

AGUSTIN DEL AGUA
Universidad «San Pablo», CEU (Madrid)

EL «ANTIGUO» TESTAMENTO, PRIMERA PARTE DE LA BIBLIA CRISTIANA Lectura cristiana del AT

INTRODUCCION

Desde los tiempos de Marción, el problema del significado del AT para un cristiano ha estado con nosotros. Como entonces, también en nuestro tiempo se han hecho descalificaciones radicales del AT: «para la fe cristiana, el Antiguo Testamento no es revelación», llegó a afirmar R. Bultmann¹.

Reconociendo que «las relaciones entre el Nuevo y el Antiguo Testamento en la Biblia cristiana no son simples»², la Iglesia ha expresado siempre la unidad de los dos Testamentos de forma que «el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y el Antiguo está patente en el Nuevo»³. «Porque aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,15), no obstante, los libros del Antiguo Testamento, recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquie-

¹ R. BULTMANN, *El significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana*, en Id., *Crear y comprender*, I (Madrid 1974), 271-290. «Para la fe cristiana, el Antiguo Testamento no es revelación, como lo era y lo es para los judíos. Para el que permanece en la Iglesia, la historia de Israel es algo pasado y liquidado» (287).

² POTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993), III.A.2.

³ SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hept.*, 2,73; PL 34,623.

ren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,15-16; 2 Cor 3,14-16)»⁴.

A pesar, sin embargo, de tratarse de una cuestión clásica, el problema hermenéutico del AT, afirma A. H. J. Gunneweg, sigue siendo *el* problema, y no simplemente *un* problema, de la teología cristiana⁵. A este propósito, afirma B. S. Childs, «se ha efectuado una serie de propuestas teológicas diferentes por las que articular la relación teológica de las dos economías: el único plan de Dios, la única historia (o relato) de la salvación, el único pueblo de Dios, profecía y cumplimiento, ley y evangelio, sombra y realidad, etc. Ninguna interpretación teológica de la relación se ha impuesto en la teología cristiana, sino que la simple juxtaposición de los dos Testamentos como las dos partes de la única Biblia ha seguido permitiendo una rica diversidad teológica»⁶. Esta constatación es referida por el citado autor, cuando se interesa por la «búsqueda de un nuevo enfoque» para la teología bíblica⁷.

Efectivamente, si en el pasado reciente los católicos se habían interesado por el renacimiento del sentido espiritual o por el sentido pleno (*sensus plenior*) en la consideración de este tema (la interpretación cristiana del AT), otra manera de enfocar el asunto estuvo vigente en los años cincuenta y sesenta, cuando distinguidos exégetas protestantes (entre ellos G. von Rad, W. Eichrodt, W. Zimmerli...) rechazaron tanto la tendencia patrística (alegorismo) a ver a Cristo en cada línea del AT como un historicismo que distanciaba tanto los Testamentos entre sí que la Biblia ya no era una unidad⁸.

La cuestión de la relación entre los dos Testamentos atrajo la atención bajo los auspicios de la Teología bíblica⁹, porque la exposición sis-

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 16.

⁵ A. H. J. GUNNEWEG, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen 1977).

⁶ B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological reflection on the Christian Bible* (Minneapolis 1993), 74.

⁷ *Ib.*, 53-90.

⁸ Cf. R. E. BROWN, «Hermeneutics», en *Id.* (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London 1989), 1146-1165, 1157s.

⁹ El comienzo de la década de los sesenta fue especialmente fecundo en publicaciones acerca del sentido cristiano del AT: S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Neuchâtel 1960); C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Paris 1962; trad. española, *La actualidad cristiana del Antiguo Testamento*, Madrid 1967); P. GRELOT, *Sens chrétienne de l'Ancien Testament* (Tournai 1962; trad. española, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao 1967); C. WESTERMANN (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments* (München 1960; trad. inglesa, *Essays on Old Testament Hermeneutics*, London 1963); B. W. ANDERSON (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (New York 1963). Para

temática de ésta dependía en buena medida de las distintas categorías con cuya ayuda se enfocaba dicha relación (promesa-cumplimiento, historia de salvación, grandes ideas o temas, etc.)¹⁰.

Asimismo, el AT, ampliamente estudiado sólo en función del NT (teoría de los sentidos bíblicos), debe ser hoy considerado sin imponerle ideas ajenas al mismo¹¹, dando primacía al sentido literal y liberando a éste de las exageraciones de un alegorismo desaforado, así como de un sentido pleno demasiado basado en las concepciones escolásticas de la inspiración¹².

Una mayor sensibilidad al valor autónomo del AT resiste la tentación cristiana de identificar la Teología Bíblica con la interpretación del AT por parte del Nuevo, como si el testimonio del AT estuviese limitado a cómo fue escuchado y apropiado por la Iglesia de los orígenes¹³. Dicho en otros términos, más allá de una simple relectura cristiana del AT, ¿puede éste hablarme como cristiano en mi actual situación? Esta idea la expresa con toda claridad M. Cimosa: «Para una lectura cristiana del Antiguo Testamento no nos basta saber cómo lo usaron los autores del Nuevo Testamento o los padres de la Iglesia... hemos de ver además qué uso podemos hacer de él los cristianos actuales»¹⁴.

La cuestión no deja de encontrar resistencias entre los exégetas del NT. En el marco de las mismas se inscribe la tesis recientemente defendida por H. Hübner, quien sostiene que el AT sólo es autoritativo para la Iglesia cristiana y apto para la reflexión bíblica en cuanto que es recibido por el NT (*Vetus Testamentum in Novo receptum*)¹⁵. B. S. Childs,

una exposición crítica de las aportaciones de todas estas obras al estudio de la relación entre ambos Testamentos, cf. R. E. MURPHY, *The Relationship between the Testaments*: CBQ 26 (1964) 349-359.

¹⁰ Para una exposición sintética de los diversos enfoques antiguos y modernos con que se ha llevado a cabo la teología bíblica, cf. B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, p. 11-51.

¹¹ Cf. J. SMART, *The Interpretation of the Scripture* (Philadelphia 1961); J. BARR, *Old and New in Interpretation* (London 1966).

¹² Cf. R. E. BROWN, «Hermeneutics», en Id. (ed.), *Jerome Biblical Commentary II* (London 1969), 616-618, espec. 618.

¹³ B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 77.

¹⁴ M. CIMOSA, *La lectura cristiana del Antiguo Testamento*, en A. BONORA (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento* (Salamanca 1994), 491.

¹⁵ H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I (Göttingen 1990), 18s. Id., *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht*, en *Jahrbuch für biblische Theologie*, vol. 3: *Zum Problem des biblischen Kanons* (Neukirchen-Vluyn 1988), 147-162; vol. 6: *Altes Testament und Christliche Glaube* (1992).

por el contrario, afirma que tal enfoque destruye la integridad teológica del AT y silencia su verdadero valor canónico¹⁶.

En la actualidad, la cuestión de la relación entre los dos Testamentos, aparcada entre los católicos después de los vivos debates en torno al sentido pleno¹⁷, puede retomarse con aires nuevos, porque tanto la exégesis como la teología han ido abriendo cauces en orden a hacer avanzar la comprensión teológica de la mutua relación entre los Testamentos. La concepción más amplia de revelación, asumida tanto por la constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II¹⁸, como por el reciente documento de la Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*¹⁹, ofrece puntos de referencia nuevos. Esto, sin olvidar la valiosa aportación de la hermenéutica filosófica (Bultmann, Gadamer, Ricoeur)²⁰ a la comprensión de los textos bíblicos dentro de un modelo de interpretación más amplio que el modelo literario o histórico crítico a que estamos más acostumbrados. Su contribución es hoy inestimable «para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos»²¹. A este respecto, tendrá también mucho que decir la aportación de la llamada «historia de los efectos» (*Wirkungsgeschichte*)²², que consiste en subrayar «la importancia del papel de la tradición para aclarar el sentido de los textos bíblicos»²³, al tiempo que pide una mayor profundización de la relación entre Escritura y Tradición, así como el de su especificidad o común relación de ambas con la Revelación²⁴. El documento de la Co-

¹⁶ B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 77.

¹⁷ Para la historia sobre el sentido pleno, cf. R. E. BROWN, CBQ 15 (1953) 141-162 y 25 (1963) 262-285. Id., *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore 1955). Id., «Hermeneutics», en R. E. BROWN (ed.), *The New Jerome biblical Commentary* (London 1989), 1146-1165, espec. 1157.

¹⁸ *Dei Verbum*, n. 2: «... la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas.»

¹⁹ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Conclusión: «La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana.»

²⁰ *Ib.*, II.A. *Hermenéuticas filosóficas*, 1.2.

²¹ *Ib.*, II.A.2.

²² *Ib.*, II.C.3. Cf. J. GNILKA, *Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel*: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 51-62.

²³ *Ib.*, I.C.3.

²⁴ La constitución *Dei Verbum* dejaba claro que los dos modos de transmisión de la Revelación son la Escritura y la Tradición (n. 10), no ocurría lo mismo con su especificidad, porque el Concilio dejó abierta la cuestión de si la Tradición pertenece

misión Bíblica nos recuerda, a este propósito, que «en el caso de la exégesis católica, existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es fruto de un desarrollo ulterior de la tradición»²⁵.

Teniendo, pues, en cuenta la enseñanza de la historia de un problema tan antiguo como el cristianismo, la presente contribución quisiera indagar, por los senderos propuestos, con vistas a una teoría global de la lectura cristiana del AT que, al propio tiempo, haga justicia al legítimo valor autónomo del AT para el cristiano.

I. LA RECEPCION CRISTIANA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A) DE LAS «ESCRITURAS» JUDÍAS AL «ANTIGUO» TESTAMENTO CRISTIANO: LA CUESTIÓN HISTÓRICA Y DOCTRINAL DE LA UNIDAD DE LOS DOS TESTAMENTOS

La Iglesia de los orígenes no tenía otras Escrituras que la Ley, los Profetas y otra colección de libros, aún no muy diferenciados, tal como lo atestiguan el prólogo del Eclesiástico y el cap. 24 del evangelio de Lucas²⁶. Se trata de lo que, al correr del tiempo, será el AT, leído e interpretado, sin embargo, a la luz de Jesucristo y de la escatología cristiana²⁷ (cf. Lc 24,25-27.44-45; Rom 1,1-2; 1 Cor 15,3-4, etc.).

El proceso formativo de la colección de libros que constituye el NT estuvo presidido por la convicción de que el libro sagrado de los cristianos seguía siendo el «Antiguo» Testamento, cuyo sentido se ha esclarecido en el acontecimiento de Cristo (la formación del canon neotestamentario tendrá lugar en la segunda mitad del siglo II)²⁸. Así pues, «los escritores neotestamentarios no contraponen ni yuxtaponen a la anti-

sólo a la trasmisión de la revelación o, al igual que la Escritura, pertenece tanto al momento de la revelación como a su transmisión. Cf. A. DEL AGUA, «Inspiración Bíblica», en C. FLORISTÁN (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993), 619-632, espec. 629s.

²⁵ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III: «Dimensiones características de la interpretación católica».

²⁶ Eclo Pról 2; 8-9 y 24-25; Lc 24,44.

²⁷ Cf. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985).

²⁸ H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung des christlichen Bibel: Beiträge zur historischen Theologie* 39 (Tübingen 1968). H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, vol. 2: *History and Literature of Early Christianity* (Berlin-New York 1982), 1-15.

gua Escritura una nueva, sino que a la Escritura única, es decir, al Antiguo Testamento, contraponen el acontecimiento de Cristo»²⁹ (cf. 2 Cor 3,6-18). A este respecto, existen algunos testimonios de *Padres Apostólicos* acerca de la resistencia de ciertos cristianos a creer otra cosa que no fuera lo dicho por la Escritura, es decir, el AT, así como a aceptar la interpretación cristológica del mismo³⁰.

La carta pseudónima conocida como segunda de Pedro, refleja ya para el tiempo de su composición un cambio de mentalidad al respecto. La carta alude, en efecto, «a las demás Escrituras» (3,16: ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς), refiriéndose a las cartas paulinas, incluida la primera carta a Timoteo, y probablemente el evangelio de Marcos. Ello significa que a comienzos del siglo II la consideración de «Escritura» había sobrepasado el marco del AT para incluir las cartas de Pablo y probablemente también los evangelios.

La valoración de los escritos del NT como «Escritura sagrada» hizo que el cristianismo tuviera que afrontar un doble conflicto: el valor de la herencia veterotestamentaria ¿admitirla o rechazarla?, y abrirse a una segunda inculturación, es decir, asumir el mundo de ideas e instituciones de la cultura greco-romana que ofrecía a la fe cristiana un nuevo cauce de expresión y realización históricas. La corriente judeo-cristiana de los ebionitas, vinculada a la práctica de la Ley y a múltiples instituciones del AT, relegaba el NT a una posición subordinada dentro de las estructuras del AT. La corriente de los cristianos helenistas, por el contrario, planteaba como cuestión de fondo —y más allá de prácticas rituales concretas, cf. Hch 15— la permanencia del cristianismo en el marco del judaísmo.

Las tensiones entre las tendencias judaizantes y helenistas persistieron a pesar de los intentos parciales de solución (cf. Hch 15). En el siglo II un enérgico movimiento de rechazo del AT, liderado por el gnóstico Marción, parecía recorrer toda la Iglesia. El año 144 Marción fue condenado como hereje por negar la inspiración y relevancia de la Biblia hebrea. También rechazaba aquellos libros del NT que consideraba «infectados» de las ideas del Dios hebreo, y expurgó de toda traza judía los escritos de Pablo. Pero fue precisamente el hereje Marción quien in-

²⁹ K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición* (Quaestiones Disputatae 7; Barcelona 1971), 40.

³⁰ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Philad.* 8,2; *Magn.* 8,2. Cf. C. F. EVANS, *The New Testament in the Making*, en P. R. ACKROYD - E. F. EVANS (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1; *From the beginnings to Jerome* (Cambridge 1970), 232-284, espec. 233 y 235.

fluyó de manera eficaz para que la Iglesia oficial llegase a elaborar un principio para la constitución del canon del NT, por ser el primero que colocó los escritos cristianos no junto a los del AT, sino en lugar de ellos³¹.

