278-286.

Tomson, Peter J. "The names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament I". *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 47 (1986): 120-140.

_____. "The names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament II". *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 47 (1986): 266-289.

- Torrance, T. F. “The divine vocation and destiny of Israel in world history”. En *The Witness of the Jews to God*, editado por D. W. Torrance, 85-104. Edinburgh: Handsel Press, 1982.
- Townsend, John T. “The New Testament, the Early Church, and Anti-Semitism”. En *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding*. 4 vols. Essays in Honor of Marvin Fox, editado por Jacob Neusner. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Treves, Marco “The Reign of God in the OT”. *Vetus Testamentum* 19, nº 2 (1969): 230-243.
- Trigg, Joseph, “The Apostolic Fathers and Apologists”. En *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1, *The Ancient Period*, editado por Alan J. Hauser y Duane F. Watson, 304-333. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.
- Van Buren, Paul M. “The Chuch and Israel: Romans 9-11.” *The Princeton Seminary Bulletin, supplementary issue* 1 (1990): 5-18.
- Van den Hoek, Annewies. “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage”. *Harvard Theological Review* 90, nº 1 (1997): 59-87.
- Van der Horst, Pieter W. “‘Only Then Will All Israel Be Saved’: A Short Note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:26”. *Journal of the Biblical Literature* 119, nº 3 (2000): 521-539.
- Van der Lof, L. J. “L’apôtre Paul dans les lettres de Saint Jérôme”. *Novum Testamentum* 19, nº 2 (1967): 150-160.
- Vanlaningham, Michael G. “Romans 11:25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought”. *Master’s Seminary Journal* 3, nº 2 (1992): 141-174.

- Vermes, Géza, "Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology". *Journal of Jewish Studies* 32, nº 1-2. Essays in Honor of Yigael Yadin. (1982): 361-376.
- Via, D. O. "A Structuralist Approach to Paul's Old Testament Hermeneutic". *Interpretation* 28 (1974): 201-220.
- Villiers de, J. L. "The Salvation of Israel According to Romans 9-11". *Neotestamentica* 15 (1981): 199-221.
- Vonck, Pol. "The Crippling Victory: The Story of Jacob's Struggle at the River Jabbok Genesis 32: 23-33)". *African Ecclesial Review* 26, nº 1-2 (1984): 75-87.
- Waetjen, Herman C. "The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew" *Journal of Biblical Literature* 95, nº 2 [1976]: 205-230.
- Wakefield, Andrew H. "Romans 9-11: The Sovereignty of God and the Status of Israel". *Review and Expositor* 100 (2003): 65-80.
- Waltke, Bruce K. "Kingdom Promises as Spiritual". En *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg. Westchester: Crossways Books, 1988, 263-287.
- Waymeyer, Matt. "The Dual Status of Israel in Romans 11:28". *Master's Seminary Journal* 16, nº 1(2005): 57-71.
- Weinfeld, M. "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88 (1976): 17-56.
- Weis, Richard D. "Lessons on Wrestling with the Unseen: Jacob at the Jabbok". *Reformed Review* 42, nº 2 (1988): 96-112.

Welker, Michael. "Righteousness and God's Righteousness". *The Princeton Seminary Bulletin, supplementary issue 1* (1990): 124-139.

Wengert, Timothy J. "Philip Melanchthon's 1522 Annotations on Romans and the Lutheran Origins of Rhetorical Criticism". En *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, editado por Muller, Richard A., y John L. Thompson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.

Wenham, Gordon J. "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua" *Journal of Biblical Literature* 90, nº 2 (1971): 140-148.

Westerholm, Stephen. "Paul and the Law in Romans 9-11". En *Paul and the Mosaic Law*, editado por James D. G. Dunn, 215-237. The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Westhelle, Victor. "Paul's Reconstruction of Theology: Romans 9-14 in Context". *Word & World* 4, nº 3 (1984): 307-319.

White, John L. "Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter". *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 91-97.

White, R. Fowler. "The Last Adam and His Seed: An Exercise in Theological Preemption". *Trinity Journal* 6, nº 1 (1985): 60-73.

