

El papel de Israel en la historia bíblica: de la elección al repudio, del Gólgota a la consumación escatológica

Werner Vorstman

Resumen

Este artículo sigue el papel de Israel a lo largo de todo el arco de la historia bíblica: desde la elección de Abraham, pasando por el pacto del Sinaí, el reinado de David, la división tras Salomón y el repudio del reino del norte, hasta el destierro de Judá. El núcleo del argumento es la pregunta de cómo puede Dios recuperar al pueblo que él mismo despidió sin quebrantar su propia ley, una pregunta que Jeremías 3:1 plantea por sí mismo, con Deuteronomio 24:1-4 en la mano. Muestro que la Escritura también responde ella misma a esa pregunta, y a partir de ahí examino la explicación habitual que entiende la muerte de Cristo como un mecanismo jurídico. Trato además las objeciones al supersedionismo (la teología del reemplazo), el significado de la restauración del Estado de Israel en 1948, las guerras anunciadas del Salmo 83, Ezequiel 38-39 y Zacarías 12-14, y la vocación de Israel como luz de las naciones (Isaías 49:6; 60:1-3). Allí donde un argumento descansa en una opción de traducción y no en el texto original, lo digo expresamente.

Palabras clave: Israel, pacto, repudio, carta de divorcio, Deuteronomio 24, supersedionismo, teología del reemplazo, Nuevo Pacto, esposa de Cristo, 1948, Ezequiel 38-39, Salmo 83, Zacarías 14, luz de las naciones, Romanos 11, Septuaginta

I. Introducción

Ningún tema ocupa en la Biblia un lugar tan central como la identidad, la vocación y el destino de Israel. Desde el llamamiento de Abram en Génesis 12 hasta la nueva Jerusalén de Apocalipsis 21, la historia de Israel recorre el conjunto como una columna vertebral. Quien entiende mal a Israel, entiende mal la Biblia. Y quien sustituye a Israel por la Iglesia corta la raíz de la que todo el relato recibe su alimento.¹

Este estudio sigue esa línea a través de las grandes etapas: las promesas a los patriarcas (II); el pacto del Sinaí y la imagen del matrimonio (III); el reinado y la división tras Salomón (IV); el repudio del reino del norte y el destierro de Judá (V). Después llega la pregunta en torno a la cual gira este artículo: ¿cómo puede Dios recuperar a un pueblo al que él mismo entregó una carta de divorcio (VI)? A continuación trato el Nuevo Pacto (VII), las objeciones a la teología del reemplazo (VIII), la restauración de 1948 (IX), las guerras anunciadas (X) y la vocación de Israel como luz de las naciones (XI). La sección XII reúne las objeciones contra mi propio argumento.²

Antes de empezar, un acuerdo de método. Cito la Biblia según la Reina-Valera 1995 (© 1995 Sociedades Bíblicas Unidas). Pero una traducción es la interpretación de otro; cuando un argumento tiene que descansar en algo, lo hago descansar en el texto hebreo o griego. Cuando el Nuevo Testamento emplea una palabra griega, miro primero cómo se usa esa palabra en la Septuaginta, la traducción griega del Tanaj en la que se criaron los escritores neotestamentarios. En algunos pasajes el texto original apunta en otra dirección que la que sugiere la traducción. No he disimulado esos pasajes: los he señalado.

II. La elección de Israel: el pacto con Abraham

La historia de Israel no empieza con un pueblo, sino con un hombre. En Génesis 12:1-3 Dios saca a Abram de Ur y le hace una promesa triple: «Haré de ti una nación grande, te bendeciré, engrandeceré tu nombre y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (RVR 1995). Hay ahí tres pilares: un pueblo, una tierra (descrita en Génesis 15:18-21 desde el río de Egipto hasta el Éufrates) y una bendición que se extiende, a través de la descendencia de Abram, a todas las naciones.³

El texto hebreo hace aquí una distinción que ninguna traducción recoge. Para el maldecir aparecen dos verbos distintos. Quien menosprecia a Abram es *umqal·lelja* (umqal·lelja), de la raíz קלל (*q-l-l*), «tener en poco, injuriar», y esa forma está en singular. Lo que Dios hace con semejante persona es אור (*aor*), de ארר (*a-r-r*), la maldición solemne, propia del pacto. Además, los que bendicen están en plural. El hebreo contrapone, pues, a los muchos que bendicen frente al uno que injuria, y el menosprecio humano frente al anatema divino. La Septuaginta emplea dos veces la misma raíz (καταρώνεω / καταράσσομαι) y borra la diferencia. El castellano hace algo parecido: pone ambos grupos en plural, «a los que te bendigan» y «a los que te maldigan», y usa un solo verbo para las dos maldiciones. Quien lee este versículo por el griego o por la traducción ya no puede ver la diferencia.⁴