Con el movimiento capitaneado por Marción «quedaba planteado el problema de la relación entre lo "antiguo" y lo "nuevo", entre la herencia judía y la novedad cristiana. La Biblia cristiana, y la misma ortodoxia cristiana, no estarán plenamente formadas hasta que, a finales del siglo II, se haya resuelto esta cuestión»³².

El proceso de apropiación del AT por los cristianos se realizó a lo largo del siglo II. El mártir San Justino es testigo, en el *Diálogo con Trifón*, de la concepción que hizo el paso de lo que hoy llamamos Biblia hebrea al Antiguo Testamento cristiano. Con Cristo había comenzado un *orden nuevo* (cf. Jr 31,31-34) que relegaba al primero a la categoría de «antiguo». Una vez que al lado de la Biblia hebrea se colocaron los textos que daban testimonio del nuevo orden, los primeros pasaron a ser los testigos del orden antiguo (= Antiguo Testamento), así como los segundos lo serían del orden nuevo (= Nuevo Testamento). A partir de entonces, ya no se percibía tensión alguna entre Antiguo y NT, porque el primero había sido completamente cristianizado. En San Justino, pues, se encuentra ya lo que será la doctrina clásica cristiana sobre el AT. Este será en adelante un libro cristiano³³.

En consecuencia, el cristianismo naciente no generó un nuevo canon completo de libros, sino sólo los del NT. Asumió los textos de la Biblia judía como la primera parte de su canon. Ambas partes del canon no son equiparables, pero, cada una a su modo, da testimonio del mismo Cristo.

La cuestión doctrinal, sin embargo, de la relación entre Antiguo y NT, nunca del todo resuelta, tiene su origen en el propio AT. Este no puede, por razones extrínsecas al mismo, ser calificado de «Antiguo»; su origen y existencia es anterior e independiente respecto a otra colección de libros sagrados, que se califican a sí mismos como «Nuevo Testamento». Además, el problema hermenéutico de la Biblia cristiana, la re-

³¹ Cf. P. NEUENZEIT, «Canon», en H. FRIES (ed.), CFT, I (Madrid 1966), 209-225. Para una síntesis actualizada de los problemas y cuestiones sobre el canon del NT, cf. A. PIÑERO, *La formación del canon del Nuevo Testamento* (Fundación Santa María. Cómo leer el NT, 11; Madrid 1989).

³² J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 556.

³³ Cf. J. R. BUSTO SAIZ, *La Biblia hebrea y el Antiguo Testamento cristiano: EstBíb* 47 (1989) 435-447.

lación entre Antiguo y NT, radica en el hecho de que, a pesar de los incontables puntos de contacto entre lo antiguo y lo nuevo, lo antiguo no desemboca necesariamente en lo nuevo y lo nuevo no brota espontáneamente de lo antiguo; porque la fe cristiana no surge de las «Escrituras» —incluso existe en un principio sin recurso a las mismas—, sino de la fe en el acontecimiento salvador manifestado en Cristo, cuya comprensión y exposición *postula* el recurso a las viejas Escrituras³⁴.

La propia existencia previa y autónoma del llamado «Antiguo» Testamento con respecto al «Nuevo» hizo recapacitar, desde el principio, a los cristianos acerca de si el AT, que es precristiano, no es también no-cristiano. ¿El calificativo de «Antiguo» se refiere sólo a su origen previo en el tiempo o añade una valoración intrínseca a partir de un criterio extrínseco?³⁵.

El AT cumplió para los cristianos una función del todo positiva: les sirvió para interpretar como *kerygma* el *hecho* central de la muerte y resurrección de Cristo; además de proporcionar los títulos mesiánicos, símbolos, imágenes, conceptos, géneros literarios, etc., necesarios para llevar a cabo la primera inculturación cristiana.

A pesar, pues, de corrientes tan poderosas como el marcionismo y el gnosticismo, que se oponían a la incorporación del AT al canon de la Biblia cristiana, el AT evitó que el cristianismo se disolviera en el mundo de las religiones místicas y en un misticismo ahistórico desprovisto de toda referencia temporal, propia, más bien, de un pensamiento filosófico alejado del acontecimiento histórico central de la Encarnación.

II. LA TRASPOSICION DERÁSICA DEL AT AL NT A TRAVÉS DE LAS TRADICIONES JUDÍAS DE INTERPRETACIÓN

A) ¿QUÉ ES LEER CRISTIANAMENTE EL AT?

La lectura del AT como libro de la promesa y la del NT como el de su realización, tan normales para un cristiano, no lo son tanto para un judío, que sigue leyendo la *Tanak* con un marco de referencia propio y autónomo —aquel en el que fue pensado y puesto por escrito—. Con respecto a

³⁴ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), 84-87.

³⁵ Cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 559-561.

un judío, la diferencia estriba, por tanto, en que la nuestra es una lectura *cristiana* del AT. Ello supone la incorporación (apropiación) del AT al Nuevo, no su eliminación, como hemos visto que pretendían Marción y el gnosticismo. El camino histórico y doctrinal de tal incorporación lo hemos sintetizado en el capítulo precedente. Se trata ahora de indagar en la forma concreta con que tal incorporación tuvo lugar, para poder contrastarla con los métodos críticos modernos, y en orden a esclarecer nuestra lectura cristiana actual del AT en la cuarta parte de este estudio.

Dado que la primera lectura cristiana del AT es la que se encuentra en el NT, de ahí es obligado partir. Toda lectura cristiana subsiguiente del AT ha de atenerse a *presupuestos* irrenunciables con que el NT ha asimilado el Antiguo. Dicho en otros términos, el cristiano no puede por menos de situarse frente al AT a la luz de Cristo que lo conduce a su «cumplimiento».

También hay que tener en cuenta que así como los autores del NT se sirvieron de la única Biblia existente, para presentar el acontecimiento de Cristo, a saber, la Biblia judía (en toda la amplitud de sus textos y versiones), así también utilizaron (en la interpretación cristiana del AT) la única exégesis existente en su tiempo, a saber, la exégesis derásica, propia del medio intelectual judío en que nacía inserto el cristianismo.

En consecuencia, una lectura cristiana del AT tiene que plantearse primero la cuestión de la relación entre los Testamentos. Dicha relación tiene que responder tanto a las exigencias irrenunciables de la fe cristiana como a las exigencias de la exégesis científica actual, de otro modo quedaría anacrónica, y, al tiempo, no debe implicar el rechazo de nuestros colegas judíos. El diálogo interreligioso es una dimensión intrínseca de la evangelización³⁶.

Todo ello supone tomar conciencia de la *forma exegetica* con que el NT incorporó el Antiguo y saber relativizarla adecuadamente en contraste con los modernos métodos críticos³⁷, «porque el método históri-

³⁶ Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1991). «El diálogo interreligioso tendrá que ser naturalmente una forma privilegiada de evangelización» (318). E. ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf 1991). Con este título: «Después de Auschwitz la Iglesia tiene que leer el Antiguo Testamento de otra manera», comienza Zenger el primer capítulo (I.1) de este su espléndido libro (12-16).

³⁷ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. «Cuando se trata de utilizar textos particulares, los autores del NT han recurrido naturalmente a los conocimientos y procedimientos de interpretación de su época. Sería un anacronismo exigir de ellos que estuvieran conformes a los métodos científicos modernos. El exegeta debe más bien adquirir el conocimiento de los procedimientos antiguos, para poder interpretar correctamente el uso que se hace de ellos» (III.A.2).

co-crítico nos sitúa actualmente de forma distinta frente a la Biblia hebrea. Los libros de la Biblia tienen una historia y tuvieron su origen en el contexto de esta historia. El cristiano que lee el Antiguo Testamento no puede prescindir de estos dos factores. Entonces podríamos preguntarnos: ¿interpretar el Antiguo Testamento desde el punto de vista histórico se opone al punto de vista cristiano?, ¿o bien este último tipo de interpretación, esta lectura cristiana, es el desarrollo lógico de la interpretación histórica, y hacer que ésta surja de allí no significa forzar el texto, sino hacer la cosa más lógica?»³⁸.

También será fundamental plantear la relación entre los Testamentos sobre bases que tengan en cuenta la unidad de la Biblia cristiana y no reduzcan el AT a una simple confirmación del acontecimiento del NT; dicho en otros términos, una lectura que respete la legítima autonomía del AT incluso entre los cristianos.

B) LA RELACIÓN ENTRE LOS TESTAMENTOS EN LA TAREA EXEGÉTICA ACTUAL:
EL PATRIMONIO COMÚN ENTRE ISRAEL Y LA IGLESIA
VA MÁS ALLÁ DEL TEXTO DEL AT

El patrimonio compartido por Israel y la Iglesia va más allá del AT (como cuerpo de libros). Siendo éste un elemento esencial, no se puede separar de un conjunto más amplio que abarca lo social, lo cultural y lo religioso. Ese eslabón entre los Testamentos que nos ofrecen los testigos documentales de las tradiciones exegéticas judías nos ayuda a entender el trasvase de lenguaje, pensamiento y teología del AT al NT. Conocer adecuadamente ese medio intelectual del judaísmo es imprescindible para entender el NT; de ahí el aprecio que le dispensan quienes lo estudian a fondo.

Este patrimonio común con Israel anima en la actualidad al exégeta cristiano a plantear la relación entre los Testamentos con un talante mucho más positivo y respetuoso para con el AT. Lo nuevo del cristianismo destaca en la mente de los autores del NT nada menos que a la luz de lo antiguo, porque, para ellos (lo mismo que para los propios judíos), el AT tenía valor de revelación divina³⁹.

Por ello, es absolutamente imprescindible dejar constancia del verdadero eslabón entre los Testamentos: la tradición veterotestamentaria y

³⁸ M. CIMOSA, *Lectura cristiana del Antiguo Testamento*, 429. Cf. también cuanto se ha dicho en la «introducción».

³⁹ Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.A.2.

judía primitiva —compartida por judíos y cristianos— es el verdadero puente entre los Testamentos. La transposición del AT al Nuevo se llevó a cabo a través de dichas tradiciones exegéticas, tal y como éstas estaban configuradas al comienzo de la era cristiana (el cristianismo heredó una Biblia interpretada). Conocer, pues, el judaísmo de la época —en sus múltiples y variadas formas: fariseo, esenio, saduceo y de la diáspora—, abierto a la inculturación helenística, aunque siempre fiel a sus tradiciones internas, es tarea imprescindible tanto para entender los diversos escritos del NT como para plantear adecuadamente la relación entre los Testamentos⁴⁰. Durante tiempo no se había considerado que el medio de confluencia del AT con el Nuevo lo constituye la tradición veterotestamentaria. Recuperar ese eslabón perdido es tarea del estudio de la relación entre los Testamentos. Así, se hace la mejor contribución a la necesaria y esperada lectura conjunta de los dos Testamentos⁴¹.

Señala J. H. Charlesworth que los exégetas se han esforzado por mostrar de diversos modos la relación entre los Testamentos, tal como se dijo en la introducción, pero «les ha faltado un eslabón en estos debates»⁴². Y cita a R. Bultmann como ejemplo de exégeta que «no comprendió la importancia de estos escritos judíos como ayuda para relacionar los dos Testamentos»⁴³.

Ambos Testamentos están separados por un espacio de más de doscientos años: Daniel, el último libro del AT, se escribió antes del 160 a. C., y 1 Tesalonicenses, el libro más temprano del NT, se escribió después del 40 d. C. Este tiempo no es un período de silencio, y no hay razón para un salto de siglos en el vacío. El mismo Charlesworth recuerda que hoy contamos con 65 libros Apócrifos (Pseudepígrafos)⁴⁴ del AT, 170 ro-

⁴⁰ Cf. A. Díez Macho, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús* (Madrid 1976), 6-14.

⁴¹ Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, o.c.

⁴² J. H. Charlesworth, *What has the Old Testament to do with the New?*, en Id. (ed.), *The Old and The New Testaments. Their relationship and the «Intertestamental» Literature* (Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1993), 39-87, 60.

⁴³ Ib. Dice Charlesworth, en la nota n. 60 de su estudio, que Bultmann menciona el *Testamento de Moisés* (o *Asunción de Moisés*), 2 Bar, y el Qaddish; pero que la razón de citarlos era sólo para mostrar que los autores apocalípticos soñaban con la irrupción del Reino de Dios. Y remite a la contribución de R. Bultmann en C. Westermann (ed.), *Essays on The Old Testament Hermeneutics*, 65.

⁴⁴ R. H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1-2 (Oxford 1913). J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1-2 (New York/London 1983-1989). A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 1-5 (Madrid 1982-1987) (incompleto).

llos del Mar Muerto (Qumrán), además de numerosas cartas y descubrimientos arqueológicos que vinculan cronológicamente Daniel y 1 Tesalonicenses. Estos descubrimientos son esenciales en cualquier ensayo que intente indagar la relación entre los Testamentos. Los cientos de himnos y oraciones compuestas en el llamado período intertestamentario⁴⁵. Hoy contamos con dos libros de himnos —Salmos de Salomón y los Hodayyot— y un Salterio procedente de Qumrán que no se ajusta al orden y a veces tampoco al contenido de los Salmos de David según el texto masorético, que está tras cualquiera de nuestras modernas traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas.

Igualmente importante es la relación de los seguidores de Jesús con las Escrituras hebreas. Ellos no las leían en un vacío o a la luz de los métodos modernos de la exégesis crítica. Para el estudio de la relación entre los Testamentos, será sumamente enriquecedor no perder de vista que Jesús y los autores del NT leían lo que nosotros llamamos AT en el contexto del primitivo judaísmo y de la piedad judía, tal como ésta se había ido configurando.

La relación actual que se haya de establecer entre los Testamentos no puede perder de vista dos puntos. Primero, la importancia del primitivo judaísmo, incluido el judaísmo de Jesús, y la interpretación de las Escrituras en dicho tiempo son dimensiones esenciales de dicha investigación. Segundo, no tenemos por qué falsificar el pensamiento judío primitivo o ignorar la permanencia en la piedad y fidelidad de muchos judíos durante los comienzos del cristianismo⁴⁶.

Los nuevos descubrimientos de documentos del tiempo de Jesús ayudan a apreciar tanto al judaísmo como a los judíos en nuestras comunidades —nos recuerda Charlesworth—⁴⁷. El diálogo ecuménico entre cristianos y judíos está creando posibilidades que eran inconcebibles en Alemania durante los tiempos en que ejercieron su magisterio exégetas como Eichrodt, von Rad y Bultmann⁴⁸.

