

CB
73

Matthieu Collin
Pierre Lenhardt

Evangelio y tradición de Israel



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1991

Este *cuaderno bíblico* y su *suplemento* (DB 20) habrían sido inconcebibles antes del concilio Vaticano II. Hace exactamente 25 años, el 28 de octubre de 1965, se promulgaba la declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas y en particular sobre la religión judía. La Iglesia católica reconocía en ella, finalmente, «el vínculo con que el pueblo del Nuevo Testamento está unido espiritualmente con el linaje de Abrahán... Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos, y con el diálogo fraterno».

Nos sentimos felices y orgullosos de presentar a nuestros lectores este cuaderno y su suplemento, que realizan precisamente este deseo del Concilio. Sus autores, biblistas católicos formados en los estudios judíos, han colaborado amigablemente para trazamos un camino de acceso a este inmenso tesoro de la fe judía que es la tradición de Israel, la literatura rabínica. Matthieu Collin, benedictino, enseña en la abadía de La Pierrequi-Vire, y Pierre Lenhardt, religioso de Nuestra Señora de Sión, enseña, en Jerusalén, en el Centro cristiano de estudios judíos de St-Pierre de Sión (Ratisbona) y en la École Biblique, así como en los Institutos Católicos de París y de Lyon.

Su trabajo de pioneros da hoy sus frutos, precisamente en el momento en que muchos cristianos descubren de nuevo las raíces judías de su identidad cristiana. Los antiguos rabinos tienen mucho que enseñarnos sobre la tradición viva de Israel; esa tradición que sigue haciendo vivir al pueblo judío, fue la cuna de Jesús y de su evangelio que nos hace vivir a nosotros.

Philippe GRUSON

Prólogo

Sabido es que, en tiempos de Jesús, los judíos pertenecían a grupos religiosos diversos y a menudo opuestos; así sobre todo los fariseos y los saduceos ¹.

Un punto fundamental de la teología farisea, cuya importancia positiva va mucho más allá de la controversia con los saduceos o con cualquier otro grupo, es la existencia de la tradición de Israel recibida y transmitida como palabra de Dios, que los fariseos llaman la Torá oral. Desgraciadamente, este punto se olvida con frecuencia, especialmente por la mayoría de cristianos.

También el evangelio, antes de ser consignado por escrito, fue anunciado y predicado (1 Cor 15, 1-2). Los creyentes acogieron este evangelio oral como *palabra de Dios* (1 Tes 2, 13). ¿Cómo pudo el evangelio, palabra oral distinta de la Escritura, ser anunciado como palabra de Dios, como Torá, por unos judíos y a unos judíos? ¿Quizá porque estos judíos tenían una visión de la Torá que hacía esto posible y comprensible?

No basta responder afirmativamente a esta cuestión. Vale la pena decir cómo y por qué hay que valorar el vínculo entre el evangelio y la Torá oral de los fariseos. Esto es lo que pretende este *cuaderno bíblico*, dedicado a la descripción de este vínculo fundamental y a la exploración de las consecuencias que esto tiene para la vida cristiana. Este cuaderno, escrito en una perspectiva de teología cristiana, se apoya en numerosos textos rabínicos, discutidos y explicados en función de una mejor comprensión del Nuevo Testamento y para una profundización de la fe cristiana. Pero los textos rabínicos tienen evidentemente su razón de ser, su sentido propio, independientemente de las resonan-

cias que suscitan o deberían suscitar en ambientes cristianos ².

Los autores de este cuaderno, alumnos de maestros judíos de la universidad hebrea de Jerusalén, para manifestar mejor la riqueza propia de la tradición de Israel, proponen también un suplemento a este cuaderno: *La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel* (DB 20) *. Los textos que allí se presentan serán escuchados y explicados ante todo y sobre todo por lo que quieren decir en su propio contexto. Sin embargo, sería falso e inútil querer prescindir de la fe cristiana, que es la de los autores y la dela mayor parte de sus lectores. Por tanto, será lícito mencionar por alusión, e incluso citar y discutir algunos textos cristianos, siempre que lo juzguemos necesario en este suplemento. Al obrar así, no se hace ninguna innovación respecto a lo que practican desde hace tiempo los maestros judíos, valorando lo que la tradición cristiana, el Nuevo Testamento y los padres de la Iglesia, nos ofrecen como información sobre el judaísmo de los primeros siglos de nuestra era ³.

El *cuaderno* y su *suplemento* proponen así dos caminos que se completan mutuamente.

² Las Notas de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones con el judaísmo, del 24 de junio de 1985, arto 1, 3, párrafo 4 (Documentation Catholique 1900 [21-7-1985] 733), indican que hay que tener en cuenta «la fe y la vida religiosa del pueblo judío, tal como se profesan y se viven todavía hoy», y que hay que saber «captar los rasgos esenciales por los que los judíos se definen a sí mismos en su realidad religiosa vivida».

* Verbo Divino, Estella 1991.

³ Por no hablar más que de los maestros judíos recientes, cuya investigación no se centra en el Nuevo Testamento o en el cristianismo, señalemos a E. Urbach, *The Sages*. Jerusalén 1975; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*. Berlín-Nueva York 1977.

¹ Cf. J. Le Moyne, *Les Sadducéens*. París 1972.

INTRODUCCION

Una realidad domina y dirige la vida del pueblo judío en tiempos de Jesús y de las primeras comunidades cristianas. Esta realidad es la TORÁ, la *enseñanza* que viene de Dios, que da a conocer a Dios y que conduce a Dios. Es verdad que los grupos son diversos -fariseos, saduceos, esenios, bautistas... , por no citar sino los más conocidos- y desarrollan cada uno una comprensión particular de esta Torá, pero todos ellos están unidos en este reconocimiento fundamental que constituye en parte al pueblo judío.

La Torá de Israel

Aquí los grupos se separan. Pero todos están de acuerdo en aceptar las Escrituras, o al menos los cinco primeros libros, que son la Torá por excelencia. Los saduceos se quedan aquí; los fariseos, por su parte, pretenden que la tradición, cuando se recibe y se transmite en determinadas condiciones, es Torá, palabra de Dios por el mismo título que las Escrituras. Los esenios parecen admitir también la existencia de toda una tradición propia de su comunidad, que es también para ellos palabra de Dios.

La oración para los judíos contemporáneos de Jesús está en el corazón de la vida del pueblo. Esta oración se centra en el templo de Jerusalén y se refiere a él: por la mañana y por la tarde se ofrece allí al Señor el sacrificio perpetuo. En relación explícita con este «servicio de Dios» en el templo es como se desarrolló la oración comunitaria, instituida y obligatoria; se la considera también como un «servicio». Esta institución se remonta a la época del segundo templo. La plegaria instituida tiene como característica la

de ser una obra directa de todos: es el pueblo mismo quien se siente su sujeto y quien la practica. El judío piadoso, aunque esté solo, está obligado a rezar en esas mismas horas, con las mismas fórmulas y en el mismo estilo que la comunidad.

Con esta obligación de la plegaria, con las fórmulas empleadas, estamos en un terreno que, a pesar de arraigarse en la Escritura, la supera en extensión: este terreno es el

MISNA

La palabra «misná» quiere decir: 10 que se enseña o se estudia por repetición oral.

- En su sentido más amplio, la Misná designa el conjunto de la Torá oral.

- En sentido estricto, la Misná designa la colección más antigua de tradiciones fariseas, recogidas oralmente a partir de la asamblea de Yabné hasta la muerte de su último redactor, Rabbí Yehudá ha-Nasí, el príncipe (hacia 219).

- También se designan con el nombre de *misná* (plural, *misnayot*) las pequeñas unidades que componen la colección de la Misná.

La Misná está compuesta de seis órdenes (*Sedarim*) y cuenta con 63 tratados (*Masektot*).

de la tradición. La plegaria es y será siempre oral, puesto que no puede menos de ser una palabra dirigida a Dios por unas personas vivas.

Alimentada por la Torá, orientada por el servicio (culto del templo, oración sinagogal), la vida judía es también servicio de Dios en la acción y, ante todo, en la práctica de los mandamientos. En esta práctica es donde la actividad oral encuentra su cumplimiento. En efecto, se trata de manifestar y de desarrollar la Torá en el mundo, no sólo por las palabras, sino por los hechos. Es lo que dice Rabbí Jananí ben Aqasiá (mediados del siglo 11): «El Santo, bendito sea, quiso proporcionar mérito a Israel. Por eso le multiplicó la Torá y los preceptos, como está escrito: El Señor quiere, por su justicia, engrandecer y magnificar la Torá (Is 42, 21)» (*Misná Makot*, 111, 16). La Torá no puede «crecer y brillar» más que cuando es vivida por Israel.

Para el cristiano es de vital importancia saber mejor cómo se recibió y se transmitió la Torá, cómo fue y sigue siendo para siempre palabra de Dios para sus discípulos, Torá en un sentido absoluto.

Hoy no hay nadie que no reconozca que Jesús nació judío.

Que viviera como judío y muriera como judío es, sin embargo, algo que no todos aceptan tan simplemente...; sin embargo, es una verdad que ninguno de sus discípulos habría soñado discutir, ya que ellos mismos, también judíos, siguen acudiendo al templo (Hch 2, 46-47) Y a las sinagogas (Hch 13, 14, etc.) después de su resurrección y de pentecostés.

Jesús vivió como un judío: por tanto, rezó como un judío -sea cual sea la profundidad personal insondable de su propio acceso al Padre-, acudió al templo, participó de los sacrificios, celebró las fiestas judías, fue asiduo al servicio de la sinagoga. Sin duda, es significativo que no sufriera ninguna crítica bajo este aspecto durante su proceso, por parte de los dirigentes del pueblo.

Jesús vivió como un judío, o sea, que reconoció como guía de toda su existencia a la Torá de Israel, las Escrituras que cita abundantemente en su propia enseñanza, pero también una tradición que recibe y que cumple, sean cuales

fueren sus prácticas e interpretaciones personales que critican a veces radicalmente a las de sus contemporáneos.

Por tanto, es evidente que, para descubrir las raíces existenciales de Jesús -como de sus apóstoles-, es necesario encontrar sus raíces judías. Solamente en ellas es como podemos preguntarnos por la singularidad de su práctica y de su enseñanza, por la unicidad de su persona de mesías y sobre todo de Hijo, que viene a cumplir las Escrituras y a revelar definitivamente el rostro del Dios de Israel, nuestro Dios.

Pero encontrar las raíces judías de Jesús no es tan sencillo como pudiera parecer.

Jesús en el pueblo judío

Por eso se plantea una primera cuestión: ¿es posible situar a Jesús entre las corrientes judías de la época sin demasiados riesgos de error?

Para poder responder a esta primeracuestión, hay que tener en cuenta de forma positiva lo que nos atestiguan los evangelios; los adversarios de Jesús a lo largo de su vida de enseñanza -es distinto lo que ocurre en su pasión- son los fariseos. Es una evidencia, pero es preciso sacar de ahí una conclusión contraria a lo que se ha sacado habitualmente: esto es la prueba más palpable de que Jesús forma parte del movimiento fariseo. Para comprenderlo hay que situarse en el ambiente de los debates en el seno del fariseísmo: forman parte de la pedagogía de la investigación sobre la Torá.

Los debates de Jesús con los fariseos son debates en el interior de una misma escuela y son tanto más duros cuanto que cada uno sabe que lo que está en juego es la responsabilidad común de la justa interpretación de las Escrituras o de la justa práctica de la Torá. No olvidemos nunca -y nuestras traducciones nos engañan muchas veces- que Jesús se dirige a «unos» fariseos particulares; «fariseos hipócritas» no es un calificativo de todos los fariseos, sino de «algunos» particulares... y es el Talmud lo que hay que leer para encontrar invectivas semejantes contra algunos «fariseos hipócritas o perversos», que superan en violencia a las de los evangelios.

Esto no quiere decir que no haya en nuestros evangelios -Mateo, y más todavía Jn- un nivel de relectura en que los fariseos y los judíos son adversarios con los que se ha consumado la ruptura, pero no es ahí donde se encuentra la trama esencial y primitiva de los debates de Jesús.

Más positivamente -y es éste uno de los objetivos esenciales de nuestro cuaderno-, un examen atento del Nuevo Testamento muestra que, por encima de estas violentas polémicas, las consonancias de las enseñanzas del evangelio con la tradición farisea son abundantes y profundas. La más radical es precisamente una comprensión común de la Torá como tradición transmitida de maestro a discípulo, antes incluso de su referencia a la Escritura.

Aquí, sin embargo, chocamos con una segunda cuestión previa.

La continuidad de la tradición judía

Aunque sea cierto que Jesús, en su enseñanza y en su práctica, y después de él sus discípulos, están cerca del movimiento fariseo, arraigado en él, la literatura rabínica y la tradición que la ha transmitido hasta nosotros ¿son testigos válidos de la tradición farisea vivida antes de la destrucción del segundo templo?

La historia judía ha estado marcada por muchas rupturas, pero la del año 70, unos cuarenta años después de la muerte de Jesús, fue de las más dramáticas y más duras. Es verdad que el judaísmo volvió a soldarse después de aquella catástrofe, pero las otras corrientes del judaísmo que convivían con la corriente farisea desaparecieron prácticamente

LOS FARISEOS

La palabra «fariseo» viene del hebreo *parush*, que significa «separado». Esta palabra tiene probablemente en su origen una connotación negativa: «separado de la comunidad». Los fariseos prefieren llamar a sus maestros «sabios» y se designan ellos como «discípulos de los sabios». Toman sin embargo el nombre de «fariseos», interpretado entonces de forma positiva: «separados» de los demás, para ser santos como Dios es santo (d. *Sifra* sobre Lv 19, 2, ed. Weiss, 86c y 1 Pe 1, 14-16).

Históricamente, los fariseos aparecen durante el reinado de Juan Hircano (135-104), pero hay que remontarse hasta la restauración de Esdras para comprender lo que es este movimiento.

Siempre estuvieron cerca del pueblo, preocupados por su formación y por su práctica. Fueron ellos los que asumieron la creación de sinagogas. Con su

Torá oral, se cuidaron de dar al pueblo reglas precisas y aplicables en concreto. Profundamente fervorosos en su conjunto, son la parte más viva de Israel y asegurarán la supervivencia religiosa del pueblo más allá de los dramas del 70 y del 135.

Tan sólo una lectura apresurada del Nuevo Testamento, desligada de su contexto y de sus raíces, pudo hacer creer que eran hipócritas y corrompidos, por lo que fueron duramente criticados y casi «excomulgados» por Jesús. Al contrario, Jesús se inscribe en su movimiento teológico y enseña la novedad de su evangelio en plena continuidad con su tradición. Lo mismo ocurre, en gran parte, con los discípulos de Jesús.

La ruptura entre cristianos y fariseos en los años 80-90 es uno de los dramas religiosos más incomprensibles y misteriosos del designio de Dios (d. Rom 9-11).

desde entonces. La literatura rabínica es testigo de esta «reconstrucción» que tuvo lugar en torno a los maestros que escaparon de la tormenta, en primer lugar de Rabbán Yojanán ben Zakkay (Juan, hijo de Zaqueo..., si queremos transcribir al español).

Este cuaderno desea ser también una respuesta a esta cuestión. Intenta mostrar que existe radicalmente una continuidad en función misma de la especificidad de la tradición farisea, que nos atestigua la literatura rabínica. En efecto, nos las tenemos que ver con una tradición fundamentalmente oral, que se basa en la repetición cuidadosa y codificada de la enseñanza del maestro por los discípulos, en su memorización y en su restitución controlada ⁴.

Un texto de la Tosefta (*Ediyot*, 1, 1-4: *Supl.*, texto 23) nos indica muy bien el marco histórico y las preocupaciones de los maestros: «Cuando los sabios entraron en el jardín de Yabné (una aldea de la costa), dijeron: Llega la hora en que un hombre buscará una palabra entre las palabras de la Torá y no la encontrará... y dijeron: Empecemos a ponerla en orden a partir de Hillel y de Sammay (los dos grandes maestros fariseos de comienzos de nuestra era)... ».

Se pone a continuación el ejemplo concreto de una discusión sobre un punto práctico (*halaká*); finalmente, «dos tejedores vinieron de la Puerta de la basura» a atestiguar de la enseñanza de Semayá y de Aftalión, que fueron los maestros de Hillel y de Sammay..., y los sabios aceptan sus palabras; el texto prosigue: «¿Por qué se mencionó el nombre de sus lugares y el nombre de sus profesiones? Porque, ¿hay alguna profesión más degradante y un lugar más miserable en Jerusalén? Es para enseñar que si los 'padres del mundo' (= los maestros más antiguos, venerables entre nosotros) no mantuvieron sus palabras frente a una tradición oída (aunque la transmitieran los más miserables de los testigos), a fortiori un hombre cualquiera no debe mantener su palabra frente a una tradición oída».

Sabemos, por otra parte, que en Yabné algunos de los

maestros presentes estaban ya en el cargo antes del 70, empezando por Rabbán Yojanán ben Zakkay, pero también Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa, que son del linaje de Hillel. Por tanto, es evidente que se hizo todo lo posible por asegurar la continuidad; aunque hubo una reorganización de la materia y una reactualización en el proceso de la tradición, no pudieron decirse cosas nuevas más que dentro de la fidelidad profunda a esta tradición recibida de los padres.

Todavía hay que hacer frente a una tercera dificultad.

La transcripción de la tradición judía

Las tradiciones rabínicas puestas en orden en Yabné se transmitieron en unas colecciones cuya publicación, incluso la más antigua -la Misná-, no es anterior al año 219. Esta publicación se hizo oralmente, lo cual supone una nueva dificultad. La transcripción oficiosa de estas tradiciones no puede dar ninguna garantía objetiva, muy relativa por otra parte, antes del final del siglo V, fecha de la redacción final del Talmud de Babilonia. Además, hay que renunciar aquí a las «seguridades» de nuestros hábitos de escribir y reconocer que hay que confiar en la oralidad de las tradiciones transmitidas en la relación maestro-discípulo; se aprenderá así a valorar las tradiciones orales que siguieron siendo tales, al considerarlas sus transmisores como si fueran Torá oral. Incluso, metodológicamente hablando, hay que considerarlas como más seguras, y ciertamente como más representativas de la Torá que los fariseos, que algunos datos escritos que no se refieren a unos maestros y a unos discípulos vivos.

Pero no todo son dificultades.

Se tiene una prueba de la verdad cuando se estudian juntos el Nuevo Testamento y la tradición rabínica. Cuando uno se pone, como cristiano, a escuchar a los maestros de esta tradición, recibe como una luminosa evidencia la consonancia masiva de lo que ellos transmiten con lo que transmite la tradición evangélica. Está sin duda la novedad radical que aporta Jesús por el hecho de ser mesías e hijo,

⁴ cf. P. Lenhardt, *Vies de la continuité juive. Aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne*. RechSR 66 (1978) 489-516, sobre todo 491-497.

pero esta novedad está a su vez situada sobre un fondo de continuidad. La Torá oral de Israel y el evangelio son, desde un punto de vista cristiano, una misma palabra de Dios: una raíz y un fruto que no tienen existencia más que en su continuidad fundamental, querida por un Dios que no se arrepiente nunca de sus promesas ni de sus designios.

La tarea de este cuaderno es mostrar en concreto cómo las afirmaciones que aquí se hacen se basan inicialmente en los textos y en la tradición cristiana auténtica.

Nos gustaría hacerlo en tres etapas:

1. Manifestar que el Nuevo Testamento atestigua él mismo de la existencia de la Torá oral de los fariseos:

LITERATURA RABINICA

Es muy amplio el conjunto de colecciones en las que se reunió, desde mediados del siglo I d. C., lo esencial de la Torá oral de los fariseos.

Esta literatura comprende:

– Las colecciones constituidas en Israel por los Tannaím (maestros de los dos primeros siglos: d. Strack / Stemberger, o. c., 95-111): la *Misná* y la *Tosefta* que le es paralela. Los midrasim haláxicos que se interesan sobre todo por la práctica de la Torá (halaká); por eso mismo, no hay ninguno para el Génesis, pero hay dos sobre el Exodo: la *Mekilta de Rabbi Ismael* y la *Mekilta de Rabbi Simón ben Yojay*; uno sobre el Levítico: *Sifra*; uno sobre los Números: *Sifré Bamidbar*; y uno sobre el Deuteronomio: *Sifré Debarim*.

- Las colecciones constituidas por los Amoraím (maestros de Israel y de Babilonia, del siglo III al siglo VI: cL Strack / Stemberger, o. c., 111-128): en Israel, el *Talmud* llamado de *Jerusalén* y los midrasim haggádicos antiguos, en particular *Génesis Rabbá*, *Lamentaciones Rabbá*, *Levítico Rabbá*, y la *Pesiqta de Rab Kahana*. En Babilonia, el *Talmud de Babilonia*.

- mencionándola expresamente;
- mencionándola implícitamente, pero de una forma que puede reconocer el que conoce el ambiente judío;
- buscando raíces y apoyos en esa Torá, que confirma y a la que da cumplimiento.

Aquí podremos ya dar algunas conclusiones sobre la especificidad del evangelio en su relación con las Escrituras y sobre su transmisión en las comunidades cristianas.

2. Volver a la historia y mostrar cómo la organización de la tradición farisea, más allá de la destrucción del templo, puede ponerse en paralelo con el desarrollo de la tradición cristiana.

Para ello estudiaremos sucesivamente:

- el nuevo giro de Yabné y sus consecuencias;
- la relación maestro-discípulo y su especificidad en el cristianismo;
- el lugar de Jesús y el de Moisés;
- la novedad sobre el fondo de continuidad en el *juego* de la tradición.

3. Mostrar finalmente cómo la tradición cristiana en diálogo con la Torá oral de los fariseos puede llegar a ser mejor comprendida. Lo haremos a propósito de tres puntos especiales:

- la tradición del Señor es una práctica y una vida; es la Torá oral de los cristianos. Su transcripción no cambia en nada la necesidad de su transmisión oral;
- Cristo está presente en las Escrituras; es su clave de interpretación;
- no es posible comprender la liturgia cristiana más que en continuidad con la liturgia de Israel. Pondremos el ejemplo de la eucaristía, de las fiestas de peregrinación y de) sábado.

Si bien todo este cuaderno se inscribe en la línea de una marcha de la Iglesia en la escucha del judaísmo, esta tercera parte es la que manifestará mejor la importancia teológica de un diálogo incesante entre el evangelio, la tradición de Jesús, y la Torá oral, la tradición de los padres.

EL NUEVO TESTAMENTO ATESTIGUA LA EXISTENCIA DE LA «TORA ORAL»

Menciones *explicitas* de la Torá oral de los fariseos

Se impone una primera constatación: el término «Torá oral» no aparece nunca en el Nuevo Testamento. No debe extrañarnos mucho esto, ya que hay incluso buenas razones para preguntarse si este término aparece en las formulaciones fariseas rabínicas anteriores a la destrucción del templo en el año 70. La realidad explicitada teológicamente en Yabné bajo el nombre de Torá oral, en contraposición y asociación a la Torá escrita, existe ya sin embargo en la época de Jesús.

El Nuevo Testamento habla de la tradición judía farisea, y esto nos va a permitir descubrir el vocabulario griego de la tradición.

El testimonio de Pablo

Pablo, que tiene un pasado fariseo claramente atestiguado, se presenta así según los Hechos: «Soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero es aquí, en esta ciudad (Jerusalén), donde me eduqué y recibí, a los pies de Gamaliel, una formación estricta en conformidad con la Torá de nuestros padres» (Hch 22, 3).

Aquí se designa a la «Torá» como transmitida por los padres, y el Gamaliel que aquí se cita es un conocido maestro de la tradición farisea, nieto y discípulo de Hillel, eslabón principal de una cadena que llegará hasta Rabbí Yehudá ha-Nasí, el recopilador y editor de la Misná.

Los Hechos hacen decir también a Pablo: «Nada he hecho contra nuestro pueblo o contra las reglas recibidas de nuestros padres» (Hch 28, 17). Aquí se ve claramente que se trata, no ya en primer lugar de la Escritura -la Torá escrita-, sino de la forma de vivir transmitida por los padres, que es exactamente la Torá oral de los fariseos. Además, Flavio Josefo utiliza la misma expresión que los Hechos: «formación estricta», para hablar del estudio fariseo de la ley ⁵.

El mismo Pablo habla de su pasado fariseo diciendo:

⁵ CL B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*. Copenhague 1964, 255, nota 3.

«Hacia progresos en el judaísmo, aventajando a la mayor parte de los de mi edad y de mi raza en mi celo desbordante por la *tradicón de mis padres*» (Gál 1, 14).

Encontramos aquí por tradición la palabra griega *parádosis*, que parece corresponder exactamente al término hebreo (*messarah*), tan característico de los textos rabínicos. Baste recordar el texto clave de la transmisión de la Torá al comienzo del tratado Abot de la Misná: «Moisés recibió la Torá desde el Sinaí y la transmitió (*messarah*) a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea...» (cf. *Supl.*, texto 1).

Puede observarse que Pablo recoge este vocabulario, esta vez en un contexto cristiano, para decir cómo «recibió» él mismo la tradición de la resurrección de Jesús (1 Cor 15, 1-8) o la de la eucaristía (1 Cor 11, 23-27). Volveremos sobre ello.

El testimonio de los evangelios

El segundo lugar importante del Nuevo Testamento en que encontramos mencionado este vocabulario de la Torá oral farisea es el de la controversia entre Jesús y los fariseos a propósito de algunas reglas de pureza y en la cuestión de los votos. Tenemos dos recensiones paralelas en Mc 7, 1-13 y Mt 15, 1-9.

Empecemos por señalar las expresiones características en el evangelio de Marcos:

Mc 7, 3: «por apego a la tradición de los antiguos».

4: «y hay otras muchas prácticas tradicionales, a las que están apegados».

5: «¿Por qué tus discípulos no se portan según la tradición de los antiguos?».

(Mt 15, 2: «quebrantan la tradición»).

8-9: «Dejáis de lado el mandamiento de Dios y os apegáis a la tradición de los hombres. Les decía: quebrantáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición».

(Mt 15, 3: «¿Por qué quebrantáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición?»).

13: «Anuláis así la palabra de Dios por la tradición que transmitís y hacéis muchas cosas del mismo género».

(Mt 15, 6: «Y así habéis anulado la palabra de Dios en nombre de vuestra tradición»).

Marcos y Mateo están de acuerdo en el vocabulario técnico: la tradición de los antiguos, la tradición que transmitís, vuestra tradición; se trata, al parecer, de la Torá oral de los fariseos: el preámbulo señala que se trata de las tradiciones que los fariseos enseñan y con la que todos los judíos (v. 3) se conforman. El contexto es violentamente polémico. De la lectura de estos textos se suele sacar la conclusión de que Jesús rechaza la tradición farisea como una tradición humana que anula la palabra de Dios. Todo lo más se dirá que ese rechazo tiene que limitarse a las dos materias que aquí se discuten: las reglas de pureza en materia de alimentos y la práctica de los votos ⁶.

Pero esta generalización ¿da cuenta realmente del contexto?

Una Torá en discusión

Lo que está en discusión ¿es la validez de la tradición que transmiten los fariseos como palabra de Dios, la Torá oral, o bien la legitimidad de la pretensión de que dos enseñanzas particulares, dadas por un grupo de escribas y de fariseos, puedan formar realmente parte de la Torá?