El pacto se ratifica en Génesis 15 con una ceremonia llamativa: Dios pasa solo, en forma de horno humeante y antorcha de fuego, por entre los animales partidos en dos: «apareció un horno humeante y una antorcha de fuego que pasaba por entre los animales divididos» (Génesis 15:17, RVR 1995). En los usos jurídicos del antiguo Oriente Próximo eran las dos partes las que pasaban entre los trozos, invocando así sobre sí mismas la suerte de los animales degollados si rompían el tratado. Que Dios pase

solo significa que se obliga a sí mismo de manera unilateral. El cumplimiento queda colgado, por tanto, de su fidelidad y no de la de Abram. Este punto es decisivo para lo que sigue: el pacto con Abraham no puede ser anulado por la desobediencia de sus descendientes, porque esos descendientes no fueron parte en la ratificación.⁵

La promesa se repite a Isaac (Génesis 26:3-4) y a Jacob, que recibe el nombre de Israel (Génesis 35:10-12), y pasa por sus doce hijos a las doce tribus. Sobre ese nombre conviene una precisión. Génesis 32:28 lo explica él mismo: «porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido» (RVR 1995), en hebreo כִּי־שָׁרִיתָ (ki sarita im-Elohim) con וַתּוֹכַל (wattujal), «y has podido». Es una explicación narrativa del nombre, un juego de palabras dentro del propio relato. Por su forma, en cambio, יִשְׂרָאֵל (Yisrael) es un nombre-frase en el que יָלָא (El) es el sujeto, como en יִשְׁמָאֵל (Yishmael, «Dios oye»). Desde el punto de vista filológico resulta, pues, más probable «Dios lucha» o «Dios gobierna» que «el que lucha con Dios». Ambas lecturas tienen sentido, pero es la primera —la explicación que da el propio Génesis— la que sostiene el relato, y no una etimología. La Septuaginta, por lo demás, conserva sólo el segundo elemento: ἐνίσχυσας, «has sido fuerte».⁶

III. El pacto del Sinaí y la imagen del matrimonio

La salida de Egipto y la promulgación de la ley en el Sinaí convierten en pueblo a los descendientes de Abraham. Allí dice Dios: «Ahora, pues, si dais oído a mi voz y guardáis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (Éxodo 19:5, RVR 1995), y: «Vosotros me seréis un reino de sacerdotes y gente santa» (Éxodo 19:6, RVR 1995).⁷

Los profetas describen esa relación de manera sistemática como un matrimonio. Jeremías hace decir a Dios: «Me he acordado de ti, de la fidelidad de tu juventud, del amor de tu desposorio, cuando andabas en pos de mí en el desierto» (Jeremías 2:2, RVR 1995). Ezequiel: «te hice juramento y entré en pacto contigo, dice Jehová, el Señor, y fuiste mía» (Ezequiel 16:8, RVR 1995). La imagen no es, pues, una lectura impuesta por intérpretes posteriores, sino el lenguaje propio de los profetas.⁸

A diferencia del pacto con Abraham, el pacto del Sinaí es bilateral y condicional. Las bendiciones de Deuteronomio 28:1-14 valen en caso de obediencia; las maldiciones de 28:15-68, en caso de desobediencia. Eso no anula el pacto unilateral con Abraham. Los dos regulan cosas distintas: el pacto del Sinaí determina si Israel disfruta de hecho de la tierra y de la bendición; el pacto con Abraham garantiza que el propósito de Dios con Israel sigue adelante en cualquier caso.⁹