El primitivo judaísmo nos ayuda a entender, a su vez, el trasvase de lenguaje, pensamiento y teología del AT al NT. Los ejemplos los he es-

⁴⁵ El término «intertestamentario» requiere ser utilizado con cautela, sobre todo cuando se trata de distinguir la relación entre los Testamentos. Este término puede resultar confuso; y hoy resulta ofensivo para quienes sólo tienen las Escrituras hebreas.

⁴⁶ J. H. CHARLESWORTH, *What Has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 60.

⁴⁷ *Ibd.*

⁴⁸ Cf. H. G. REVENTLOW, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (London 1985), espec. 28-43. El rechazo ideológico del AT tuvo las nefastas consecuencias de todos conocidas en el holocausto judío de la Alemania de Hitler.

tudiado con anterioridad⁴⁹. Sirva seleccionar aquí algunas tradiciones judías usadas por los autores del NT en su proclamación y presentación de Jesús. Comencemos con el concepto de «Mesías». A este respecto, la pretensión de que Jesús es el Mesías es comprensible sólo dentro de una mentalidad judía, y a la luz del AT, pero sobre todo teniendo en cuenta los escritos judíos primitivos contemporáneos e incluso anteriores a los Evangelios. El término «mesías» en el AT no es el agente final de Dios en la historia de la salvación. En los libros del AT, «mesías» se dice del rey, del sacerdote y del profeta.

En los libros que hacen de puente entre los dos Testamentos, «mesías» se emplea algunas veces para designar a aquel que ha de ser enviado por Dios para llevar a término la historia de la salvación. El concepto neotestamentario de «el Mesías» está vinculado al AT a través de la teología del primitivo judaísmo. Se ve, pues, una vez más que la relación entre los Testamentos tiene que incluir los escritos llamados intertestamentarios⁵⁰.

«Hijo de Dios» e «Hijo del Altísimo» han aparecido en uno de los rollos del Mar Muerto, el llamado Pseudo-Daniel (4Qps Dan A). En este texto arameo de finales del siglo I a. C., estos términos se aplican a un ser humano desconocido. Aunque el documento se ha conservado sólo en fragmentos, se trata probablemente de una obra apocalíptica judía con probables resonancias mesiánicas⁵¹. El concepto de «Hijo de Dios» en la literatura judía primitiva ayuda a conectar algunos pasajes del AT en que denota un ser divino con muchos pasajes del NT.

Contrariamente a la pretensión de Bultmann que sostenía que «Hijo de Dios» en el cristianismo primitivo se desarrolló bajo la influencia de las religiones místicas⁵², el desarrollo mayor de la cristología desde Jesús hasta Pablo tuvo lugar dentro del judaísmo⁵³. De nuevo, estas ob-

⁴⁹ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del nuevo Testamento* (Valencia 1985).

⁵⁰ J. H. CHARLESWORTH, *What Has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 62s.

⁵¹ Para el texto, traducción al inglés y discusión, cf. J. A. FITZMYER, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*: NTS 20 (1974) 382-407.

⁵² R. BULTMANN, *Essays: Philosophical and Theological* (London 1955), 279. Bultmann polemiza diciendo que el título de «Hijo de Dios» indica originalmente al rey mesiánico, pero que tomó un nuevo significado que se hizo evidente para los oyentes de la gentilidad. Ahora viene a significar «la divinidad de Cristo», su «naturalidad divina». Cf. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 94s.

⁵³ J. D. G. DUNN pone de relieve que se «está haciendo cada vez más probable que la expresión Hijo de Dios de la primitiva cristiandad tenga sus raíces dentro del ministerio del propio Jesús. Llega a decir que algunos fragmentos de los rollos del Mar

servaciones revelan la relación estrecha entre el NT y el Antiguo a través de la teología judía primitiva.

El concepto de «Hijo del Hombre» se encuentra casi exclusivamente en dichos de Jesús en el NT. La mayor parte de los exégetas actuales del NT concluyen que algunos de estos «logia» proceden en último término del mismo Jesús. De ahí se deduce que Jesús utilizó el término «Hijo del Hombre». ¿Qué significa para Jesús y qué significado tenía en la teología de su tiempo? Es sumamente aclarador el que la expresión se encuentre en un documento del que ahora se admite que es no sólo judío, sino palestino y contemporáneo, y hasta quizá anterior a Jesús. Se trata de apócrifo Parábolas de Henoc (1 Hen 37-71).

Para descubrir qué querían dar a entender Jesús y sus discípulos —y los autores del NT— con la expresión «Hijo del Hombre» no hay que recurrir necesariamente a Ezequiel y a Daniel en el AT. Hay que hacer necesaria referencia a los escritos judíos primitivos, especialmente los apócrifos (1 Hen 37-71 y 4 Esdr 13). Con ello, se comprueba de nuevo que estos escritos no son el eslabón perdido de una cadena, sino que ayudan a conectar el Antiguo y el NT⁵⁴.

El AT y el NT se relacionan por medio de las múltiples formas de interpretación de las «Escrituras». Las Escrituras del AT y los escritos religiosos judíos primitivos proporcionan la comprensión y los métodos para interpretar los acontecimientos más relevantes experimentados por los seguidores de Jesús. Esto es tanto más relevante, cuando se examinan la crucifixión y la resurrección de Jesús, los dos acontecimientos más importantes de la historia de la salvación para los cristianos. ¿Cómo tenemos que entenderlos? ¿Por qué sufrió Jesús crucifixión? ¿Por qué proclamaron los primeros discípulos que había sido resucitado por Dios? ¿Qué lenguaje y categorías conceptuales posibilitaron articular un discurso lleno de sentido para los oponentes del grupo de Jesús y el grupo de Pedro?

La crucifixión de Jesús es uno de los más desconcertantes hechos de la vida de Jesús. ¿Cómo entendían los seguidores de Jesús que la crucifixión fue la hora decisiva de Jesús y, en palabras del autor del evangelio de Juan, la hora de su exaltación (Jn 13,32)?

Muerto (espec. 4QPs Dan A) demuestran por primera vez que «Hijo de Dios» tenía sentido mesiánico en la teología judía del tiempo de Jesús. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: Trinity Press, 1990), 45 (tal como es citado por CHARLESWORTH, art. cit., 83, nota 70).

⁵⁴ J. H. CHARLESWORTH, *What has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 63s.

La idea de un «Mesías sufriente» no se encuentra en el pensamiento judío antiguo. Los judíos que siguieron a Jesús no pudieron hacer simple y llanamente una ecuación entre el caso de Jesús y un concepto de la teología judía. Pudieron, sin embargo, apelar a la teología judía del sacrificio y particularmente a la «atadura» (Aqedá) de Isaac. La fuerza simbólica de la atadura de Isaac para el sacrificio se encuentra en la llamada tradición Elohista del Pentateuco (Gn 22). Los primeros cristianos, como Pablo y el autor de la carta a los Hebreos, dependían de este texto principalmente a través de la comprensión judía del mismo y de las interpretaciones exegéticas del mismo en el Libro de los Jubileos 17, Filón (*De Abrahamo*), Pseudo Filón (18, 23, 32, 40), 4 Mac (6, 7, 13, 16, 17), Flavio Josefo (*Antigüedades 1*), y las tradiciones antiguas que aparecen tras el Targum palestinese⁵⁵. Ciertamente que los Testamentos están relacionados por la extensa riqueza de tradiciones exegéticas semejantes a las propuestas.

Los seguidores de Jesús tenían además los desarrollos exegéticos judíos en torno al concepto de Siervo sufriente de Is 53. Como es bien conocido, los seguidores de Jesús interpretaban este texto proféticamente, aplicándolo a Jesús. El fue considerado como Siervo de Dios, transición que fue fácil de hacer —aunque no en lengua semítica, sino en griego—, porque *pais theou* significa no sólo «siervo de Dios», sino también «Hijo de Dios». La concepción de Jesús como «Hijo de Dios», que puede remontarse hasta la propia concepción que el propio Jesús tenía de sí mismo, habría puesto la base para esta comprensión. La cristología del NT aparece así relacionada con el AT a través de las palabras de Jesús y de las tradiciones del judaísmo antiguo⁵⁶.

La crucifixión fue vista como la muerte del «Justo», título mesiánico de Jesús, según el libro de los Hechos de los Apóstoles, las Odas de Salomón y otros textos cristianos. Este título hoy en día es considerado judío, precristiano y palestinese, porque se encuentra en las Parábolas de Henoc (1 Hen 37-71). Porque el título «el Justo» se equipara con «el Mesías» en este documento judío, es evidente que había conceptos judíos, términos, títulos y símbolos que conocían los seguidores de Jesús. Dichos conceptos les ayudarían a conceptualizar la crucifixión. La teología, pues, desarrollada por el judaísmo primitivo, ofrece una más signi-

⁵⁵ Cf. R. J. DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Philadelphia 1978).

⁵⁶ J. H. CHARLESWORTH, *What has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 65s [cf. Id., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (London 1989)].

ficativa explicación de la relación de los Testamentos. Dicha teología estaba fundada en las tradiciones exegéticas que arrancaban de las Escrituras llamadas por los cristianos Antiguo Testamento.

Asimismo, la resurrección de Jesús fue un hecho inesperado, y no existía ningún mito judío desarrollado acerca de la aparición de uno que había sido resucitado que ayudara a alejar el aspecto escandaloso de la primera proclamación cristiana. Cleofás pensaba que el sueño de Jesús se había desvanecido (Lc 24,21). María Magdalena preguntó al que ella consideró el «jardinero» dónde había sido puesto el cuerpo de Jesús (Jn 20,15).

Una vez que los primeros cristianos experimentaron la resurrección de Jesús por Dios, les fue posible proclamar el acontecimiento, porque los judíos habían desarrollado el concepto de resurrección en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana. Este concepto de resurrección, tan importante para la teología del NT, se desarrolló en la tradición del AT tanto canónica como apócrifa⁵⁷.

Insiste J. H. Charlesworth que para una comprensión de la relación de los Testamentos es a veces más importante la literatura judía que el AT mismo, porque dicha literatura es el auténtico puente de confluencia entre los Testamentos. Ahora bien, ¿interpretaban anacrónicamente los judíos anteriores y contemporáneos de Jesús muchos textos del AT, como muchos cristianos hacen hoy?, ¿no leían su fe en la resurrección de los muertos retroproyectando su fe en las Escrituras anteriores? La respuesta es claramente afirmativa. Basta leer los textos targúmicos con paráfrasis acerca de la resurrección de los muertos⁵⁸. Estas interpretaciones fueron posibles porque los judíos palestineses, en tiempo de Jesús, insistían en que había vida después de la muerte y que Dios resucitaba a cada uno de los difuntos. La referencia más antigua a la creencia judía en la resurrección de los muertos se encuentra en un documento judío que es varias décadas anterior a Daniel 12. Se trata de 1 Henoc 1-36. La oración más importante de la sinagoga —la Amidá, o Dieciocho bendiciones, recitada ampliamente en Palestina en tiempos de Jesús— recoge la profunda fe judía en la resurrección⁵⁹.

⁵⁷ Ib., 66.

⁵⁸ Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum palestinese sobre la resurrección* (Granada 1978). A. DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977), 26-92. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), 46-49. J. H. CHARLESWORTH, art. cit., 66s.

⁵⁹ Cf. J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (Studia Judaica 9; Berlin/New York 1977).

Todos estos ejemplos, que no son sino una breve selección de la profunda influencia de las tradiciones exegéticas del AT en la configuración de la teología del NT, muestran que el puente entre los Testamentos no ha de construirse sobre un abismo de siglos. La relación se establece por medio de los documentos religiosos judíos compuestos durante estos siglos. Ningún debate, pues, acerca de la relación entre los Testamentos debe limitarse a repetir simplemente el uso del paradigma promesa-cumplimiento de parte de los autores del NT. Nuestros debates acerca del tema que tratamos tienen que estar informados por la idea de que los judíos que escribieron las obras del NT vivieron en una cultura que les proporcionaba el lenguaje religioso y los conceptos para comprender y proclamar a Jesús como «el que había de venir». Junto a otros muchos judíos, incluyendo los autores de los rollos del Mar Muerto y algunos apócrifos, los seguidores de Jesús vieron su propio tiempo como el período para el cumplimiento de las promesas de Dios.

Muchos teólogos del NT —afirma J. H. Charlesworth— insisten en que la teología cristiana está profundamente influenciada por el pensamiento apocalíptico⁶⁰. Esta interpretación, como intuición de fondo, es cierta; de ahí que el eslabón entre AT y NT no sea sólo entre Daniel y el Apocalipsis, sino también entre muchos pasajes del AT y Mc 13 y otros pasajes apocalípticos del NT, y todo el trasfondo y expectación apocalípticos del NT. Estos vínculos tienen que ser considerados a la luz de las numerosas obras apocalípticas judías contemporáneas de Jesús y sus seguidores⁶¹.

En consecuencia, «el AT es palabra que, al acompañar la preparación de Cristo, ya lo ha ido formulando en la esperanza, proporcionando así el *humus* teológico y lingüístico necesario para su revelación (por continuidad o por contraste) ... El NT recoge el testimonio originario sobre él, memoria y anuncio; sin esa palabra, Cristo no sería para nosotros plenamente revelación, porque la plenitud del acontecimiento revelador que es él permanecería prisionero de su singularidad histórica»⁶².

⁶⁰ E. KÄSEMANN, *Zum Thema der urchristlichen Apokalypsic*: ZThK 59 (1962) 257-284. Id., *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZThK 57 (1960) 162-185. Para una discusión acerca de la opinión de Käsemann sobre la espera de la parusía, F. GARCÍA MARTÍNEZ, *¿La apocalíptica judía como matriz de la Teología cristiana?*, en A. PIÑERO, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba-Madrid 1991), 177-199.

⁶¹ J. H. CHARLESWORTH, *What has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 68.

⁶² T. CITRINI, «Escritura», en P. ROSSANO... (eds.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), 535.

III. REVISIÓN CRÍTICA DE LOS PARADIGMAS DE LECTURA CRISTIANA DEL AT VIGENTES EN LA EXEGESIS CONTEMPORÁNEA

Muchos cristianos tratan de hecho el AT —si es que no lo piensan también— como algo anticuado que hubiera que descartar. Algunos, siguiendo la afirmación de Pablo, «*pasó lo viejo, todo es nuevo*» (2 Cor 5,17), pretenden haber encontrado un razonamiento para tal postura, sin fijarse que en Rm 9-11, entre otros lugares, Pablo vio el valor permanente de las «Escrituras» (el Antiguo Testamento).