Nos imaginamos la «Torá oral» de los fariseos como un corpus de doctrina tan fijo como las Escrituras; un fariseo no podría hacer otra cosa más que transmitirlo fielmente, sin prestarse a ninguna discusión. Pero las cosas son muy distintas, tal como nos indica la discusión evangélica.

Si bien existe una Torá oral, es para que la Torá escrita,

⁶ cf. R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition, History and Legal History in Mark 7*. Sheffield 1986, JSNT, Suppl. Ser. 13.

fijada en unos textos que se han hecho intangibles, pueda ser aplicada de veras a las situaciones concretas de hoy. Conocemos muy bien nosotros mismos la necesidad de esta interpretación constante y autorizada de las Escrituras, si es que queremos evitar caer en un fundamentalismo que en definitiva no puede menos de ser una traición a la palabra de Dios. Por tanto, es de la esencia misma de la Torá oral estar continuamente en discusión abierta. Los maestros proponen sus interpretaciones y es en la confrontación de esas opiniones, en su discusión, donde se busca la voluntad del Señor hoy. Cuando se consigue el acuerdo, al menos en una mayoría cualificada, se precisa y se define el punto práctico: la tradición rabínica posterior la transmitirá entonces, ordinariamente de forma anónima -atestigua el acuerdo de los maestros antiguos- o, mejor aún, con la mención: «nuestros maestros enseñaron...». La discusión está cerrada, pero solamente por algún tiempo, ya que el mundo sigue evolucionando y la tradición tendrá que proseguir su tarea si quiere seguir siendo lo que debe ser, la manifestación para hoy de la única voluntad de Dios.

Sobre este trasfondo, se ve cómo Jesús, lejos de rechazar la Torá oral, la tradición indispensable, se inserta por el contrario en una discusión de opiniones que es la única que puede conducir a reconocer hoy y ahora el mandamiento de Dios. Lo que Jesús rechaza aquí con cierta violencia es una enseñanza discutible, no controlada, no recibida, de la que subraya la incoherencia y la oposición con todo lo que enseña en otros lugares la Torá.

En cuestión de pureza, rechaza el formalismo de un gesto -el lavatorio de las manos- que no se impone, para apelar a una enseñanza de Dios más profunda: la pureza verdadera es la pureza del corazón, de la que la pureza ritual no es más que un signo. Por otra parte, está claro que la tradición evangélica ha reactualizado a su vez el debate en función del problema de las comidas en que participaban los cristianos procedentes del judaísmo con los cristianos venidos del paganismo. Mc 7, 19 evoca directamente a Hch 10-11, 18 Y a Gá12, 12 Y se anticipa a la palabra de Mc 7, 27-28 que quiere manifestar cómo los mismos paganos tienen ahora acceso a la mesa de Cristo (cf. Mc 8, 1 y 3).

Por lo que se refiere a los votos, terreno que se presta a abusos, Jesús quiere que la Torá escrita, en este caso la quinta palabra del decálogo, se cumpla al pie de la letra. No se trata para él de oponer la Escritura, palabra de Dios, a la tradición, palabra de los hombres, sino de decir -dentro de una tradición oral que es palabra de Dios- que la Escritura enseña aquí una práctica que no tolera ninguna manipulación. Los subterfugios que hacen posibles algunos fariseos no son admisibles, según Jesús, en la Torá oral. Es muy significativo que la polémica desemboque precisamente en una enseñanza explícita de Jesús: «Oídme todos y comprended...» (v. 14). Jesús reivindica una autoridad superior a la de esos fariseos, que le permite enseñar la verdadera tradición, la que dice realmente hoy el mandamiento de Dios, y la tradición evangélica no hace más que actualizar a su vez la enseñanza del Maestro.

Menciones *implícitas* de la Torá oral de los fariseos

En los ejemplos que vamos a poner ahora, lo que nos interesa en primer lugar no es el contenido, por muy rico e importante que pueda ser, sino la formulación de la que encontramos un eco directo en la tradición farisea. De esta

manera se pone de manifiesto el arraigo común y el profundo parentesco que existe entre la tradición evangélica y la tradición de los maestros fariseos.

La lectura solemne de las Escrituras 7

«Pues en cada ciudad hay desde antiguo quienes leen y proclaman la ley de Moisés los sábados en las sinagogas» (Hch 15,21).

Esta afirmación con que termina la intervención de Santiago en la asamblea de Jerusalén remite a la fe común de Israel tal como la atestigua la tradición rabínica: «Moisés instituyó en Israel la lectura de la Torá los sábados y los días de fiesta, las neomenias y los días semifestivos, como está dicho: 'Moisés promulgó a los hijos de Israel cuáles son las fiestas del Señor' (Lv 23, 44). Esdras instituyó en Israel la lectura de la Torá los lunes y los jueves, así como el Sabbat, en el oficio de la tarde» (T. J. Megillá, IV, 1, 75a).

La primera lectura, la de la Torá, es de inspiración mosaica; por otra parte, se sabe que hubo varias etapas en

la institución y organización de esta lectura; se menciona a Esdras porque representa una de estas etapas y de las más importantes. La lectura de los profetas, también inmemorial, está atestiguada como algo lógico, tanto en la literatura rabínica como en el NT (Lc 4, 16-20).

También encontramos la mención de homilias sinagoga-les en el Nuevo Testamento (Lc 4,20-21; Hch 13, 14-41; 14, 1; 17, 2-3 Y 10-11; 18, 4; etc.), así como en la literatura rabínica.

y no es de menos importancia constatar también, como indica Lucas, que Pablo, el apóstol de los paganos, comienza siempre su predicación evangélica dentro del marco de la liturgia sinagoga judía, en donde encuentra una comunidad ya existente.

La comprensión de las Escrituras: Lc 24

¿Cómo no referimos aquí a esas lecciones de exégesis que dio a los discípulos Jesús resucitado, según el evangelio de Lucas? ⁸.

El capítulo 24 de Lucas está compuesto de tres grandes perícopas:

- *Las mujeres en el sepulcro* (1-11), en donde Lc coincide con la tradición ya atestiguada en Mt 28, 1-8 Y Mc 16, 1-8; el episodio termina con la venida de Pedro al sepulcro, atestiguada también en Jn 20, 3-10.

- *La manifestación de Jesús a los discípulos en el camino de Emaús* (13-35), una tradición que sólo recoge

Lucas (*ct.*, sin embargo, Mc 16,12-13), con la mención al final de la aparición a Simón, única en la tradición evangélica, pero que se encuentra en la antigua confesión de fe de 1 Cor 15, 5.

- *La aparición a los once y a sus compañeros* (36-49), que tiene un para/elo en Jn 20, 19-29.

En la primera perícopa, Lucas sigue la tradición atestiguada por Marcos, excepto en los v. 6b-7 y en el v. 11. La primera divergencia tiene especial interés para nuestra perspectiva: «Acordaos cómo os habló en Galilea; decía: 'Es preciso que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores, que sea crucificado y que resucite al tercer día'. Entonces se acordaron de aquellas palabras».

En la tercera perícopa, los v. 44-49 son propios de la redacción lucana; fijémonos en los tres primeros: «He aquí las palabras que os dirigí cuando estaba aún con vosotros: 'Es preciso que se cumpla todo lo que se ha escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos'. Entonces

⁷ A. C. Avril-P. Lenhardt, *La lecture juive de l'Écriture*. Lyon 1982, 9-10; P. Grelot-M. Dumais, *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*. París 1989.

⁸ Cl. J. Schmitt, *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc*: RevSR 25 (1951) 119-137 Y 219-246; R. Meynet, *Avez-vous tu saint Luc?* (col. Lire la Bible n. 88). Cerf, París 1990,125-136.

Una interpretación farisea de la Escritura

les abrió la inteligencia para comprender las Escrituras y les dijo: 'Es como está escrito: Cristo sufrirá y resucitará de entre los muertos al tercer día».

El paralelismo de estos dos textos es impresionante y esta impresión se refuerza si se tiene en cuenta que en el relato de Emaús -la perícopa central- se encuentran elementos idénticos, pero repartidos en dos bloques distintos: «Lo que se refiere a Jesús de Nazaret... , cómo nuestros sumos sacerdotes y nuestros dirigentes lo entregaron para que fuera condenado a muerte y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel. Pero, a pesar de ello, ya hace tres días que pasaron estas cosas» (v. 19b-21).

«¡Espíritus sin inteligencia, corazones lentos para creer en todo lo que declararon los profetas! ¿No era menester que Cristo sufriera esto para entrar en su gloria? Y empezando por Moisés y por todos los profetas, les explicó en todas las Escrituras lo que se refería a él» (v. 25-27).

Está claro que, al margen del mensaje central de la resurrección y de la proclamación «Jesús está vivo», Lucas quiso insistir ante sus lectores en la importancia de la referencia escriturística para comprender el misterio de Jesús.

Vale la pena destacar tres puntos:

1 - La mención de Moisés y de los profetas, al lado de todas las Escrituras (v. 27); la de la ley de Moisés, de los profetas y de los salmos (v. 44).

2 - La relación de Jesús con las Escrituras: éstas se cumplen en él (v. 44), se refieren a él (v. 27), se iluminan por sus palabras (v. 44); es él quien se las hace entender (v. 45, cf. v. 32).

La pasión de Jesús remite a las figuras bíblicas del Hijo del hombre y del mesías por el que habían sido escritos estos acontecimientos: "es preciso", "era menester" ...

3 - Cuando Jesús interpretaba las Escrituras, «los corazones ardían» (v. 32), las inteligencias «se abrían», lo mismo que los ojos y las Escrituras mismas (v. 31.32.45).

Encontramos en la tradición farisea la raíz original que puede permitirnos comprender esto. Citemos un pasaje importante para nuestro propósito:

«(Rabbi Eliezer y Rabbi Yehosúa) se pusieron entonces a ocuparse de las palabras de la Torá, pasando de la Torá a los profetas y de los profetas a los hagiógrafos. Bajó un fuego del cielo y los rodeó... Dijeron: 'Estábamos sentados y hacíamos un collar con las palabras de la Torá. Pasábamos de la Torá a los profetas y de los profetas a los hagiógrafos (= escritos), y he aquí que estas palabras se hicieron gozosas como lo eran cuando fueron dadas en el Sinaí, y el fuego se puso a lamerlas como las lamía en el Sinaí. Y, en efecto, cuando se dieron por primera vez estas palabras en el Sinaí, fueron dadas en el fuego, como está dicho: Y la montaña ardía en el fuego hasta el corazón de los cielos (Dt 4,4)... » (T. J. *Hagigá*, 11, 77b/ *Supl.*, texto 11).

Observemos, en primer lugar, que la tradición que aquí se recoge relata un acontecimiento anterior al año 70. La transmite un maestro, Elisa ben Abuyá, nacido antes de la destrucción del templo. Los maestros citados, R. Eliezer y R. Yehosúa, los dos discípulos de Rabbán Yojanán ben Zakkay, empezaron a enseñar mucho antes del año 70.

Este texto nos ofrece las mismas expresiones que utilizaba el evangelio de Lucas para designar las Escrituras: la Torá -la ley de Moisés-, los profetas y los hagiógrafos. En los dos casos es la misma interpretación de las Escrituras. Esta manera de distribuir las Escrituras es típicamente farisea, ya que sólo ellos insisten en el hecho de que los profetas y los hagiógrafos forman parte de las Escrituras dadas por Dios a Israel con la Torá de Moisés.

Para los fariseos, esta distribución tripartita de las Escrituras significa, en primer lugar que, si todo está dicho en la Torá de Moisés, todo está recogido en los profetas y repetido una vez más en los hagiógrafos (T. B. *Megillá*, 31 a). Por tanto, un principio fundamental de su exégesis es manifestar esta repetición del sentido que no se revela más que en la justa comprensión de la armonía de tres textos, sacados de

tres conjuntos escriturísticos y aparentemente extraños el uno al otro.

La interpretación de Jesús

Ensartar en un collar (*harizá*) -por emplear el vocabulario rabínico-las palabras de la Escritura es un procedimiento midrásico que recoge y pone de manifiesto la unidad trascendente de la palabra de Dios. En el camino de Emaús, lo mismo que en el cenáculo, Jesús hace una *harizá* con la finalidad de manifestar su propio misterio, especialmente su muerte y su resurrección como lugar de unidad de todas las Escrituras.

Jesús, según esta tradición lucana, enseña como maestro de la tradición y según los procedimientos de la Torá oral de los fariseos el corazón mismo del mensaje evangélico del que tendrán que dar testimonio los cristianos.

Pero la tradición talmúdica antes citada nos ofrece además una referencia esencial para comprender la experiencia de los discípulos en el camino de Emaús. Esta experiencia de una interpretación lograda de las Escrituras se presenta en relación con el don de la ley en el Sinaí «en medio del fuego» (Dt 4, 4). Lo mismo que Moisés, el buen intérprete repite hoy la experiencia de la audición de una palabra única dicha por Dios en su corazón, a pesar de la aparente diversidad de las palabras de la Escritura.

y ese «corazón ardiente», que hace comprender a los discípulos de Jesús lo que acaba de ocurrirles, es el eco directo de aquel fuego que acompañó a la revelación de la palabra hecha por Dios en el monte Sinaí. Realmente Jesús puede decir que «esas Escrituras se refieren a él». Jesús es ciertamente la clave de las Escrituras que, repetidas en su unidad original de palabra divina, dan testimonio de él.

Hay que añadir además algo a propósito de una palabra que aparece varias veces en Lc 24: la palabra «abrir» (*dia-noigein*): los ojos «se abren» (v. 31), las Escrituras «quedan abiertas» (v. 45).

Encontramos aquí una alusión, transparente para un judío, a los términos de la interpretación y especialmente a

TALMUD

La palabra «talmud» quiere decir estudio, enseñanza.

- En sentido amplio, el Talmud designa el estudio de la Torá o también la Torá estudiada y enseñada. Designa entonces el conjunto de la Torá, escrita y oral; la fórmula rabínica «el Talmud dice» significa entonces, no ya «la Escritura dice», sino «la Escritura, interpretada según la tradición, dice».

- En sentido estricto, el Talmud designa alguna de las dos grandes colecciones llamadas *Talmud de Jerusalén* y *Talmud de Babilonia*.

Los Talmudes se presentan como comentarios (*gemará*) de la Misná, formados esencialmente de las discusiones de los maestros. Recogen también algunas tradiciones antiguas que dejó al margen la Misná; esas tradiciones se llaman *Baraitot* (singular: *Baraita*).

El Talmud de Babilonia fue prácticamente el único utilizado por la tradición judía a partir del siglo IX. Es objeto de numerosos comentarios desde la época de los Geonim (siglos VI-IX). El más célebre -integrado en la edición corriente- es el de *Rasi* (Rabbi Selomó ben Yisjaq, † 1105), maestro de la ciudad de Troyes. Se le añadieron algunas notas de sus discípulos, los *Tosafistas* (siglos XI-XIII) de Francia y de Alemania.

los de la práctica de la homilía sinagoga. La palabra «abrir» forma parte del vocabulario técnico de la exégesis rabínica; es conocida en las capas antiguas de la literatura farisea en donde aparece en las fórmulas «Rabbi... abrió». Del estudio de los textos se deduce que esta palabra puede significar tres cosas:

- la apertura de una homilía; en efecto, muchas homilías comienzan con «aperturas» (*petihata*, en arameo; *pe-tihot*, en hebreo);

- la apertura del sentido de la Escritura; esta segunda acepción es la más fundamental;

- la apertura de la liturgia de la palabra; se trata entonces de una breve homilía que da el sentido preferencial, según el predicador, de la Escritura que se va a leer en comunidad ⁹.

Lucas juega con los diversos sentidos de esta palabra con mucha habilidad. La referencia es tanto más evidente cuanto que el evangelista no utiliza nunca el verbo «abrir» sin esa resonancia técnica, cuando no depende de una fuente (así Lc 2, 23 es una cita del AT, y Hch 7, 56, en el discurso de Esteban, depende de una fuente no-lucana).

En Hch 16, 14, a propósito de la conversión de Lidia,

El resumen autorizado de las Escrituras

«Así, todo lo que queréis que hagan por vosotros los hombres, hacedlo vosotros mismos por ellos: ésta es la ley y los profetas» (Mt 7,12).

Esta regla de oro con que termina la parte central del sermón de la montaña <<recapitula todas las instrucciones dictadas hasta entonces bajo el tema del mandamiento del amor» ¹⁰.

Aparece también esta regla -que no es específicamente judía- en la tradición rabínica, en donde se la atribuye a Hillel en un contexto y una problemática que van a iluminar-

Lucas escribe: «El Señor había abierto su corazón para hacerla atenta a las palabras dichas por Pablo», lo cual permite comprender Que «las palabras dichas por Pablo» no son «las palabras de Pablo», como dice la TOB, sino la palabra de Dios anunciada por Pablo para la conversión de sus oyentes.

En Hch 17, 3 hay Que traducir también: «Y durante tres sábados (Pablo) les habló a partir de las Escrituras; hacía 'aperturas' (introducciones que anuncian el sentido de las Escrituras Que se leen en el oficio de la sinagoga) y establecía Que el mesías tenía Que sufrir y resucitar de entre los muertos y Que 'el mesías es este Jesús Que os anuncio'», Pablo abre el sentido de las Escrituras a sus oyentes y les anuncia el misterio de Jesús que allí se revela.

No es extraño Que en los Hechos de los apóstoles Lucas nos presente a Pablo como un gran predicador ante Dios y ante los hombres,

nos sobre el sentido y el alcance de la Torá oral. Vale la pena citar el conjunto de la tradición relativa a los dos maestros: Sammay, «el intransigente», e Hillel, «el misericordioso».

«Sucedió que un pagano se presentó ante Sammay y le preguntó: '¿Cuántas Torás tenéis?'. Le respondió: 'Dos: la Torá escrita y la Torá oral'. Le dijo: 'Por lo que se refiere a la Torá escrita, te creo; en cuanto a la Torá oral, no te creo'. Sammay se enfadó con él y lo echó con cólera.

El pagano se presentó entonces ante Hillel. Este hizo de él un prosélito. El primer día, Hillel le enseñó: alef, beth, ghimel, daleth (el alfabeto hebreo); al día siguiente, le presentó las cosas al revés. El pagano le dijo: '¡Pero ayer no me enseñaste esto!'. Hillel le dijo entonces: '¿No confías en mí? Confía en mí en lo que se refiere a la Torá oral'.

De nuevo ocurrió Que un pagano se presentó ante Sammay y le dijo: 'Haz de mí un prosélito con la condición de que me enseñes toda la Torá mientras me sostengo sobre

⁹ eI. J. Heinemann, *The «Proem» in the Aggadic midrashim*, en *Scripta Hierosolymitana* XXII. Jerusalén 1971, 100-122.

¹⁰ D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. Ginebra 21987, 120 Y nota 38.

un solo pie'. Sammay lo echó con una vara de medir que tenía en la mano.

Se presentó él ante Hillel. Este hizo de él un prosélito. Hillel dijo: 'Lo que odias, no se lo hagas a tu prójimo: esto es toda la Torá, y el resto no es más que comentario. Ve y estudia... '» (T. B. *Sabbat* 3Db-31a: *Supl.*, texto 5).

Torá escrita y Torá oral

La primera anécdota destaca el hecho de que la Escritura no puede prescindir de un mínimo de oralidad. Para que se entienda la palabra de Dios, hay que leerla, y por tanto, ante todo, aprender a leer. La lectura supone el aprendizaje del alfabeto con un maestro digno de confianza. Para acceder a la palabra de Dios escrita, se necesita un maestro autorizado, lo cual permite concluir que la Torá escrita se transmite por la Torá oral. ¿Cómo podría un maestro conducir a la palabra de Dios escrita, si su palabra oral, por elemental que fuese, no fuera el comienzo de la palabra de Dios? Por otra parte, ¿puede concebirse que la palabra de Dios escrita, cuando es recibida y transmitida oralmente, pueda dejar de ser palabra de Dios? Además, hay que reconocer que la Torá oral precede a la Torá escrita en la enseñanza, lo mismo que la precedió en el momento de la revelación del Sinaí, donde Dios habló a Moisés antes de escribir sus mandamientos en las tablas de piedra.

La segunda anécdota apela de nuevo a los recursos de la sabiduría popular; irónicamente, se da a entender que la

prisa insensata del alumno corresponde a una posibilidad notable de la Torá oral de resumir la Torá escrita en pocas palabras, con tal de comprender y de estudiar sin descanso, a partir de ese resumen, todas las implicaciones de la ley. Conviene observar la osadía de la Torá oral transmitida por Hillel: es posible resumir toda la Torá en una sola frase del lenguaje popular -la cita está en arameo en el Talmud, no en hebreo- y que ni siquiera es específicamente judía.

Notémoslo aquí: la expresión «toda la Torá» significa para un fariseo la Torá escrita y la Torá oral (cf. Pablo en Gál 5, 14). El pagano se sitúa de antemano en el movimiento fariseo. La respuesta de Hillel afirma implícitamente que la Torá oral puede resumir toda la Torá; la regla de oro, dada sin ningún apoyo escriturístico, es evidentemente ante todo un resumen que transmite y actualiza toda la Torá en una circunstancia particular: para hacerse prosélito y entrar en la alianza, la mejor actualización es reducirlo todo al amor del prójimo. Es la enseñanza que encontramos en Mt 7, 12.

En otro lugar, Jesús pondrá como resumen de toda la Torá el amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 29-31), pero ofreciendo en esta ocasión apoyos escriturísticos (Dt 6, 4-5 Y Lv 19, 18). En otras circunstancias, se podrá decir también que toda la Torá habla de la resurrección de los muertos...

Si se puede resumir toda la Torá, es precisamente porque, gracias a la Torá oral, la Torá es una realidad viva que alcanza al hombre en su particularidad, que le permite a su vez encontrar en esa particularidad toda la Torá.

El cumplimiento de las Escrituras 11

Al comienzo de la parte central del sermón de la montaña, Jesús hace esta declaración solemne a propósito de la

«ley y los profetas»: «No vayáis a creer que he venido a abrogar la ley o los profetas; no he venido a abrogar, sino a cumplir» (Mt 5, 17).

La tradición farisea conoce bien esta realidad del cumplimiento de las Escrituras. Su posibilidad está siempre ligada a la enseñanza y a la práctica, a la vida de los maestros vivos

¹¹ Cf. P. Lenhardt, *Voies de la continuité juive*, a. e., sobre todo 510-512.

que tienen autoridad en la continuidad de su tradición para decir el cumplimiento de lo que se ha entendido de las Escrituras. La tradición habla de este cumplimiento en tres niveles.

La exégesis, como cumplimiento

«Cumplir» es, en primer lugar, descubrir por medio del «midrás» lo que quiere decir la Escritura.

El «midrás», según la raíz de la palabra en hebreo, es la «búsqueda», ante todo la del Señor, y consiguientemente la del sentido de su palabra, para ponerla en práctica por amor. Dos textos sacados del comentario más antiguo del Levítico nos permitirán comprenderlo mejor:

«Si marcháis según mis mandatos...» (Lv 26, 3). ¿Es posible que se trate de los mandamientos? Cuando la Escritura dice (inmediatamente después): '... y si guardáis mis mandamientos y los ponéis en práctica, he aquí que se mencionan de nuevo los mandamientos. Pues bien, ¿cómo es que yo cumplo lo que se dice: si marcháis según mis mandatos?'. Aplicándoos a la Torá» (*Sifra* sobre Lv 26, 3: ed. Weiss 110c: *Supl.*, texto 9).

«Pero si no me escucháis...» (Lv 26,14). (Esto quiere decir: si no escucháis) el midrás de los sabios. ¿O se trata más bien de lo que está escrito en la Torá? Cuando la Escritura dice (inmediatamente después): '... y si no ponéis en práctica todos estos mandamientos', he aquí que se menciona lo que está escrito en la Torá. Pues bien, ¿cómo cumplo 'si no me escucháis'? Comprendiendo que esto quiere decir: si no escucháis el midrás de los sabios» (*Sifra* sobre Lv 26,14: ed. Weiss 111b: *Supl.*, texto 10).

La dialéctica del primer pasaje desconcierta más aún por el hecho de que el versículo que se trata de explicar no presenta a primera vista ninguna dificultad: «si marcháis según mis prescripciones» es algo que se entiende espontáneamente de la puesta en práctica de los mandamientos; pero el mismo versículo repite esto inmediatamente después; pues bien, la Escritura no puede repetir dos veces en el mismo lugar una cosa idéntica -es un principio rabínico

que se alega aquí implícitamente-; por tanto, hay que encontrar un sentido distinto para la primera fórmula; se empeña en ello la investigación exegética y se nos da el resultado: se trata de «aplicarse a la Torá». La tradición ha comprendido, en este contexto, que, antes de obrar, de «guardar los mandamientos», hay que estudiar; la práctica no es segura sin el estudio previo. Rabbí Aqiba lo dijo para concluir un debate con sus colegas: «El estudio es mayor, porque lleva a la práctica». La respuesta que se da aquí manifiesta muy claramente que la Escritura no puede «cumplirse» si no es comprendida, interpretada por la tradición.

El segundo pasaje nos permite comprender esto más completamente: aquí se da de antemano el resultado antes incluso de la demostración dialéctica. Escuchar al Señor es escuchar el «midrás de los sabios». La enseñanza autorizada de los maestros, su interpretación de la Escritura es por tanto palabra de Dios lo mismo que el texto bíblico; y es la misma Escritura la que así lo enseña.

La coherencia de la Torá consiste en enseñar ella misma que no puede recibirse como palabra de Dios más que en la tradición controlada y autorizada que transmiten los sabios.

Podemos comprender mejor entonces que las palabras de Jesús, su interpretación de las Escrituras, fueran reconocidas también y con evidencia como palabra de Dios: lo que dice Jesús es el «cumplimiento» de lo que está escrito; es el sentido de las Escrituras: la plenitud de la Torá.

La práctica como cumplimiento

«Cumplir» es también actuar según el «midrás de los sabios».

Así R. Aqiba, al dar su vida a Dios en el martirio, cumplió la Escritura según la exégesis que él mismo había dado de ella y que, gracias a él, se convirtió en la exégesis común, en «midrás de los sabios»: «Se cuenta que Rabbí Aqiba fue detenido y encarcelado. Pappos ben Yehudá también fue detenido y encadenado con él. Rabbí Aqiba le dijo: 'Pappos, ¿quién te ha traído aquí?'. El le respondió: '¡Dichoso eres, Rabbí Aqiba, que has sido detenido por causa de

las palabras de la Torá! ¡Desgraciado Pappos, a quien han detenido por cosas vanas!'. Cuando hicieron salir a Rabbí Aqiba para darle muerte, era la hora de leer el *Sema* (Dt 6, 4). Le desgarraban la carne con garfios de hierro y él recibía el yugo del reino de los cielos. Sus discípulos le dijeron: '¡Maestro nuestro! ¡Hasta qué punto!'. El les dijo: 'Todos los días de mi vida he estado preocupado por este versículo: *con toda mi alma*, que significa: *aunque tomen tu alma*. Me decía: ¿Cuándo llegaré a cumplirlo? ¿Y ahora que se me concede, no lo cumpliré?'. Y prolongó la palabra 'uno' hasta que exhaló el alma. Se escuchó una voz celestial y dijo: 'Dichoso eres, Aqiba, cuya alma salió diciendo: ¡Uno!'» (T. B. *Berakot* 61 b: *Supl.*, texto 83).