Aquí hace falta una advertencia terminológica, porque de ella depende mucho en la sección VI. Es habitual llamar a la Torá el contrato matrimonial de Israel y emplear para ello la palabra *ketubá*, y designar la presencia de Dios en el tabernáculo como *shejiná*. Ninguna de las dos palabras aparece en el Tanaj. La *ketubá* es una institución rabínica; los testimonios más antiguos datan del siglo II antes de Cristo y de época posterior. שְׁכִינָה (*shejiná*) sólo aparece en la literatura rabínica y en los targumes. La Biblia misma habla de בְּרִית (*berit*, pacto), de סֵפֶר הַבְּרִית (*séfer ha-berit*, el libro del pacto, Éxodo 24:7), y para el habitar de Dios emplea el verbo שָׁחַן (*shajan*): «Me erigirán un santuario, y habitaré en medio de ellos» (Éxodo 25:8, RVR 1995), en hebreo וְשָׁחַנִּי (*weshajanti*). De ahí deriva también מִשְׁכָּן (*mishkán*, tabernáculo, literalmente «morada»). Esto es más que una cuestión de palabras. Quien llama *ketubá* a la Torá desliza una institución jurídica judía posterior por debajo de un texto que no la conoce, y es precisamente el carácter jurídico de esa institución lo que debería sostener el razonamiento de la sección VI. Por eso uso esos términos sólo con esta salvedad.¹⁰

IV. El reinado y la división tras Salomón

Con David se añade una cuarta línea. En 2 Samuel 7:13 Dios le promete una descendencia permanente: «Él edificará una casa para mi nombre, y yo afirmaré para siempre el trono de su reino» (RVR 1995). Los reyes concretos pueden ser castigados (2 Samuel 7:14-15), pero ni la dinastía como tal ni la promesa de un trono permanente se retiran.¹¹

Con David y Salomón el reino alcanza su mayor extensión. Salomón construye el templo, y la gloria de Dios llena la casa (1 Reyes 8:10-11). Pero sus últimos años están marcados por la apostasía: «Cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres le inclinaron el corazón tras dioses ajenos, y su corazón no era ya perfecto para con Jehová, su Dios, como el corazón de su padre David» (1 Reyes 11:4, RVR 1995). El profeta Ahías anuncia que el reino será rasgado (1 Reyes 11:29-39).¹²

Tras la muerte de Salomón, hacia el año 930 antes de Cristo, la dureza de su hijo Roboam empuja a las diez tribus del norte a la secesión bajo Jeroboam. Surgen dos reinos: el del norte, que conserva el nombre de Israel y recibe también el de Efraín, con Samaria como capital definitiva, y el del sur, Judá, formado por Judá y Benjamín, con Jerusalén. La división no es sólo política. Jeroboam implanta de inmediato el culto de los becerros en Dan y en Betel (1 Reyes 12:28-30) y encamina así al reino del norte por una vía de idolatría permanente.¹³

V. El repudio y el destierro

Los profetas describen esa idolatría en lenguaje matrimonial: Israel comete adulterio contra su Marido. Oseas, cuyo propio matrimonio con la infiel Gomer sirve de señal profética, transmite la acusación de Dios: «¡Contended con vuestra madre, contended, porque ella no es mi mujer ni yo su marido!» (Oseas 2:2, RVR 1995). Y Dios la castigará «por los días en que quemaba incienso a los baales» (Oseas 2:13, RVR 1995).¹⁴

Luego viene el acto en torno al cual gira todo. En Jeremías 3:8 Dios declara: «Ella vio que por haber fornicado la rebelde Israel, yo la había despedido y dado carta de repudio; pero no tuvo temor la rebelde Judá, su hermana, sino que también fue ella y fornicó» (RVR 1995). Fíjese el lector en el alcance: la carta de repudio se refiere al reino del norte. Judá no recibe ninguna; de Judá se dice que no hizo caso del ejemplo.¹⁵

A menudo se aduce Isaías 50:1 como segundo testigo de esa separación. Eso exige cuidado, porque el texto hace otra cosa: «Así dijo Jehová: ¿Qué es de la carta de repudio de vuestra madre, con la cual yo la repudí? ¿O quiénes son mis acreedores, a quienes yo os he vendido? He aquí que por vuestras maldades habéis sido vendidos y por vuestras rebeliones fue repudiada vuestra madre» (RVR 1995). Es una pregunta retórica, y la respuesta esperada es: esa carta no existe, y ese acreedor no existe. Isaías 50:1 no confirma, pues, la separación; el versículo la rechaza precisamente como explicación y sitúa la causa en las maldades del propio pueblo. Por eso el versículo no puede colocarse como prueba de apoyo junto a Jeremías 3:8. Quien lo usa así hace decir al texto lo contrario de lo que dice.¹⁶