Entre las parcelas de la teología que necesitan una renovación radical, afirma E. Zenger, la más decisiva es quizá «el trato cristiano con el llamado AT»⁶³. Porque, además de tratarse de la primera parte de nuestra Sagrada Escritura, es, ante todo, la Biblia judía. Fue la Biblia de Jesús y la de los primeros cristianos. Los libros del NT no surgieron para suprimir los del AT. Como hemos visto, a mediados del siglo II, la Iglesia colocó los libros del NT al lado y no en lugar de los del AT. Superada la crisis de Marción, la Iglesia fue consciente de poseer una única Biblia en dos partes. «Los escritos del AT son el fundamento sobre el que se han construido las confesiones de fe en Jesús, el Mesías “según las Escrituras” ... Identidad cristiana hay sólo, incluso para los cristianos procedentes del paganismo, en la permanente vinculación retrospectiva (*Rückbindung*) al judaísmo, a la cultura judía y en especial a la Biblia judía», afirma E. Zenger⁶⁴. Se trata, pues, de «un cambio de paradigmas en el trato con el AT»⁶⁵.

El valor específico del AT⁶⁶ hace que la comprensión de la relación entre los Testamentos según el paradigma promesa-cumplimien-

⁶³ E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 18. En la misma página, nota 10, recoge el autor una excelente bibliografía que «ofrece una instructiva panorámica acerca de la distinta “valoración” del AT en la Teología y en la Iglesia».

⁶⁴ *Ibd.*

⁶⁵ *Ibd.*, 21-27.

⁶⁶ H. HAAG, *El valor específico del Antiguo Testamento: Selecciones de Teología* 20 (81) 293-298 (trad. y síntesis de: *Von Eigenwert des Alten Testaments: Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 2-16. Afirma Haag que, una vez que la Iglesia se hizo consciente de poseer una única Biblia dividida en dos partes, «el papel que había que adjudicar al AT, no podía provocar problema alguno. Desde la perspectiva de que el AT había predicho el acontecimiento de Cristo (p. ej., Is 7,14 anunciaba el nacimiento de Jesús de la Virgen María; cf. Mt 1,22s), una vez que se contaba con los documentos neotestamentarios no había que encontrar un nuevo papel para el AT: contenía las predicciones del acontecimiento de Cristo, cuyo cumplimiento era atestiguado por el NT. Esta es la fórmula con que la Iglesia describe desde Justino la relación entre ambos Testamentos» (293s).

to⁶⁷ tenga que ser matizada⁶⁸. Jesús y sus primeros discípulos no leían las Escrituras con las ventajas del método histórico crítico. Los miembros del movimiento palestinese de Jesús pudieron beneficiarse de los métodos contemporáneos de interpretación de la Escritura con la consiguiente libertad que proporcionaba el método derásico para adaptar e incluso alterar los textos. Al propio tiempo, el haber vivido con Jesús en un contexto tan creativo como el del primitivo judaísmo, unido al vigor de la experiencia de la resurrección, proporcionó a los escritores del NT la enorme libertad para expresar el significado de lo Nuevo a la luz de lo Antiguo. Los cristianos establecieron esta relación a través de una exégesis mesiánica⁶⁹. En consecuencia, los modelos⁷⁰ o paradigmas de recurso al AT que se encuentran en el NT, al ser de índole derásica cristiana, no pueden responder a nuestro método histórico crítico. El derás cristiano es en esencia un *postulado* de la fe. Una lectura cristiana actual del AT, sin renunciar para nada a lo específico de la fe, debe respetar la autonomía del AT siendo fiel al método histórico, porque la unidad de ambos Testamentos no es una unidad orgánica⁷¹. Sólo así se hará posible el auténtico diálogo con nuestros colegas judíos.

A partir de estos supuestos, se hace necesario el uso crítico tanto de los modelos o paradigmas utilizados hasta ahora en el planteamiento de la relación entre los Testamentos, como de la propuesta de nuevos modelos de lectura cristiana del AT.

⁶⁷ Así, de parte protestante, W. ZIMMERLI, *Promise and Fulfillment*, en C. WESTERMANN (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics*, o.c., 89-122, espec. 91, 95. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972), espec. 2, 461-499. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Madrid 1975). S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Neuchâtel 1960). De parte católica, C. LARCHER, *La actualidad cristiana del Antiguo Testamento* (Madrid 1967). P. GRELOT, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento* (Bilbao 1967).

⁶⁸ Así, entre otros, H. HAAG, *El valor específico del Antiguo Testamento*, art. cit. «Está claro que con ello —el paradigma predicción y cumplimiento— se construyó al AT a un papel inadecuado, trastocando el sentido directo de muchos textos para que sirviesen como preanuncio de los sucesos del NT» (294). E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 123-132. J. H. CHARLESWORTH, *What has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., espec. 40-54, 68-71. K. HAACKER - H. HEMPELMANN, *Hebraica Veritas. Die Hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe* (Wuppertal 1991), espec. 7-16.

⁶⁹ D. JUEL, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia 1988).

⁷⁰ Cf. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), espec. 87-96.

⁷¹ E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 132-139.

Aunque el término *derás* (*midrás*) ha tardado en ver reconocido su puesto en la crítica bíblica, hoy, superada la vieja mentalidad que lo identificaba con un género literario (los *Midrashim*)⁷², puede decirse que los *modelos* de lectura cristiana del AT vigentes en el NT son de índole *derásica*, es decir, obedecen a un *postulado*⁷³ de la fe cristiana, porque no brotan espontáneamente del AT. Los cristianos hemos utilizado dichos modelos o paradigmas para tratar de la relación existente entre los dos Testamentos. Sin embargo, hoy se hace necesario presentarlos críticamente, para sacar las consecuencias en orden al diálogo ecuménico y contribuir al mismo aprecio que los cristianos debemos dispensar al AT.

A) MODELOS DE RELACIÓN (Y LECTURA) ENTRE LOS TESTAMENTOS

1. *Modelo promesa-cumplimiento*

El NT reivindica de tal modo el Antiguo que éste parece tener sentido sólo en función de aquél. Así lo muestra el modo como los primeros cristianos incorporaron el AT al servicio del testimonio de Cristo. El modelo promesa-cumplimiento, sin embargo, no es un paradigma que se le imponga desde dentro al AT, como ya dijimos en la introducción, sino desde fuera, a saber, desde la fe cristiana, que se sirvió de la hermenéutica y exégesis peculiares del medio intelectual judío para la asimilación del AT al evento cristiano. En consecuencia, el AT está abierto desde dentro a una relectura judía.

Los casos de recurso al AT por parte del NT bajo el modelo promesa-cumplimiento son muy numerosos. Dado que los hemos estudiado en publicaciones anteriores⁷⁴, nos limitamos a cuatro ejemplos⁷⁵.

El primero es el relato de los dos discípulos camino de Emaús (Lc 24,13-35), en el que el resucitado dice a los discípulos que dudan: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profe-

⁷² Como representante para muchos: A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash* (New York 1967).

⁷³ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 83-96.

⁷⁴ *Ib.*, 97-207.

⁷⁵ Escogemos estos cuatro ejemplos, porque son los que indica E. ZENGER, *Das erste Testament*, 127-130. Este autor, sin embargo, no hace ningún tipo de referencia al método *derásico*, sino que se limita a constatar que desde el método histórico crítico los textos veterotestamentarios en cuestión no contienen el mensaje que los atribuye el NT.

tas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (vv. 25-27). El texto dice que Jesús se presenta a sí mismo a la luz del AT. Sin esta mirada retrospectiva al AT no se puede comprender a Jesús. Se trata, naturalmente, de la lectura derásica del AT. No hay una línea directa y obvia de desarrollo de los profetas hasta Jesucristo; más bien, se trata de que los libros proféticos del AT son fuentes esenciales para la proclamación del sentido salvífico de su vida y palabra ⁷⁶.

El segundo texto, también tomado de la teología de Lucas, es el relato del bautismo del funcionario de la reina de Candace, quien, camino de Jerusalén, leía el libro de Isaías (Hch 8,16-40). Cuando leía el texto de Is 53,7s, Felipe le interrumpió con la pregunta «¿entiendes lo que vas leyendo?» (v. 30). El funcionario, a continuación, dice a Felipe: «Te ruego me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de otro?» Felipe, entonces, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús, a partir de dicho texto (Hch 8,34s). De la mano del texto de Isaías, quiere Felipe conducir al funcionario a una más profunda comprensión de Jesucristo. Meta de la exégesis de Felipe no es la comprensión literal del texto de Isaías, sino el kerygma cristiano de la muerte redentora de Jesús. La pasión de Jesús fue comprendida como redentora a través de Is 53 ⁷⁷.

En consecuencia, la clasificación del texto de Isaías como «cumplimiento profético explícito» ⁷⁸ requiere la matización de que tal «cumplimiento» ha de entenderse en el marco del derás cristiano. Este aplica el texto a la realidad de la pasión de Cristo mediante un procedimiento *pésher* ⁷⁹.

El tercer texto es una «cita de reflexión» tomada del evangelio de Mateo. Se trata del pasaje de la infancia acerca de la huida a Egipto (Mt 2,13-15), cuya conclusión dice así: «Para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: *de Egipto llamé a mi Hijo.*» Tampoco aquí se trata de un «cumplimiento» en el sentido histórico crítico de la cita de Os 11,1. La huida de Jesús a Egipto y su vuelta no es considerada hoy por la exégesis como un hecho histórico, sino como aggadá narrativa

⁷⁶ Cf., sobre todo, D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (Sheffield 1987). También, M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969).

⁷⁷ Cf. D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, 225-230. P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'hermeneutique* (Lectio divina, 103; Paris 1981), 115, 64s, 172-174.

⁷⁸ D. L. BOCK, o.c., 230.

⁷⁹ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 192.

cristiana que, utilizando el relato de semejanza histórica, aplica a Jesús datos tomados de la infancia aggadica de Moisés⁸⁰. El mismo Dios que salvó a Israel de la aniquilación pretendida por el Faraón, es el que salva ahora a Jesús de la matanza de Herodes.

Israel, el hijo predilecto del texto de Oseas, se aplica por mera analogía externa (*gezerah shawah*) al Mesías, hijo de Dios. El cumplimiento, pues, debe entenderse, de nuevo, a la luz del derás cristiano.

El cuarto texto alude al cuarto canto del Siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12). «Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; él expulsó a los espíritus con una palabra, y curó a todos los enfermos, para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: él tomo nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (cf. Is 53,4). Lo que se dice en el cuarto canto del Siervo de Yahveh como interpretación del sufrimiento de Israel en el exilio, a saber, que Israel debe soportar el sufrimiento y la enfermedad como redención vicaria, se dice aquí de Jesús, el Siervo de Yahveh, con semejante aunque distinto objetivo; Jesús, en efecto, quita las enfermedades y sufrimientos de los hombres en el sentido propio de la palabra, en la medida que cura a los enfermos. La conexión, pues, entre el hecho y el texto se establece, de nuevo, por el procedimiento de rásico de la analogía externa. La actuación de Jesús se interpreta y proclama según el modelo de Is 53,4, y a través de la técnica propia del *pésher*, como interpretación profética de la Escritura. Como es propio del derás, continúa la línea trazada por Is 53,4, pero el cumplimiento de rásico a que alude Mt 8,17 no es ni el único posible ni el definitivo.

A partir de estos ejemplos, y a la luz de cuanto se ha dicho, queda claro que el AT está abierto a sus dos vigencias históricas (*Wirkungsgeschichte*)⁸¹. En el judaísmo dio origen al Talmud, la Misná, los Midrasim, etc.; en el cristianismo dio lugar al NT⁸².

La relación entre AT y NT no es, por tanto, una relación orgánica⁸³. Por otra parte, la misión de Jesús tampoco se puede reducir a la forma de anuncio del Reino llevada a cabo por la propia tradición veterotesta-

⁸⁰ Ex 2,1-10; FILÓN, *Mos.* 1,12; Fl. JOSEFO, *Ant.* 2.217-27.

⁸¹ Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.3.: «La historia de los efectos del texto».

⁸² E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 140-144. «Das "Alte" Testament ist offen für seine zwei "Fortführungen" im jüdischen Talmud und im christlichen Neuen Testament» (140).

⁸³ *Ib.*, 132ss. B. W. ANDERSON, *The Bible as the Shared Story of a People*, en J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER (eds.), *The Old and The New Testaments*, o.c., 19-37. «The Old Testament does not necessarily lead to the New: it could, and did, lead to the Talmud and continuing rabbinical tradition; or it could lead to the Koran» (32).

mentaria. El tratamiento derásico del AT en el Nuevo no nos permite a los cristianos reivindicar ni acaparar en exclusiva el AT, de forma que los judíos queden sin sitio en el AT. Por ello, los cristianos tampoco podemos decir, desde un punto de vista histórico crítico, que el AT haya sido «superado» en el NT⁸⁴. Este lenguaje es propio de la fe cristiana como tal, y, por ende, no se impone desde dentro del AT, sino desde la fe en Jesucristo.

¿Quiere todo esto decir que los cristianos tengamos que renunciar del todo al paradigma promesa-cumplimiento en la relación de los Testamentos? Dado que los cristianos identificamos a Jesús con «el que había de venir» (ὁ ἐρχόμενος), es difícil que lo pudiéramos aceptar. Cabría, sin embargo, modificarlo, señala Charlesworth⁸⁵, quien propone sustituir *promesa-cumplimiento* por *espera-proclamación* (*expectation-proclamation*), porque el término «espera» ayuda a evitar los sentidos que popularmente se asocian al término «promesa» y las exigencias que posiblemente se proyectan sobre Dios (*deus ex machina*), como alguien que puede ser controlado en razón de las promesas que lo atan (*quid pro quo*).

Los profetas *prometían* la venida del Cristo, pero no trataban de Jesucristo, aunque los libros de los profetas sean para los cristianos fuentes básicas para la proclamación del sentido de su vida y palabra. Asimismo, las palabras de los profetas tampoco iban dirigidas a acontecimientos distantes de ellos en el tiempo en más de quinientos años, sino que se dirigían, más bien, a responder a las necesidades de su propio tiempo. La fórmula «así dice Yahveh» interpelaba a los contemporáneos del profeta. Por todo ello, el término «espera» representa mejor el desarrollo de la teología del AT en dirección a la apocalíptica, que, obviamente, no fue un movimiento linear. La espera ayuda a clarificar el desarrollo de lo Antiguo a lo Nuevo: la teología del AT concluye con la escatología apocalíptica. El judaísmo intertestamentario es apocalíptico. Y la teología del NT se basa en el pensamiento apocalíptico israelita y judío y en el apocalipticismo⁸⁶.