Esto nos permite comprender mejor cómo Jesús cumplió las Escrituras también en este segundo nivel por medio de su vida, de su pasión y de su muerte, y finalmente de su resurrección.

¿No es significativo que, en Lc 24, las palabras de Jesús se refieran expresamente a sus actos en su pasión y su resurrección? Jesús dio la interpretación de las Escrituras, pero luego «las actuó», por así decirlo.

Observemos además que el evangelio de Juan pone en labios de Jesús en la cruz esta última palabra: «Se ha cumplido», con aquel genio de doble sentido propio del redactor: Jesús acaba su vida, pero se trata del cumplimiento definitivo del plan de Dios.

El Nuevo Testamento, y singularmente los evangelios -lo olvidamos demasiadas veces- no está hecho solamente de palabras de Jesús, sino también y mucho más de gestos, de vida; las unas y los otros son juntamente y del mismo modo «palabras del Dios vivo» que cumplen las Escrituras.

El cumplimiento en la historia

«Cumplir» es finalmente realizar las promesas de la Torá y de los profetas.

La tradición rabínica no piensa en este tercer nivel de cumplimiento más que sobre la base de los otros dos, el de

la exégesis y el de la acción: «El fin de la historia, la venida del reino de Dios, es sin duda el cumplimiento de todas las cosas, pero en el centro y en la base de todas estas cosas está la Torá estudiada y actuada por Israel».

Un texto que pone también en escena a Rabbí Aqiba va a mostrarnos que ha comenzado ya este cumplimiento de las promesas de Dios en la historia de la salvación, abriendo a la esperanza del cumplimiento pleno.

«En el pasado, Rabbán Gamaliel, Rabbí Eleazar ben Azariá, R. Yehosúa y R. Aqiba... caminaban hacia Jerusalén y, al llegar al monte Scopus, rasgaron sus vestiduras. Al llegar luego a la montaña del templo (entonces en ruinas), vieron un zorro que salía del Santo de los santos. Y se pusieron a llorar; pero R. Aqiba reía. Le dijeron: '¿Por qué ríes?' Les dijo: '¿Por qué lloráis vosotros?'. Le dijeron: 'En el lugar del que se escribió (Nm 1, 51): el extraño (no levita) que se acerque a él será castigado con la muerte, he aquí que ahora han entrado los zorros; ¿y no vamos a llorar?'

Les dijo: 'Por eso me río'. Está escrito: 'Tomaré conmigo por testigos, testigos dignos de fe, al sacerdote Urías ya Zacarías, hijo de Baraquías' (Is 8, 2). ¿Qué viene a hacer Urías al lado de Zacarías? En efecto, Urías es del primer templo, mientras que Zacarías es del segundo. Pero, en realidad, la Escritura ha hecho depender la profecía de Zacarías de la de Urías. En la profecía de Urías está escrito: 'Por eso, por causa de vosotros, Sión será labrada como un campo, etc.' (Miq 3, 12; Jr 26,18-20), y en la profecía de Zacarías está escrito: 'De nuevo, los ancianos y las mujeres de edad se sentarán en las plazas de Jerusalén...' (Zac 8, 4). Mientras estaba sin cumplir la profecía de Urías, tenía miedo de que no se cumpliera la profecía de Zacarías. Ahora que se ha cumplido la profecía de Urías, es cierto que la profecía de Zacarías está a punto de cumplirse. En estos términos, le dijeron: 'Aqiba, nos has consolado; Aqiba, nos has consolado'» (T. B. *Makot*24 a-b: *Supl.*, texto 71).

No cabe duda de que hay que llorar la destrucción del templo y la profanación del lugar sagrado -el mismo Jesús lo hizo (Lc 19, 41-44)-, pero R. Aqiba va más lejos y manifiesta la esperanza del consuelo de Israel, ya que des-

pués de aquella destrucción dramática no puede venir más Que la reconstrucción. Su exégesis se apoya en la relación de tres textos proféticos -lo cual no carece de interés si se observa Que todas las citas de cumplimiento en el evangelio de Mateo están sacadas también de textos de los profetas- En el texto de Isaías se mencionan dos nombres propios, citados como testigos... AQiba «encuentra de nuevo» a esos personajes en otros dos textos proféticos: un oráculo de desgracia sobre Jerusalén y otro oráculo de felicidad, pero hay un orden cronológico entre ellos en las Escrituras, lo cual indica, según la exégesis de R. AQiba, Que el cumplimiento del primero condiciona el cumplimiento del segundo; así, paradójicamente, la destrucción del templo se presenta como un signo precursor de la reconstrucción total de Jerusalén y del templo. Esto no puede dejar de recordar los textos evangélicos (Mt 24, 15-35; Mc 13, 14-31; Lc 21, 20-31), en donde la venida gloriosa del Hijo del hombre sigue a los tiempos de suma desventura en los que serán profanados y destruidos la ciudad y el templo.

La superación de las Escrituras

Toda la dinámica del sermón de la montaña en el primer cuadro de la parte central (5, 21-48) se basa en las famosas antítesis en Que Jesús se sitúa respecto a la enseñanza Que le precede: «Habéis oído que se dijo...; pero yo os digo...»¹².

Lo Que aquí nos parece importante es ver bien en primer lugar Que Jesús, al proponer una superación de la Escritura o de la tradición anterior (real o amañada para las necesidades de la polémica mateana), no hace nada nuevo en el contexto fariseo que es el suyo.

En efecto, la Torá oral-y sólo ella- autoriza esas superaciones e invita a ellas. No citaremos más Que un ejemplo sacado de una de las colecciones de homilias más antiguas:

Jesús cumple la Torá y los profetas también en este tercer sentido; se trata de una etapa decisiva de la realización de las promesas de Dios, que inaugura los tiempos mesiánicos, Que son los últimos tiempos; su primera llegada culmina en su resurrección y su ascensión abre la esperanza de su retorno, tal como Lucas hace decir a los «dos hombres con vestiduras blancas» (Hch 1, 11)... , Que podrían ser los mismos Que estaban también presentes en el sepulcro la mañana de pascua (Lc 24, 3).

De esta manera, las palabras y los gestos de Jesús se presentan como el cumplimiento de las Escrituras; indican su sentido, lo encarnan en la historia de la salvación; son revelación de la palabra de Dios para su pueblo y para el mundo, reactualización de la alianza.

Todo esto no puede comprenderse más Que en el contexto de la tradición farisea, Torá oral sin la que la Torá escrita no sería más que letra muerta, sin cumplimiento posible en el estudio, la práctica y la historia de la salvación.

«El Señor es bueno y recto: por eso ha mostrado a los pecadores el camino» (Sal 25, 8).

«Se preguntó a la sabiduría: '¿Cuál es el castigo del pecador?'. Ella respondió: 'La desgracia perseguirá a los pecadores' (Prov 13, 21). Se preguntó a la profecía. Y respondió: 'El alma Que peca, ésa morirá' (Ez 18, 4). Se preguntó a la Torá: '¿Cuál es el castigo del pecador?'. Y respondió: 'Que traiga un sacrificio por el pecado y gozará de la expiación' (Lv 5, 6).

Se preguntó al Santo, bendito sea: '¿Cuál es el castigo del pecador?'. Respondió: 'Que se arrepienta y goce de la expiación'. Y es lo Que está escrito: 'El Señor es bueno y recto; muestra a los pecadores el camino'.

Rabbi Pinjas dijo: '¿Cómo es que es bueno cuando es recto y cómo es Que es recto cuando es bueno? Porque muestra el camino a los pecadores para Que se arrepien-

¹² Cl. D. Marguerat, *o. e.*, 142-167; J. Zumstein. *Mateo, el teólogo* (CS 58). Estella 1987, 39-42.

tan" (*Pesikta de Rab Kahana*, Písq. 24, 7: ed. Braude / Kapstein, 369: *Supl.*, texto 80).

Se trata de comprender bien un versículo que establece un paralelismo entre la bondad de Dios y su justicia. ¿Cómo conciliar estos dos atributos que parecen oponerse cuando se trata de la actitud que hay que tener frente al pecador? Debido a su bondad, Dios tiene que conceder gracia, pero debido a su justicia tiene que castigar. El predicador, utilizando el procedimiento popular de la personificación, va interrogando sucesivamente a las tres partes de la Escritura. Las respuestas son descorazonadoras o decepcionantes, incluso la de la Torá: ¿Se desesperarán los pecadores, alejándose de Dios que, en su palabra escrita, los condena y les niega, después de la destrucción del templo y de la desaparición del sacrificio, su perdón? Entonces, el predicador, responsable de la esperanza de su comunidad, se atreve a enseñar que hay otro camino, el del arrepentimiento, el de la vuelta a Dios por medio de la conversión del corazón: es el mismo Señor, por la boca del predicador (Torá oral), el que indica algo más que la Escritura. Tan sólo al final se vuelve a la Escritura para demostrar que la

superación de la misma tiene su fuente en la Escritura comprendida correctamente. De esta manera se invita a la comunidad a superar lo que puede llamarse la «letra» de la Escritura para abrir la Escritura en la dinámica de una tradición que la supera al mismo tiempo que la interpreta.

Jesús, en las antítesis mateanas, se inscribe en la misma línea de esta apertura dinámica de la Torá; no hace más que tomar por su cuenta esta exigencia, que es la de todo maestro en Israel, de enseñar la Torá viviente para la vida cotidiana de sus discípulos en el interior de la comunidad de Israel.

La novedad radical, sobre el fondo de esta continuidad, consiste en esto: Jesús, a diferencia del predicador judío, no hace hablar al «Santo, bendito sea», sino que se presenta él mismo como el que enseña en primera persona («pero yo os digo») la superación y el cumplimiento de la Torá. Habla como hombre, como si estuviera del lado de Dios. Habla como hombre que reivindica la autoridad misma de Dios. Pero esta novedad, tan absoluta, adquiere toda su radicalidad y su profundidad en la continuidad de una tradición oral, abierta a la superación, que es la de los fariseos.

Apoyo implícito del Nuevo Testamento en la Torá oral de los fariseos

Aquí no se trata más que de poner unos cuantos ejemplos en los que la Torá oral de los fariseos es la única que permite comprender la argumentación utilizada por Jesús en

los textos evangélicos. Se trata muchas veces de textos cuya lógica profunda de argumentación no puede comprenderse más que bajo esta luz.

La enseñanza sobre la resurrección de los muertos

«Jesús les dijo: ¿No erráis precisamente por esto, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios? Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos. Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo Dios le dijo: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos. ¡Andáis muy equivocados!» (Mc 12, 24-27).

El contexto nos lo da claramente el v. 18 del evangelio: se trata de una cuestión planteada por los saduceos, y Marcos indica: «esos que niegan que haya resurrección». Así, pues, toma la defensa de una afirmación típicamente farisea (cf. *Supl.*, textos 18-22).

Una tradición antigua sobre Gebija ben Pesisa (*T. B. Sanedrín* 91a: *Supl.*, texto 20), un personaje de la época preasmona (siglo II a. C.), al que se puede relacionar con algunas afirmaciones del segundo libro de los Macabeos (7, 22-23.28-29), nos hace percibir ya un punto esencial: la fe en la resurrección que enseñan los maestros fariseos a partir de esta época se basa ante todo en el conocimiento del poder de Dios: es precisamente la palabra que aparece

en Mc 12, 24. Este poder de Dios, por otra parte, acabará significando especialmente el poder de resucitar a los muertos; así nos lo atestigua la segunda bendición de la oración de las «dieciocho bendiciones», que se llama también de «los poderes»: «Tú eres poderoso eternamente, Señor. Tú haces vivir a los muertos. Tú multiplicas la salvación (...). ¿Quién como tú, Señor de los poderes? ¿Y quién puede compararse contigo, rey que hace morir y que hace vivir, que hace germinar la salvación? Tú eres fiel haciendo vivir a los muertos. ¡Bendito seas, Señor, que haces vivir a los muertos!».

El conocimiento de las Escrituras

Pero Mc 12, 24 sigue un segundo camino: «El conocimiento de las Escrituras».

Un texto del Talmud de Babilonia nos ofrece un paralelismo esencial para comprender el alcance de la argumentación: «Se ha enseñado: Rabbí Simay dice: ¿De dónde sabemos que la resurrección de los muertos está enseñada en la Torá? Porque está dicho: ... Y yo contraí igualmente una alianza con ellos para darles la tierra de Canaán (Ex 6,

4). No se dice para *daros*, sino para *darles*; de aquí resulta que la resurrección de los muertos está enseñada en la Torá'.

Unos herejes preguntaron a Rabbán Gamaliel: '¿De dónde sabemos por la Escritura que el Santo, bendito sea, resucita a los muertos?'. Les respondió a partir de la Torá, a partir de los profetas y a partir de los hagiógrafos. Pero no aceptaron su enseñanza...

... y no pudo convencerles hasta que citó este pasaje de la Escritura: 'Para que tengáis largos días, vosotros y vuestros hijos, en la tierra que el Señor juró darles a vuestros padres' (Dt 11, 21). No se dice *daros*, sino *darles*; de ahí se deduce que la resurrección de los muertos está enseñada en la Torá. Otros dicen que les enseñó la resurrección a partir de este pasaje de la Escritura. Les dijo: 'Pero vosotros que seguís apegados al Señor, vuestro Dios, hoy estáis todos vivos' (Dt 4, 4). Lo mismo que todos vosotros subsistís vivos, también todos vosotros subsistiréis en el mundo venidero» (*T. B. Sanedrín* 9Db: *Supl.*, texto 21).

No es fortuito que la tradición acuda a unos recursos escriturísticos que llevan a un fracaso. Esto demuestra que, para la tradición rabínica, los recursos escriturísticos en materia de resurrección no son pruebas irrefutables, sino más bien apoyos de una fe que se tiene recibida de otra parte. La resurrección no puede sostenerse por la Escritura más que en el marco de una exégesis hecha a posteriori y apoyada en una fe previa; pero no por eso se renuncia a convencer por medio de citas de la Escritura, ya que la Escritura y la tradición van unidas y hay que manifestar esta unidad.

Sin recoger los detalles del comentario -puede consultarse el *Suplemento*-, podemos comprender la lógica de la argumentación de Rabbí Simay -la de Rabbán Gamaliel es semejante- y reconocer su estrecho parentesco con la de Jesús en el evangelio de Marcos: Rabbí Simay a partir de Ex 6, 4 Y Jesús a partir de Ex 3, 6 expresan la intención coherente de toda la Torá relativa al Dios de los padres.

Para Rabbí Simay, Dios estableció su alianza con los padres y fue precisamente a ellos a los que quiso dar la tierra de Canaán. Pero si los padres murieron para siempre, esta promesa no se cumplió y la Escritura miente, lo cual hay evidentemente que excluirlo. Por eso, al hacer esta promesa, Dios hace comprender que él tiene poder de hacer de nuevo vivos a los padres, para que hereden ellos mismos la tierra de Canaán.

Para Jesús, el Dios de los padres que, en la Torá, se presenta como Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, significa por eso mismo que tiene el poder de hacer vivir para siempre con él a los que ya murieron. Es «el Dios de los vivos» y, si se deja llamar «Dios de los padres», sólo puede ser porque los padres están vivos o resucitarán junto a él.

Vemos, pues, aquí con toda evidencia que el «conocimiento de las Escrituras» que invoca Jesús no es ni mucho menos un recurso fundamentalista a algún que otro texto, sino por el contrario el recurso vivo a una tradición de interpretación que es la de los fariseos.

También bajo esta luz hemos de comprender las afirmaciones paulinas de 1 Cor 15. En esta confesión de fe, Pablo se sitúa expresamente en la dinámica de una tradición recibida y que él se encarga de seguir transmitiendo; pues bien, utiliza el vocabulario de la tradición oral farisea, lo cual no puede hacer sin conocimiento de causa. En la confesión de fe propiamente dicha, la realidad de la resurrección de Jesús al tercer día se afirma «según las Escrituras». El mensaje central del cristianismo se expresa aquí en lenguaje fariseo, como «cumplimiento de las Escrituras»; se apoya implícitamente en la fe de los fariseos en la resurrección de los muertos para confesar al primogénito de entre los muertos. El v. 13 subraya muy bien esta continuidad: «Si no hay resurrección de los muertos -en contra de la fe de los fariseos-, tampoco Cristo ha resucitado», con lo que también se viene abajo la fe cristiana.

El primero y el segundo mandamiento

«Se acercó uno de los escribas que les había oído discutir y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: '¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?'. Jesús le contestó: 'El primero es: Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas'. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos'. Le contestó el escriba: 'Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que él es único y que no hay otro fuera de él'» (Mc 12,28-32).

A la pregunta sobre el primero de los mandamientos, Jesús responde en línea con la tradición de Israel, citando el comienzo de la oración cotidiana, el «Sema, Israel» (Dt 6, 4-5); a ello añade el texto de Lv 19, 18.

Jesús empieza por el v. 4 que proclama la unidad de Dios y prosigue con el v. 5 que ordena amar a Dios de todo corazón. No se trata de una casualidad; según la pedagogía divina, se trata de la Escritura y de la oración instituida por la tradición unidas en una sola realidad indisoluble. El mandamiento del amor a Dios es la consecuencia de un conocimiento de Dios que se revela como uno. El Dios uno le pide al creyente amar como él ama, estableciendo de antemano la unidad de su corazón. A propósito de Dt 6,5, el comentario antiguo y anónimo precisa: «Con las dos inclinaciones que hay en tu corazón: la inclinación buena y la mala» (*Misná Ber.*, IX, 5). Solamente en contacto con el Dios uno ya su imagen, es como el creyente puede rehacer la unidad

Conclusión

De este modo, el Nuevo Testamento da testimonio de Jesús utilizando el vocabulario y apoyándose en los presupuestos de la Torá oral de los fariseos. Lo hace en medio de un debate constante con ella, debate polémico en muchos

en sí mismo para poder amar a Dios y a su prójimo. El amor a Dios y el amor al prójimo son un mismo amor porque proceden en nosotros de la unidad misma que es Dios. No se engaña el escriba cuando en su respuesta recoge esta confesión del Dios uno como fundamento de todo amor.

Este debate sobre el amor a Dios y el amor al prójimo es un debate clásico en la tradición farisea. Se desarrolla en torno al estudio del decálogo y de Lv 19, en relación con el «Sema, Israel». La primera mitad del decálogo, las cinco primeras palabras, no hablan más que del amor a Dios, y el comienzo del «Sema» es su mejor resumen. Las cinco últimas palabras se encuentran resumidas en el amor al prójimo como a uno mismo, recogido en Lv 19, 18. La tradición reconoce además en las diez palabras un resumen auténtico de la Torá, según una preferencia que no es evidentemente más que relativa y pedagógica. La tradición conoce también debates sobre la importancia recíproca de los dos mandamientos, y ya hemos visto antes cómo Hillel, con la regla de oro, hacía del amor al prójimo el resumen de toda la revelación. Pero no hay que olvidar que todos estos debates sólo tienen la finalidad de conducir a lo esencial: recibirlo todo de Dios por amor, referirlo todo a Dios por amor. El comentario anónimo antiguo sobre Dt 6, 5: «Amarás al Señor, tu Dios, de todo corazón») hace esta sobria paráfrasis: «Amarás = obra por amor» (*Sifré* sobre Dt 6, 5: ed. Finkelstein, 54; ed. Hammer, 59).

No podemos olvidar que en Mc 12, 34 Jesús reconoce esta sabiduría farisea como «cercana al reino de Dios».

casos, pero que no debe ocultar, como se hace demasiadas veces, las profundas consonancias y el arraigo común que los dos tienen.

Estos hechos, de los que sólo hemos puesto algunos

ejemplos, pero que pueden multiplicarse, son más determinantes todavía porque ninguna otra corriente, movimiento o grupo del judaísmo puede pretender esta consonancia. No han faltado las investigaciones en esta dirección, pero ninguna de ellas ha resultado realmente concluyente.

De este acuerdo y de esta consonancia ante la buena nueva anunciada por Jesús, recogida por sus discípulos, y la Torá oral de los fariseos, debemos sacar ya algunas conclusiones para la comprensión de lo que es en realidad la tradición evangélica, que se nos presenta como referida a tres polos inseparables: Jesús, las Escrituras y la comunidad.

El primer polo es evidentemente la persona misma de Jesús en su enseñanza, pero también en su vida y singularmente en su muerte y su resurrección. Los discípulos reunidos en torno a él recogen esta enseñanza, pero se alimentan también de sus ejemplos, de su práctica de cada día. Esta base fundamental de la tradición evangélica se presenta de un modo perfectamente comparable con la tradición oral de los fariseos: intenta ser enseñanza concreta de la voluntad de Dios, que hay que vivir día tras día, como una práctica concreta de la Torá. Se elabora en

LOS JUDEO-CRISTIANOS

Es evidente que las primeras comunidades cristianas en Israel estaban formadas de creyentes judíos. Incluso en Antioquía y en el Asia menor fue en las sinagogas en donde los discípulos encontraron «adeptos del Camino».

Así, pues, hasta la destrucción del templo, el cristianismo estaba formado de judea-cristianos dentro del movimiento del judaísmo palestino y helenista. Esto representa, por otra parte, una gran diversidad; y no pocos conflictos de los que nos dan testimonio las cartas apostólicas se derivan de esta pluralidad teológica de origen.

Es probable que algunos paganos se adhirieran muy pronto a esas comunidades, directamente o a través del proselitismo judío, sobre todo en la diáspora; pero debieron ser durante bastante tiempo minoritarios.

Los acontecimientos del año 70 señalaron una etapa significativa. Según la tradición judía, los judea-cristianos plantearon problemas a las autoridades rabínicas de Yabné. Excluidos de la oración

comunitaria por Rabbán Gamaliel II hacia el año 90, se hizo precaria su existencia en Israel hasta la rebelión del año 135, en la que parece que no se solidarizaron con el resto de los judíos.

En la diáspora, su presencia se fue haciendo cada vez menos perceptible en las comunidades cristianas.

Algunos grupos judea-cristianos, después de hacerse heterodoxos, siguieron existiendo todavía hasta el siglo V, al menos en Babilonia.

La Iglesia, que se hizo desde entonces masivamente pagano-cristiana, guardó muy poca memoria de sus comienzos judea-cristianos. Resulta difícil encontrar sus huellas en las excavaciones arqueológicas (en Israel, en el Asia menor o en Roma) o percibir algún eco de las mismas en una literatura cristiana más o menos marginal. Entre los especialistas que han sido pioneros en estas investigaciones podemos citar a los padres Bagatti y Corbo por una parte, y al padre Daniélou por otra, pero todavía queda mucho trabajo por realizar y sólo estamos en los comienzos.

Las Escrituras y la comunidad

diálogo constante con la tradición oral farisea, transmitida en los ambientes galileos en donde viven Jesús y sus discípulos. Se sitúa en continuidad fundamental con la enseñanza y con la práctica común del pueblo de Israel. Sin embargo, tiene también su nota específica que se deriva de la personalidad propia de Jesús, que se afirma a la vez como el maestro y como la Torá viva presente en este mundo. Esta especificidad no marca ante todo las rupturas, sino más bien la continuidad y la superación del cumplimiento.

Desde este punto de vista, la enseñanza y la práctica de Jesús, así como las de sus discípulos, marcan el cumplimiento por medio de la presencia de aquel a quien anunciaban las Escrituras. Jesús habló con una autoridad nueva, la del maestro que exige una adhesión exclusiva (Mt 10, 37 Y par; 16, 24; 19, 21; 23, 8-10), a diferencia de todos los demás maestros de Israel; tiene la pretensión de dar la interpretación última de las Escrituras y de decir unas palabras que no pasarán jamás. Jesús reivindicó un estatuto nuevo, el de ser la *Torá viviente*, y no sólo una Torá viviente como puede ser cualquier maestro para sus discípulos o como debería serlo todo judío. Sin embargo, sea cual fuere esta especificidad nueva y radical de Jesús, su enseñanza y su práctica se elaboraron, como toda tradición en Israel, sobre la base y en vinculación constante con las Escrituras entendidas, meditadas e interpretadas. La tradición de Jesús quiere ser, como la Torá oral de los fariseos, y mejor que ella, un comentario fiel y autorizado de las Escrituras, anuncio de la palabra de Dios.

Las Escrituras forman pues el segundo polo, la referencia constante de la tradición viva transmitida por Jesús. Puede incluso decirse que esta referencia se valora más todavía, ya que tiene que permitir comprender los «tiempos en que estamos», profundizar continuamente en el conocimiento de Jesús y de «aquel que lo ha enviado».

Esta tradición evangélica, en diálogo constante con las Escrituras, es llevada por la comunidad de los discípulos que, al ritmo de su crecimiento, se va diversificando en múltiples comunidades cristianas reunidas en torno a los discípulos del maestro de Galilea. Estas comunidades son así el tercer polo de referencia de la tradición. En función de sus necesidades y de las múltiples cuestiones que se le plantearon en la búsqueda de fidelidad a la voluntad de Dios, es como los «ancianos», testigos autorizados y reconocidos, llevaron a cabo una obra auténtica de tradición bajo el movimiento del Espíritu recibido de Jesús: recogieron sus enseñanzas y sus ejemplos, meditaron de nuevo en las Escrituras para repetir y seguir actualizando la tradición recibida. La comunidad de los discípulos, animada por el Espíritu, es el lugar vivo en que se elabora y se renueva continuamente esta tradición.

Así, la tradición evangélica, fundamentalmente oral, se recibe y se transmite en la fidelidad fundamental que incluye la novedad necesaria, controlada por los testigos autorizados y referida siempre a las Escrituras. El marco de esta fidelidad es el de la Torá oral recibida de los fariseos.

DESARROLLO HISTORICO DE LA TORA ORAL Y DEL NUEVO TESTAMENTO

Paradójicamente, en el mismo momento en que la ponen en cuestión los acontecimientos dramáticos de la historia del pueblo es cuando la Torá oral de los fariseos se muestra más clara en su realidad y en su funcionamiento. No se piensa entonces en una realidad viva que funcione desde tiempos inmemoriales, sino que, cuando unos obstáculos ponen en discusión su funcionamiento y su continuidad, es necesario entonces justificar una práctica y valorar los elementos indispensables para su supervivencia y para su desarrollo fiel.

La destrucción del templo al final de la primera rebelión de los judíos (66-70), con sus consecuencias de desaparición y de dispersión, van a obligar a una reorganización consciente y organizada del pueblo en torno a su Torá. Esta reorganización encontró su centro de referencia histórica en Yabné. Al estudiarla a través de los textos que atestiguan de ella, podremos juzgar de la continuidad de la enseñanza tradicional de los fariseos.

La reorganización fue tan profunda en Yabné que todas las formulaciones y todas las tradiciones que encontramos a continuación en la literatura rabínica pasaron por el control del colegio de los maestros. En muchos puntos, este colegio tuvo que establecer algunas innovaciones radicales: el templo había desaparecido, y con él toda la liturgia sacrifi-

cial que era la referencia viva de Israel; las condiciones de vida de las comunidades habían cambiado profundamente. Por tanto, podemos preguntarnos con seriedad si los maestros no hicieron innovaciones absolutamente radicales en materia de Torá oral, en cuanto a su funcionamiento y en cuanto a su contenido.