Wiefel, Wolfgang. "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity." *Judaica* 26 (1970): 106-119.

Wilcox, Max. "The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumim". *Journal for the Study of the New Testament* 5 (1979): 2-20.

Wickert, Ulrich. "Antiochian Theology". *The Encyclopedia of Christianity*. 3 vols., editado por E. Fahlbusch, y G. W. Bromiley, 1:82-83. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Wilcox, Peter, y David Paton-Williams. "The Servant Songs in Deutero-Isaiah". *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (1988): 79-102.

Wiles, M. F. "Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School". En *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1, *From the Beginnings to Jerome*, editado por P. R. Ackroyd, 489-510. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Williams, M. H. "The Structure of Roman Jewry Re-Considered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?" *ZPE* 104 (1994): 129-141.

Williams, Sam K. "Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture". *Journal of Biblical Literature* 107, nº 4 (1988): 709-720.

Williamson, Paul. "Abraham, Israel and the Church". *Evangelical Quarterly* 72, nº 2 (2000): 99-118.

Wilshire, Leland E. "The Servant-City: A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant Songs of Deutero-Isaiah". *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): 356-367.

Wilson, Robert R. "The Hardening of Pharaoh's Heart". *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 18-36.

Wilson, Robert R. "Between 'Azel' and 'Azel': Interpreting the Biblical Genealogies". *Biblical Archeologist* 42, nº 1 (1979): 11-22.

Woudstra, Marten H. "Israel and the Church: A Case for Continuity". En *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, editado por John S. Feinberg, 221-238. Westchester: Crossways Books, 1988.

Wright, Nicholas T. "Romans and the Theology of Paul". En *Pauline Theology*, vol III, editado por D. M. Hay y E. E. Johnson, 30-67. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1995.

_____, "Paul, Arabia and Elijah (Galtians 1:17)". *Journal of Biblical Literature* 115 (1996): 683-692.

Young, Frances "Alexandrian and Antiochene Exegesis". En *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 1, *The Ancient Period*, editado por Alan J. Hauser y Duane F. Watson, 334-354. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Zeitlin, Solomon. "The Jews: Race, Nation or Religion: Which? A Study Based on the Literature of the Second Jewish Commonwealth". *Jewish Quarterly Review* 26, nº 4 (1936): 313-347.

_____. "The Names Hebrew, Jew and Israel: A Historical Study". *Jewish Quarterly Review*, 43 nº 4 (1953): 365-379.

Ziglar, Toby. "Understanding Romans 11:26: Baptist perspectives". *Baptist History and Heritage* 38, nº 2 (2003): 38-51.

Diccionarios y enciclopedias

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, eds. *Diccionario teológico del NT*. Vol. II, en español editado por Mario Sala y Araceli Herrera. Biblioteca de Estudios Bíblicos 27. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

Fahlbusch, E., y G. W. Bromiley, eds. *Encyclopedia of Christianity*. 3 vols. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

Kurian, George Thomas, ed. *Nelson's New Christian Dictionary: The Authoritative Resource on the Christian World*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2001.

Leland, Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, eds. *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998.

Léon-Dufour, Xavier, ed. *Dictionary of Biblical Theology*, traducido por Joseph Cahill S.J. London: Geoffrey Chapman, 1988.

Maier, Johan, y Meter Schäfer, eds. *Diccionario del judaísmo*, traducido por Dionisio Mínguez Fernández. Estella, Navarra, España: Verbo Divino, 1996.

Newman, Yacob y Gabriel Siván, eds. *Judaismo A-Z: Léxico ilustrado de términos y conceptos*, traducido por Arie Come. Jerusalén: Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, 1983.

Reid, Daniel G., ed. *Concise Dictionary of Christianity in America*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995.

Vanhoozer, Kevin J., ed. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.

Wigoder, Geoffrey, ed. *The New Encyclopedia of Judaism*. New York: New York University Press, 2002. Ver "Religion in the State of Israel".