Si se acepta que el paradigma debe ser el de *espera-proclamación*, ésta no puede derivarse sólo de los profetas. El factor de la creatividad, de

⁸⁴ Cf. E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 135s.

⁸⁵ CHARLESWORTH, *What has de Old Testament to do with the New?*, art. cit., 69-71.

⁸⁶ Cf. M. BLACK, *The theological Appropriation of the Old Testament by the New Testament*: *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 1-17. También, aunque matizando su posición en el debate, F. GARCÍA MARTÍNEZ, *¿La apocalíptica judía como matriz de la Teología cristiana?*, en A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Madrid-Córdoba 1991), 177-199.

lo inesperado y de lo nuevo tiene que estar permitido, afirma Charlesworth. Este elemento operó en las vidas de los primeros discípulos, a quienes les resultaba difícil comprender el mensaje central de Jesús. Todo debate acerca de la relación entre los Testamentos tiene que estar informado por los nuevos aspectos de la «investigación de la vida de Jesús» y de la idea de que sus discípulos no estaban predispuestos para su única síntesis de tradiciones y su reordenamiento a la luz de la autoridad que se había manifestado en él.

2. *Modelo de la tipología*

El NT ha «leído» también el Antiguo sirviéndose de la tipología. Cuanto se ha dicho del modelo promesa-cumplimiento en la relación de los Testamentos, es válido para el paradigma que verifica dicha relación como tipo (AT) y antitipo (NT). Los autores del NT heredaron también esta forma de exégesis aggádica del medio intelectual judío⁸⁷. Si la tipología y el aspecto hermenéutico que con él va asociado «ve en personas, acontecimientos o lugares el prototipo, patrón o figura de personas históricas, acontecimientos o lugares que siguen en el tiempo»⁸⁸, la exégesis cristiana vio en el AT los prototipos y figuras de las personas, acontecimientos y lugares del NT. Así, éste utilizó las diversas formas de tipología veterotestamentaria⁸⁹, para estructurar secuencias históricas o esquemas⁹⁰. Consiguientemente, los autores del NT consideraron acontecimientos, lugares y personas del AT como «sombra de lo venidero» (ἡ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, Col 2,17; cf. también Hb 8,5; 10,1).

Sin embargo, esta noción de tipología, asumida por muchos autores del NT, tampoco responde a la percepción que hoy tenemos de la relación entre los Testamentos, que intenta respetar la legítima autonomía

⁸⁷ En el ámbito del AT, el éxodo proporcionó el modelo o «tipo» por el que los profetas comprendieron las siguientes actuaciones salvadoras de Dios para con Israel (Is 40-66) y para con los gentiles. Cf. M. FISHBANE, *Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran*, en *Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, II,1 (Assen/Maastricht-Minneapolis 1990), 373ss. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (London 1963). D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Missoula 1975), 170ss.

⁸⁸ M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985), 350.

⁸⁹ *Ib.*, 350-379.

⁹⁰ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), 97ss. E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (Tübingen 1991), 105-109.

del AT⁹¹. De tipología podría hablarse después de un detallado debate acerca de cómo están relacionados los Testamentos. Como es bien sabido, la tipología se extiende de imágenes o símbolos —tales como cordero, rey, pastor— a los patrones o modelos de relatos como tipos de narraciones anteriores; y, por supuesto, el modo narrativo de confesar la fe⁹², propio del AT, ha pasado al NT, donde «enunciados cristológicos» son «narrados como historia»⁹³.

Las posiciones modernas en torno a la tipología se iluminan a la luz de su uso histórico en la exégesis cristiana. Así, el cristianismo primitivo y medieval⁹⁴ apeló a la lectura tipológica (y alegórica de la Escritura) a partir de una relación entre los Testamentos comprendida bajo la perspectiva de predicción y cumplimiento. El desafortunado alegorismo patrístico y medieval, al que ya los reformadores se oponían, ha ido cayendo en desuso ante la creciente mentalidad impuesta por el desarrollo del método histórico crítico que pretende recuperar el sentido histórico, y, por lo general, desecha el alegórico como caprichoso.

El siglo xx ha conocido un renacimiento del interés por la cuestión, producido, en parte, por la obra de L. Goppelt⁹⁵ (1939), así como una revalorización del uso patrístico de la alegoría, particularmente entre los exégetas católicos⁹⁶ y anglicanos⁹⁷. Además, la tipología ganó en interés por la nueva defensa que de ella hicieron exégetas tan notables como G. von Rad⁹⁸,

⁹¹ H. HAAG, *El valor específico del Antiguo Testamento*, art. cit. «(La tipología) lo que hace es sustraer todo contenido propio al AT... No es más que una forma de plasmar esa comprensión de la Escritura que considera la relación entre los dos Testamentos bajo la perspectiva de predicción y cumplimiento» (294).

⁹² Cf. B. W. ANDERSON, *The Bible as the Shared Story of a People*, art. cit. El autor hace uso de títulos tan sugerentes como «The Storytelling Manner of Confessing Faith» (22); «The narrative Character of Israel's Faith» (24).

⁹³ U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. I Mt 1-7* (Salamanca 1993), 117.

⁹⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols. (Paris 1959-1962).

⁹⁵ L. GOPPELT, *TYPOS. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Gütersloh 1939).

⁹⁶ C. LARCHER, *La actualidad cristiana del Antiguo Testamento* (Madrid 1967). P. GRELOT, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento* (Bilbao 1967). J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950). Id., *Sacramentos y culto según los Padres* (Madrid 1964, 2.^a ed.). Id., *Trilogía de la salvación* (Madrid 1964).

⁹⁷ A. G. HEBERT, *The Throne of David* (London 1941). G. W. H. LAMPE - K. L. WOOLLCOMBE, *Essays on Typology* (SBT I, 22; London 1957).

⁹⁸ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1974). Id., *Typological Interpretation of the Old Testament*, en C. WESTERMANN (ed.), *Essays in Old Testament Hermeneutics*, o.c., 17-39.

W. Eichrodt⁹⁹ y H. W. Wolff¹⁰⁰. Pero hubo también otra corriente de oposición que rechazaba el papel de la misma en nombre de la exégesis crítica (R. Bultmann¹⁰¹, F. Hesse¹⁰², F. Baumgärtel¹⁰³). La razón fundamental, sin embargo, para defender la tipología era la distinción que de ella hacían sus defensores con respecto a la alegoría. Se argumentaba que ésta censuraba el papel de la historia e imponía al texto una lectura arbitraria, filosófica, como era el caso de Filón. Por el contrario, la tipología fue considerada como una prolongación del sentido literal de los acontecimientos históricos, y, además, se consideraba que permitía ver la correspondencia entre los diversos eventos salvíficos de la única *historia salutis*.

Finalmente, baste decir que el debate acerca de la tipología, en el contexto de la relación de los Testamentos, ha intentado reflejar la unidad del plan de Dios. Como señala B. S. Childs, la cuestión central radica en la unidad «ontológica» y «soteriológica» de los dos Testamentos, cuestión que está en el centro de la aplicación del AT al Nuevo (cf. Jn 1,1-5; Col 1,15-20; Hb 1,2-3), porque, como diremos más tarde, el Dios del AT es el mismo Dios de Jesús de Nazaret¹⁰⁴.

3. Otros modelos de relación entre los Testamentos¹⁰⁵

a) La teoría del «sentido pleno»¹⁰⁶

Por *sentido pleno (sensus plenior)* se entiende «el sentido más profundo, pretendido por Dios, pero no claramente pretendido por el autor humano, que se percibe como existente en las palabras de la Escritura cuando éstas son estudiadas a la luz de una revelación o desarrollo ul-

⁹⁹ W. EICHRODT, *Is typological Exegesis an Appropriate Method?*, en C. WESTERMANN, *Ib.*, 224-245.

¹⁰⁰ H. W. WOLFF, *The Hermeneutics of the Old Testament*, en C. WESTERMANN, *Ib.*, 160-199.

¹⁰¹ R. BULTMANN, *Prophecy and Fulfillment*, en C. WESTERMANN, *Ib.*, 50-75.

¹⁰² F. HESSE, *The Evaluation and the Authority of Old Testament*, en C. WESTERMANN, *Ib.*, 285-313.

¹⁰³ F. BAUMGÄRTEL, *Verheissung* (Gütersloh 1952).

¹⁰⁴ B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, o.c., 14.

¹⁰⁵ Dado que nuestro objetivo es plantear el uso que los cristianos actuales podemos hacer del AT, no es cuestión de detenernos más de lo necesario en consideraciones históricas que, por otra parte, pueden encontrarse sintetizadas en otros autores. Por ello, nos limitamos a señalar las razones por las que otros paradigmas de la relación entre los Testamentos han sido superados por no responder a las exigencias ni de la hermenéutica ni de la exégesis hoy vigentes en la interpretación bíblica.

¹⁰⁶ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.B.3.

terior en la comprensión de la revelación»¹⁰⁷. A diferencia, pues, del sentido típico, pero a semejanza del sentido literal, el sentido pleno se ocupa ante todo de las palabras de la Escritura más que de las cosas.

El llamado «sentido pleno» —expresión acuñada por A. Fernández en 1925—¹⁰⁸, como explicación del sentido nuevo de las palabras de la Escritura en la tradición, y, en particular, el sentido nuevo del AT en el NT, es también una forma de explicar la relación entre los Testamentos. Formulada en un tiempo en que la teología de la inspiración recurría a la causa instrumental, la teoría del sentido pleno pretendía poner de relieve la intención divina expresada en la palabra de la Biblia más allá del sentido literal intentado por el autor¹⁰⁹.

Después de ser objeto de amplios debates antes del Concilio Vaticano II, la teoría del *sentido pleno* dista mucho de ser hoy una teoría de lectura cristiana del AT compartida por los exégetas¹¹⁰. La parte de sentido o significado nuevo que adquiere un texto bíblico, leído en un contexto nuevo, se explica por la mentalidad y hermenéutica propias del derás. Así, el sentido nuevo (derásico), que a la luz de Cristo reciben las tradiciones o textos del AT en el NT o en los escritores de la Iglesia, no es tanto un sentido oculto en las palabras del texto¹¹¹, como ya dijimos, sino una «relectura» de aquellas tradiciones o textos en función del acontecimiento de Cristo (principio del cumplimiento). Los cristianos «proclamaron»¹¹² dicho acontecimiento sirviéndose del beneficio de las técnicas derásicas.

Por lo demás, al fundarse en teorías de la inspiración bíblica hoy claramente superadas, la posible aportación del sentido pleno se alcanza, además de lo dicho, por cauces más acordes con la mentalidad moder-

¹⁰⁷ R. E. BROWN, «Hermeneutics», en Id. (ed.), *New Jerome Biblical Commentary*, 1157.

¹⁰⁸ A. FERNÁNDEZ, *Institutiones biblicae*, I (Roma 1925).

¹⁰⁹ Ib. Además, J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai/Paris 1949). R. E. BROWN, *The sensus plenior of Sacred Scripture* (Maryland 1955). P. BE-NOIT, *La plénitude de sens des Livres Saints*: RB 67 (1960) 161-196.

¹¹⁰ Cf. R. E. MURPHY, *The relation between the Testaments*: CBQ 26 (1964) 349-359.

¹¹¹ R. E. BROWN, «Hermeneutics», en Id. (ed.), *Jerome Biblical Commentary*, II (London 1969). Intentando salvar la teoría del sentido pleno en el futuro, afirma que «quizá la solución sea poner menos énfasis en la mecánica de las intenciones divina y humana para centrarse en las relaciones que existen entre la idea del sentido pleno y el moderno interés por el valor hermenéutico del lenguaje. El lenguaje de la Escritura pudo tener un determinado sentido en la situación humana del autor; sin embargo, en una situación distinta (p. ej., la de la Iglesia actual) puede comunicar su mensaje de manera diferente y, en este aspecto, significar algo diferente» (618).

¹¹² Cf. D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, (Sheffield 1987).

na: las ciencias del lenguaje y las hermenéuticas filosóficas, que han descubierto la polisemia de los textos escritos frente a la pretensión del único *sentido*, el literal, que pretendía definir la exégesis histórico-crítica¹¹³.

b) La historia de la salvación

Del paradigma «historia de la salvación» (*Heilsgeschichte*), como modo de entender la relación entre los Testamentos en tanto que expresión de su continuidad teológica, cabe decir algo muy próximo a lo dicho de los modelos anteriores. El acontecimiento salvífico del NT no es «la conclusión orgánica de la evolución veterotestamentaria, sino algo discontinuamente nuevo, tal como lo entienden los propios escritores del NT [...]. Cuando el NT hace referencia a la historia del AT, o bien la utiliza como colección de ejemplos edificantes, o bien la pone al servicio de intenciones teológicas muy determinadas»¹¹⁴. Porque, en afirmación de B. S. Childs, «hay algo intrínsecamente cristiano en ver la venida de Jesús como cumplimiento de las promesas hechas al Israel histórico»¹¹⁵.

c) El Nuevo Testamento como «sustitución» del Antiguo

La designación del NT como «sustitución» o «superación» del AT, a pesar de que se encuentre también en algunos autores del NT —p. ej., Mt 21,43—, responde a una valoración intrínseca que el cristianismo hace del AT, pero que no es realista, tomando como punto de partida el propio AT. El mismo Pablo nos recuerda en Rm 9-11 que «los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rm 11,29)¹¹⁶.

El redescubrimiento de las raíces judías del cristianismo a que asistimos, así como la nueva teología cristiana del judaísmo (post Auschwitz), nos permite ver con más claridad que «Jesús condenó una degradación del judaísmo como legalismo, pero no el judaísmo como religión de gracia y de elección. Hablando con propiedad, la Iglesia no es un nuevo Israel, sino que hay algo de irreductible en el judaísmo con respecto al cristianismo. Hay que conciliar, pues, teológicamente la nove-

¹¹³ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.A.B.

¹¹⁴ H. HAAG, *El valor específico del Antiguo Testamento*, art. cit., 295. Cf. E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 132-139.

¹¹⁵ B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 17.