Señalémoslo: la dificultad no existe para lo que pasó luego, ya que a partir de Yabné y a pesar de las peripecias de la historia judía -en particular la segunda rebelión del 132-135 Y la terrible represión del emperador Adriano- la continuidad quedó garantizada por la cadena de maestros y de discípulos y por la utilización de procedimientos redaccionales bien controlados. Pero hay un problema serio en lo que atañe al período anterior a Yabné. Los sabios allí reunidos ¿tenían los instrumentos necesarios para asumir la reanudación de una continuidad auténtica? En particular, la doctrina de la Torá oral y de la transmisión controlada de maestro a discípulo ¿es una invención de Yabné o es precisamente el punto de apoyo que permite la continuidad?

Esta cuestión es decisiva para los cristianos que se preguntan por la pertinencia de un recurso a la tradición conservada a través de la literatura rabínica posterior, para encontrar y comprender el ambiente y el arraigo de Jesús y del Nuevo Testamento.

Hemos citado ya en la introducción el texto que se aduce habitualmente por los sabios judíos para calificar el giro de Yabné desde el punto de vista de la Torá (*Tos. Ediyat* 1, 1, citado en p. 9 Y en *Supl.*, texto 23).

La tradición en Yabné

De este texto se deduce que la ordenación de la Torá en Yabné recae sobre todo en la Torá oral. Por encima del caos que se estableció debido a la división de opiniones, a las destrucciones y a las matanzas de la guerra, se emprendió la tarea de ordenar las tradiciones sobre la base de testimonios y no de documentos escritos. De esta manera, los maestros comenzaron a redactar oralmente la Misná, a

partir de las tradiciones más antiguas, en líneas generales a partir de Hillel y de Sammay (siglo I a. e.).

El tratado *Ediyat* (Testimonios) de la Misná, al que la Tosefta sirve de complemento, es muy probablemente el primer tratado redactado en Yabné.

Los sabios reunidos en Yabné no hicieron más que confirmar la Torá oral de los fariseos. A más tardar en el año 100 d. E., es evidente que se enseña en Israel que hay una Torá bajo dos formas: la Torá escrita y la Torá oral.

La continuidad de esta enseñanza y su arraigo anterior a Yabné pueden deducirse de la fidelidad fundamental de la enseñanza transmitida en la relación maestros-discípulos. Estamos tocando aquí un criterio esencial de la tradición de los fariseos, sobre el que hemos de detenernos.

La relación maestro-discípulo

A propósito de Rabbán Yojanán ben Zakkay (*T. B. Sukká* 28a: *Supl.*, texto 28), está claramente atestiguado «que no dijo nunca nada que él no hubiera oído de su maestro». Pues bien, es él el que asegura el eslabón que une la época anterior y la posterior de la destrucción del templo; es él sobre todo el maestro de referencia en Yabné. Sus dos discípulos Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa enseñaron los dos antes de la destrucción del templo, y la tradición atestigua igualmente su fidelidad fundamental (*Supl.*, textos 29-34).

A partir de esta enseñanza transmitida de maestro a discípulo es como se elaboró una concepción coherente del conjunto de la tradición de Israel. Está consignada en el famoso texto transmitido al comienzo del tratado Abot (*M. Abat* 1, 1; cf. *supra*, p. 12 Y *Supl.*, texto 1), que ya hemos evocado.

El punto de partida es la recepción: la Torá no es obra de los hombres, sino que Moisés la transmitió después de recibirla de Dios. Es la Torá en toda su amplitud la que aquí se transmite, y es la Torá oral la que evidentemente tiene aquí la prioridad, ya que depende de la continuidad y de la legitimidad de la sucesión de los maestros. Se puede encontrar un texto escrito que lleve olvidado varias generaciones, pero no se reanuda una tradición oral si se interrumpe su transmisión.

Un elemento decisivo es el vocabulario mismo de la tradición: la Torá es recibida (*qabbalá*) y transmitida (*mes-sará*); hay un empleo técnico y muy especializado de este vocabulario. La comparación entre la Misná y la colección paralela de los *Abat de Rabbí Natán* nos permite comprender esto sin ambigüedades.

La cadena de la tradición farisea

La *Misná Abat* presenta la cadena de la tradición en tres etapas:

- la primera, desde Moisés hasta los «hombres de la Gran Asamblea», contiene cinco eslabones;
- la segunda llega hasta la destrucción del templo con Rabbán Simón ben Gamaliel, y comprende nueve eslabones;
- la tercera comprende a Rabbí Yehudá ha-Nasí y su hijo, que son los editores de la *Misná* (finales del siglo 11), y luego curiosamente vuelve a R. Yojanán ben Zakkay y a sus discípulos.

Se observa que el empleo del vocabulario técnico de la tradición está ausente después de Hillel y de Sammay para toda la línea patriarcal, pero reaparece con R. Yojanán. También se observa que las dos primeras etapas hasta la destrucción del templo comprenden catorce nombres, pero repartidos de forma desigual en secuencias de 5+9.

Los *Abat de R. Natán* (1, 1-2), mucho más abundantes en cuanto a las palabras atribuidas a cada maestro -y se trata evidentemente de amplificaciones posteriores-, nos transmiten sin duda la tradición primitiva en cuanto a la «cadena oficial» de la tradición.

Comprende ésta siete eslabones desde Moisés hasta los «hombres de la Gran Asamblea», y luego otros siete eslabones hasta Hillel y Sammay; a continuación viene R. Yojanán ben Zakkay, asegurando «el paso» a la época posterior a la destrucción del templo. En cada uno de los eslabones tenemos el término técnico de la tradición. Hay entonces catorce eslabones como en la *Misná*, pero repartidos armoniosamente en secuencias de 7+7. Está ausente toda la «familia» de Rabbí Yehudá ha-Nasí, la línea patriarcal.

Parece claro que los editores de la *Misná* (Rabbí Yehudá ha-Nasí y su hijo) introdujeron su propia genealogía patriarcal en su texto, y que quisieron sin embargo conservar el número catorce, pero que no se sintieron autorizados a utilizar el vocabulario estricto de la tradición oral en el caso de su familia. Semejante constatación manifiesta de forma esplendorosa la importancia de la tradición auténtica y reco-

LOS MAESTROS

A partir de Hillel y de Sammay, a comienzos de la era cristiana, la sucesión de maestros a discípulos permite presentar el cuadro sumario siguiente:

HILLEL

Simón

Gamaliel I (maestro de san Pablo)

Simón ben Gamaliel I

Gamaliel III

Simón ben Gamaliel II

Yehudá ha-Nasí (+ 219)

SAMMAY

Elazar ben Jananiá

Yojanán ben Zakkay

Yehosúa ben Jananiá

Ismael

Meir

Eliezer ben Hirqanos

Aqiba (+ 135)

Simón ben Yojay

nacida, así como el respeto «tradicional» en que siempre se la tuvo.

La cadena de la tradición cristiana

La certeza de fe del apóstol Pablo se muestra en plena luz cuando él, de origen fariseo estricto, discípulo de aquel Gamaliel que no se encuentra en la cadena oficial de la tradición mosaica según los fariseos, se atreve a reivindicar para sí mismo el vocabulario de la tradición auténtica: «He aquí lo que yo recibí del Señor y que os transmito a vosotros» (1 Cor 11, 23); «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que vosotros recibisteis... Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido» (1 Cor 15, 1-3).

Pablo emplea este vocabulario precisamente a propósito del evangelio que predica y de la práctica litúrgica que atestigüa. No es ciertamente nada casual.

Otros dos textos paulinos pueden ayudarnos a precisar esta idea. He aquí el primero: «Os lo recuerdo, hermanos: el evangelio que os anuncié no es según el hombre y, por otra parte, no es por un hombre como lo he recibido ni aprendido, sino por una revelación de Jesucristo» (Gál 1, 11-12).

El comienzo del texto es idéntico a 1 Cor 15, 1: Pablo se sitúa siempre que habla de su anuncio del evangelio en la problemática familiar de la Torá oral farisea. Aquí precisa que no ha recibido ese evangelio, tradición de Jesús, de un hombre, sino que lo ha recibido del mesías-Jesús por revelación (apocalipsis). Volvemos a encontrar esta palabra en el v. 16 del mismo capítulo: «(Cuando Dios) creyó conveniente revelar a su Hijo en mí para que yo lo anuncie entre las naciones» .

Pablo tiene conciencia de ser ahora el depositario auténtico de una tradición recibida directamente de Jesús como maestro con toda la autoridad requerida; recibe su evangelio

del Señor (cf. 1 Cor 11, 23) porque es ciertamente él el que autentifica la tradición transmitida por los hombres. En un contexto polémico, Pablo minimiza aquí lo que ha recibido de la Iglesia de Damasco o de los apóstoles y se aprovecha de ello para identificar el evangelio con el Hijo, con el mismo Jesús.

En la tradición cristiana, todo se refiere al «único maestro» (Mt 23, 8) Jesús, lo mismo que en la tradición farisea todo se refería a Moisés.

El segundo texto va a obligarnos a dar un paso más: «Por tanto, proseguid vuestro camino en Cristo Jesús el Señor que habéis recibido, arraigados y fundamentados en él, afianzados así en la fe tal como se os ha enseñado y desbordando en acción de gracias» (Col 2, 6; hemos pretendido que nuestra traducción sea literal).

Aquí, con mayor claridad todavía, es el mismo Cristo Jesús el que se dice que «ha sido recibido» por los discípulos en la predicación y en la enseñanza. Jesús es identificado así con la Torá, y la expresión «proseguid vuestro camino en él» recuerda la de «proseguir el camino en la Torá», que se encuentra por ejemplo en los Sal 78, 10 Y 119, 1.

Así, el «Cristo transmitido» es el evangelio; la vida y la enseñanza de Jesús son para todos los creyentes la referencia y la norma de una vida según la voluntad de Dios. Jesús aparece como aquel que transmite la tradición, pero que es al mismo tiempo esa tradición. Es entonces el que transmite la Torá en su comprensión definitiva, la plenitud de esa Torá para la comunidad de los creyentes.

Podrá decirse, en otros términos, que Jesús es el cumplimiento de las Escrituras y su interpretación plena -tal es la teología del evangelio de Mateo-, o también que todas las Escrituras «abiertas» y correctamente comprendidas hablan de él-tal es la teología de Lucas-. Las expresiones teológicas son diversas, pero es la misma comprensión de Jesús en la luz y en el cumplimiento de la tradición auténticamente recibida y transmitida por los maestros fariseos.

La cadena de la tradición farisea

La *Misná Abo!* presenta la cadena de la tradición en tres etapas:

- la primera, desde Moisés hasta los «hombres de la Gran Asamblea», contiene cinco eslabones;
- la segunda llega hasta la destrucción del templo con Rabbán Simón ben Gamaliel, y comprende nueve eslabones;
- la tercera comprende a Rabbí Yehudá ha-Nasí y su hijo, que son los editores de la Misná (finales del siglo 11), y luego curiosamente vuelve a R. Yojanán ben Zakkay y a sus discípulos.

Se observa que el empleo del vocabulario técnico de la tradición está ausente después de Hillel y de Sammay para toda la línea patriarcal, pero reaparece con R. Yojanán. También se observa que las dos primeras etapas hasta la destrucción del templo comprenden catorce nombres, pero repartidos de forma desigual en secuencias de 5+9.

Los *Abot de R. Natán* (1, 1-2), mucho más abundantes en cuanto a las palabras atribuidas a cada maestro -y se trata evidentemente de amplificaciones posteriores-, nos transmiten sin duda la tradición primitiva en cuanto a la «cadena oficial» de la tradición.

Comprende ésta siete eslabones desde Moisés hasta los «hombres de la Gran Asamblea», y luego otros siete eslabones hasta Hillel y Sammay; a continuación viene R. Yojanán ben Zakkay, asegurando «el paso» a la época posterior a la destrucción del templo. En cada uno de los eslabones tenemos el término técnico de la tradición. Hay entonces catorce eslabones como en la Misná, pero repartidos armoniosamente en secuencias de 7+7. Está ausente toda la «familia» de Rabbí Yehudá ha-Nasí, la línea patriarcal.

Parece claro que los editores de la Misná (Rabbí Yehudá ha-Nasí y su hijo) introdujeron su propia genealogía patriarcal en su texto, y que quisieron sin embargo conservar el número catorce, pero que no se sintieron autorizados a utilizar el vocabulario estricto de la tradición oral en el caso de su familia. Semejante constatación manifiesta de forma esplendorosa la importancia de la tradición auténtica y reco-

LOS MAESTROS

A partir de Hillel y de Sammay, a comienzos de la era cristiana, la sucesión de maestros a discípulos permite presentar el cuadro sumario siguiente:

HILLEL	SAMMAY	
Simón	Elazar ben Jananiá	
Gamaliel I (maestro de san Pablo)		
Simón ben Garrialiel I	Yojanán ben Zakkay	
	Yehosúa ben Jananiá	Eliezer ben Hirqanos
Gamaliel II	Ismael	Aqiba (+ 135)
Simón ben Gamaliel III	Meir	Simón ben Yojay
Yehudá ha-Nasí (+ 219)		

nocida, así como el respeto «tradicional» en que siempre se la tuvo.

La cadena de la tradición cristiana

La certeza de fe del apóstol Pablo se muestra en plena luz cuando él, de origen fariseo estricto, discípulo de aquel Gamaliel que no se encuentra en la cadena oficial de la tradición mosaica según los fariseos, se atreve a reivindicar para sí mismo el vocabulario de la tradición auténtica: «He aquí lo que yo recibí del Señor y que os transmito a vosotros» (1 Cor 11, 23); «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que vosotros recibisteis... Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido» (1 Cor 15, 1-3).

Pablo emplea este vocabulario precisamente a propósito del evangelio que predica y de la práctica litúrgica que atestigüa. No es ciertamente nada casual.

Otros dos textos paulinos pueden ayudarnos a precisar esta idea. He aquí el primero: «Os lo recuerdo, hermanos: el evangelio que os anuncié no es según el hombre y, por otra parte, no es por un hombre como lo he recibido ni aprendido, sino por una revelación de Jesucristo» (Gál1, 11-12).

El comienzo del texto es idéntico a 1 Cor 15, 1: Pablo se sitúa siempre que habla de su anuncio del evangelio en la problemática familiar de la Torá oral farisea. Aquí precisa que no ha recibido ese evangelio, tradición de Jesús, de un hombre, sino que lo ha recibido del mesías-Jesús por revelación (apocalipsis). Volvemos a encontrar esta palabra en el v. 16 del mismo capítulo: «(Cuando Dios) creyó conveniente revelar a su Hijo en mí para que yo lo anuncie entre las naciones».

Pablo tiene conciencia de ser ahora el depositario auténtico de una tradición recibida directamente de Jesús como maestro con toda la autoridad requerida; recibe su evangelio

del Señor (cf. 1 Cor 11, 23) porque es ciertamente él el que autentifica la tradición transmitida por los hombres. En un contexto polémico, Pablo minimiza aquí lo que ha recibido de la Iglesia de Damasco o de los apóstoles y se aprovecha de ello para identificar el evangelio con el Hijo, con el mismo Jesús.

En la tradición cristiana, todo se refiere al «único maestro» (Mt 23, 8) Jesús, lo mismo que en la tradición farisea todo se refería a Moisés.

El segundo texto va a obligarnos a dar un paso más: «Por tanto, proseguid vuestro camino en Cristo Jesús el Señor que habéis recibido. arraigados y fundamentados en él, afianzados así en la fe tal como se os ha enseñado y desbordando en acción de gracias» (Col 2, 6; hemos pretendido que nuestra traducción sea literal).

Aquí, con mayor claridad todavía, es el mismo Cristo Jesús el que se dice que «ha sido recibido» por los discípulos en la predicación y en la enseñanza. Jesús es identificado así con la Torá, y la expresión «proseguid vuestro camino en él» recuerda la de «perseguir el camino en la Torá», que se encuentra por ejemplo en los Sal 78, 10 Y 119, 1.

Así, el «Cristo transmitido» es el evangelio; la vida y la enseñanza de Jesús son para todos los creyentes la referencia y la norma de una vida según la voluntad de Dios. Jesús aparece como aquel que transmite la tradición, pero que es al mismo tiempo esa tradición. Es entonces el que transmite la Torá en su comprensión definitiva, la plenitud de esa Torá para la comunidad de los creyentes.

Podrá decirse, en otros términos, que Jesús es el cumplimiento de las Escrituras y su interpretación plena -tal es la teología del evangelio de Mateo-, o también que todas las Escrituras «abiertas» y correctamente comprendidas hablan de él-tal es la teología de Lucas-. Las expresiones teológicas son diversas, pero es la misma comprensión de Jesús en la luz y en el cumplimiento de la tradición auténticamente recibida y transmitida por los maestros fariseos.

El lugar de Jesús y el de Moisés:

Mt 11, 27-31

«El don de la Tora que se le hizo a Moisés en el Sinaí ocupa un lugar central en la vida y en la historia de Israel. Todo gravita en torno a ese don y, por eso mismo, en torno a Moisés»¹³.

El evangelio de Mateo nos muestra de forma decisiva que en adelante Jesús recoge y cumple el papel de enviado que ocupó Moisés para transmitir el evangelio de Dios.

En Mt 11, 27, el vocabulario de la tradición aparece de forma tan insólita que los traductores borran esta referencia al traducir: «Todo me ha sido entregado por el Padre». Sin embargo, vale la pena detenerse en esta referencia única en el evangelio de Mateo.

El texto está claramente delimitado: empieza en 11, 25 y termina en 11, 30. Se pueden distinguir fácilmente dos partes: los vv. 25-27, que tienen por otro lado su paralelo en Lc. 10, 21-22, y los vv. 28-30, que son propios de Mateo.

Es interesante observar con un reciente comentarista que este texto «ocupa un lugar clave en el plan del evangelio: es la conclusión de la larga presentación cristológica emprendida en los capítulos 5-11» (J. Zumstein, *Op. cit.*, 130).

La primera parte de nuestro capítulo 11 se articula en dos secciones en torno al tema de la revelación (final de los vv. 25 y 27), lo cual nos recuerda el texto de Gal 1, 18. En v. 25, Jesús toma la palabra para bendecir a Dios, su Padre.

R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la Tradition rabbinique*. Cahiers Sioniens (1955), *Moïse, homme de l'Alliance*, 146.

14 J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*. Friburgo / Gotinga 1977, 130-152; P. Beauchamp, *L'évangile de Matthieu et l'héritage d'Israël*. RechSR 76 (1988) 5-38,

según una fórmula muy familiar en la oración del pueblo judío. El contenido de la bendición se articula en torno a los verbos «ocultar» y «revelar» y a la oposición los «sabios y prudentes» frente a los «pequeños». Lo central es esta oposición; no se insiste en los secretos: primero ocultos y luego revelados. En esto el texto no es apocalíptico, sino en las cosas reveladas a unos y no a otros.

¿Quiénes son estos «sabios y prudentes»? Y esos «pequeños»? El trabajo de S. Légasse¹⁵ ha mostrado que esos «pequeños» son los hombres del pueblo sin competencia religiosa, que no conocen la ley y no pueden, por tanto practicarla; entre ellos los galileos despreciados por la élite farisea y hacia los que Jesús se vuelve con predilección. Y los «sabios y prudentes», por su parte, son evidentemente los maestros fariseos, a los que se llamaba «hakamim», los «sabios». Por tanto, la oposición fundamental es entre esos maestros, sabios y religiosamente observantes, y los discípulos de Jesús reclutados esencialmente entre el pueblo sencillo e ignorante, considerado poco escrupuloso en materia legal.

Pero, ¿que es eso que se ha revelado a unos y ocultado a otros? Aparece esta expresión en Mt 16 en un texto en que Pedro confiesa a Jesús como Cristo, Hijo del Dios vivo, y éste le responde: «Dichoso eres, Simón, hijo de Jonás, porque no es la carne ni la sangre las que te han revelado eso, sino mi Padre que está en los cielos» (v. 17). Así, pues, eso es Cristo, revelado como Hijo. Pero en nuestro capítulo 11, la referencia más inmediata es sin duda «todo»

15 S. Légasse, *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique* (Col. «Études bibliques»). Paris 1969, 121-185, sobre todo 176-185,

en el v. 27: «Todo me ha sido transmitido por el Padre». Este versículo, que encierra, como hemos dicho, un término clave de la tradición, no puede menos de evocar la afirmación farisea: «Todo fue transmitido a Moisés en el monte Sinaí», y ese todo designa la Torá en su conjunto, la Torá oral que precede, contiene e interpreta todas las Escrituras.

Eso es, por tanto, esa tradición que Jesús recibe, como último enviado de Dios para la interpretación de la ley de Moisés; es también la Torá viva que es él mismo como Hijo y del que Pedro tuvo una revelación.

La oposición del v. 25 resulta totalmente clara: es la oposición entre los que viven y transmiten la interpretación farisea de la ley y los discípulos de Jesús que transmiten la interpretación evangélica de su maestro.

«Sí, Padre, así es como tú lo has dispuesto en tu benevolencia» (v. 26).

La palabra griega por «benevolencia» corresponde exactamente a una palabra hebrea que designa el derecho soberano y misericordioso de Dios, su plan sobre el mundo; aquí, es su voluntad de salvación que se actualiza; la interpretación plena de la Torá queda oculta en adelante a los maestros fariseos y se revela sólo a los discípulos de Jesús.

El debate entre cristianos y fariseos

Este texto adquiere evidentemente una fuerza inaudita en el contexto de la comunidad cristiana de los años 80/90 que recibe el evangelio de Mateo. Frente a los judíos que reactualizan su tradición en Yabné, los discípulos de Jesús afirman que son ellos los verdaderos depositarios de la plenitud de interpretación de la Torá. Hay una oposición abrupta entre la cadena de la tradición farisea y la cadena de la tradición cristiana, pero esto no se comprende más que en el trasfondo y en el arraigo de esta tradición. Jesús no sustituye a Moisés, sino que es aquél en el cual y por el cual encuentra su cumplimiento la tradición, de la que Moisés sigue siendo el primer transmisor. Jesús, como Moisés y

después de él, recibe directamente la Torá «de la boca de la Omnipotencia» (*mi-pí-ha-Geburá*), para hablar como la tradición farisea (*T. B. Erubín* 54b)¹⁶. La autoridad, la mediación de Moisés, sin quedar desarraigada, es relativizada y sustituida por la autoridad del Hijo, Jesucristo.

El evangelio de Mateo recoge y explicita para terminar esta misión del Hijo: «Se me ha dado todo poder (*exousía*) en el cielo y en la tierra. Id, pues, haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado; y yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 18-20).

Este texto encuentra toda su riqueza de sentido en prolongación y como contrapunto con las primeras líneas del tratado Abot que ya hemos mencionado. Jesús ha recibido de su Padre la plenitud de autoridad que lo convierte en el enviado perfecto del Padre. Puede entonces ordenar a sus discípulos que hagan ellos mismos discípulos de todas las naciones, yendo más allá de los consejos de los «hombres de la Gran Asamblea» (*Abot* I, 1), pero muy en la línea de apertura de Hillel. Les ordena sobre todo transmitir la fidelidad a la Torá tal como él la enseñó y transmitió. Puede además asegurar a la comunidad de sus discípulos su presencia hasta el final de los tiempos: sigue siendo el único «maestro» para todos los que crean en él.

El conocimiento de Moisés y el del Hijo

Pero hemos de volver al v. 27 de nuestro capítulo 11; se ha podido calificar a este texto como un «logion joánico» extraviado en el evangelio de Mateo. Vamos a ver que no es así.

Esta insistencia en un conocimiento claro y recíproco

¹⁶ Véase también E. Urbach, *The Sages*, o. e., 85-86, que sugiere que Mc 1, 22 significa: «No como los escribas, sino como uno que habla habiendo recibido (su palabra) de la boca de la Omnipotencia». El término griego es aquí *exousia*.

del Padre y del Hijo viene inmediatamente después de la afirmación de la cualidad de enviado de Dios, transmisor perfecto de la Torá, Que se le ha dado al Hijo. Uno de los rasgos singulares de la tradición veterotestamentaria y luego rabínica es el de exaltar las cualidades de Moisés insistiendo sobre todo en su intimidad con Dios, que supera la de todos los profetas posteriores. Moisés es conocido por Dios «cara a cara» (Dt 34, 10); Dios le ha hablado «boca a boca» (Nm 12, 8); permaneció cuarenta días en la intimidad de Dios (Ex 24, 15-18), pero el texto más extraño, en consonancia con nuestro versículo mateano, es sin duda la oración de Moisés (Ex 33, 12-13), en donde aparece varias veces ¹⁷ el verbo «conocer»: «Mira, tú me dices: 'Haz subir a este pueblo'; pero no me has indicado a quién enviarás conmigo; a pesar de que me has dicho: 'Te conozco por tu nombre', y también: 'Has hallado gracia a mis ojos'. Ahora, pues, si he hallado realmente *gracia* a tus ojos, hazme conocer tu camino, para que yo te conozca y halle gracia a tus ojos; y mira Que esta gente es tu pueblo».

Pues bien, el targum palestino de este texto nos ofrece un comentario significativo: «Te he conocido por tu nombre y te he designado con el nombre de Rabbán (= «nuestro maestro»)). Aquí, el nombre dado por Dios a Moisés es el de «nuestro maestro». En nuestro logion mateano, Jesús es designado como Hijo, y se insiste en la reciprocidad y la claridad del conocimiento *del* Padre y del Hijo. Jesús, en cuanto Hijo, se presenta aquí en una intimidad con Dios todavía superior a la de Moisés, «nuestro maestro»; de este modo puede transmitir la plenitud de la Torá, cumplimiento de la que transmitió Moisés y, en la tradición, los discípulos de Moisés, los «sabios».

La segunda parte del texto que es propia del evangelio de Mateo aumenta el radicalismo gracias a unos paralelismos muy estudiados: los que están «fatigados» se oponen a los que «cargan con el yugo de Cristo», porque ese yugo es «suave»; los que están «agobiados» bajo el peso se ponen en contraste con «los Que reciben» la enseñanza de Cristo,

«NUEVO MOISES»

La tradición, comentando la muerte de Moisés (*Midrás Tannaím si Dt 34, 7: Supl.*, texto 26) no duda en presentar a Hillel, Yojanán ben Zakkay y Rabbí Aqiba como maestros comparables con Moisés, porque vivieron como él tres períodos de 40 años, dedicado el segundo al estudio y el tercero al servicio de Israel. Se quiere manifestar así que esos maestros fueron en su tiempo lo que Moisés fue en el origen de la tradición de Israel.

Jesús se sitúa cronológicamente entre Hillel y Rabbán Yojanán ben Zakkay. Los evangelios no vacilan, sobre todo Mateo y Juan, en hacer de él un maestro que iguala y supera a Moisés. Es el enviado del Padre, el maestro que enseña el cumplimiento de la Torá y que afirma que él es la Torá viva.