En el año 722 antes de Cristo los asirios, bajo Salmanasar V y Sargón II, conquistan el reino del norte, deportan a la población y asientan allí pueblos extranjeros (2 Reyes 17:5-6, 23-24). Las diez tribus quedan dispersas entre las naciones y reciben, en el lenguaje de Oseas, el nombre de *lo-ammi* (לֹא-אֲמִי), «no mi pueblo» (Oseas 1:9). La formulación va más lejos de lo que suele advertirse: el versículo termina en hebreo con *we-anojé lo-ehyé lajem* (וְאֵינִי לָהֶם לְאֻמָּה), literalmente «y yo no seré para vosotros», donde resuena el nombre divino *ehyé* (אֶהְיֶה) de Éxodo 3:14. La Reina-Valera resuelve la frase con «ni yo seré vuestro Dios» (RVR 1995) y, al hacerlo, pierde ese eco. La ruptura se expresa, pues, como la retirada del Nombre mismo. Y al lado, de inmediato: «Con todo, el número de los hijos de Israel será como la arena del mar, que no se puede medir ni contar» (Oseas 1:10, RVR 1995): numerosos, pero irreconocibles como Israel.¹⁷

El reino del sur aguanta todavía 136 años. En el año 586 antes de Cristo Nabucodonosor destruye Jerusalén y el templo y deporta a la población a Babilonia (2 Reyes 25:8-21). Pero, a diferencia de las tribus del norte, Judá conserva su identidad durante los setenta años de destierro

y regresa bajo Zorobabel, Esdras y Nehemías. La diferencia es esencial: a Judá se le castiga, a Israel se le despide. Y es precisamente esa diferencia la que plantea la pregunta de la que se ocupa la sección siguiente.¹⁸

VI. Deuteronomio 24 y el regreso: la pregunta que plantea la propia Escritura

Aquí está el paso que sostiene este artículo, y por eso lo pongo en el cuerpo del texto y no en una nota. El razonamiento que se suele hacer va así. La Torá prohíbe a un hombre recuperar a la mujer que ha despedido. Dios despidió a Israel. Luego Dios no puede recuperar a Israel, a menos que ocurra algo que levante el impedimento. Ese algo sería la muerte de Cristo: el Esposo divino muere, y con ello decae la prohibición. Así el Gólgota se convierte en el mecanismo jurídico que hay detrás de la restauración de Israel.

El texto legal dice: «Cuando alguien toma una mujer y se casa con ella, si no le agrada por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, se la entregará en la mano y la despedirá de su casa. Una vez que esté fuera de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre. Pero si este último la rechaza y le escribe una carta de divorcio, se la entrega en la mano y la despide de su casa, o si muere el último hombre que la tomó por mujer, no podrá su primer marido, que la despidió, volverla a tomar para que sea su mujer, después que fue envilecida, pues sería algo abominable delante de Jehová, y tú no debes pervertir la tierra que Jehová, tu Dios, te da como heredad» (Deuteronomio 24:1-4, RVR 1995).¹⁹

El razonamiento resulta atractivo, y enlaza de manera impresionante la ley, los profetas y la cruz. Sin embargo, no se sostiene cuando se contrasta con el texto original, y ello por cuatro motivos. Los expongo uno a uno, porque determinan lo que queda en pie del argumento.

Primero: el impedimento nace del segundo matrimonio, no del divorcio. La impureza del versículo 4 procede exclusivamente del versículo 2: וְהָיָה כִּי יִשְׁאַף אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְהָיָה לוֹ שָׂוִי אֶת הַכָּתוּב (wehaljá wehaytá le-ish ajer), «y ella se va y llega a ser mujer de otro hombre». Sin ese segundo matrimonio, que es legítimo, no hay impedimento. El verbo del versículo 4, הִטְמֵא (hut-tammá-a), está además en una forma pasiva: ella ha sido envilecida, le ha ocurrido. La Reina-Valera lo recoge bien con «después que fue envilecida», y la Septuaginta lo confirma con μετὰ τὸ μανθῆναι αὐτήν, «después de haber sido ella contaminada». Quien quiera aplicar esta ley a Israel tiene que poder señalar quién es ese segundo marido. Y la idolatría recibe en los profetas, de manera constante, el nombre de fornicación y adulterio, no el de un segundo matrimonio válido. Con lo cual es dudoso que la condición del versículo 2 llegue siquiera a cumplirse.²⁰

Segundo: Deuteronomio 24 no contempla ninguna anulación por la muerte del primer marido. La ley regula exactamente el caso inverso: el primer marido no puede recuperarla después de que el segundo la haya despedido o haya muerto (versículo 3). Sobre la muerte del primer marido el texto no dice nada, y esa muerte tampoco resolvería el problema, sino que lo suprimiría, porque un muerto no vuelve a casarse. La idea de que la muerte del marido disuelve el vínculo no viene de Deuteronomio 24, sino de Romanos 7:2-3. Son dos figuras jurídicas distintas, y el razonamiento habitual las funde sin decirlo.