¹¹⁶ Cf. E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 103.

dad de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios y la permanencia de la promesa hecha a Israel»¹¹⁷.

d) La teoría de los sentidos de la Escritura

Asimismo, una lectura cristiana del AT que respete la legítima autonomía del AT parece que tampoco pueda basarse en la teoría de los sentidos de la Escritura (sentido literal —historia— y sentido espiritual: alegoría —fe—, tropología —moral—, y anagogía —esperanza—)¹¹⁸, porque éstos sustraen todo contenido propio al AT. Parece, más bien, que cualquier tipo de «actualización» legítima de la Escritura debe partir siempre del sentido literal y atenerse al dinamismo de la tradición, creadora de sentido, a través de la «historia de los efectos del texto» en la vida de la Iglesia¹¹⁹.

e) Relación entre los Testamentos según la «crítica canónica»

La «crítica canónica» (*canonical criticism*), partiendo de la Biblia en su conjunto, da prioridad a la forma canónica final del texto (B. S. Childs) o al «proceso canónico» o desarrollo progresivo de las Escrituras (A. Sanders), a diferencia de la consideración prioritaria concedida en épocas anteriores al estudio de los estadios más antiguos en la formación de los textos bíblicos. Al considerar la Biblia en conjunto «interpreta cada texto bíblico a la luz del Canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada texto en el interior del único designio divino, con la finalidad de llegar a una actualización de la Escritura para nuestro tiempo»¹²⁰. Consiguientemente, la crítica desde el canon se presenta como un paso más en el desarrollo de la crítica bíblica moderna¹²¹.

¹¹⁷ C. GEFFRÉ, *La théologie européenne a la fin de l'eurocentrisme*: Lumière et Vie 201 (1991) 97-120. Trad. española: *La teología europea en el ocaso del eurocentrismo*: Selecciones de Teología 32 (1993) 286-299, 294.

¹¹⁸ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.B.1.2. Cf. L. A. SCHÖKEL, *El AT incorporado al Nuevo*, en Id. (ed.), *Concilio Vaticano II. Comentario a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (Madrid 1969), 533-575.

¹¹⁹ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.3.

¹²⁰ *Ib.*, I.C.1.

¹²¹ Para una exposición y juicio crítico de la corriente denominada «crítica desde el canon» (*canonical criticism*), cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 443-449.

Por su parte, B. S. Childs¹²², que centra su interés sobre la forma canónica final del texto, afirma que hay una continuidad ininterrumpida del AT al Nuevo (continuidad de persona y obra). Ambos dan testimonio de la redención de Dios, no como una disolución de la creación de Dios, sino como su culminación.

El presupuesto de que hay que partir del Canon de la Iglesia para la interpretación de la Biblia o para interpretar la relación entre los Testamentos, es, sin embargo, criticado frecuentemente por los exégetas. Partir de un Canon cerrado del Antiguo y NT es comenzar en el siglo IV de la era cristiana, o quizá más tarde. Los autores del NT no tenían un Canon bíblico cerrado, y algunos documentos finalmente incluidos en el NT o no estaban todavía escritos o circulaban sólo en algunas comunidades y sólo en rollos separados o en trozos de papiro. Al propio tiempo, como hemos ido viendo, todo estudio de la relación entre los Testamentos tiene que incluir ahora los *Apócrifos* y otros escritos que calificamos de extracanónicos, porque son los testigos documentales de una tradición exegética que es el medio a través del cual el AT desembocó en el Nuevo. Incluso cabe decir que parte de estos documentos apócrifos fueron considerados como inspirados por muchos judíos y cristianos de los orígenes.

Asimismo, J. A. Sanders¹²³ ha expuesto indirectamente su opinión acerca de la relación entre los Testamentos en su obra *Torah and Canon*. A diferencia de Childs, sin embargo, Sanders «pone su atención en el “proceso canónico” o desarrollo progresivo de las Escrituras, a las cuales la comunidad creyente ha reconocido una autoridad normativa. El estudio crítico de este proceso examina cómo las antiguas tradiciones han sido utilizadas en nuevos contextos, antes de constituir un todo a la vez estable y adaptable, coherente y unificante de datos diversos, del cual la comunidad de fe extrae su identidad. En el curso de este proceso se han puesto en acción procedimientos hermenéuticos, y ellos continúan actuando después de la fijación del canon»¹²⁴.

Sanders nos anima a hacer el esfuerzo por la investigación de un Canon dentro del Canon, dando prioridad a determinadas tradiciones bíblicas sobre otras, sin perder de vista el contexto canónico completo de la tarea. Para Sanders, el NT ha de entenderse, en cierta medida, como un tipo de midrás. Y así lo ha puesto de manifiesto la segunda parte de este trabajo en que se ha intentado mostrar cómo los autores del NT —

¹²² B. S. CHILDS, *Biblical Theology in crisis* (Philadelphia 1970).

¹²³ J. A. SANDERS, *Torah and Canon* (Philadelphia 1972).

¹²⁴ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.1.

el mismo Jesús— hicieron uso de la única exégesis existente a la hora de incorporar el AT al Nuevo, a saber, el derás, con todas las peculiaridades y notas del uso cristiano del mismo. La dificultad mayor, sin embargo, de la opinión de Sanders es el reduccionismo que supone buscar un Canon dentro del Canon, a pesar de que no todas las tradiciones hayan ejercido la misma influencia. Por otra parte, el recurso del NT al Antiguo es, sin duda, selectivo.

El documento de la Comisión Bíblica ayuda a encontrar un equilibrio entre la necesidad de mantener la lectura específica cristiana del AT y el respeto canónico del AT, para no privar al NT de notas que le son esenciales: «La Iglesia lee el AT a la luz del acontecimiento pascual —la muerte y resurrección de Jesucristo—, que aporta una radical novedad y da, con una soberana autoridad, un sentido decisivo y definitivo a las Escrituras (cf. *Dei Verbum*, 4). Esta nueva determinación de sentido forma parte integrante de la fe cristiana. Ella no puede, sin embargo, quitar toda consistencia a la interpretación canónica anterior, la que ha precedido la Pascua cristiana, porque es necesario respetar cada etapa de la historia de salvación. Vaciar el Antiguo Testamento de su sustancia sería privar al Nuevo Testamento de su enraizamiento en la historia»¹²⁵.

Debe afirmarse también que la índole derásica peculiar del NT no resta en nada su originalidad, porque la fe en el misterio pascual de Cristo no depende, como ya se dijo, de la Escritura. Al contrario, convierte al NT en literatura de cumplimiento. Este valor de la lectura cristiana del AT, intrínseca al cristianismo, encierra la tarea racional de proclamar y expresar el nuevo credo en la mentalidad hermenéutica peculiar del derás. Se trata, pues, del mundo intelectual en que nació inserto el NT.

Por su parte, Samuel Terrien¹²⁶ también apuesta por la continuidad canónica de los Testamentos. Destaca las tensiones teológicas al interior tanto de Antiguo como de NT y trata de impulsar la búsqueda de un centro dinámico en la Biblia. Terrien está convencido de que una aproximación legítima a una teología de la Biblia entera puede intentarse a través de *la teología hebrea de la presencia*. Esta concepción, sin embargo, revela una paradoja. La presencia de Dios tiene que ser captada en su ausencia (Is 45,15a).

Por lo que se refiere a la relación entre los Testamentos, el *motivo de la «presencia de Dios»* proporciona un principio unificante y dinámico

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ S. TERRIEN, *The elusive Presence* (New York 1978).

que da cuenta no sólo de la homogeneidad de la literatura del AT en su totalidad, incluyendo los libros sapienciales, sino también de la continuidad histórica y temática que une lo hebreo y amplios aspectos del judaísmo con el naciente cristianismo.

Aún reconociendo lo valioso de la contribución de Terrien, no está claro que la paradoja «de la Presencia de Dios en ausencia» se armonice con la dinámica del pensamiento, fe y acción bíblicos, tal como acontece con las sutilezas poéticas de la vida contemporánea. «Estoy convencido —dice Charlesworth— de que hay que hacer una distinción entre el ser superado teofánicamente por la presencia de Dios y ser consciente fenomenológicamente de la presencia. Hablar de la “presencia en ausencia” es alejarse gratuitamente de lo fenoménico a lo numérico. Tal orientación se desvía del campo de la teología bíblica»¹²⁷.

A modo de conclusión de esta tercera parte, cabe decir que las diversas propuestas de relación entre los Testamentos, a pesar de la crítica que hoy son sometidas, han contribuido, cada una a su modo, a actualizar la Escritura y hacerla relevante en cada tiempo y circunstancia. La búsqueda de «sentidos más que literales» (*more-than-literal-senses*)¹²⁸ es una cuestión inherente a la misma tradición bíblica¹²⁹, desde sus mismos orígenes, y, por supuesto, en el cristianismo. Lo que es intrínseco, sin embargo, a la fe cristiana, no tiene por qué dejar de reconocer la validez de lo judío.

Por lo demás, la actualización de la Escritura, si quiere ser fiel al tiempo en que vivimos, ha de afinar su dimensión crítica, sin que, por ello, tenga que perder un ápice de su profundidad teológica. La filosofía hermenéutica y las ciencias del lenguaje ayudarán a aplicar la Escritura al tiempo presente, pero partiendo siempre del sentido literal. El respeto al texto así lo requiere.

IV. PRESUPUESTOS DE LA ACTUALIZACIÓN CRISTIANA DEL AT

Los distintos modelos o paradigmas con que el devenir histórico ha ido planteando la relación entre los dos Testamentos ha conducido a

¹²⁷ J. H. CHARLESWORTH, *What has the Old Testament to do with the New?*, art. cit., 57s.

¹²⁸ R. E. BROWN, «Hermeneutics», en Id. (ed.), *New Jerome Biblical Commentary*, 1153-1162.

¹²⁹ Cf. R. BLOCH, *Midrash: DBS V*, 1263-1281.

uno u otro tipo de «lectura» cristiana del AT. De la estela del pasado, en todo caso, hay que extraer la lección que tras de sí deja cada nuevo intento por comprender la tensión entre el testimonio del AT en sí mismo y el NT con su AT transformado. El respeto a la comunidad judía, impuesto por la evangelización cristiana que ve en el ecumenismo uno de sus capítulos más importantes, nos impide reivindicar *en exclusiva* el nivel semántico del AT para hacerlo concordar con el NT, como si éste no fuera más que una extensión de aquél o como si lo nuevo brotara espontáneamente de lo antiguo. El cristiano no puede olvidar que el mismo AT (la Biblia judía) ha tenido dos vigencias históricas diferentes: en el judaísmo, el Talmud; en el cristianismo, el NT. Ello, sin embargo, no implica, en modo alguno, que el cristiano tenga que renunciar a su propia identidad, porque «la actualización de un texto bíblico en la existencia cristiana no puede hacerse correctamente sin establecer una relación con el misterio de Cristo y la Iglesia»¹³⁰. De ahí que «no sería normal, por ejemplo, proponer a cristianos, como modelos para una lucha de liberación, únicamente episodios del Antiguo Testamento (Exodo, 1-2 Macabeos)»¹³¹. La «práctica de la actualización», por la que la Iglesia acoge la Biblia «como Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero, en el tiempo presente»¹³² (y no sólo «como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes») ¹³³, «debe tener constantemente en cuenta las relaciones complejas que existen en la Biblia cristiana entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, ya que el Nuevo Testamento se presenta a la vez como cumplimiento y superación del Antiguo. La actualización se efectúa en conformidad con la unidad dinámica, así constituida»¹³⁴.

Supuesta, pues, la noción de «actualización» (inherente a la dinámica misma de la Palabra de Dios), lo que nos interesa es el uso que del AT podamos hacer los cristianos actuales, como una parte integrante de nuestra Biblia que sería grave olvidar. Para ello, es fundamental fijar los presupuestos que una lectura cristiana actualizada del AT no puede soslayar. Cuanto hemos dicho en los capítulos precedentes, nos ha de servir de marco para establecer dichos presupuestos, porque lo que acontece en el ámbito de la configuración y desarrollo del AT y su tradición, es, por la *analogia fidei*, referente precioso para la configuración de la

¹³⁰ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IV.A.2.

¹³¹ *Ibd.*

¹³² *Ibd.*, IV (introducción).

¹³³ *Ibd.*

¹³⁴ *Ibd.*, IV.A.1.

tradición del NT, que, al margen de que dependa de un acontecimiento histórico totalmente nuevo, Jesús de Nazaret, da testimonio de lo nuevo en términos y formas de lo antiguo. Y lo mismo puede decirse del desarrollo y configuración de la propia tradición cristiana con respecto al NT. A continuación, pues, proponemos, en forma de presupuestos, lo que, a nuestro juicio, no debe olvidar una actualización del AT para los cristianos de hoy.

A) LA ACTUALIZACIÓN: MARCO PARA UNA TEORÍA DE LECTURA DEL AT COMO PRIMERA PARTE DE LA BIBLIA CRISTIANA

La *lectura actual del AT*, como primera parte de la Biblia cristiana, requiere en el exégeta cristiano haber unido estrechamente la cultura moderna científica al conocimiento de la tradición religiosa proveniente de Israel (configuración del AT y sus tradiciones exegéticas), así como el conocimiento de la configuración de la propia tradición cristiana primitiva. De este modo, su actualización del AT se encontrará «en continuidad con el dinamismo de interpretación que se manifiesta en el interior de la misma Biblia, y que se prolonga luego en la vida de la Iglesia. Ella corresponde a la exigencia de afinidad vital entre el intérprete y su objeto, afinidad que constituye una de las condiciones de posibilidad de la empresa exegética»¹³⁵. Por ello, entendemos que la actualización cristiana del AT tiene que prestar atención tanto a la «actualización midrásica» en la tradición del propio AT, como al valor del AT en la configuración de la teología neotestamentaria. Sólo así se hará relevante el AT como primera parte de la Biblia cristiana.

1. *La «actualización midrásica» en la tradición del AT vista por la reflexión rabínica. Axiomas y principios básicos*¹³⁶

La actualización, gracias a la cual «la Biblia ilumina múltiples problemas actuales»¹³⁷, obedece a principios y se lleva a cabo por métodos, ya en el propio seno de la tradición judía del AT¹³⁸, que sería negativo olvidar hoy.

¹³⁵ *Ibd.*, III (introducción).

¹³⁶ Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica*, en J. M. CASCIARO (ed.), *Biblia y Hermenéutica* (Pamplona 1986), 283-306 (bibliografía).