Teológicamente, Jesús está en consonancia profunda y sustancial con los maestros que fueron comparados con Moisés. Como Hillel y como Moisés, es humilde y testigo de la misericordia del Santo, bendito sea. Como Rabbán Yojanán ben Zakkay, transmite la tradición, pero establece innovaciones decisivas. Como Rabbí Aqiba, muere mártir por amor a Dios. Es, como ellos y más que ellos, el nuevo Moisés.

cuya «carga es *ligera*». Se trata de una invitación urgente a que acudan a aprender en la escuela del hijo y a abandonar la de los maestros fariseos, ya que en la escuela de Cristo es donde la enseñanza de Moisés encuentra su cumplimiento pleno y verdadero. Jesús se presenta a continuación como aquel que cumple personalmente lo que enseña, dentro de una sumisión humilde y voluntaria a la voluntad de Dios.

Podemos ahora resumir la actitud de los cristianos, teniendo en cuenta el testimonio de Mateo como el de Pablo, ante la revelación que les viene por medio de Moisés y de Jesús.

¹⁷ Cf. P. Beauchamp, *a. c.*, 17-18(p. 17, la referencia es errónea: hay que leer evidentemente Ex 33 en vez de 22).

Jesús, el enviado, nuevo Moisés

Los discípulos de Jesús reciben toda la Torá, transmitida por medio de Moisés, pero la reciben en su plenitud manifestada en Jesús, el Hijo, que, a través de su vida y de su enseñanza, les ha transmitido la comprensión definitiva de las Escrituras: ellos imitan al Maestro y «van» en su seguimiento «guardando todo lo que les ha prescrito». Los discípulos de Jesús transmiten la Torá recibida de Moisés y de Jesús «haciendo nuevos discípulos». Estos reciben la Torá por «revelación» del Señor a partir de las palabras y de los relatos transmitidos por los testigos oculares de la vida y de la enseñanza de Jesús, que Quedan «habilitados» como «apóstoles». Sus testimonios y su comentario auténtico continuamente reactualizado constituyen la tradición del evangelio de Jesús en su unidad fundamental, referida al

maestro único, y en su rica diversidad de comprensión tradicional según los diversos testimonios apostólicos en las múltiples comunidades de discípulos.

Según el modelo de la tradición farisea, Torá oral viva, la tradición apostólica no sustituye nunca al maestro que permanece en medio de los suyos y es el único «transmisor» del evangelio de Dios. Lo mismo que los maestros fariseos hablan en «la cátedra de Moisés» (Mt 23,2) ¹⁸, es decir, con su autoridad propia, también los «apóstoles» hablan en nombre de Cristo Jesús, con su autoridad propia: por medio de su Espíritu es como él sigue garantizando la auténtica fidelidad de la tradición y de la cadena apostólica de los discípulos dentro de las comunidades reunidas en su nombre y estructuradas en torno a los sucesores auténticos de sus «apóstoles».

El sentido de la tradición oral: novedad y continuidad

Uno de los lugares esenciales de la transmisión del evangelio de Jesús fueron, según atestiguan los Hechos de los apóstoles, las sinagogas; en este marco litúrgico, la predicación permitía «abrir las Escrituras y determinar que el Cristo tenía que sufrir, resucitar de entre los muertos y que el Cristo es ese Jesús que yo os anuncio» (Hch 17, 2-3).

El estudio de una de las homilías recogidas en el libro de los Hechos nos va a permitir ver cómo trabaja la tradición en la recuperación de una enseñanza ya pasada del evangelio para reactualizarla en la fidelidad y en la novedad.

En primer lugar, hay que decir una palabra de la cuestión crítica respecto a esos discursos «apostólicos» consignados en el libro de los Hechos; es legítimo interrogarse sobre lo que en esos textos pertenece al dato tradicional más antiguo y lo que debe atribuirse a la redacción lucana, que se fecha a finales del siglo I. J. Schmitt ha resumido muy bien lo que, a nuestro juicio, puede sostenerse hoy: «Aparece entonces claro el arraigo de los discursos a los judíos en

'la tradición primera de la palabra' (Lc 1, 2) Y más concretamente en el diálogo misionero del judeocristianismo helenista con la sinagoga palestina... Escribiendo hacia los años 90, el autor del tercer evangelio y de los Hechos tiene un vivo sentido de la identidad de la fe contemporánea y del mensaje propuesto recientemente por los que fueron 'desde el principio los servidores de la palabra' (Lc 1, 1-4), para subrayar Que él integra en su exposición las formas y los contenidos de la predicación antigua que él conoció o que habrían durado hasta su tiempo» ¹⁹.

¹⁸ Una tradición en nombre de Rabbí Aja (hacia el año 350 d. C.) menciona esta «cátedra» en las sinagogas de su tiempo. Gf. *Pesikta de Rab Kahana*. Písq. 1 (ed. Mandelbaum, 12). Si no se tratara de la cátedra de Moisés en Mt 23, 2, no podría decirse que esta tradición rabínica es más antigua que la colección que la recoge, redactada en el siglo IV.

¹⁹ J. Schmitt, *Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions pré-pauliniennes*: RechSR 69 (1981) 165-180.

NUESTRO MAESTRO

Rabbán quiere decir «nuestro maestro», en arameo. Es un título que el targum atribuye a Moisés. La tradición rabínica habla siempre así de Moisés, al que llama en hebreo *Moshe Rabbenu*, «Moisés, nuestro maestro».

El título de Rabbán sirvió para designar, a partir del siglo 1, al presidente del colegio rabínico y retroactivamente al presidente del sanedrín. El primer maestro que recibió este título fue Rabbán Gamaliel 1, que fue el maestro de san Pablo en Jerusalén (Hch 22, 3).

El título de Rabbí -mi maestro, en hebreo-designa a cualquier maestro, sin que haya necesariamente una relación personal de maestro a discípulo. En Babilonia, Rabbí se convirtió en Rab, en la época del Talmud.

Conviene recordar aquí algunos datos sencillos sobre la homilía sinagoga. Viene a comentar la perícopa de la Torá -el *seder* del día, sábado o festivo- y fa de los libros proféticos -la *afará* (literalmente «complemento») que componen el *oficio* de las lecturas. En los *midrasim* se conocen numerosos trozos homiléticos, llamados «aperturas», que preparan para la comprensión de las Escrituras que se van a leer. La «apertura» abre la liturgia de la palabra y abre el espíritu a la inteligencia de las Escrituras. Utiliza el procedimiento de la *harizá*, agrupación «en collar» de las palabras de la Escritura sacadas sucesivamente de la Torá, de los profetas y de los hagiógrafos (sobre todo los salmos) para ilustrar el punto importante de las perícopas leídas. No se puede determinar de forma precisa cómo evolucionaron las homilías y las «aperturas» según los diversos tiempos y lugares. Es igualmente difícil saber qué leccionario se utilizaba en la época antigua. Vemos, por tanto, que no resulta

siempre fácil encontrar los textos comentados en esas homilías que podemos descubrir en el corpus neotestamentario y especialmente en los Hechos de los apóstoles; pero vale la pena intentarlo. Pongamos un solo ejemplo.

El discurso de Pedro: Hch 2, 14.39 20

La crítica literaria y la historia redaccional van a permitirnos restituir una homilía primitiva anterior a la relectura lucana.

1. Obsérvense en primer lugar las apelaciones dirigidas a los oyentes en los v. 14.22.29 y 37. Las dos primeras son verdaderas articulaciones del discurso; las otras dos son de un estatuto diferente; la del v. 29 es evidentemente redaccional.

2. Existe un juego bastante sutil de inclusiones -visibles solamente en el texto griego- entre los v. 14 («que este suceso sea comprendido por vosotros» / «prestad oído a mis palabras»), 22 («escuchad este discurso»), 33 («esto que veis y oís»), 36 («que todo Israel lo comprenda con certeza») y 37 («habiéndolo oído»).

3. Hay que notar la repetición: «Pedro con los once» (v. 14) y «Pedro y el resto de los apóstoles» (v. 37).

4. La correspondencia invertida de los v. 24 y 32 nos recuerda un procedimiento lucano clásico, el de la inclusión redaccional. Los v. 24-31 son por tanto con toda probabilidad redaccionales; se trata por otra parte de un desarrollo sobre el Sal 16 (15), 10, que sólo la versión griega permite valorar. De este modo queda claro que este desarrollo no puede comprenderse en el contexto judío del discurso original ni puede ser por tanto una cosa distinta de un añadido redaccional. El texto primitivo tiene toda la oportunidad de

²⁰ M. Gourgues, *El "Pentecostés de los judíos"*, en *Misión y comunidad* (Hch 1-12) (CB 60). Estella 1987, 17-26.

haber sido así (traducimos respetando el orden de las palabras griegas): «A ése, entregado según el designio bien decretado y la prescencia de Dios, habiéndolo hecho crucificar por mano de los sin-ley, vosotros lo habéis hecho morir. Pero a ese Jesús, a su derecha Dios lo ha exaltado» (cf. Hch 5, 31).

5. Hay que observar además la correspondencia entre los v. 33b y 38b-39, que forman consiguientemente parte de la misma capa redaccional.

6. Finalmente, hay que indicar que el v. 34 (-35), que recoge el tema de la «sustitución», está relacionado con los v. 24-31 y forma parte, por consiguiente, de la relectura lucana.

La homilía primitiva

Se puede entonces restituir el texto primitivo, que aparece curiosamente unificado en el plano temático; se observará en él la ausencia de todo desarrollo davídico:

14. Entonces se elevó la voz de Pedro que estaba allí con los once; se expresó en estos términos: «Hombres de Judea, y vosotros todos los que residís en Jerusalén, comprended bien lo que sucede y prestad oído a mis palabras. 15. No, estas gentes no han bebido, como suponéis: en efecto. sólo estamos en la hora tercia del día; 16. pero aquí se trata de lo que fue dicho por el profeta Joel:

17. 'Sucederá en los últimos días, dice Dios, que yo derramaré de mi espíritu sobre toda carne, vuestros hijos y vuestras hijas serán profetas, vuestros jóvenes tendrán visiones, vuestros ancianos tendrán sueños;

18. sí, sobre mis servidores y sobre mis servidoras aquel día derramaré de mi Espíritu, y serán profetas. 19. Haré prodigios allí arriba en el cielo y signos aquí abajo en la tierra, sangre, fuego y una columna de humo. 20. El sol se cambiará en tinieblas y la luna en sangre antes de que venga el día del Señor, el día grande y glorioso, 21. y cualquiera que invoque el nombre del Señor se salvará'.

22. Israelitas, escuchad estas palabras: Jesús el nazareno, ese hombre al que Dios había acreditado ante voso-

tros realizando por medio de él milagros, prodigios y signos en medio de vosotros, como sabéis, 23. a ése, entregado según el designio bien decretado y la prescencia de Dios, lo habéis suprimido haciéndolo crucificar por mano de los impíos. 32. A ese Jesús Dios lo ha... 33. exaltado por (su) diestra, él ha recibido por tanto del Padre el Espíritu prometido y lo ha derramado, como lo veis y oís.

36. Que toda la casa de Israel lo sepa con certeza: Dios lo ha hecho Señor..., a ese Jesús que vosotros habéis crucificado».

37. Con el corazón compungido al oír estas palabras, preguntaron a Pedro y a los otros apóstoles: «¿Qué haremos, hermanos?». 38. Pedro les respondió: «Convertíos; que cada uno de vosotros reciba el bautismo en el nombre de Jesús para el perdón de sus pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. 39. Porque a vosotros es a quienes está destinada la promesa y a vuestros hijos».

Las citas de la Escritura

Señalemos las citas escriturísticas de este texto.

1. En los v. 16-21 se cita expresamente al profeta Joel; el texto se ha adaptado en parte al suceso que acaba de producirse. Hay que observar que este texto se recogerá por alusión en todo lo que sigue: en el v. 22, «los prodigios y los signos»; en el v. 33, el Espíritu «derramado» como en Joel (v. 17-18); en el v. 39. la serie «vosotros» y «vuestros hijos» parece corresponder al v. 17, donde «vuestros ancianos» y «vuestros hijos y vuestras hijas» aparecen invertidos respecto al texto original de Joel. En 2, 38, finalmente, la mención del bautismo «en el nombre de Jesús» recuerda evidentemente el final del texto profético en el que la invocación del «nombre del Señor» es prenda de salvación. Por tanto, está claro que no sólo se cita al profeta para apoyar la explicación de lo sucedido, sino también para que sirva de punto de partida al anuncio pascual del discurso puesto en labios de Pedro, que toma entonces el aspecto de un verdadero comentario homilético.

2. En el v. 33 se encuentra una alusión a la Escritura

que plantea muchos problemas; esto se explica seguramente porque el texto primitivo fue manejado por el último redactor; anteriormente hemos restituido un texto según el modelo de Hch S, 31. Se han propuesto varias soluciones. Bien pensadas las cosas, creemos que es preferible ver en nuestro texto, según su redacción primitiva, una alusión al Sal 68, 19²¹.

El Sal 68 parece ser que formó parte de los textos de la liturgia judía de pentecostés: había sido objeto de una interpretación targúmica extraña en el v. 19, en donde la traducción aramea habla de Moisés, mientras que el texto hebreo habla de Dios: «Tú subiste al firmamento, oh profeta Moisés, tú capturaste la captura, tú enseñaste las palabras de la ley, tú se las diste como don a los hijos de los hombres. Pero en los rebeldes que se hacen prosélitos y se convierten a la leyes donde reside la presencia gloriosa de YHWH»²².

Se encuentra una interpretación semejante en un comentario sobre Dt 11, 22: «Porque si de verdad guardáis y ponéis en práctica todos estos mandamientos... , amando al Señor vuestro Dios... , y adhiriéndoos a él». ¿Es posible entonces al hombre subir a lo alto y adherirse al fuego? ¿No se dice en otro lugar: «Porque el Señor tu Dios es un fuego devorador»; y la Escritura dice: «Su trono eran llamas de fuego» (Dn 7, 9)? Pero, en realidad, adhiérete a los sabios y a sus discípulos y yo te imputaré esto como si hubieras subido y lo hubieras conseguido; y no sólo como si lo hubieras conseguido en tiempos de paz, sino como si hubieras hecho la guerra y hubieras vencido. Eso es lo que dice la Escritura: «Subiste a la altura, capturaste cautivos» (*Sifré Dt*, Pisq. 49, ed. Finkelstein, 114; ed. Hammer, 106).

Esta interpretación judía parece estar presente también en la utilización que hace Pablo de este salmo en Ef 4, 7-8. La interpretación de Pablo es bastante clara: lo mismo que Moisés subió hasta Dios para recibir allí el don de la ley y

dárselo a su pueblo, así ha sido exaltado Jesús y ha subido hasta Dios para dar a los hombres el don del Espíritu. Cabe pensar que es esta misma interpretación cristiana del salmo la que aparece en nuestro texto.

Esta comprensión del don del Espíritu como don de la nueva Torá está naturalmente ligada a la representación del acontecimiento pascual como una exaltación por la diestra de Dios según el esquema de Flp 2, 7-11, que corresponde exactamente al de Ef 4,7-10 Yque es un esquema primitivo. Hay que observar finalmente que la mención en el v. 34, por parte del redactor, de «David que no subió al cielo» supone también sin duda esta mención para Jesús en el texto primitivo, lo cual refuerza la presunción de una alusión al Sal 68, 19 en los v. 32-33.

En el punto en que nos encontramos, resulta tentador comprender nuestro discurso de Pedro en su estado primitivo como una exhortación hecha según el modelo de una homilía sinagoga en donde la «atará» habría sido Joel 3, 1-5, escogida por el predicador según la práctica antigua, y el Sal 68, 19, el versículo de «apertura».

¿Podríamos encontrar además un texto de la Torá que pudo haber sido comentado entonces?

Según los estudios de C. Perrot²³, hay dos lecturas atestiguadas en el día de pentecostés: Dt 16, 9 y Ex 19-20; la segunda -el relato de la teofanía del Sinaí y del don de las diez palabras- es la más segura.

Ex 19-20 YHch 2, 1-18

Este texto corresponde muy bien al acontecimiento tal como se describe en Hch 2²⁴. Según Hch 2, 1, los que iban

²³ C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*. Hildesheim 1973, 238s.

²⁴ J. Dupont, *La première Pentecôte chrétienne, en Études sur les Actes des Apôtres*. Paris 1967, 481-502; Id. *La nouvelle Pentecôte, en Nouvelles Études*, 199-209; R. le Déaut, *Pentecote et Tradition juive: Spiritus 7* (1961) 127-144; J. Potin, *La fête juive de la Pentecote. Etudes des textes liturgiques*, 1. 1. Paris 1971, sobre todo 303-322.

²¹ J. Dupont, *Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Ac 2, 33, en Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*. Paris 1984, 199-209; M. Gourgues, *Misión y comunidad, o. c.*, 22-24.

²² Trad. P. Grelot, *Los Targumes* (DB 14). Estella 1987, 84.

a recibir el Espíritu «se encontraban reunidos todos juntos» (cf. 1, 13-14), Yel v. 4 subraya que todos quedaron llenos del Espíritu Santo. Esta unanimidad recuerda la de Israel en el momento de la promulgación de la ley según Ex 19 (v. 8.11.16 y 17: «todo el pueblo»). El Targum palestino (ed. Le Déaut, 152) insiste en ello (cf. Ex 19, 8) y la *Mekilta de R. Ismael* sobre Ex 20, 2 recoge esta tradición: «Cuando estaban todos en el monte Sinaí para recibir la ley, eran todos un solo corazón para aceptar con gozo el reino de Dios» (ed. lauterbach II, 230).

En el v. 2, la presencia del Espíritu se manifiesta por medio de un «ruido», como un violento vendaval, que se convierte en una «voz» en el v. 6. La palabra que se emplea aquí no se encuentra en ningún otro sitio del Nuevo Testamento más que en Heb 12, 18-19, que describe precisamente la teofanía del don de la ley.

En el v. 3 aparecen las lenguas de fuego que se reparten para posarse sobre cada uno. El Targum palestino sobre las diez palabras (Ex 20, 2s) comienza precisamente así: «El primer mandamiento, cuando salió de la boca del Santo, bendito sea su nombre, era como centellas y relámpagos y llamas (o lámparas) de fuego...». Este mismo escenario se repite para las siguientes palabras; cada una aparece rodeada de llamas que vuelan por el aire hasta que la palabra llega a grabarse en las tablas de piedra. Como indica R. le Déaut (a. c., 138), «este texto es al menos tan significativo (y más antiguo, a nuestro juicio) que los que se citan de ordinario para ilustrar el texto de los Hechos». *Exodo Rabbá* 5, 9 (cf. J. Potin, o. c., 248) cita una enseñanza de Rabbí Yojanán (mediados del siglo II) que describe así la «voz divina»: «Salió y se dividió en setenta voces, en setenta lenguas, de manera que todos los pueblos la oyeron y cada pueblo oyó la voz en su propia lengua». Esto corresponde exactamente a Hch 2, 8 Y 11.

En el v. 4, los apóstoles se ponen a «hablar en otras lenguas». En la tradición judía encontramos ideas muy parecidas, como acabamos de ver. Como subraya J. Potin (o. c., 311-312), la teología rabínica dirá que todos los profetas se encontraban en el Sinaí. En este mismo sentido hay que explicar la idea de Rabbí Yojanán, que había interpretado de este modo el Sal 68, 12: «Los que publican las

buenas noticias son un ejército», numerosas lenguas habladas por Dios mismo. En *Exodo Rabbá*, esas lenguas se convierten en los mensajes recibidos en el Sinaí por los profetas, evidentemente para poder ser sus heraldos en todos los pueblos.

Ex 19-20 Y Hch 2, 33.37-38

Todo esto demuestra suficientemente los vínculos que existen entre el acontecimiento descrito en Hch 2, 1-18 Y Ex 19-20. Pero podemos además encontrar en la misma exhortación de Pedro otras alusiones no menos significativas.

En el v. 33, la mención de dos verbos coordinados, ver y oír, no se presenta como realmente natural, sino que corresponde por el contrario al comentario tradicional de Ex 20, 18, en donde se especifica que «todo el pueblo veía las voces», lo cual no deja de resultar extraño; la *Mekilta de Rabbí Ismael* sobre este texto dice lo siguiente: «Veían lo que se podía ver y oían lo que se podía oír», palabras de Rabbí Ismael. Rabbí Aqiba dice: «Veían y oían lo visible. Veían una palabra de fuego que salía de la boca de la Omnipotencia y que se grababa en las tablas como está dicho: 'Voz del Señor que graba las llamas de fuego' (Sal 29, 7)>> (ed. lauterbach, 11, 266). Como siempre, Rabbí Ismael minimiza la dificultad: la Torá habla según la lengua de los hombres; el verbo utilizado es un verbo de percepción general: ven lo que hay que ver y oyen lo que hay que oír. Para Rabbí Aqiba, por el contrario, la dificultad tiene que mantenerse y resaltarse; nos indica que la experiencia del don de la Torá es una experiencia única: se ve y se oye en un mismo acto de percepción la palabra de Dios, lo cual es un buen testimonio de que está sucediendo algo extraordinario. Del mismo modo, Pedro atestigua la maravilla del don del Espíritu.

En los v. 37-38, los oyentes tienen el corazón compungido por las palabras que han oído, y Pedro les invita a la conversión antes de recibir el bautismo y el don del Espíritu. Esto corresponde exactamente a lo que se dice en la *Mekilta* a propósito de Ex 19, 2: Israel llega al desierto del Sinaí **profundamente** arrepentido y preparado de este modo para

el don de la ley. Por otra parte, la tradición de Israel ha insistido mucho en la renovación del pueblo que Dios tuvo que llevar a cabo antes de darle la ley en el tiempo fijado. Hay que citar aquí el *Midrás Tanhuma*: «En el tercer mes (*bahodesh*), es decir: este mes viene (*ba hodesh*) (...), Rabbí Yehudá, hijo de Salom el levita, decía: El Santo, bendito sea, les dijo: 'Voy a realizar en favor vuestro una renovación (*hidush*) y os renovaré'» (obsérvese el juego de palabras a partir de las raíces hebreas).

«¿A qué puede compararse esto? A un rey que tenía un hijo. Este hijo había llegado a la edad de casarse, y su padre lo quería casar, pero no tenía un morada nueva para él. Entonces el rey dijo: Va contra el honor de mi hijo casarlo en una casa vieja, pero si (por otra parte) espero a construirle una nueva casa, retrasaré el gozo de mi hijo. ¿Qué hizo el rey? Hizo venir a los herreros y a los artesanos que se pusieron a dar brillo (a la casa) con instrumentos de cobre; hizo venir también carpinteros que se pusieron a la obra con instrumentos de madera. Cuando el rey casó a su hijo después de esto y lo instaló en la vieja casa, ésta era ya como nueva. Así ocurrió también con Israel: cuando el pueblo salió de Egipto, había en medio de ellos ciegos, sordos y paralíticos. Entonces el Santo, bendito sea, dijo: 'La Torá es perfecta, como está escrito: La Torá de YHWH es perfecta (Sal 19, 8), ¿y voy a dársela a esta generación de lisiados? Pero si espero a que se levante la generación de sus hijos, voy a retrasar el gozo de la Torá'. ¿Qué hizo entonces el Santo, bendito sea? Los curó y les dio la Torá. ¿De dónde sabemos que los curó? El que estaba ciego recobró la vista, como está escrito: 'Todo el pueblo... veía las llamas' (Ex 20, 18); el que estaba sordo oyó de nuevo, como está escrito: 'Todo lo que nos ha dicho YHWH, queremos ejecutarlo y escucharlo' (Ex 24, 7); Y el que estaba paralítico quedó restablecido, como está escrito: 'Y ellos se reunieron al pie de la montaña' (Ex 19, 18). Esta es la renovación de todas las cosas que se llevó a cabo»²⁵.

²⁵ *Midrás Tanhuma* sobre Ex 19, 1 (ed. Buber, 75-76). Da la traducción R. Bloch en su artículo, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la Tradition rabbinique*, 144-145.

Resulta evidentemente interesante contrastar esta triple curación realizada por Dios con los signos que da Jesús de su mesianidad cuando responde a los enviados de Juan Bautista (Lc 7, 18-23); también podríamos preguntarnos si la mención de los «milagros, signos y prodigios» realizados por Dios a través de Jesús en Hch 2, 23 no corresponderá con toda exactitud a lo que se dice en el *Midrás Tanhuma*, sobre todo si se tiene en cuenta que la mención del «designio de Dios», de su «plan bien decretado» corresponde al comienzo de nuestro texto y a la insistencia de toda la tradición rabínica (cf. R. Bloch, a. c., 146-149).

Todo esto tiene el peso suficiente para que podamos convencernos de que Ex 19-20 es ciertamente el texto de la Torá que se comenta en el discurso homilético de Pedro.

En el primer nivel de la tradición es, por consiguiente, la figura de Moisés la que sirve de referencia: se presenta a Jesús como el nuevo Moisés y más que Moisés, y que da el Espíritu Santo, la nueva Torá que permite vivir la plenitud de la Torá como se indica en Hch 2, 44-47: el servicio perfecto a Dios en el amor a los hermanos y en el deseo de compartir con todos.

La reinterpretación davídica

Volvamos ahora a los v. 24-31 y 34-35:

24. Pero Dios lo ha resucitado librándolo de los dolores de la muerte, ya que no era posible que la muerte lo retuviera en su poder, 25. En efecto, David dice de él: «Yo veía constantemente al Señor delante de mí, porque él está a mi derecha para que no sea quebrantado, 26. Por eso mi corazón se alegraba y mi lengua cantó de alegría. Más aún, mi carne reposará en la esperanza, 27. porque no abandonarás mi vida en la morada de los muertos y no dejarás a tu santo conocer la descomposición. 28. Tú me has mostrado los caminos de la vida, me llenarás de gozo con tu presencia». 29. Hermanos, permitidme que os lo diga con toda libertad: el patriarca David murió, fue sepultado y su sepulcro se encuentra todavía hoy entre nosotros. 30. Pero era profeta y sabía que Dios le había prometido por juramento hacer que se sentara en su trono alguno de su descendencia.

cia, nacido de sus riñones; 31. por tanto, vio de antemano la resurrección de Cristo y a propósito de él se dijo: «No fue abandonado en la morada de los muertos y su carne no conoció la descomposición».

34. Sin embargo, David, que no subió ciertamente al cielo, dijo: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, 35. hasta que haya hecho de tus adversarios un escabel bajo tus pies».

Los vv. 24-31 hacen intervenir en primer lugar el tema de la resurrección de entre los muertos y, dentro de él, el tema davídico para subrayar la oposición con Jesús: Jesús es el verdadero David del que hablaba el salmo; se comprende la resurrección como una liberación del «poder de la muerte», sin insistir en la ausencia de descomposición: va en ello la verosimilitud ante un auditorio judío y no griego. El v. 30 anuncia el Sal 110, 1 mediante una cita de 2 Sm 7, 12-13 = Sal 132, 11 que recoge de nuevo el tema davídico. La cita de este versículo del Sal 110 en Hch 2, 34-36 permite una relectura del esquema de la exaltación, al mismo tiempo que la culminación de la relectura davídica, siguiendo siempre el modo de la sustitución. De esta forma, el redactor eliminó prácticamente la referencia a Moisés y al don de la Torá; dejó el mundo judeo-palestino por un mundo nuevo en el que se comprende a Jesucristo como el verdadero heredero de David, rey y señor, a la derecha de Dios, dando el Espíritu a todos aquellos que son objeto de la llamada de Dios y «se salvan de esta generación extraviada», recibiendo el bautismo en el nombre de Jesús.