Tesis doctorales

- Dintel, Paul E. “The Remnant of Israel and the Stone of Stumbling in Zion according to Paul (Romans 9-11)”. Tesis doctoral, Union Theological Seminary, New York, 1980.
- Fung, William Chi-Chau. “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26”. Tesis doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, Kentucky, mayo 2004.
- Gullón, David P. “An Investigation of Dispensational Premillennialism: An Analysis and Evaluation of the Eschatology of John F. Walvoord”. Tesis doctoral, Andrews University, Michigan, 1992.
- Hasel, Gerhard F. “The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel”. Tesis doctoral, Nashville: Vanderbilt University, 1970.
- Roig Cervera, Miguel Ángel “La estructura literaria del Evangelio de San Mateo”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- Weaver, Joel A. “Theodore of Cyrus on Romans 11:26: Recovering an Early Christian Elijah *Redivivus* Tradition”. Tesis doctoral, Baylor University, Texas, 2004.
- Wright, Nicholas T. “The Messiah and the People of God: A study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans”. Tesis doctoral, University of Oxford, 1980.

Fuentes patrísticas y de autores antiguos

- Agustín de Hipona. *Carta a Paulino*. En *Obras de San Agustín*. Vol. 11. Biblioteca de Autores Cristianos 99. Madrid: Editorial Católica, 1953.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, obra dirigida por Jean Paul Migne, editado por Migne. Paris, 1865.

Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, obra dirigida por Jean Paul Migne, editado por Migne. Paris, 1856.

Ambrosio de Milán. *Tratado sobre el evangelio de Lucas*. En *Obras de San Ambrosio*. Vol. 1, traducido por Manuel Garrido Boñano. Biblioteca de Autores Cristianos, 257. Madrid: Editorial Católica, 1966.

Ambrosiaster. Carta a los Romanos. En *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Vol. 6, *Romanos*, editado por Gerald Bray. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

Bengelii, Alberti. *Gnomon Novi Testamenti*. Tubingen: 1742.

Beza, Teodoro de. *Cours sur les Épitres aux Romains et aux Hébreux: D'après les notes de Marcus Widler*, editado por Pierre Fraenkel y Luc Perrotet. Genève: Librairie Droz, 1988.

Brentio, Ioanne. *In epistolam quam apostolus Paulus ad Romanos*. Basilea: 1565.

Bucerum, Martinum. *In epistolam d. Pauli apostoli ad Romanos*. Basiela: 1562.

Bugenhagii, Iohanis. *Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio*. Basilea: 1527.

Caietani, Thomae de Vio. *In Omnes D. Pauli et aliorum apostolorum epistolas commentarii*. Lugduni, 1639.

Cesáreo de Arlés, Comentario al Apocalipsis, traducido por Eugenio Romero Pose. Biblioteca de Patrística 26. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Cocceji, Johannes. *Diagramata quibus summam rerum in Pauli Epistolam ad Romanos*. Amstelodami, 1706.

Colet, John. *An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, Delivered as Lectures in the University of Oxford about the Year 1497*, traducido por J. H. Lupton. London, 1873; reimpresión, Ridgewood: Gregg Press Incorporated, 1965.

Dídimo el Ciego. *Tratado sobre el Espíritu Santo*, traducido por Carmelo Granado. Biblioteca de Patrística 36. Madrid: Ciudad nueva, 1997.

Erasmo de Rotterdam. *Paraphrases on Romans and Galatians*. Collected Works of Erasmus 42, editado por Robert D. Sider, traducido por John B. Payne, Albert Rabil Jr., y Warren S. Smith Jr. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Ferme, Charles. *A Logical Analysis of the Epistle of Paul to the Romans*, traducido del latín por William Skae. Edinburgh: Wodrow Society, 1850.

Gregorio de Elvira. *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, traducido por Joaquín Pascual Torró. Fuentes Patrísticas 9. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.

Gregorio Magno. *Libros Morales*. Vol. 1, *Moralia in Job*, traducido por José Rico Pavés. Biblioteca de Patrística 42. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Gregorio Magno. *Libros Morales*. Vol. 2, *Moralia in Job*, traducido por José Rico Pavés. Biblioteca de Patrística 62. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Grotius, Hugo. *Annotationes in Epistolas Pauli*. Amstelaedami, 1679.