¹³⁷ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IV.A.2.

¹³⁸ Cf. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 49-58.

Las fuentes rabínicas, testigos documentales de la hermenéutica judía antigua, muestran que la actitud derásica, como actualización de la Escritura a la vida y a las necesidades de la comunidad, «es actitud de búsqueda en la Palabra de Dios», y «está fundada en la convicción de que Dios con la Ley entregada en el Sinaí ha manifestado ya a los hombres *toda su voluntad y para siempre*»¹³⁹.

Consiguientemente, la actitud de todo buen judío debe ser el estudio de lo ya dado, sin esperar novedosas revelaciones; actitud de sobriedad y laboriosidad que distingue especialmente al judío fariseo, poco amigo de sueños apocalípticos. Esta actitud de búsqueda se remonta a los orígenes mismos de la revelación mosaica y proporciona el contexto vital del derás como tipo de género literario. El derás, pues, como relectura de un texto anterior está dentro de la misma Biblia¹⁴⁰.

La búsqueda en la Palabra de Dios escrita y su plasmación en una literatura de naturaleza midrásica se desarrollan en una tradición de lectura de la Biblia. La relación entre Escritura y Tradición es tan íntima que el fariseísmo la expresa diciendo que Dios dio a Moisés en el Sinaí no sólo la Torá escrita, sino también la Torá oral¹⁴¹. Desde Moisés se han transmitido por los dos canales paralelos. «Tal representación, en su ingenuidad, dice algo muy obvio: que la Escritura se entrega dentro de una tradición viva», es decir, «el “dogma” de la oralidad de la Ley no quiere decir sino que en Moisés se inicia una tradición viva dentro de la cual se transmite la Escritura»¹⁴².

La Ley oral, pues, que contiene la interpretación autoritativa de la Ley escrita ha pasado por tradición ininterrumpida de Moisés a las escuelas rabínicas¹⁴³. La Ley oral impone límites a la interpretación; de ahí que el *darsán* no esté ante el texto de la Escritura con absoluta libertad, sino que haya de trabajar desde dentro de la tradición. Por ello, le estaba prohibido propalar interpretaciones que no estaban de acuerdo con la halaká, y podía interpretar la Escritura sólo si había estudiado en las escuelas adecuadas con los maestros que están en continuidad

¹³⁹ M. PÉREZ FERNÁNDEZ, art. cit., 284. DtR 8,6; TB BB 59,6: «La Ley fue dada de una vez para siempre en el monte Sinaí; por ello, no debemos hacer caso de ninguna voz celeste.»

¹⁴⁰ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.A.1. Cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).

¹⁴¹ Sifrá a Lv 26,46. Cf. M. Abot I,1 par.

¹⁴² M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Apotación de la hermenéutica judía a la exégesis bíblica*, art. cit., 285.

¹⁴³ Cf. M. Abot I,1.

de tradición ininterrumpida hasta Moisés¹⁴⁴. Se sobreentendía, en consecuencia, que los *darsanim* sacaban sentido latente en la Escritura y desarrollaban una doctrina de la *revelación* que les permitía justificar su posición en razón de que la interpretación era parte de la misma revelación¹⁴⁵.

La tradición es elemento clarificador de la interpretación. Esta sustituye con frecuencia el sentido literal por un sentido impuesto por las tradiciones jurídicas o históricas¹⁴⁶. En consecuencia, la actualización midrásica implica tanto iluminar la tradición (la vida) a partir de la Escritura, como esclarecer la Escritura desde la vida (la tradición). El texto, como obligado punto de referencia, es fuente creadora de tradición. «La Escritura», pues, «actualizada en su espíritu, es, cuando menos, un criterio para discernir entre las opciones que la vida repetidamente impone»¹⁴⁷.

Esta práctica de la actualización, basada en el valor de revelación divina reconocida a la Escritura, estaba fundada en principios básicos que los rabinos formulaban de diverso modo. «La Torá se explica por la Torá»¹⁴⁸; «No hay antes ni después en la Torá»¹⁴⁹; «La Biblia tiene setenta caras»¹⁵⁰. Tales principios suponen la unidad de toda la Biblia como Palabra de Dios; de ahí que haya que explicar unos pasajes por otros, aclarando lo oscuro por lo menos oscuro, etc. Dan a entender, además, la convicción de la eternidad de la Torá, y, por tanto, de su actualidad atemporal, al tiempo que indican la plenitud de sentido, inagotable en ninguna interpretación humana.

Para la actualización cristiana del AT, es importante comprobar la noción dinámica de revelación que entraña la actualización midrásica

¹⁴⁴ Cf. D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (Missoula/Montana 1975). «Thus the freedom of the *meturgeman* from the biblical text (Written Torah) is limited by the Tradition» (63). A. DEL AGUA, *El mundo del Midrás/Derás. Investigaciones recientes*: EstBíb 50 (1992) 319-334, espec. 324-326.

¹⁴⁵ S. HANDELMAN, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany 1982). «El texto no había de separarse de su interpretación y su comentario. La interpretación no es un prelude provisional para una comprensión definitiva, sino parte de la revelación divina» (131). D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington/Indianapolis 1990). «La dedicación [a la interpretación del texto bíblico] fue vivida como auténtica revelación» (128).

¹⁴⁶ J. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris 1939), 45.

¹⁴⁷ M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Apotación de la hermenéutica judía a la exégesis bíblica*, art. cit., 287.

¹⁴⁸ Cf. TJ Meg 1,13,72b.

¹⁴⁹ SifrNm & 64.

¹⁵⁰ NmR 13,15.

de la Escritura en la reflexión rabínica. La revelación, en efecto, aunque relacionada con el testimonio de un texto escrito, no es entendida como la comunicación de verdades atemporales, sino vinculada a las intervenciones por las que Dios se comunica en la historia humana¹⁵¹. De ahí que el valor duradero de dicha autocomunicación de Dios¹⁵² exija la actualización de dicha Palabra mediadora a situaciones y lenguajes nuevos, en el dinamismo de una tradición viva que vive la revelación como permanente diálogo de Dios con el hombre (*Dei Verbum*, 2). Salvando la *analogía fidei*, la tradición cristiana sabe que la revelación no está relacionada en exclusiva con la «sola Scriptura», sino también con la tradición, cuyo primer fruto fue la propia Escritura. La vinculación orgánica entre ambas, en el período de configuración de las Escrituras judías, está más definida que en el seno de la Teología católica, donde, como veremos, aún sigue siendo cuestión abierta la especificidad de la Tradición con respecto a la revelación.

2. *La importancia y valor del AT en la configuración de la Teología neotestamentaria. Exégesis del NT a la luz de las tradiciones judías de interpretación*¹⁵³

«El Antiguo Testamento ha tomado su forma final en el Judaísmo de los últimos cuatro o cinco siglos que han precedido la era cristiana. Este Judaísmo ha sido también el medio del origen del Nuevo Testamento y de la Iglesia naciente. Numerosos estudios de historia judía antigua y especialmente las investigaciones suscitadas por los descubrimientos de Qumrán han puesto de relieve la complejidad del mundo judío, en la tierra de Israel y en la diáspora, durante todo este período»¹⁵⁴.

Sin repetir aquí cosas sobradamente conocidas, sobre las que hemos apoyado tantos trabajos exegéticos, intentamos simplemente anotar la enseñanza fundamental que para la actualización presente del AT ofrece la incorporación del Antiguo al NT, puesto que toda actualización cristiana del AT ha de estar en conformidad, como antes dijimos, con la unidad dinámica que forman las dos partes de la Biblia cristiana.

El NT hizo uso de los principios y procedimientos hermenéuticos del judaísmo. Sin embargo, toda exégesis cristiana del AT parte de una

¹⁵¹ Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en la *Conclusión*.

¹⁵² A. DEL AGUA, *Inspiración Bíblica*, en C. FLORISTÁN (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993), 619-632, espec. 630.

¹⁵³ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.2.

¹⁵⁴ *Ibid.*

confesión previa, a la que no se llega por ninguna deducción exegetica: la confesión de que Jesús es el Señor, con toda la implicación hermenéutica que ello tiene. El cambio semántico que los cristianos introducen en el AT no procede, por tanto, de la mera consideración histórica del AT. «Al operar, sin embargo, pareja transinterpretación [la teología neotestamentaria] no hace nada que sea totalmente extraño a la esencia del AT, que sólo de fuera advendría a éste, sino que continúa la interna forma estructural del Antiguo Testamento, que vive y crece también en tales transinterpretaciones»¹⁵⁵.

En consecuencia, aunque el NT no puede prescindir del Antiguo, porque sin éste se haría imposible comprender el sentido de aquél, para la fe cristiana, es el NT el que guía la interpretación del Antiguo. Por tanto, toda actualización de la Biblia en la existencia cristiana ha de establecerse en relación a Cristo y a la Iglesia, porque, de otro modo, no sería cristiana. Ello no significa que se pierdan los valores del AT, sino que se asumen y se complementan.

3. *Consecuencias para la lectura cristiana actual del AT*

A la luz de lo dicho, queda claro que a los cristianos actuales se nos espolea a un cambio de paradigma en el trato con el AT. «¿Hay un trato genuinamente cristiano con el llamado AT, que respete a éste como Biblia judía y al mismo tiempo lo ponga en el centro de la vida cristiana como Sagrada Escritura cristiana?»¹⁵⁶.

El mismo E. Zenger afirma, como algo que no discutirá apenas nadie, que el AT está de hecho al margen de la vida cristiana. Y sostiene que en la Iglesia Católica apenas se predica sobre un texto del AT. Más aún, dice que la selección de los pasajes litúrgicos no es ni un corte representativo, que quisiera o pudiera explicar el conjunto «en fragmento», ni la conexión de los textos individuales testimonia el valor específico de estos textos. El escaso significado del AT para la sustancia de la vida eclesial cristiana, continúa Zenger, lo demuestra casi cada uno de los catecismos y cada una de las dogmáticas tradicionales¹⁵⁷.

Porque el AT es *en sí y por sí* Palabra de Dios, «no es ni “pre-cristiano”, ni “sub-cristiano”, ni “a-cristiano”, ni “no-cristiano”. Una Palabra “veterotestamentaria” es sencillamente cristiana, si es escuchada por

¹⁵⁵ K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, o.c., 47.

¹⁵⁶ E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 22.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 22s.

cristianos como parte de su Biblia, sin que cese, al mismo tiempo, desde su mismo origen, de ser "judía". Un texto "veterotestamentario" ni tiene que "justificarse" frente al NT, ni tiene que ser "bautizado" cristianamente, para que pueda ser "Palabra de Dios" para cristianos¹⁵⁸.

Dejar, pues, de lado el AT, supone perder de vista una parte importante de aportación bíblica al cristianismo. Por otra parte, y en sintonía con todo lo dicho, el diálogo entre la primera y la segunda parte de la Biblia cristiana se hace tanto más necesario cuanto ambas están en una mutua relación de interpretación. Para los cristianos, no existe una parte sin la otra; de ahí que haya que mantener el complejo diálogo entre ambas, so pena de correr el riesgo de la herejía (Marción).

La Iglesia necesita el AT, porque aporta un «plus» con respecto al NT, en palabras de H. Haag¹⁵⁹. Ambos dan testimonio del *único* acontecimiento de salvación. Sin embargo, el diálogo con el AT puede aportar a los cristianos aspectos menos considerados por el NT.

Así, el AT es testigo del Dios vivo y transformador de la vida. «Sin los impresionantes relatos de encuentro con Dios en el Pentateuco o en los llamados libros históricos, sin la oración apasionada a Dios, como ésta acontece en los Salmos y en el libro de Job, sin la duda en Dios al estilo de Qohelet, pero tampoco sin el oráculo profético acerca de Dios, que no puede quedar neutral, cuando está amenazado el derecho de su pueblo a la vida y a la libertad, en una palabra, sin la Teología del primer Testamento se quedaría sin fundamento y ahistórica la Cristología neotestamentaria»¹⁶⁰. La confrontación del hombre con el Dios vivo es mucho más plástica en el AT que en el NT. Las tradiciones narrativas, proféticas y sapienciales del AT muestran también una idea de Dios profundamente práctica, de modo que entienden que reconoce a Dios sólo el que en verdad sigue sus caminos.

El AT se opone también a todo tipo de privatización de la fe y tendencias a la huida del mundo, presentes, en ocasiones, en algunas corrientes del cristianismo histórico. A este propósito, el AT será siempre para el cristiano un estímulo contra la tentación de limitar la redención y la salvación al alma individual o al más allá. La noción veterotestamentaria de salvación tiene que ver con la realidad visible, cambiante e histórica. Contra todas las formas privatizadas, individualistas y espiri-

¹⁵⁸ *Ibd.*, 138s.

¹⁵⁹ H. HAAG, *Das Plus des Alten Testaments*, en *Id.* (ed.), *Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt* (Düsseldorf 1980), 304s (citado por E. ZENGER, *Das erste Testament*, 190).

¹⁶⁰ E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 192.

tualistas del cristianismo se levantaría el AT. Y no se trata sólo de pensar en la crítica social ejercida por los profetas, sino también en aquellos pasajes del Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio en que se presenta la liberación del Faraón egipcio con todas sus consecuencias históricas, políticas y sociales; así como el permanente significado de aquel acontecimiento para el pueblo¹⁶¹.

El AT proporciona también al cristiano instrucción y aliento para la vida cotidiana. El lector cristiano se encuentra en el AT con hombres que, queriendo llevar a cabo su vida según Dios, se encuentran en las más diversas situaciones: en el sufrimiento y la culpa, en la alegría y en el miedo a la muerte, en la sed de Sabiduría y el excentricismo, en el trabajo diario, en la alegría de la fiesta, y también en el lastre de la violencia y el odio, de la duda y la negación, etc. El AT invita a vivir la vida concreta y terrestre con alegría en Dios, sin exageraciones espiritualistas y evasivas de la realidad¹⁶².