Una tradición en acto

Del estudio de esta homilía puede sacarse esta conclusión muy importante en la línea de nuestro cuaderno: mediante su trabajo de relectura, el redactor lucano ha hecho del discurso inaugural de Pedro en Hch 2, 14-39, reinterpretándolo, una predicación coherente de la buena nueva de la

resurrección de Jesucristo, presentado como verdadero heredero de David y como salvación para todos los que se convierten y se hacen creyentes.

De este modo, Pedro, una de las figuras más distinguidas de la misión apostólica, anuncia el kerigma que se predicaba en las comunidades judeo-helenistas cristianas para las que escribe Lucas. ¿Cómo atestiguar mejor y hacer comprender la novedad arraigada de la tradición apostólica, siempre fiel y sin embargo renovada incesantemente en las Iglesias de Dios?

Pero al mismo tiempo vemos cómo se produce una especie de empobrecimiento de las «figuras» de cumplimiento: la de Moisés aparece como demasiado arraigada en el mundo judeo-palestino para guardar todo su valor en el mundo helenizado; sin embargo no será totalmente abandonada. En el segundo discurso de Pedro, después de la curación del cojo de la «Puerta Hermosa», volvemos a encontrarnos con Moisés, presentado no ya como mediador de la Torá, sino como el primero de los profetas y el anuncio personal de Jesús, el profeta (Hch 3, 22-23), Y también éste es un buen trabajo del redactor lucano.

Hemos querido poner este ejemplo, ya que ilustra la manera como la tradición apostólica innova sobre un fondo de continuidad en el marco de la predicación sinagoga!. Se trata de unas innovaciones situadas en el espacio y en el tiempo, en la historia de la primitiva Iglesia narrada por el más historiador de los autores del Nuevo Testamento. El marco de la predicación en los ambientes judíos demuestra por sí solo que la innovación cristológica se lleva a cabo sobre un fondo de continuidad con la práctica sinagoga!. Pero la continuidad, como también acabamos de ver, se manifiesta igualmente desde el punto de vista del contenido, mediante la recuperación de las lecturas y de sus interpretaciones. En efecto, está claro que esta recuperación, aunque pueda resultar divergente en cuanto a la manera de concebirla en detalle, no puede hacer que la novedad cristiana haga desaparecer la continuidad del arraigo fariseo.

LA TRADICION CRISTIANA EN DIALOGO CON LA TORA ORAL

La novedad del evangelio no tiene sentido más que sobre el fondo de continuidad que nos da la Torá oral de Israel. Es el mismo Jesús, según la fe cristiana, el que confirma esta continuidad siendo palabra viva de Dios, la Torá por excelencia. Ven relación con Jesucristo, desde el

punto de vista cristiano, se ordenan la tradición apostólica y la tradición rabínica, que recurren tanto la una como la otra a las Escrituras para comunicar al pueblo la Torá completa que necesitan los hombres para vivir (*T. B. Menajot 65b: texto 35 del Suplemento*).

La tradición del Señor

En el origen de la Iglesia, en la fuente misma del Nuevo Testamento, como colección de unos textos que hoy están puestos por escrito, está el evangelio anunciado y predicado. Este evangelio es para los cristianos «fuerza de Dios» (Rom 1, 16), «palabra de Dios» (1 Tes 2. 13), palabra de Dios oral distinta de la palabra de Dios consignada en las Escrituras. Esta oralidad del evangelio y de la tradición que lo transmite es fundamental, ya que, como en el caso de la tradición rabínica, es lo que permite la actualización constante de la vida cristiana en la fidelidad a las Escrituras interpretadas.

La palabra predicada por los apóstoles, el evangelio. en este ambiente teológico fariseo que es su lugar fundador, es reconocida naturalmente como la palabra de Dios. Lo atesti-

gua claramente Pablo en 2 Cor 3,2-3, en donde habla de la carta de Cristo -el evangelio- escrita no con tinta, sino en el corazón de los creyentes. Es la misma evidencia que subyace a las afirmaciones de 1 Cor 15, 1 Y 11: «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié... Esto es lo que predicamos». Ves también esta perspectiva la que explica toda la predicación apostólica en el marco de las sinagogas, como atestiguan los Hechos de los apóstoles.

Hemos de precisar ahora cómo Jesús, lo mismo que sus discípulos, recibe las Escrituras, cómo hace de ellas su vida y su enseñanza, encarnándolas en una práctica y en una palabra que son el evangelio de Dios, la revelación actualizada en el hoy del pueblo de Israel y del mundo.

La práctica y el estudio

La Torá es recibida primeramente por Jesús y sus discípulos como dada para una actuación en conformidad con la voluntad de Dios: los mandamientos.

Cuando recitan por la mañana y la tarde el *Sema*, con todo Israel, Jesús y sus discípulos aceptan el «yugo del reino de los cielos» y el «yugo de los mandamientos».

«Aceptar el yugo del reino de los cielos» es reconocer el dominio de Dios sobre la tierra entera, reconocer a Dios como creador y providencia. Este reconocimiento está ligado para Israel a la aceptación de la revelación del Sinaí; la Torá entera, escrita y oral, es al mismo tiempo la expresión auténtica de la voluntad de Dios y la carta que contiene las reglas precisas por las cuales ejerce Dios su dominio en este mundo. El plan de Dios exige el reconocimiento pleno por todos los hombres sin excepción de su soberanía absoluta: ése será el acontecimiento del reino de Dios que es esperado para los últimos tiempos y que Jesús anuncia como inminente; pero, después de Abrahán y de sus hijos, después de la aceptación de la Torá por Israel (cf. *Sifré Dt 32, 10*, .Pisqa 313: ed. Finkelstein, 355; ed. Hammer, 319), Israel es ese pueblo privilegiado que, reconociendo ya desde ahora la soberanía de Dios sobre el mundo, la hace ya actual; de esta manera, el reino de Dios está presente en este mundo. Jesús, al reconocer en plenitud esta soberanía de Dios, hace que el reino esté ya presente ²⁶.

«Aceptar el yugo de los mandamientos» es entrar en la práctica de las prescripciones de la Torá, ya que la Torá se presenta ante todo como un código de vida que permite hacer concretamente la voluntad de Dios. Se puede recordar aquí aquella tradición que ponía en escena a los mayores maestros: «Rabbi Tarfón y los antiguos estaban a punto de ir a acostarse en la habitación alta de la casa de Nitzán en Lida cuando le plantearon esta cuestión: ¿'Qué es más importante: el estudio o la práctica?'. Rabbi Tarfón respondió: 'La

práctica'. Pero Rabbi Aqiba replicó: 'El estudio es lo más importante, porque es el estudio el que conduce a la práctica'» (*I. B. Qiddusin 40b*: cf. *I. B. Baba Qamma 17a*).

Precisamente porque la Torá es para la práctica, la Torá escrita no es suficiente. Debe ser estudiada para actualizarla en normas concretas cuya aplicación pueda ser efectiva para hoy: tal es la función de la Torá oral.

Jesús y sus discípulos entraron en este estudio y en estas discusiones para precisar la práctica correspondiente al hoy de Dios. En este contexto es en el que hay que inscribir todas las controversias sobre la práctica del sábado, por ejemplo. Y también en este contexto es donde hay que comprender las deliberaciones de Jerusalén que se recogen en Hch 15, así como las numerosas normas que da Pablo en los últimos capítulos de sus cartas.

Gracias solamente a esta constante reinterpretación es como la Torá sigue siendo la palabra viva de Dios, que golpea los oídos de nuestro corazón para hacerles oír la voluntad de Dios hoy. De este modo, el evangelio de Dios no tiene sentido más que predicado hoy, vivido hoy, por unos hombres y unas mujeres concretas.

El evangelio sigue siendo tradición oral

A la luz de la teología de esta Torá oral de los fariseos, podemos percibir de forma decisiva la necesidad de impregnar siempre el evangelio de esta nota teológica de oralidad. Ciertamente, el Nuevo Testamento ha sido puesto por escrito y se nos ha transmitido en un canon escriturístico en el que figura materialmente como añadido al canon del Antiguo Testamento, pero, a la luz de lo que llevamos dicho, hemos de comprender que esta redacción escrita no cambia en nada el carácter fundamentalmente distinto de las dos partes del canon escriturístico cristiano. Las Escrituras, transmitidas por los judíos y recibidas por los cristianos, han sido fijadas por escrito y reconocidas en su literalidad, pero solamente por la predicación del evangelio sacado de las fuentes de los testimonios apostólicos es como pueden

²⁶ K. Hruby, *Le concept de Révélation dans la théologie rabbinique*: Orient syrien XI (1966) 19.

actualizarse en una palabra que dice *hoy* para nosotros la palabra del Dios de la alianza, que hace presente a Jesucristo en medio de nuestras asambleas cristianas.

Esto nos recuerda en primer lugar que Jesús, resucitado y sentado a la derecha de Dios, es solamente él la «Torá» en plenitud, la «palabra de Dios» en sentido estricto. Sólo él es la clave de las Escrituras (cf. *Vaticano 11, Deí Verbum*, 4). La presencia de Jesús en medio de nosotros queda **asegurada** por la plenitud de la vida eclesial; se desarrolla en la predicación que corona y recoge la enseñanza dada por las lecturas de la Escritura y del evangelio, así como en la celebración de los sacramentos, especialmente de la eucaristía; se manifiesta además en la vida de los cristianos que, animados por el Espíritu de Dios, son el signo visible de Cristo en medio de los hombres. Este conjunto de «signos» es el que forma la tradición viva del evangelio como testimonio multiforme y concordante del Cristo vivo.

La predicación del evangelio no puede hacerse más que en referencia a las Escrituras. De la justa comprensión de la relación que hay entre los dos testamentos es de donde nacerá una justa comprensión del propio Cristo y del cumplimiento que él nos trae. También aquí la enseñanza de la tradición farisea sobre la relación entre la Torá oral y la Torá escrita puede ayudarnos a precisar esta idea.

Tradición y Escritura

El texto que vamos a estudiar está sacado del *Midrás Tanhuma*; su redacción es tardía, ciertamente, pero está hecha a partir de materiales antiguos. Esta formulación **tiene** incluso la ventaja de poner al día los presupuestos esenciales de los que vivían las primeras generaciones, sin sentir la necesidad de explicitarlos: «Y el Señor dijo a Moisés: 'Escribe estas palabras'... (Ex 34, 27). Es lo que dijo la Escritura: 'Si yo le hubiera escrito la multitud de las enseñanzas de mi Torá, ¿no sería considerada ésta como extranjera?' (Os 8, 12). Rabbí Yehudá bar Salom dice: 'Cuando el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: Escribe... , Moisés pidió que **también** la Misná fuese puesta por escrito. Pero el Santo, bendito

sea, preveía que las naciones del mundo traducirían la Torá, la leerían en griego y dirían: 'Nosotros somos Israel'. Y en efecto, hasta ahora, la cosa está en suspenso. El Santo, bendito sea, dijo a las naciones: 'Decís que sois hijos míos; no sé nada. En realidad, los depositarios de mis misterios, éstos son hijos míos'. ¿De qué se trata? Se trata de la Misná, que fue dada oralmente y todo esto te pertenece sacarlo (de la Escritura) por interpretación. Rabbí Yehudá bar Salom dice: 'El Santo, bendito sea, dijo a Moisés: ¿Qué pides: que la Misná sea puesta por escrito? Pero ¿qué es lo que distinguiría entonces a Israel de las naciones? Como está dicho: Si le hubiera escrito la multitud de las enseñanzas de mi Torá, entonces ciertamente ésta sería considerada como extranjera (Os 8, 12). Así, pues, dale la Escritura por escrito y la Misná por transmisión oral'» (*Tanhuma Kí Tíssa Ex 34, 27*: ed. Eshkol, 429-430) (texto 2 del *Suplemento*).

Según la costumbre homilética, la explicación del texto de Ex 34, 27 empieza por un versículo sacado de otro texto que «abre» el sentido de la frase «Escribe estas palabras». Se juega aquí, en el texto de Os 8, 12, con las diversas formas de interpretar lo «imperfecto» del verbo hebreo: puede significar «que yo escriba para él» (TOB), o «aunque yo escriba para él» (BJ), pero puede comprenderse también «si hubiera escrito para él...» (cf. nuestra traducción, impuesta por el comentario midrásico). Así entendido, Os 8, 12 abre el sentido de Ex 34, 27: «Escribe estas palabras»; las palabras que se han puesto así por escrito -las Escrituras- no son más que una parte menor de todo el conjunto de palabras que fueron dichas a Moisés. Y la tradición hace observar que en el origen todo se dijo oralmente y que fue tan sólo en un segundo tiempo cuando algunas palabras fueron consignadas por escrito. La palabra Misná, que se utiliza en las explicaciones de Rabbí Yehudá bar Salom, designa la Torá oral, la que se aprende y se transmite por repetición, a diferencia de la Escritura / *Míqra* que ha de ser leída. Dios rechaza la proposición de Moisés de ponerlo todo por escrito, ya que es solamente en virtud de la Torá oral como podrá Israel cumplir la Torá escrita y beneficiarse de la alianza establecida con el Señor. La Torá oral engloba la Torá escrita, la recibe, la transmite, la interpreta y la prolonga actualizándola. La Torá oral manifiesta la relación

viva Que Dios Quiere mantener con Israel; manifiesta siempre la actualidad de esta relación.

Lo mismo ocurre con la enseñanza del evangelio: el evangelio es cumplimiento de las Escrituras, las interpreta y las prolonga actualizándolas. Para mantener esta capacidad, tiene Que guardar esta oralidad de una palabra Que puede referirse a todas las situaciones humanas en su singularidad y en su novedad. «Así, pues, todo escriba Que se ha hecho discípulo del reino de los cielos puede compararse con un dueño de casa Que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo» (Mt 13, 52).

En toda la Iglesia primitiva, el Nuevo Testamento era considerado siempre como testigo y como fuente de esta predicación del evangelio, siempre nueva. No citaremos más Que algunos textos.

Evangelio y predicación

El primer texto, recogido por Eusebio de Cesarea en su historia de la Iglesia, es de san Ireneo de Lyon, Que se dirigía en una carta a Florino a propósito de ciertos errores inspirados en los gnósticos: «Esas opiniones, Florino, por hablar con moderación, no son una doctrina sana; esas opiniones no están de acuerdo con las de la Iglesia y arrojan a los Que están convencidos de ellas a la mayor impiedad; esas opiniones jamás se han atrevido a manifestarlas los mismos herejes Que están fuera de la Iglesia; esas opiniones no las han transmitido los presbíteros Que vivieron antes de nosotros y Que convivieron con los apóstoles. En efecto, yo te vi, cuando eras todavía niño en el Asia inferior, al lado de Policarpo; brillabas en la corte imperial y te esforzabas en tener buena reputación ante él. Porque me acuerdo mejor de las cosas de aquel tiempo Que de los acontecimientos recientes. En efecto, los conocimientos adquiridos desde la infancia van creciendo con el alma y se unen a ella, de tal manera Que soy capaz de decir el lugar en donde se sentaba el bienaventurado Policarpo para hablar, cómo entraba y salía, su manera de vivir, su aspecto físico, las conversaciones Que

tenía con la gente, cómo hablaba de sus relaciones con Juan y con los demás Que habían visto al Señor, cómo recordaba sus palabras y las cosas Que les había oído decir a propósito del Señor, de sus milagros, de su enseñanza; cómo Policarpo, después de haber recibido esto de los testigos oculares de la vida del Verbo, lo refería en conformidad con las Escrituras. También entonces, por la misericordia de Dios Que ha venido sobre mí, yo escuché esas cosas con cuidado y las anoté, no ciertamente en el papel, sino en mi corazón; y con la gracia de Dios las rumié siempre con fidelidad, y puedo atestiguar en la presencia de Dios Que, si aquel presbítero bienaventurado y apostólico hubiese oído algo semejante (a lo Que tú dices, Florino), habría lanzado gritos y se habría tapado los oídos, diciendo según su costumbre: '¡Buen Dios!, ¿por Qué me has reservado hasta estos tiempos, en Que tengo Que oír estas cosas?'. Y se habría ido del sitio en donde, de pie o sentado, hubiera oído esas palabras. Y por las cartas Que enviaba, bien a las Iglesias vecinas para afianzarlas, bien a algunos hermanos para advertirles y exhortarles, se puede demostrar Que esto es verdad. Esto es lo Que dice Ireneo» (Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, XX, 4-7).

Se reconoce ya desde el principio el vocabulario de la tradición: «esas opiniones no las han transmitido ...», pero lo más significativo es lo Que se dice de la enseñanza de Policarpo. Efectivamente, Ireneo indica Que Policarpo refería al mismo tiempo los hechos y las obras del Señor transmitidos por los testigos oculares de la vida de Jesús y sus enseñanzas transmitidas de memoria; Policarpo lo recibió todo esto y lo enseñaba en conformidad con las Escrituras, Que son aquí evidentemente las Escrituras en sentido estricto, la Torá escrita; Ireneo observa Que a su vez también él memorizó esa tradición en su corazón y no en un cuaderno, rumiándola sin cesar. Encontramos aquí todos los elementos de la tradición Que nos son familiares: las Escrituras, Que son el testimonio estable con el Que hay Que «conformarse»); la enseñanza y la vida de Jesús, que son su interpretación auténtica; la Torá oral, transmitida y recibida en la más profunda fidelidad a través de la sucesión de 105 discípulos. Y a esta Torá oral Ireneo la llama «el evan-

gelio» -en singular- transmitido por los apóstoles; conoce su redacción por escrito en cuatro textos, Que dan todos ellos testimonio del único evangelio de Dios.

Evangelio y evangelios

Un texto del *Adversus haereses* desarrolla perfectamente esta concepción del evangelio a partir de los cuatro «evangelios». Desde el principio, Ireneo insiste en el anuncio del evangelio predicado oralmente y Que hoy está «transmitido en unos escritos» (no necesariamente todavía «Escrituras» en sentido estricto). Lo decisivo es Que la multiplicidad de las enseñanzas apostólicas da cuenta siempre del único evangelio: «En efecto, el Señor de todas las cosas dio a sus apóstoles el poder de anunciar el evangelio (...). Primero predicaron este evangelio; luego, por la voluntad de Dios, se nos ha transmitido en unos escritos, para Que fueran el fundamento y la columna de nuestra fe (...). Llegaron hasta los extremos de la tierra, proclamando la buena nueva de los bienes Que nos vienen de Dios y anunciando a los hombres la paz celestial; todos juntos, y cada uno de ellos por su parte, tenían el 'evangelio de Dios'.

Así, Mateo (predicó) y luego publicó por escrito entre los hebreos, en su propia lengua, una forma escrita de evangelio, en la época en Que Pedro y Pablo evangelizaban en Roma y fundaban allí la Iglesia. Después de la muerte de estos últimos, Marcos, el discípulo y el intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo Que predicaba Pedro. Por su parte, Lucas, el compañero de Pablo, consignó en un libro el evangelio Que éste predicaba. Luego Juan, el discípulo del Señor, (el mismo Que había descansado sobre su pecho, publicó también su evangelio mientras vivía en Efeso, en Asia» (Ireneo, *Adv. haer.*, III, 1).

Encontramos así para cada evangelio los dos momentos de la predicación, Que es y sigue siendo el acto esencial; el evangelio escrito atestigua luego y para siempre el evangelio

oral. Vemos cómo en el mismo momento en que se escribe el evangelio bajo las formas atestiguadas de nuestros cuatro evangelios, freno no pierde ni por un instante la convicción de que se trata ciertamente, bajo la pluralidad de formas, del único evangelio de Dios.

Ireneo insistirá más tarde en la sucesión legítima de los «predicadores del evangelio», que son los obispos en cada una de las Iglesias de Dios repartidas por todo el mundo. Y puede escribir entonces de forma perfectamente lógica en esta perspectiva: «Y aun suponiendo que los apóstoles no nos hubiesen dejado escritos, ¿no habría que seguir entonces el orden de la tradición Que ellos transmitieron a Quienes confiaban esas Iglesias? (...). A este orden es al que dan su asentimiento muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo: poseen la salvación, escrita por el Espíritu sin papel y sin tinta en sus corazones, y guardan escrupulosamente la antigua tradición, creyendo en un solo Dios, creador del cielo y de la tierra y de todo cuanto encierran, y en Jesucristo, el Hijo de Dios (...). Los que sin letras han abrazado esta fe son bárbaros en cuanto al lenguaje, pero en lo relativo a los pensamientos, a las costumbres, a la manera de vivir, son gracias a su fe sumamente sabios y agradan a Dios, viviendo con toda justicia, pureza y sabiduría. Y si acaso alguno les anunciase las invenciones de los herejes dirigiéndose a ellos en su propia lengua, inmediatamente se taparían los oídos y huirían lo más lejos posible, sin consentir en oír esos discursos blasfemos. Así, gracias a la antigua tradición de los apóstoles, rechazan hasta el pensamiento de cualquier invención mentirosa de los herejes» (Ireneo, *Adv. haer.*, III, 4, 1-2).

En ese caso límite, el evangelio, la tradición, es decisivo para el seguimiento de Cristo, para la obediencia a la voluntad de Dios, supliendo incluso a la ausencia de la Escritura. Esa era ya la enseñanza de los fariseos.

freno mostrará además cómo el evangelio Que transmite la tradición salida de los apóstoles se apoya esencialmente en las pruebas sacadas de las Escrituras. Pero sería demasiado largo insistir en esta idea.

Justino, testigo de la tradición

Hay que escuchar también la enseñanza del mártir Justino, que atestigua más directamente todavía sobre la tradición romana.

Cuando Justino escribe el *Diálogo con Tritón*, sin duda después del año 153, nos da por primera vez «algo parecido a una doctrina sobre la sagrada Escritura». Para él, se trata de las Escrituras judías -se convirtió al leerlas y fue más tarde cuando se encontró con una comunidad cristiana- que, comprendidas a la luz de Dios, manifiestan a Cristo (*Diál.*, 58, 1). Esas Escrituras se vieron confirmadas por la venida de Cristo Jesús, ya que en él se cumplieron con todo detalle todas las profecías relativas a su vida terrena (*Diál.*, 110; 117; cf. 1 *Apol.*, 52, 1). Son entonces el documento infalible de la verdad divina y una base sólida sobre la que es posible encontrar un punto de apoyo y edificar. Estas Escrituras no contienen ninguna contradicción (*Diál.*, 65, 2) Y todas sus prescripciones son válidas y tienen razón de ser para conducir al pueblo judío al reconocimiento del verdadero Dios (*Diál.*, 10-29). Es verdad que Justino recupera de paso algunos temas de la polémica antijudía de los ambientes romanos, pero a pesar de todo sigue afirmando que la ley de Dios había sido concebida para llevar a los judíos al arrepentimiento y se les había dado como un camino de salvación... Esto se refiere ciertamente a las doctrinas del hereje Marción, como veremos más tarde (cf. *Diál.*, 30, 1) ²⁷.

También sigue Justino la tradición cuando se refiere a la tradición apostólica. Sin embargo, resulta curioso constatar cómo Justino no utiliza nunca espontáneamente la palabra «evangelio» para designar la tradición apostólica de Jesús, sino que habla habitualmente de los «apomnemoneumata -«memorias»- de los apóstoles ²⁸.

Este término hace pensar en las «memorias» o, mejor

dicho, «recordatorios» o «notas escritas» (*hypomnemata*) de los maestros de Israel, utilizadas oficialmente, a título privado, para acordarse de lo que corrían el peligro de olvidar. Estas notas se escribían en «rollos de secretos» (*megillot setarim*), es decir, «rollos de cosas privadas», o en «códigos» (*pinqasím = pínakes*); Lieberman ²⁹ sugiere que los discípulos de Jesús pudieron haber escrito en sus anotaciones privadas las palabras de su maestro, pero no bajo la forma de un libro para publicar, a fin de no desobedecer a la Torá, según la cual se prohíbe escribir oficialmente la Torá oral. (Recordemos que para Lieberman no cabe duda de que la enseñanza de Jesús tiene un valor de Torá oral). Estos «recordatorios» no pueden servir para verificar oficialmente la tradición, ni para decidir un debate. La Torá oral ha de consultarse con un maestro o con el repetidor ³⁰.

Justino es un excelente testigo de este proceso: los «recordatorios» que conoce son anotaciones escritas que servían para la predicación de la tradición de Jesús reconocida como el evangelio único reactualizado continuamente y transmitido en las asambleas cristianas. Pero Justino es también el testigo de una evolución decisiva que se observa, por ejemplo, en la equivalencia que establece, en 1 *Apol.*, 66, 3, entre esos «recordatorios» y «lo que se llama evangelios».

Hemos de decir aquí algo de esta evolución, que marca de forma decisiva a la comunidad romana en la segunda mitad del siglo II y que tendrá una influencia incalculable sobre toda la teología cristiana, al menos la griega y la latina.

La ocasión de esta crisis es la llegada a Roma de un individuo del Asia menor, simple mercader, que tenía por

²⁷ H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*. París-Neuchâtel 1971, 80-89.

²⁸ Cf. R. Heard, *The «Apomnemoneumata» in Papias, Justin and Irenaeus*: N.T.S. I (1954-1955) 122-129.

²⁹ S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*. Nueva York 1950, 87-88 Y204-205.

³⁰ Cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, o. c., 160, notas 2 y 3; cf. 157-163.

nombre Marción. Pero su importancia fue profunda y decisiva: se trata del paso de una comunidad cristiana impregnada todavía de sus orígenes judíos a una comunidad inculturada en el mundo pagano romano.

Marción: el rechazo de la tradición

Como ocurre con todos los grandes heresiarcas antiguos, no es sencillo saber con exactitud Quién era Marción y Qué es lo Que enseñaba ³¹. Podemos, sin embargo, a la luz de todo lo Que hemos dicho sobre la tradición cristiana y las Escrituras, representarnos la actitud de Marción y de sus discípulos sin demasiado miedo a equivocarnos. Marción llegó a Roma hacia el año 140; había sido aplastada la sublevación judía del año 135, el judaísmo estaba seriamente tocado y el judeo-cristianismo se había quedado definitivamente marginado en la Iglesia. En una comunidad romana, constituida ya mayoritariamente por autóctonos, Marción debió presentar soluciones simplificatorias Que no podían menos de colmar las esperanzas difusas de un ambiente romano ampliamente receloso de los judíos. Marción propuso dejar todo lo Que procedía del judaísmo y conservar tan sólo de la tradición cristiana lo Que era específicamente nuevo. Su referencia es el apóstol Pablo y, en su línea, el evangelista Lucas, su discípulo; ¿quién podría protestar en Roma contra este patrocinio?

Así, pues, Marción propone el verdadero evangelio publicando una «versión auténtica» -expurgada de las «escorias» judías- de las cartas del apóstol y del evangelio de Lucas. Las santas Escrituras son rechazadas pura y simplemente por el hecho de ser judías. La radicalidad de esta operación y la simplicidad del resultado parecen ciertamente extrañas, pero seductoras, ya que responden a las aspiraciones de todos aquellos hombres sencillos que formaban entonces la comunidad cristiana de Roma (Justino es la única personalidad de esta Iglesia romana que conocemos por esta época... y es un extranjero). Los presbíteros roma-

nos reaccionan rápidamente y excomulgan a Marción, pero éste reagrupa a sus «fieles» y crea su propia comunidad. Esta Iglesia disidente florecerá por lo menos hasta finales del siglo 11.