Hilario, *De Trinitate*. Libro 11. 35, traducido por Luis Ladaria. Biblioteca de Autores Cristianos 481. Madrid: Editorial Católica, 1986.

Ireneo de Lyon. *Contra los Herejes: Exposición y refutación de la falsa gnosis*, traducido por Carlos Ignacio González. Revista Teológica Limense (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima) 34 (enero-agosto 2000).

Ireneo de Lyon. *Contre les hérésies* (livre IV). Dir. Adelin Rousseau. Sources Chrétiennes 100, vol. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1965..

Jerónimo. *Comentario al Eclesiastés*, traducido por José Boira Sales. Biblioteca de Patrística 64. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

Jerónimo, *Comentario al evangelio de Mateo*, traducido por Bernarda Bianchi di Carcano y María Eugenia Suárez. Biblioteca de Patrística 45. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

Josefo, Flavio. *Antigüedades de los judíos*. 3 vols. Terrassa: Clie, 1988.

Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, Padres Apologistas Griegos (s. II). Biblioteca de Autores Cristianos 116. Madrid, 1954.

Lapide, Cornelio. *Comentaria in Omnes Divi Pauli Espistolas*. Antverpiae, Apud Iacobum Mevrsivm, 1679.

Martyr, Peter. *Predestination and Justification*, traducido por Frank A. James III. The Peter Martyr Library 8. Missouri: Truman State University Press, 2003.

Melanthon, Philippo. *Epistolae Pauli Scriptae ad Romanos Enarratio*. Vitebergae: 1556.

Migne, Jean Paul, ed. *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeca. Paris: Apud Garnier Frates, 1862.

_____. *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina. Paris: Apud Garnier Frates, 1862.

Obras completas de Filón de Alejandría. 5 vols., traducido por José M. Triviño. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975.

Oecolampadius, Johannes. *In Epistolam B. Pauli apostol ad Romanos: Adnotationes.* Basilea, 1525.

Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, traducido por José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Biblioteca de Patrística 48. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*, traducido por Ángel Castaño Félix. Biblioteca de Patrística 17. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

Orígenes. *Comentario al Cantar de los Cantares*, traducido por Argimiro Velasco Delgado. Biblioteca de Patrística 1. Madrid: Ciudad Nueva, 1986.

Orígenes. *Contra Celso*, traducido por Daniel Ruiz Bueno. Biblioteca de Autores Cristianos 271. Madrid: Editorial Católica, 1967.

Pelagio. *Comentario a la Carta a los Romanos*. En *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Vol. 6, *Romanos*, editado por Gerald Bray. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

Pseudo-Constancio. *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, editado por H. J. Frede. Vol. 2. Aus der Geschichte der Lateninsischen Bible 8. Freiburg im Br.: Herder, 1974.

Tertuliano. *Contre Marcion* (livre V), traducido por René Braun. Sources Chrétiennes 483. Paris: Éditions du Cerf, 2004.

Tomás de Aquino. “Expositio in omnes sancti Pauli epistolas: Epistola ad Romanos”. En *Opera omnia*. 25 vols. Parma: Fiaccadori, 1852-73; reimpresión, New York: Musurgia, 1949, 13: 133-156.

Wesley, John. *Explanatory Notes upon de New Testament*. Vol. 2.
Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.

William of St. Thierry. *Exposition on the Epistles to the Romans*,
traducido por John Baptist Hasbrouck. Kalamazoo: Cisterian Publications, 1980.

Ejemplar gratuito

«El desarrollo sistemático de esta propuesta de interpretación a todos los niveles teológicos promete ser un campo de estudio tan fructífero como necesario, pues si Ro 11:26 constituye el punto de apoyo de propuestas infundadas que contemplan la restauración final de la nación de Israel, la interpretación coherente de este versículo conlleva la deconstrucción de esas propuestas y una invitación a explorar otras nuevas sobre mejores bases exegéticas.»

Daniel Bosqued Ortiz

aula7activa