La venida del Reino de Dios que anuncian ambas partes de la Biblia deberá configurar en el futuro la relación de la Iglesia con el Judaísmo. Este es el mensaje «canónico» de la unidad dialógica entre ambos Testamentos.

a) Excurso: Escritura y Tradición

Una lectura cristiana del AT ni puede ni debe prescindir de las tradiciones judías de interpretación. Estas, que pueden encontrarse tanto en el interior de la Biblia¹⁶³ como en testigos apócrifos, constituyen, como hemos visto, la actualización dinámica de la revelación. Escritura y Tradición forman una unidad orgánica al servicio de una única revelación divina. Asimismo, «el “más” peculiar que [...] distingue a la dogmática [católica] de la teología bíblica [neotestamentaria], lo llamamos en sentido preciso tradición»¹⁶⁴. Como ocurre en la propia interpretación intrabíblica del AT, «la teología eclesiástica del NT penetra como proceso dentro del mismo NT»¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Ibd.*, 194s.

¹⁶² *Ibd.*, 196-98. Las modernas corrientes de espiritualidad redescubren en las «categorías experienciales/vivenciales» de la espiritualidad del AT el referente teológico apropiado de los «procesos» de la «personalización» de la fe. Así, A. BONORA (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento* (Salamanca 1994). De un modo práctico, J. GARRIDO, *Una espiritualidad para hoy* (Madrid 1988).

¹⁶³ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III.A.1.

¹⁶⁴ K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, o.c., 47. Cf. también J. LEVIE, *La Biblia. Palabra humana y mensaje de Dios* (Desclée, Bilbao 1964), 351-361.

¹⁶⁵ K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, 48.

A partir de esta constatación, tan repetida, nos parece que la *analogia fidei*¹⁶⁶, en cuyo marco está también la relación entre los Testamentos, permite anotar aquí algunos puntos para una ulterior reflexión acerca del problema de las relaciones entre Escritura y Tradición en el seno de la teología católica.

La llamada «historia de los efectos del texto» (*Wirkungsgeschichte*) muestra que la Tradición ha desarrollado sentidos del texto (en la teología dogmática, en la espiritualidad, arte, etc.) que no coinciden con su sentido histórico (literal). Contienen, pues, *efectos* que suponen un «más» sobre el sentido literal de un texto en el NT. Aunque sólo una cantidad reducida de textos haya hecho historia —J. Gnilka¹⁶⁷ señala, como ejemplos, Mt 16,17-19¹⁶⁸, la doctrina paulina de la justificación, el milenarismo y el Apocalipsis de Juan—, sin embargo, el horizonte teológico de su comprensión nos conduce a la problemática de la relación entre Escritura y Tradición.

Por supuesto que no vamos a entrar aquí en las aportaciones de Gadamer, Danto y W. Benjamin —presentadas por J. Gnilka¹⁶⁹— a la «historia de los efectos», como un momento de la realización de la comprensión, sino simplemente dejar constancia del problema que dicha cuestión está planteando en este momento a la dogmática católica, que ve «el abismo cada vez mayor que se va abriendo entre la exégesis y la teología dogmática»¹⁷⁰.

Aunque algunos teólogos dogmáticos todavía se sorprendan¹⁷¹, el reciente documento de la Comisión Bíblica ha previsto que «en el caso de

¹⁶⁶ Cf. G. SÖHNGEN, *Analogia: CFT I* (Madrid 1966) 98-113.

¹⁶⁷ J. GNILKA, *Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel*: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 51-62. Trad. esp., *La historia de los efectos: acceso a la comprensión de la Biblia*: Selecciones de Teología 30 (1991) 233-240.

¹⁶⁸ Sobre el estado de la cuestión de la exégesis de Mt 16,17-19: cf. A. DEL AGUA, *Derás narrativo del sobrenombre de «Pedro» en el conjunto de Mt 16,17-19. Un caso particular de la escuela exegetica de Mateo*: Salmanticensis 39 (1992) 11-33. De la bibliografía allí citada destaca G. CLAUDEL, *La confession de Pierre. Trajectoire d'un péricope évangélique* (Etudes bibliques, n.s. 10; Paris 1988), tesis doctoral ampliamente documentada. También la obra editada por R. E. BROWN - K. P. DONFRIED - J. REUMANN, *Peter in the New Testament* (Minneapolis 1973), como estado de la cuestión. De parte protestante, ofrece una buena panorámica del «consenso crítico» alcanzado por la exégesis (incluida la católica) de este pasaje: U. LUZ, *Das Primatwort Matthäus 16,17-19 aus Wirkungsgeschichtlicher Sicht*: NTS 37 (1991) 415-433.

¹⁶⁹ J. GNILKA, *La historia de los efectos*, art. cit., 234-237.

¹⁷⁰ W. BEUKEN, *Un nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»*: Concilium 30 (1994-1) 557-582, 578.

¹⁷¹ Este parece ser el caso de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1993), LXII, nota 105, cuando pone en un mismo pla-

la exégesis católica existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es el fruto de un desarrollo ulterior de la Tradición»¹⁷². En consecuencia, el que la exégesis llegue a la conclusión de que el sentido dogmático que han recibido algunos textos no coincida con el sentido literal, quiere decir, simplemente, que no todos los dogmas pueden probarse a partir de la Escritura y, por lo mismo, que los exégetas no niegan tales dogmas por el hecho de constatar que no todos ellos tienen conexión directa con la Escritura. Lo cual nos conduce al ya dicho problema de las relaciones entre la Escritura y la Tradición¹⁷³. La cuestión de la especificidad de la Tradición con respecto a la revelación sigue siendo un problema abierto¹⁷⁴. ¿Qué decir de la tesis

no (y dice en el mismo tono) dos afirmaciones de rango completamente distinto: una, acerca de la actualización de la tradición de Jesús, y, otra, acerca de la índole derásica de un pasaje neotestamentario. Así, citando a D. Muñoz, dice que «Esta actualización a las diversas comunidades o lo que suele llamarse "lectura en relieve" de los evangelios puede exagerarse hasta el punto de ver en los relatos evangélicos y en las palabras de Jesús solamente reflejo de la vida de las comunidades primitivas o incluso considerar tales relatos y tales palabras como creaciones de la misma comunidad sin correspondencia con el Jesús histórico. Tal exageración contradice el concepto mismo de actualización», afirmación que no puede pasar de ser una consideración general sobre la actualización derásica de la tradición de Jesús de Nazaret, pero que debe verificarse en *cada caso*. Si se aplicara al estudio de la *naturaleza derásica* de todas las composiciones narrativas de los evangelios (independientemente de la historia de su tradición), se habría pasado a un *principio*, válido para todo pasaje derásico del NT y que, aplicado universalmente, conduciría a un uso *fundamentalista* del derás. Seguidamente, y en estricto parangón, quizá con intención del divide y vencerás, indica la *conclusión particular* a que llego en mi trabajo exegético acerca de la índole derásica del pasaje de la transfiguración [*La transfiguración como preludio del «éxodo» de Jesús en Lc 9,28-36. Estudio derásico y teológico: Salmanticensis 40 (1993) 5-19*]: «La "transfiguración" que manifiesta un patrón narrativo de base es, claramente, una *forma narrativa* de interpretación que no supone un hecho histórico de fondo, sino una explicación teológica de la persona y camino de Jesús como el Mesías que lleva a término las promesas del AT. Se trata de un relato derásico en que la forma (AT) es el mensaje» (18). En mi caso, la conclusión es clara, a saber, el NT conoce también claros ejemplos de «historiografía creadora» (I. Heinemann) que, en consecuencia, no aportan datos *biográficos* a la historia de Jesús de Nazaret, sino aspectos de su verdad (dimensión) teológica (cristológica). Entre éstos, a juicio de buena parte de la exégesis actual, está, entre otros [cf. A. DEL AGUA, *Los Evangelios de la Infancia: ¿Verdad histórica o verdad teológica?*: Razón y Fe 230 (1994) 381-399], el pasaje de la transfiguración. Entiendo, pues, que O. González de Cardedal deba integrar este pasaje de otra forma, no por ello menos significativa, en su Cristología.

¹⁷² *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III (introducción).

¹⁷³ El problema de la mediación entre la interpretación histórica y la interpretación dogmática de la Escritura, a saber, la praxis de los fieles y la Tradición eclesial, lo trata admirablemente: W. KASPER, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine Pneumatologische Perspektive*: Theologische Quartalschrift 170 (1990) 161-190.

¹⁷⁴ Cf. K. RAHNER, *Schrift und Tradition*: Wort und Wahrheit 18 (1963) 269-279.

del cierre de la revelación después de la muerte del último apóstol (o libro del NT)? Como es sabido, la revelación tiene su ἐφάπαξ (Hb 7,27), «en cuanto se cumplió en hechos históricos, pero también su constante hoy»¹⁷⁵. ¿Pertenece, en consecuencia, la Tradición sólo a la transmisión de la revelación y no a la misma revelación? ¿Es la «sola Scriptura» la portadora de la revelación? ¿Cómo explicar el «más» de la Tradición (canon de la Escritura, dogmas marianos, etc., sin olvidar otros que hoy podemos conocer mejor por la exégesis histórica) sobre la Escritura?

B) EL DIOS DE JESÚS ES EL MISMO QUE EL DEL AT

Decir que el Dios de Jesús es diferente del Dios del AT ha sido, desde Marción, la mejor amenaza que se ha lanzado contra el AT. Se pretende que el Dios del que se cuenta en los libros históricos, cuyo mensaje anuncian los profetas, a quien suplica el Salmista, y a favor de quien se ponen las tradiciones sapienciales, sea, en último término, un Dios deferente del Dios de Jesús de Nazaret. Entre los nombres más críticos, habría que mencionar aquí F. Schleiermacher, E. Hirsch, A. Harnack, entre otros. Más recientemente, E. Grässer ha pretendido distinguir entre el Dios de Pablo y el Dios judío¹⁷⁶. Si se aceptara, sin embargo, su planteamiento, también habría que hablar del Dios de Moisés como diferente del Dios de Jeremías. Y también cabría pensar, por las mismas razones, que el Dios que permite la muerte de Jesús no es el mismo que lo resucita¹⁷⁷.

«Jesús no anuncia otro Dios. Dios sigue siendo uno y el mismo. Pero Jesús se atreve a tratar a este mismo Dios con la palabra “Abba”, y, además, a animar a ello a sus discípulos. Quien puede rezar así, tiene que estar en una relación nueva con Dios que supera la habitual. El trato de Jesús con Dios no supone un cambio de Dios, sino un cambio del hombre, que puede rezar así. No se revela una nueva esencia de Dios, ni un rasgo de la esencia de Dios oculto hasta ahora. El trato de Jesús con Dios presupone, más bien, una nueva, diferente actuación de Dios con los hombres»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ K. RAHNER - J. RATZINGER, *Tradición y Revelación*, o.c., 73.

¹⁷⁶ E. GRÄSSER, *Antijudaismus bei Bultmann? Eine Erwiderung*, en Id., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35; Tübingen 1985), 201-211.

¹⁷⁷ E. ZENGER, *Das erste Testament*, o.c., 28-47.

¹⁷⁸ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111; Stuttgart 1989), 85 (citado por E. ZENGER, 34).

En efecto, el «Dios [...] que se revela en Jesús, es el mismo que intervenía ya en la historia y el destino de Israel. El Dios amigo de la vida, que se refleja en sus gestos, es el Dios liberador del Exodo. El Dios humilde de Jesús es el Dios que se involucra en la historia concreta de aquel pequeño pueblo. El Dios revelado como Amor en Jesucristo es el Dios cuya misericordia y fidelidad infinitas celebran los salmistas. El Dios Padre a quien Jesús invoca es el mismo que ha elegido a Israel como hijo predilecto. El Dios de los pobres que anuncia Jesús es el Dios cuya justicia predicaban y exigen los profetas. El Dios crucificado es el mismo Dios tantas veces rechazado por el pueblo elegido. El Dios manifestado en la resurrección del Señor es el Dios creador de la vida. El Dios trinitario es el mismo que con su Espíritu y su palabra ha dirigido la historia de salvación hasta Jesucristo»¹⁷⁹.

CONCLUSION

Aunque el lector habrá ya sacado sus conclusiones, sirvan estas líneas de reflexión final en torno a un tema que por clásico no deja de ser apasionante.

La relación entre los dos Testamentos, como se ha visto, es lo suficientemente compleja como para que pueda ser agotada por un solo paradigma. La tarea no es fácil y exige aguda reflexión. Esforzarse, sin embargo, por comprender la relación entre Antiguo y NT debería ser empeño de todo cristiano ilustrado.

Los cristianos, a diferencia de los judíos, tenemos los dos Testamentos. El AT no puede ser rechazado, ni reducido a ninguna interpretación exclusiva cristiana, porque el acontecimiento del NT no brota espontáneamente del Antiguo. Los cristianos tampoco podemos considerar el AT como si se tratara de una historia de fracaso.

Afirma B. W. Anderson: «Yo he propuesto que la cuestión de la relación entre los Testamentos (una formulación cristiana) se comprenda dentro de una cuestión más amplia y básica, la relación entre las comunidades judía y cristiana»¹⁸⁰. El estudio, pues, de la relación entre los Testamentos forma parte del trabajo ecuménico.

¹⁷⁹ Obispos de Pamplona-Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Carta Pastoral «Creer hoy en el Dios de Jesucristo». Cuaresma. Pascua de Resurrección 1986, en Id., *Ante el reto de la increencia. Cuaresma. Pascua de Resurrección. Cartas Pastorales de los Obispos de Pamplona-Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria* (San Sebastián 1988), 59s.

¹⁸⁰ B. W. ANDERSON, *The Bible as the Shared Story of a People*, art. cit., 33.

Así como entre los judíos se debería dejar hablar a la *Tenak* por sí misma, antes que hacerla sierva del Talmud, entre los cristianos habría que permitir también que la Biblia hebrea ofreciese su propio testimonio teocéntrico. Este es un ejercicio que implica llegar a términos de convivencia entre las comunidades judía y cristiana en lo que respecta a la causa religiosa.

El aprecio cristiano por el AT debería ser el mismo que sentían por él los primeros cristianos, quienes proclamaron la identidad de Jesús con ayuda y a la luz de las antiguas tradiciones. Entendieron que lo nuevo resaltaba precisamente a la luz de lo antiguo.

El AT puede aportar a la teología actual modelos de pensamiento y categorías religiosas extraordinariamente útiles a la reflexión y presentación del cristianismo al hombre de nuestros días. Los procesos del hombre bíblico no distan mucho, al margen de las circunstancias históricas, de los que ha de hacer el hombre actual para llegar al encuentro con el Dios vivo.

Como ya dijimos, un texto del AT es cristiano si es escuchado por cristianos como parte de su Biblia, sin que deje, al mismo tiempo, de ser judío desde su origen.