El éxito es tan grande Que, para responderle, la Iglesia romana tendrá que publicar frente al «evangelio verdadero» lo que ella considera como evangelio según la tradición auténtica de los apóstoles, que son en el fondo los cuatro evangelios, según el testimonio de Ireneo que citamos más arriba; de este modo nacería el «canon» del Nuevo Testamento, que se añadió al de las Escrituras judías, confirmado solemnemente contra el hereje Marción: éste será el «canon» doble, reconocido como las «Escrituras cristianas». De esta manera se salvó lo esencial, y la presión de la herejía sirvió para precisar las referencias evangélicas y apostólicas auténticas; se precipitó así la «publicación» oficial de un corpus de textos apostólicos con el juicio sobre las fuentes tradicionales. En adelante se hablará de evangelios «canónicos» y de escritos «apócrifos». Pero, como suele suceder en semejantes materias, el hereje arrastró a sus adversarios católicos a su propio terreno. La tradición apostólica, el evangelio de Cristo, quedó encerrado desde entonces en unos libros que se fijaron de una manera parecida a la del corpus escriturístico recibido de los judíos. En resumen, puede decirse Que en adelante se contó con un Antiguo y con un Nuevo Testamento, ya que el Nuevo Testamento es considerado ahora como una nueva Escritura que completa a la antigua. Insensiblemente, bajo la protección del cambio tan radical de cultura que se opera desde el mundo judío al mundo greco-latino, se pierde el sentido tan importante de la articulación de una Torá escrita y de una Torá oral evangélica que la interpreta y la cumple (que es algo muy distinto de «completarla»). De pronto, frente a este corpus bipolar de las Escrituras, la tradición se limita a ser práctica -liturgia y vida de las comunidades y de los fieles cristianos-, antes de convertirse en «prácticas» transmitidas oralmente, «de mano en mano» desde los apóstoles, para recoger la expresión que será la del concilio de Trento quince siglos más tarde, cuando se «defina» solemnemente la lista de los libros del canon de las Escrituras cristianas, Antiguo y Nuevo Testamento.

³¹ Gl. G. Pelland, arto *Marcion*, en OS X, París 1980. col. 311-321.

Todo esto, dicho así rápidamente, pero la perspectiva que hemos presentado creemos que ilumina no pocos debates teológicos. Evidentemente, es muy significativo que los «lugares teológicos», en los que la concepción tradicional se transmitirá sin cambiar durante siglos y en cierta medida hasta nosotros, serán esencialmente la iniciación cristiana -con las catequesis que la acompañan y la práctica de las «tradiciones» del símbolo y de la oración- y la celebración litúrgica. Estudiarlo supondría tener que desarrollar estas

ideas con una amplitud que evidentemente no pueden tener lugar en este cuaderno.

Sin embargo, conviene insistir ahora en estos dos pilares de la vida cristiana, la catequesis con la interpretación de la Escritura y la liturgia, mostrando cómo la coherencia de la tradición oral podría reforzarlas y hacer encontrar, al menos en la práctica, la armonía antigua del evangelio con las Escrituras y la vitalidad de sus relaciones mutuas.

Cristo presente en las Escrituras y clave de su interpretación: 1 Cor 10, 1-11

En este célebre texto ³², el apóstol Pablo ataca a ciertos cristianos que se figuran que su salvación está ya definitivamente adquirida, puesto que ya han sido bautizados y tienen acceso a la eucaristía del Señor. Pablo se sirve entonces del ejemplo de Israel en el desierto; enumera los «privilegios espirituales» de los israelitas (v. 1-4, en los que se repite cinco veces la palabra «todos»), y constata que la «mayoría» murieron en el desierto (v. 5). Recoge a continuación otra lista, la de los «pecados de Israel» (v. 7-10, en los que se repite cuatro veces la expresión «algunos de ellos»). Los v. 6 y 11 ponen de manifiesto la relación entre los corintios y los israelitas del desierto en unas fórmulas clave sobre las que volveremos más tarde.

Una relectura del éxodo

Sin embargo, aquí son los v. 1-5 los que hemos de tomar especialmente en cuenta, ya que Pablo realiza en ellos

una «relectura», a la luz de Cristo, de los acontecimientos de la historia consignados en las Escrituras. Pablo descubre de hecho la presencia de Cristo y de los privilegios espirituales que trae consigo, incluso en las realidades de la historia antigua. Es significativo el hecho de que todos los verbos del texto estén en pasado.

En los v. 1 y 2, Pablo recoge los c. 13 y 14 del Exodo, pero su formulación no deja de ser sorprendente: «Todos fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar». La tradición bíblica nos ofrece ya algunas «relecturas» del acontecimiento del mar, y también la tradición rabinica ³³; pero, en la carta a los Corintios, el apóstol se atreve ya a «releer» esta travesía del mar Rojo a partir de la realidad del bautismo cristiano. En Gál 3, 27 y Rom 6, 3, Pablo nos habla del «bautismo en Cristo» en unas fórmulas idénticas a la de 1 Cor 10, 2. De esta manera lleva a cabo una «relectura» radical: el paso del mar se convierte para Israel en una experiencia bautismal anticipada, es ya una iniciación en Cristo; Jesús, por medio de Moisés, está ya presente y

³² G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortations dans 1 Cor 10, 1-11*: RechSR 44 (1956) 323-359 Y 525-559; A. Feuillet, *La pèlerinage des Hébreux à travers le désert et le Christ Rocher* (1 Cor 10, 1-5), en *Christologie paulinienne et Tradition biblique*. París 1973, 11-22 Y notas p. 71-73.

³³ Para la Biblia, cf. Sal 105, 39; Sab 10, 17 Y 19, 7; para la literatura rabinica, cf. *Mekilta de R. Ismael* sobre Ex 13, 21 (ed. lauterbach, I, 183-186).

actuando en medio de su pueblo. Dentro de esta misma lógica, difícilmente se puede comprender «en la nube y en el mar» de una manera diferente de como una referencia a «en el Espíritu y en el agua» del bautismo cristiano.

En los v. 3 y 4, Pablo no hace ninguna innovación. La tradición bíblica había profundizado ya en el misterio del maná y del agua dados en el desierto ³⁴. La tradición judía recogió y desarrolló el aspecto milagroso del maná y su verdadera naturaleza ³⁵; hay que citar sobre todo este texto de la *Mekilta de Rabbí Ismael*: «El Santo, bendito sea, no los condujo a la tierra de Israel por el camino más recto, sino por el camino del desierto. Se decía: Si conduzco a Israel, ahora enseguida, al país, uno se dedicará a su campo, el otro a su viña, y abandonarán la Torá. Pero les haré pasar por el desierto durante cuarenta años para que puedan comer del maná y beber el agua del pozo, y así la Torá será asimilada por sus cuerpos» (*Mekilta de R. Ismael sobre Ex 13,17*, ed. Lauterbach, 1, 171).

En cuanto al milagro del agua, la tradición judía desarrolló considerablemente el tema a partir de otro texto, el de Nm 21, 16-20, que habla *del* pozo y no *de* la roca, pero se identifican voluntariamente los dos milagros. También aquí bastará con un solo texto, sacado de la Tosefta: «Así, el pozo que estaba con Israel en el desierto se parecía a una roca del tamaño de un gran tamiz de donde salía el agua a borbotones y los acompañaba en sus peregrinaciones y subía con ellos a lo alto de las montañas y bajaba con ellos a los valles, y en el lugar en donde Israel se detenía, también él se detenía y se ponía frente a la puerta de la tienda de la reunión» (*Tosefta Sukká*, 3,11-13).

Pablo está ciertamente en la línea de esta tradición multiforme de Israel, pero su propia interpretación está

dominada por la repetición del adjetivo «espiritual» y sobre todo por el inciso: «la roca era Cristo».

Cristo presente en el desierto

La razón aducida por Pablo de la «realidad espiritual» del maná y del agua es Que la roca es la «realidad espiritual» absoluta, Cristo. La fórmula, en tiempo imperfecto, afirma la preexistencia sacramental de Cristo en la roca del éxodo. Al precisar la «identidad teofánica» de la roca -la frase es de Martelet (*a. e.*, 352)-, Pablo ilumina la realidad profunda de los acontecimientos y de las realidades del éxodo. Esas realidades no eran solamente figuras, como se dice habitualmente, figuras de las realidades cristológicas que habrían de venir, sino que tenían una «consistencia erística» propia, aun cuando esta consistencia no habría de manifestarse más que a la luz de Jesucristo. Estos «sacramentos» del desierto tenían una realidad de gracia que los convertía en «signos eficaces» de la comunión con Cristo, lo mismo que son hoy para nosotros los sacramentos de la Iglesia, pero esto no se manifestaba entonces plenamente.

Los v. 6 Y 11 vienen a precisar esto con las palabras técnicas «tipos» y «típicamente», que los cristianos convertirán en un método de interpretación: la «tipología». Pero hay que comprender la tipología auténticamente paulina a la luz de lo que hemos visto que hacía Pablo en nuestro texto. La «manifestación plena» de Cristo hoy nos revela el «misterio oculto» de la realidad antigua vivida en otros tiempos por los padres en la historia sagrada. Evidentemente, esta «relectura» nos permite también comprender mejor las realidades presentes, y ya el misterio de Cristo.

El v. 11 nos asegura de la realidad de lo que Pablo descubre en las Escrituras: los padres se vieron sometidos a los castigos y a la muerte, a pesar de que se habían bautizado y alimentado de Cristo; los corintios, si no ponen cuidado, correrán la misma suerte. El argumento de Pablo no vale lógicamente más Que con la condición de Que los corintios no puedan decir: «Sí, pero nosotros vivimos una realidad que ellos sólo vivieron 'en figuras'...»; nuestros

³⁴ Para el maná, ef. Sal 78, 24; Sab 16, 20; para el agua, ef. Is 48, 21-22; Sal 78, 16.20; 105, 41; Sab 11, 4.

³⁵ Cf. *Tg. Neophiti* sobre Ex 16, 15; ef. *Targum du Pentateuque* (ed. R. Le Oéaut) [SC 256], *Exode*, 135, nota 11.

privilegios, de otro orden, nos harán escapar de la muerte que ellos conocieron».

Por consiguiente, en la «relectura» de las Escrituras a la luz de las realidades reveladas en Jesús cabe la posibilidad de descubrir la presencia de Cristo, oculto en las Escrituras, y revelar así el sentido profundo de esas Escrituras que no están allí más que para hablar, en definitiva, esto es, en su profundidad última, de Cristo, palabra y sabiduría de Dios. Así, Cristo es ciertamente la clave de las Escrituras, lo mismo que es su sentido último. Se da aquí una circularidad indispensable -de Cristo a las realidades de la Escritura y de las realidades de la Escritura a Cristo- para la lectura cristiana de dichas Escrituras; pero el punto de partida -la entrada en el «círculo hermenéutico», si se quiere- se hace a partir de Cristo hacia la relectura de los textos y de los acontecimientos escriturísticos antiguos, que él reveló a ellos mismos.

Cristo presente en las Escrituras

Es sumamente significativo ver que es así como se comprendió en la primera exégesis de los padres de la Iglesia la parábola del tesoro oculto en el campo (Mt 13, 44).

Ireneo nos transmite esta interpretación: el campo son las Escrituras y el tesoro es Cristo oculto en las Escrituras ³⁶. Pero también es muy revelador ver que ya Ireneo no comprende ni mucho menos esta lectura, ya que añade a continuación que el tesoro es la ley, de la que sólo Cristo ofrece la clave.

Más significativo todavía es constatar que, poco más de un siglo más tarde, Orígenes nos propone, al lado de la interpretación antigua, una exégesis muy distinta de esta parábola: para él, el campo es Cristo y el tesoro son los secretos misteriosos y ocultos que están en Cristo ³⁷.

Al mismo tiempo, la «tipología» se ha convertido en exégesis de las figuras. En esta perspectiva, las Escrituras -que pasan a ser significativamente «Antiguo Testamento»- no son más que las prefiguraciones, las figuras de las realidades que se nos han dado en Cristo y que se revelan en las Escrituras propiamente cristianas que constituyen el «Nuevo Testamento».

Si nos quedamos en esta dialéctica de «figuras»/«realidades», el Antiguo Testamento no es entonces más que una revelación del pasado, prefigurativa pero imperfecta, mientras que la realidad de la revelación, su plenitud, se encuentra por entero en el Nuevo Testamento. Que se identifica así, no sin ambigüedades, con el mismo Cristo. La interpretación cristológica del Antiguo Testamento no es ya más que un «juego» apologético destinado a mostrar la coherencia de la historia de la salvación y su consumación en el Nuevo Testamento. Y entonces, como vemos, el Nuevo Testamento se presenta como la plenitud de la revelación, y no se necesita ya mucho para afirmar que él es toda la revelación, de la que el Antiguo Testamento no era más que un primer esbozo ³⁸.

Jamás la Iglesia, en su enseñanza autorizada, aceptará que el Antiguo Testamento quede rechazado ni incluso marginado de derecho, pero de hecho sí que se le marginará: muchos cristianos piensan todavía hoy que la lectura y la meditación del Nuevo Testamento bastan para darles el conocimiento del misterio de Cristo al que se sienten llamados. Victoria póstuma de Marción, que desarraiga la vida cristiana de sus raíces fundamentales y de su capacidad de renovarse en la «relectura» de «todas las Escrituras» en Cristo según la enseñanza de Pablo, pero también de aquella de Jesús a los discípulos de Emaús y a los apóstoles (cf. Lc 24).

Esta presencia reconocida de Cristo en las Escrituras es la que manifestará la divinidad y la unidad de toda la Torá.

³⁷ Orígenes, *Hom. sur Matthieu*, X, 5 (ed. R. Girard) [SC 162] 157.

³⁸ Cl. Melitón de Sardes, *Sur la Paque*, arto 36-38 (ed. O. Perler) [Se 123] 78-81.

La presencia de Cristo se percibe como una presencia de Dios, que no sustituye ni mucho menos la presencia de Dios, oculta y recobrada, de la exégesis judía. La realidad última no suprime la realidad preparatoria. La cumple haciéndose entonces "principal», mientras que la realidad preparatoria se convierte en «relativa» a esta realidad última. Es el mismo Dios, el Dios uno del *Sema, Israel*, el que está presente por medio de Jesucristo en la Escritura. Cortar el cumplimiento de su raíz, practicar una tipología que lleva al abandono del «tipo» es atentar contra la unidad de Dios. Volveremos más adelante, a propósito de la eucaristía, a la visión tradicional judía de lo que es "principal» y transfigura lo "relativo».

Subrayemos ahora aquí toda la riqueza que ofrece a la Iglesia el recurso al Antiguo Testamento a la luz del evangelio de Jesucristo transmitido por la tradición de la Iglesia y arraigado en la Torá oral de Israel. Señalemos la necesidad de enseñar al pueblo cristiano que también él está encargado, en contacto con el pueblo judío, de llevar y de desarrollar la tradición de la Iglesia. Desde este punto de vista, supone una inmensa esperanza para toda la Iglesia el esfuerzo de los sacerdotes, los religiosos y los laicos de

Liturgia cristiana y liturgia judía

La continuidad de la tradición en materia *litúrgica* se lleva a cabo en el hecho de que Jesucristo, Torá viviente para la Iglesia, realiza en su oración de hombre judío la relación con Dios que enseña y manifiesta la oración de Israel. Esta oración, sobre todo en su parte instituida y obligatoria, es realmente expresión y escuela de la fe, tal como lo quisieron los maestros fariseos. No tenemos en los ambientes judíos una formulación que se parezca al proverbio latino: «lex orandi, lex credendi», pero podemos citar, y esto basta para nuestro propósito, a los grandes maestros modernos S. Schechter y J. Heinemann, que ven en la oración litúrgica de Israel el lugar más autorizado en el que

América latina, por ejemplo, para dar al pueblo de Dios el gusto y el acceso al Antiguo Testamento con la práctica de su actualización cristológica ³⁹.

Es de desear que el contacto con la tradición de Israel permita a estos esfuerzos conservar el cuidado de la continuidad necesaria para la tradición viva de la Iglesia.

Se puede comprender aquí la oportunidad que representa para la vitalidad de las Iglesias la renovación esbozada en la liturgia por el Concilio Vaticano II, al devolver al pueblo cristiano un acceso directo a *las* fuentes escriturísticas (esto es, veterotestamentarias); hemos de tomar conciencia de que la lectura del Antiguo Testamento, junto con la del evangelio, es una pieza maestra de la liturgia de la palabra y que tiene que ser interpretada cristológicamente, es decir, revelada en su sentido más profundo, dentro del marco de la homilía.

En toda esta renovación litúrgica y en este retorno al Antiguo Testamento, la actualización cristológica no debe privarse del recurso a la tradición farisea, que es el ambiente providencial en el que apareció el evangelio.

se expresa, en nombre de todo Israel, la fe y la esperanza judía ⁴⁰.

Empezaremos mostrando con un ejemplo concreto cómo se expresa la novedad cristiana, irreductible, en la oración sobre un fondo de continuidad que ofrece la plegaria judía. Indicaremos luego, más ampliamente, cómo la euca-

³⁹ Cf. en particular las propuestas de Carlos Meesters, *La lecture croyante de la Bible*: Bulletin Dei Verbum 13 (1990) 7-14.

⁴⁰ S. Schechter, *La pensée religieuse d'Israël*. París 1966, 13, Y J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*. Berlín 1977, 30.

ristía, memorial de la nueva alianza, se arraiga en la memoria que vivifica la oración judía. Terminaremos con un esbozo de lo que podría ser un enriquecimiento de la liturgia

cristiana de las fiestas y de los domingos en contacto con sus raíces judías.

La comunidad cristiana en oración: Hch 4, 23-31

Esta oración de la comunidad debe situarse, como es lógico, en el conjunto del c. 4 de los Hechos ⁴¹.

Por otra parte, nos invita también a ello el v. 23, puesto que Pedro y Juan cuentan primero lo que les ha sucedido, y es el relato de esos sucesos lo que suscita y orienta la oración común: Pedro y Juan han sido detenidos porque «los sacerdotes... y los saduceos... estaban indignados de verlos instruyendo al pueblo y anunciando, en el caso de Jesús, la resurrección de los muertos» (v. 2). Son juzgados al día siguiente. El interrogatorio se refiere al «nombre» y al «poder» por los que los dos apóstoles han curado al cojo de la Puerta Hermosa (c. 3). Se reconoce fácilmente un debate fundamentalmente judío, en el que se oponen los fariseos y los saduceos, y la pregunta sobre el «poder» que está en el origen de esta curación encuentra todo su sentido en este contexto. El «poder» de Dios se encuentra en la invocación del nombre de Jesús, muerto y resucitado por la salvación de todos (v. 10). El debate se centra en la legitimidad del recurso a ese «nombre»; los dirigentes del pueblo amenazan a los apóstoles "para que no mencionen ya ese nombre ante nadie" (v. 17); les «prohíben pronunciar o enseñar el nombre de Jesús» (v. 18), pero Pedro y Juan se niegan a obedecerles y sitúan el debate en su verdadero terreno: la obediencia a Dios (v. 19-20).

Los apóstoles, como por otra parte los fariseos, reconocen la legitimidad del poder sacerdotal que representa al

pueblo delante de Dios, concretamente en la vida y en la liturgia del templo. Pero la crítica de una decisión o de una interpretación sacerdotal es perfectamente concebible en los ambientes judíos, concretamente entre los fariseos. En el nombre del «poder de Dios», los fariseos sostienen, en contra de los saduceos, la fe judía farisea en el Dios que resucita a los muertos. Es lo que hacen los apóstoles, que no sólo enseñan la resurrección, sino que la confirman mediante el anuncio de la resurrección de Jesús.

Esta crítica se hace en referencia a las Escrituras, en este caso a un salmo, del que se dice, según la fórmula farisea tradicional, que fue «puesto en la boca de David por el Espíritu Santo». Se apoya también en la intervención manifiesta de Dios por ese mismo Espíritu: intervención muy similar a la de la *bath qol*, la «voz celestial» tan conocida en la tradición farisea.

La referencia a las Escrituras entendidas correctamente es el fundamento mismo de la oración de la comunidad, tal como se nos presenta aquí. Los discípulos invocan a Dios como su «señor» soberano, del que se reconocen «servidores». Lo invocan como «creador y salvador», recogiendo una fórmula del Sal 145 (146), 6. Es también aquel que reveló sus designios a Israel en las Escrituras, y aquí especialmente en los salmos.

Una lectura cristológica del Sal 2

Se escoge el Sal 2 para la oración; en el contexto de enfrentamiento en el que se encuentran los apóstoles, esta elección se explica sin dificultad, a partir de la analogía de la situación. La «relectura» que se hace es francamente cristo-

⁴¹ J. Dupont, *Psaume 2, 1-2 dans l'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres*, en *Études sur les Actes des Apôtres*. Paris 1967, 283-307, sobre todo 297-299; D. Rimaud, *La première prière liturgique dans le livre des Actes*: La Maison Dieu 51 (1957) 99-115.

lógica: es la pasión de Cristo la que estaba ya en juego en las pruebas del pueblo enfrentado con los reyes de las naciones, pero la pasión de Cristo vivida realmente permite también llegar a la verdad del salmo (v. 27). Se identifica así a los protagonistas del combate que se lleva a cabo entre Cristo y sus adversarios, entre Dios y las fuerzas que se levantan contra él; esos protagonistas son Herodes y Pilato, las naciones, pero también Israel que se asocia trágicamente con ellos en contra del Señor y de su mesías.

Comprendido así en su «verdad» cristológica, el salmo nos ofrece algunos puntos de apoyo para «discernir» la situación presente de los apóstoles. Prosigue ahora ese mismo combate, y si ellos son los discípulos de Cristo y los servidores de Dios como Jesús, los apóstoles no pueden menos de encontrarse en oposición con los dirigentes del pueblo, que en este caso pactan concretamente con las naciones. Las Escrituras dicen claramente dónde está el partido de Dios, dónde está la sumisión a su voluntad.

La oración final de los discípulos pide la «seguridad» necesaria para ser fieles a la voluntad de Dios, que se ha hecho totalmente clara en la interpretación de las Escrituras en el corazón de la meditación comunitaria. Se advierte en esta intercesión la repetición de las palabras esenciales del proceso de Pedro y Juan: es preciso «anunciar la palabra de Dios», repetir los gestos de curación «por el nombre de Jesús». Y es la «mano de Dios», su poder manifestado en la resurrección de los muertos, la que ha de desplegarse para confirmar a los apóstoles en su misión.

El v. 31 nos muestra cómo ofrece Dios el signo de su presencia a la comunidad reunida. Se les da el Espíritu Santo en un nuevo pentecostés. Después de haber hablado por la boca de David, habla ahora por la de los discípulos para anunciar la palabra viva que ha tomado rostro en Jesús.

En la interpretación litúrgica del salmo, vemos cómo juegan los diferentes niveles de la «memoria» cristiana. Se arraiga en la Escritura: son las promesas de Dios significadas en el salmo las que la comunidad reactualiza en su celebración; pero es además «cristológica», ya que esas

promesas han encontrado su cumplimiento en la pasión de Jesús, el siervo doliente. Y esa doble raíz, verdadero «memorial» de la acción de Dios en favor de sus servidores de ayer, se convierte en fuente y en presencia de la acción divina, también hoy, para los que se reconocen siervos suyos en cuanto que son discípulos de Jesús. Esta práctica litúrgica no se comprende más que en la continuidad de una celebración y de una actualización de la palabra, que está en el corazón de la práctica sinagoga judía. Este «memorial» de las Escrituras y de los acontecimientos que éstas narran, esta actualización en una búsqueda insistente de la voluntad de Dios para el día de hoy y para el mañana, recoge y prosigue la práctica de las comunidades judías.

La eucaristía, memorial de la alianza

El memorial cristiano encuentra su plenitud en la celebración de la eucaristía. Pablo nos ofrece el testimonio escrito más antiguo de ello en 1 Cor 11, 23-27.

Ya lo hemos dicho, pero es preciso repetirlo: Pablo insiste al comienzo de este texto en su inserción dentro de una tradición recibida del Señor (v. 23). En el relato que da entonces hay varios elementos esenciales para nuestro propósito. Tanto para el pan como para el cáliz, Pablo menciona el mandato del Señor: «Haced esto en memoria mía»; y explicita para sus lectores lo que significa ese «memorial»: al repetir esa cena, «anunciamos la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (v. 26).

Se trata aquí con toda exactitud de la actualización cristiana del memorial instituido por la liturgia judía, especialmente cuando se trata del culto de los sacrificios. Mencionemos la bendición central del oficio adicional del sábado: «Tú has instituido el sábado y aceptado sus sacrificios; tú has fijado sus detalles con el orden de sus libaciones. Los que se deleitan en él, poseerán el honor por siempre; los que gustan (su placer), merecen la vida (eterna); y los que aman sus mandatos, han escogido la grandeza. Ya en el Sinaí recibieron las órdenes oportunas. Tú les ordenaste, oh

La bendición de la redención

eterno, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, que nos condujeran con gozo a nuestro país y nos asentaran en nuestro territorio. Por eso ofrecemos ante ti nuestros sacrificios obligatorios, los sacrificios perpetuos según su orden y los sacrificios suplementarios según su prescripción. El sacrificio suplementario de este sábado lo prepararemos y lo ofreceremos ante ti con amor según la orden de tu voluntad, tal como nos lo has prescrito en tu Torá, por medio de Moisés, tu siervo, según tu orden gloriosa, como está dicho: 'V el día del sábado, dos corderos de un año, sin defecto, y para la oblación dos décimos (de efá) de flor de harina, amasada con óleo, y su libación. Holocausto de sábado en sábado, más el holocausto perpetuo y su libación' (Nm 28,9-10).

Que los que observan el sábado y lo llaman una delicia, se alegren de tu reino -el pueblo que santifica el (día) séptimo-, que todos se sacien y se deleiten en tu bondad. Tú preferiste el séptimo (día) y lo santificaste, lo llamaste el tesoro entre los días, en recuerdo de la obra de la creación. Dios nuestro y Dios de nuestros padres, después de nuestro descanso santificanos por tus mandamientos y déjanos participar del (estudio de tu) Torá. Sácianos con tu bondad, alégranos con tu salvación y purifica nuestro corazón para que podamos servirte con sinceridad; concédenos por herencia, oh eterno, Dios nuestro, tu santo sábado, y que descansen en él todo Israel, que santifica tu nombre. ¡Alabado seas tú, oh eterno, que santificas el sábado!».

Está claro que se hace memoria, en el presente, del sacrificio suplementario del pasado con vistas a su restablecimiento en el futuro. Este tipo de sacrificio perpetuo, holocausto ofrecido por la comunidad para la comunidad, se cumplió en Cristo mediante su muerte en la cruz según la carta a los Hebreos (c. 9-10); el contexto es el de la liturgia del Kippur. Pero es más bien el tipo del sacrificio pascual, sacrificio de comunión ofrecido también por la comunidad y para la comunidad, el que valora la liturgia cristiana. En efecto, esta liturgia, siguiendo las tradiciones evangélicas que sitúan la institución de la eucaristía en el marco de una cena pascual judía, se apoya en la liturgia pascual judía para ilustrar del mejor modo posible la práctica del «memorial...

Podremos verlo mejor con dos ejemplos.

En primer lugar, la bendición de la redención que se pronuncia en el momento en que se interrumpe el Hallel (Sal 113-118; cf. Mt 26, 30 Y Me 14, 26), para comer la cena pascual. Esta bendición de alabanza, establecida en Vabné después de la destrucción del templo (*Misná Pesahim*, X, 6), demuestra que el «memorial» no es una simple evocación del pasado, sino una palanca que se apoya en el pasado para empujar el presente hacia el porvenir.

He aquí el texto de esta bendición: «Bendito seas, eterno, Dios nuestro, rey del universo, que nos has liberado y liberaste a nuestros antepasados (de la opresión) de Egipto y nos has permitido llegar a esta noche y comer *Matsá* (pan ázimo) y *Maror* (hierbas amargas). Oh eterno, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, haznos así llegar a otras fiestas y otras solemnidades en un porvenir de paz, en el que nos alegremos por la reconstrucción de tu ciudad y nos entusiasmemos por tu culto. Entonces comeremos de la carne de los sacrificios, entonces comeremos el cordero pascual cuya sangre se habrá derramado sobre la pared de tu altar, para que sea aceptada por ti. Te damos gracias, con un nuevo cántico, por nuestra liberación y nuestra independencia. Bendito seas, oh eterno, que liberaste a Israel» (*La Haggadah de Paque*, ed. J. Bloch, París, 53).

Hemos respetado la traducción del rabino Bloch que dice de Dios que «ha liberado a Israel»; la palabra hebrea *geoullah* significa en realidad, más fuertemente, «redención», es decir, una liberación en todos los aspectos, sociales, políticos, étnicos, nacionales y religiosos. Esta liberación es la que celebra en pascua la liturgia judía y cuyo cumplimiento en Jesucristo conmemora la liturgia cristiana.

La memoria viva del pasado

El segundo ejemplo nos viene de una tradición mencionada tanto en la Haggadá de pascua (ed. J. Bloch, 21-23)

como en la Misná (*M. Berakot*, 1,5). Citaremos la versión de la Misná, más interesante en la medida en que comienza señalando que la memoria de la salida de Egipto tiene que hacerse todas las noches en la oración del *Sema*, *Israel* de la tarde: "En la noche se hace el recuerdo de la salida de Egipto. R. Elazar ben Azariá decía: soy un hombre de casi setenta años y no he logrado probar que se ha de recitar el pasaje de la salida de Egipto hasta que Ben Soma dio la explicación, ya que está escrito: «Para que así te acuerdes todos los días de tu vida del día en que saliste de Egipto» (Dt 16, 3). «Los días de tu vida» significan los días; «todos los días de tu vida» significan también las noches. Pero los sabios dicen: «los días de tu vida» significan este mundo; «todos los días de tu vida» incluyen los días del mesías" (trad. Carlos del Valle, *La Misná*. Madrid 1981, 48).

Como se ve, los sabios prefieren utilizar Dt 16, 3 para sostener la obligación de recordar la salida de Egipto todos los días de la vida de la nación hasta los días del mesías. Esta fidelidad a la historia les parece que prevalece sobre la obligación de recordar la salida de Egipto en la oración de la tarde; como esta última obligación no constituye ninguna duda, no tienen ningún interés vital por encontrarle un apoyo en la Escritura. Veamos la discusión entre Ben Zoma y los sabios, que se conserva en la versión del Talmud de Babilonia: "Ben Zoma objetó a los sabios: «¿Es verdad que habrá que seguir haciendo memoria de la salida de Egipto hasta los días del mesías? ¿No está dicho: 'He aquí que vienen días en que no se dirá: Vive el Señor que hizo subir a los hijos de Israel del país de Egipto, sino que se dirá: Vive el Señor que ha hecho subir y entrar al linaje de la casa de Israel del país del norte' (Jr 23, 7-8)?» Los sabios le replicaron: «No puede deducirse de eso que se haya olvidado la salida de Egipto. La salida de Egipto se mencionará en los días del mesías; pero la libetación final de las potencias extranjeras se celebrará de forma principal, la liberación de Egipto de forma relativa. Así hay que comprender también: 'Ya no te llamarán Jacob, tu nombre será Israel' (Gn 35, 10). Esto no quiere decir que se olvidará el nombre de Jacob, sino que en adelante el nombre de Israel será el principal, el de Jacob el relativo»" (*T. B. Berakot*, 12b-13a).

Esta discusión muestra cómo los sabios de Israel, con

un vocabulario y un ejemplo comprensible para todos, saben expresar la novedad sobre un fondo de continuidad. El modelo antiguo no queda destruido por la realidad nueva que prefiguraba. Esta manera de concebir la relación de lo antiguo con lo nuevo es algo que vale la pena destacar. Permitiría evitar todo error de interpretación de la tipología del Nuevo Testamento; si se comprende mal esta tipología, como ya vimos, la teología puede llegar a oponer la realidad nueva a sus «prefiguraciones», a sustituir lo antiguo por lo nuevo, e incluso a suprimir pura y simplemente lo antiguo, al estilo de Marción. En realidad, lo nuevo, según la tradición judía y cristiana, relativiza ciertamente lo antiguo, pero también lo resalta al iluminarlo con su luz.

Este segundo ejemplo sobre la salida de Egipto que no puede quedar en el olvido corresponde muy bien a la práctica de la Iglesia, que en su liturgia pascual hace memoria explícita de la liberación de Egipto. No hay ninguna liturgia pascual cristiana que no obligue a la lectura del texto bíblico del mar Rojo (Ex 14); incluso es esta lectura la única obligatoria en la liturgia latina, siendo facultativas todas las demás.

Fiestas judías y fiestas cristianas

Después de ver cómo la liturgia cristiana está arraigada en la liturgia judía, en lo que hay de más central en ella, conviene ensanchar las perspectivas y considerar el conjunto de las fiestas cristianas en su relación con la tradición de Israel.

Hemos visto que la Iglesia ha privilegiado la tradición transmitida por los evangelios sinópticos, celebrando la eucaristía dentro de una referencia al banquete pascual judío. La fiesta cristiana de pascua, que hace memoria de la muerte y resurrección de Jesucristo, está por consiguiente arraigada para siempre en la pascua judía, cuyas significaciones recoge para confirmarlas y cumplirlas. La pascua judía, según la tradición bíblica y rabinica, es la primera de las tres fiestas de peregrinación, ligada orgánicamente a la fiesta de las semanas (pentecostés) y a la fiesta de las tiendas.

¿Otvido de la fiesta de las tiendas?

De este organismo vivo, la Iglesia asume con toda claridad la segunda fiesta, la de pentecostés, celebrada como fiesta del don del Espíritu, según la tradición de Lucas en los Hechos de los apóstoles.

El pentecostés judío y el cristiano

El pentecostés judío, cuyo nombre bíblico es el de «fiesta de las semanas..», es llamado «conclusión..» por la tradición rabínica. Se trata de la conclusión de la serie de siete semanas o de cincuenta días, durante los cuales se ofrece al Señor, en el templo, la cosecha de la cebada y luego la del trigo, a partir del día que sigue a la fiesta de pascua (Lv 23,15-16; T. B. *Menajot*, 65b). Sobre esta base material, el pentecostés judío es la «conclusión» de la pascua. Tan sólo en el siglo IV fue cuando el judaísmo reconoció oficialmente la fiesta de pentecostés como fiesta del don de la Torá en el Sinaí. En adelante, pentecostés fue la «conclusión..» de la pascua, en el sentido de que el don de la Torá concluye la redención pascual.

Observemos la diferencia cronológica entre la toma de conciencia de la Iglesia que, en el siglo I, según la tradición lucana, celebra el don del Espíritu en el día judío de pentecostés, en relación con el don de la Torá (Hch 2, comentado anteriormente), y el reconocimiento oficial por la sinagoga, tan sólo en el siglo IV, de pentecostés como celebración del acontecimiento del Sinaí. De esta diferencia podemos aprender que la experiencia del mismo Dios y de su intervención en la historia no se explicitó necesariamente primero en el judaísmo, confirmándose luego en el cristianismo. El cumplimiento de la revelación en Jesucristo suprime el papel que conserva Israel como portador de la revelación. Siempre es bueno para la Iglesia enriquecerse a *posteriori* de la pedagogía divina que se expresa en la oración de Israel. El pentecostés judío, reconocido como fiesta del don de la Torá en el Sinaí y como «conclusión..» de la pascua recuerda a los cristianos que la liberación pascual no es una liberación cualquiera, sino una redención completa, responsable, iluminada, dirigida por la Torá de Moisés y cumplida por la Torá viva que es Jesucristo, el que da a la Iglesia el Espíritu de Dios.

La coherencia tan rica que acabamos de esbozar para las dos primeras fiestas de peregrinación es relativamente sencilla. La tercera fiesta de peregrinación, la fiesta de las tiendas, plantea una cuestión más difícil: ¿cómo es que esta **fiesta** tan importante, tan densa en su coherencia bíblica y tradicional, no ha quedado recogida en la liturgia cristiana como última etapa después de pascua y de pentecostés? Está claro que Jesús, según el evangelio de Juan (Jn 7, 37-38), apreció la fiesta de las tiendas como fiesta del agua y del Espíritu, tal como lo es también en la liturgia judía. Además, la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, sobre todo según el evangelio de Juan (Jn 11, 12-13), saca de la fiesta de las tiendas algunos rasgos característicos: las **palmas** y la aclamación «Hosanna». Por tanto, no puede decirse que la Iglesia no ha recogido la fiesta de las tiendas **porque** la ignore el Nuevo Testamento. La pregunta queda sin respuesta hasta que no venga a aclararnos sobre este punto una información precisa sobre la antigua liturgia de la Iglesia. Hemos de contentarnos con constatar la recuperación parcial de la fiesta en la celebración del domingo de ramos y mantener atento nuestro oído a lo que la liturgia judía de la fiesta de las tiendas tiene que decirnos todavía sobre la redención definitiva inaugurada por Jesús y celebrada en pascua y en pentecostés. Quizás ella pueda enseñarnos entre otras cosas cómo vivir mejor la paradoja del evangelio: una proclamación gozosa (la alegría de la fiesta de las tiendas, llamada «la fiesta», sin más, en la tradición rabínica) que pasa por la súplica mesiánica del *Hosanna* (= «danos la salvación..»: Sal 118, 25), necesaria todavía mientras Cristo no haya vuelto en su gloria. Pero la cuestión queda planteada y sigue siendo una invitación al estudio y a la profundización.

Creemos necesaria una última consideración para ensanchar más aún la perspectiva que se nos ha abierto sobre las fiestas judías y su significación para la vida cristiana.

Las fiestas judías -quizá no se sepa bastante- son llamadas *moed* (plural, *moadim* / *moadot*), es decir, «encuentro» en la Biblia (Lv 23, 2 Y 44) Y en la tradición de

Israel. Se trata de «encuentros» con el Señor realmente presente (*Sekiná*) en el templo, especialmente durante el tiempo de las fiestas de peregrinación. La importancia de estos «encuentros» es tan grande que puede hacer olvidar que están ordenados al sábado, relativos a él, secundarios respecto a él. El sábado no es llamado «encuentro» ni por la Biblia ni por la tradición (*T. B. Arakin*, 10b), ya que está por encima de los «encuentros», es el comienzo de todas las santas convocatorias ⁴², está al principio de todo y al final de todo: memorial de la creación y anticipación real del mundo futuro, «del día que será enteramente sábado y descanso para la vida eterna» (*M. Tamid*, VI, 4). Semejante visión del sábado aparece en la carta a los Hebreos, que consagra todo su capítulo 4 al descanso del día séptimo reservado al pueblo de Dios, reunido por Jesucristo.

El sábado es Cristo

Hay que reconocer, sin embargo, que esta valoración positiva del sábado en una perspectiva cristiana difícilmente logra compensar la imagen negativa del sábado que se deduce de numerosos textos polémicos repartidos por todo el Nuevo Testamento. Una lectura del Nuevo Testamento privada de contacto con la tradición de Israel puede hacer pensar que Jesús infringe la práctica del sábado y proclama su invalidez (*Mc* 2, 23-27). El evangelio de Juan muestra claramente que en cuestión de sábado Jesús «se hace igual a Dios» (*Jn* 5, 18). Las dificultades proceden de que Jesús, respecto al sábado, se sitúa, por así decirlo, del lado de Dios; es Dios, igual a Dios y señor del sábado, que es comunicación al mundo de una vida divina dada desde la creación en el reposo divino del día séptimo. Pues bien, Jesús es la manifestación personal de esta comunicación, de esta presencia divina en el mundo. Es ya la realidad del mundo futuro, vivida en Israel en el sábado y en la Iglesia en la eucaristía. Como ha escrito H. de Lubac, «la realidad del

ELSABADO y SU ESPIRITUALIDAD

El sábado es la mayor de todas las fiestas, «el comienzo de todas las santas convocatorias». Es el memorial de la creación y también de la obra de la salvación.

Mediante la práctica del sábado, Israel sigue dando todavía hoy testimonio del Dios creador y colabora en su creación.

Mediante el descanso sabático, vivido en la intimidad de Dios, Israel conoce a Dios y lo da a conocer (cf. *Ex* 31,14). Esta revelación se hace con vistas a la redención que el sábado prefigura y anticipa.

El sábado es realmente las primicias del mundo venidero, de ese día que «será enteramente sábado».

sábado es Cristo» ⁴³. Sobre este fondo de continuidad es como se plantea la cuestión del lugar del sábado en la teología, en la oración, en la vida de la Iglesia. Sin duda, el domingo, el día del Señor, primer día de la semana y día octavo que no hace número con los otros siete días, se ha recogido en todas las aplicaciones del sábado judío. Pero sería preciso que la práctica del domingo se refiriera conscientemente al sábado judío, que no es posible ni robarlo a los judíos ni abolirlo en la vida de los judeo-cristianos. Se plantean muchas cuestiones delicadas que no deberían bloquear la investigación, sino más bien estimularla, ya que se trata de atestiguar en el mundo el cumplimiento de todas las cosas, cumplimiento inaugurado por el sábado judío y por su realización en Jesucristo.

⁴² et. el *aiddu* del viernes por la tarde (ct. *Lv* 23,3), en donde se menciona al sábado antes de la enumeración detallada de los «encuentros».

⁴³ H. de Lubac, *Exégese médiévale*, 11, 2. Parris 1964, 22.

Conclusión

Al final de este cuaderno, que no ha hecho más que abrir las puertas a un mundo inmenso, rico en promesas de auténtica renovación de nuestra lectura cristiana de las Escrituras, hay que volver sin duda a nuestro punto de partida.

Antes de cualquier intento de comprensión radical, arraigada, del evangelio de Jesús, se necesita un conocimiento real de la tradición judía, ya que la predicación de ese evangelio se hizo en continuación con la tradición de Israel.

Este conocimiento supone mucho más que un trabajo más o menos difícil; implica la necesidad de escuchar respetuosamente a los maestros, de comprender la coherencia de una tradición y de la vida judía en su conjunto.

La utilización de textos, separados de su contexto vivo, que a veces sólo se encuentran en obras de segunda mano, la falta de reconocimiento de la especificidad de la tradición de Israel, su explotación **apresurada** al servicio de unas preocupaciones estrechamente cristianas, no pueden menos de dar resultados parciales, decepcionantes y hasta erróneos.

Los autores de este cuaderno no se consideran preservados de estos peligros; por eso quieren recordar, para terminar, que sólo la atención a las resonancias profundas entre las dos tradiciones, farisea y cristiana, puede renovar la atención cristiana a la única palabra del Dios uno. Y que esto es todavía una tarea que queda por hacer en la Iglesia.

COLECCIONES RABINICAS CITADAS

La **Misná** y la **Tose"ta** se citan por tratado, capítulo y unidad dentro de cada capítulo.

Para la Misná disponemos de una buena traducción española, *La Misná* (ed. Carlos del Valle). Editora Nacional, Madrid 1981.

No hay, tampoco en inglés ni en francés, una buena traducción moderna de la Tosefta.

El **Talmud de Jerusalén** (abreviado T. J.) se cita por tratado, capítulo y unidad dentro de cada capítulo, por folio y columna a, b, c, d, según la edición de Krotoshin 1886 (reimpresión en Jerusalén, 1969).

No hay ninguna buena traducción; la traducción francesa de M. Schwab es inutilizable sin un recurso al original.

El **Talmud de Babilonia** (abreviado T. B.) se cita por folio y por página a o b, según la edición de referencia que es la de Venecia 1520-1523, que reproducen todas las ediciones modernas.

Existe una buena traducción inglesa: I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*. Londres 1961, 18 vols.

Mekilta de Rabbí Ismael (ed. H. S. Horowitz, I. A. Rabin). Jerusalén 1960.

Hay una edición bilingüe hebreo-inglés de J. Z. Lauterbach, Paperback, Filadelfia 1976, 3 vols.

Silra (ed. I. H. Weiss). Viena 1862: reimpresa en Nueva York 1947.

No existe traducción utilizable.

Silré Debarim (ed. L. Finkelstein). Nueva York 1969.

Hay una buena traducción americana: *Sifré. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, trad. R. Hammer, New Haven / Londres 1986.

Pesikta de Rab Kahana (ed. B. Mandelbaum). Nueva York 1962, 2 vols.

Existe una buena traducción americana: *Pesikta de Rav Kahana...* trad. G. W. Braude y I. J. Kapstein, Filadelfia 1975.

Semot Rabbá en las ediciones corrientes del *Midrás Rabbá*.

Existe una buena traducción inglesa de S. M. Lehrmann en la ed. Soncino del *Midrás Rabbá*. Londres 1961. Ver *Midrás Exodo Rabbá* (ed. L. Girón). Valencia 1989-1990.

Midrás Tanhuma (ed. S. Buber). Jerusalén 1964, 2 vols.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

- E. Cortés-T. Martínez, *Sifré Deuteronomio*, vol. 1, Pisca 1-160. Herder, Barcelona 1989.
- D. González Maeso, *Manual de historia de la literatura hebrea*. Gredos, Madrid 1959.
- D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*. Granada 1974.
- E. Weinfeld, *Cuentos, parábolas y aforismos del Talmud y de la literatura midráshica*. México 1953.
- Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer*. Valencia 1984.
- Strack-Stemberger, *Introducción al Talmud y al Midrás*. Munich 1982.
- Agustín del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia 1987.
- María Angeles Navarro Peiró, *Abot de Rabbí Natán*. Valencia 1987.
- José Ribera Florit, *Targum de Isaías*. Valencia 1988.
- Amparo Alba Cecilia, *Midrás de los diez mandamientos y libro precioso de la salvación*.
- Luis Girón Blanc, *Midrás Exodo Rabbá*. Valencia 1989-1990.
- Miguel Pérez Fernández, *Sifré Números*. Valencia 1989.

CUADRO CRONOLOGICO

	Judaísmo	Cristianismo	Acontecimientos polifícos
200	Simón el Justo		
100	Hillel, Sammay	Jesús de Nazaret	Sublevación de los Macabeos (-167, -160) Pompeyo toma Jerusalén (-63) Herodes el Grande (-40, -4) Augusto (-37; +14)
0	Yojanán ben Zakkay Ismael, Aqiba, Melr,	San Pablo, <i>Cartas</i> redacción <i>evangelios</i>	Primera guerra judía (66-74) Tito destruye el templo (70)
100	Simón ben Yojay	Justino Ireneo Orígenes	Segunda guerra judía (132-135)
200	Yehudá el príncipe <i>La Misná</i>		
300			Constantino (306-337), el cristianismo <i>pasa</i> a ser religión lícita Teodosio (379-385), el cristianismo, religión de Estado
400	<i>Talmud de Jerusalén</i>	Agustín, Jerónimo <i>la Vulgata latina</i>	
500	<i>Talmud de Babilonia</i>	Benito de Nursia Gregorio Magno	Los judíos expulsados de Palestina
600		Juan Damasceno	Mahoma; comienza el Islam (662)
700			Carlos Martel en Poitiers (732) Carlomagno, emperador (800-814)
800			
900			
1000	Rab Hay Gaón	Simón el Nuevo teólogo	
1100	Rasi (1040-1105)	Anselmo de Cantorbery Bernardo de Claraval	Comienzan las cruzadas (1096) Felipe Augusto (1180-1223)
1200	Maimónides	Francisco de Asís Tomás de Aquino	San Luís (1226-1270)

TEXTOSBIBUC,OS

Gn 35, 10	56	5al 78, 16	50	Mt 23, 8	27-31
Ex 3,6	24	5a178,20	50	Mt 24,15-35	21
Ex 6,4	23,24	5al 78, 24	50	Mt 28, 18-20	33
Ex 13-14	49-50	5aII05,39	49	Me 1,22	33
Ex 19, 18	40	5aIII0, 1	41	Me 2,23-27	58
Ex 19, 20	38-40	5a1113,118	55	Me 7, 1-13	12-13
Ex 20, 18	39,40	5a1118,25	57	Me 12, 24-27	23-24
Ex 24,7	40	5a1119, 1	31	Me 12, 28-31	18,25
Ex 24, 15-18	34	5a1132, 11	41	Me 13, 14-31	21
Ex 33, 12-13	34	5ab 10, 17	49	Le 4, 15-21	14
Ex 34,27	44	5ab 11,4	50	Le 7,18-23	40
Lv 5,6	22	5ab 16, 20	50	Le 10, 21-22	32
Lv 19, 18	18,25	5ab 19, 7	49	Le 19,41-44	21
Lv 23, 2	58	Is 8,2	20	Le 21, 20-31	21
Lv 23, 15-16	57	Is 42, 21	7	Le 24	14-17
Lv 23,44	14,58	Is 48, 21-22	50	Heh 2, 14-39	36-41
Lv 26,3	19	Jr 23, 7-8	56	Heh 4, 23-31	53-54
Lv 26, 14	19	Ez 18,4	22	Hch 10-11, 18	13
Nm 12,8	34	Os 8, 12	44	Hch 15, 21	14
Nm 28,9-10	55	Jl3	37-38	Heh 16,14	17
Dt 4,4	15,24	Zae 8, 4	20	Hch 17, 3	17
Dt 6,4-5	18,25			Heh 22,3	11
Dt 16, 3	56			Heh 28, 17	11
Dt 32, 10	43			1 Cor 10, 1-11	49-51
Dt 34, 10	33	Mt 5. 17	18	1 Cor 11, 23-27	12,31,54
25m 7, 12-13	41	Mt 5, 21-48	21-22	1 Cor 15, 1-2	5,12,24,31,42
2 Mac 7, 22-23	23	Mt 7, 12	17-18	2 Cor 3,2-3	42
2 Mae 7, 28-29	23	Mt 10,37	27	Gál 1, 11-12	31
5al 2	53-54	MtII,27-31	32-35	Gáll,14	12
5al 2, 1-2	53	Mt 13,44	51	Gál 2, 12	13
5a119, 8	40	Mt 13, 52	45	Col 2, 6	31
5a126,8	21-22	Mt 15, 1-9	12-13	1 Tes 13	5,42
5a129,7	39	Mt 16,17	32	Heb 9-10	55
5al 68, 19	38-39	Mt 23,2	35		
5al 78, 10	31				

TEXTOS RABINICOS

M. Abot I, 1	12.29	T.B. Oiddusin 40b	43	Sifra Lv 26, 14	19
M. Berakot I, 5	55	T.B. Sanedrín 90b	23-24	Sifré Dt 6, 5	25
M. Makot III, 16	7	T.B. Sabbat 30b-31a	17-18	Sifré Dt 11, 22	38
M. Pesahim X, 6	55	T.B. Sukká 28a	29	Sifré Dt 32, 10	43
M. Tamid VII, 4	58	T.J. Hagigá II 77b	15	Mid. Tanhuma Ex 19, 1	40
Tos. Ediyot 1, 1-4	9,29	T.J. Megillá IV, 1 75a	14	Mid. Tanhuma Ex 34, 27	44
Tos. Sukká 3,11-13	50			Exodo Rabbá 5, 9	39
T.B. Arakin 10b	58	Abot de R. Natán 1, 1-2	30	Pesiqta de Rab Kahana, Pisq. 24, 7	22
T.B. Baba Oamma 17a	43	Mekilta Ex 13, 17	50	2° Bend. de las 18 Bend.	23
T.B. Berakot 12b-13a	55-56	Mekilta Ex 13, 21	49	Bend. oficio añadido del sábado	54-55
T.B. Berakot 61 b	20	Mekilta Ex 19, 2	40	Haggadá de pascua	55-56
T.B. Makot 24a-b	20-21	Mekilta Ex 20, 2	39	Tg J. Ex 33, 12	34
T.B. Megillá 31a	15-16	Mekilta Ex 20, 18	39		
T.B. Menajot 65b	57	Sifra Lv 26, 3	19		

TEXTOS PATRISTICOS

Eusebio, <i>Hist. Eccl.</i> , V, XX, 4-7	45	Justino, 1 <i>Apol.</i> , 52, 1	47	Justino, <i>Diál.</i> , 110	47
Ireneo, <i>Adv. haer.</i> , III, 1	45	Justino, <i>Diál.</i> , 31, 1	47	Justino, <i>Diál.</i> , 117	47
Ireneo, <i>Adv. haer.</i> , 111,4, 1-2	46	Justino, <i>Diál.</i> , 58, 1	47	Melitón, <i>Sobre pascua</i> , 36-38,51	
Ireneo, <i>Adv. haer.</i> , IV, 26, 1	51	Justino, <i>Diál.</i> , 65, 2	47	Orígenes, <i>Comm. Matth.</i> , X, 5, 51	

Este cuaderno abre un camino de acceso a la tradición de Israel, la literatura rabínica, para comprender mejor cómo se formó la tradición oral venida de Jesús: el evangelio. Lo han preparado dos biblistas especializados en estudios judíos: Matthieu COLLIN, benedictino de la abadía de la Pierrequi-Vire, y Pierre LENHARDT, religioso de Nuestra Señora de Sión, profesor en Jerusalén y en los Institutos Católicos de París y de Lyon. Este *cuaderno* encuentra su complemento indispensable en *La Torá oral de los fariseos*. (Documentos en torno a la Biblia, 20).

Introducción: Jesús y la tradición judía	p. 6
1. El Nuevo Testamento atestigua la existencia de la Torá oral	11
• menciones explícitas de la Torá oral (Pablo; Mc 7)	. 11
• menciones implícitas de la Torá oral (Lc 24; Mt 7, 12) (interpretación de las Escrituras, cumplimiento y superación)	. 13
• apoyo implícito del Nuevo Testamento en la Torá oral (la resurrección de los muertos, el 1. ^{er} mandamiento (Mc 12, 24-31)	. 23
11. Desarrollo histórico de la Torá oral y del Nuevo Testamento	28
• la <i>reorganización</i> en Yabné; la relación maestro-discípulo	. 29
• Jesús y Moisés (Mt 11, 27-31)	. 32
• el sentido de la tradición oral: novedad y continuidad	. 35
111. La tradición cristiana en diálogo con la Torá oral	. 42
• la tradición del Señor (Ireneo, Justino, Marción)	. 42
• Cristo presente en las Escrituras (1 Cor 10, 1-11)	. 49
• liturgia cristiana y liturgia judía (Hch 4, 23-31)	. 52
Conclusión	. 59
Colecciones rabínicas citadas	. 60
Para proseguir el estudio	.. 61
Cuadro cronológico	. 62
Textos	. 63