Tercero: Pablo aplica su propia imagen de otra manera. Romanos 7:1-4 dice: «¿Acaso ignoráis, hermanos (hablo con los que conocen de leyes), que la ley se enseñorea del hombre entre tanto que este vive? La mujer casada está sujeta por la ley al marido mientras este vive; pero si el marido muere, ella queda libre de la ley que la unía a su marido. [...] Así también vosotros, hermanos míos, habéis muerto a la Ley mediante el cuerpo de Cristo, para que seáis de otro, del que resucitó de entre los muertos» (RVR 1995). En la imagen muere el marido; en la aplicación muere el creyente. Pablo no dice que el Esposo haya muerto para que la mujer quede libre, sino que la mujer ha muerto con Cristo para poder pertenecerle. Quien usa la imagen del primer modo la usa contra la aplicación que le da el propio Pablo.²¹

Cuarto, y esto es lo decisivo: Jeremías plantea esta pregunta él mismo, y la responde. El capítulo tercero de Jeremías se abre con una referencia inconfundible a Deuteronomio 24: «Dicho está: Si alguno deja a su mujer, y ésta se va de él y se junta a otro hombre, ¿volverá de nuevo a ella?» (Jeremías 3:1, RVR 1995). El problema no lo descubrieron, pues, intérpretes posteriores; lo pone el profeta sobre la mesa. Y no lo deja sin respuesta. Unos versículos más adelante Dios llama de vuelta a esa misma mujer despedida: «Vuélvete, rebelde Israel, dice Jehová; no haré caer mi ira sobre ti, porque misericordioso soy yo» (3:12, RVR 1995), y con una palabra que lo dice todo: «Convertíos, hijos rebeldes, dice Jehová, porque yo soy vuestro esposo» (3:14, RVR 1995). Esto no es música del futuro ni un anuncio de un acto jurídico por realizar. Está en presente, siglos antes del Gólgota, y va dirigido al pueblo que recibió la carta.²²

Oseas dice lo mismo con otras imágenes. La mujer infiel vuelve en sí: «Entonces dirá: Regresaré a mi primer marido, porque mejor me iba entonces que ahora» (Oseas 2:7, RVR 1995), y el capítulo desemboca en: «Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, juicio, benignidad y misericordia» (Oseas 2:19, RVR 1995). En Oseas 3 el profeta llega incluso a comprar de nuevo a su mujer: en su propia persona hace, pues, exactamente lo que Deuteronomio 24 prohíbe, y eso no es una transgresión, sino la señal profética misma.

¿Qué queda entonces? A mi juicio, esto, y no es menos, sino más, de lo que ofrecía el razonamiento jurídico. La Escritura no oculta la dificultad legal ni la resuelve con una construcción. Plantea la pregunta en voz alta (Jeremías 3:1) y la responde apelando a quién es Dios: «misericordioso soy yo», en hebreo יְדִיד (jasid, 3:12). El regreso de Israel no es, por tanto, un resultado jurídico, sino un acto de gracia que sobrepasa el derecho, exactamente igual que la ley regula la separación pero no promete en ninguna parte la reconciliación. En esa línea, el Gólgota no es la retirada de un obstáculo, sino el lugar donde esa gracia se paga. Ese fundamento es más firme que un razonamiento jurídico cerrado, porque no depende de que la analogía funcione en todos sus puntos.²³

VII. El Nuevo Pacto

El Nuevo Pacto se anuncia «con la casa de Israel y con la casa de Judá» (Jeremías 31:31, RVR 1995), es decir, con las dos partes del pueblo dividido, incluida la parte que había sido despedida. No con los gentiles como tales. Los creyentes de entre las naciones son añadidos: son injertados en el olivo de Israel (Romanos 11:17) y participan así de las bendiciones de un pacto prometido a Israel.²⁴

Sobre Romanos 10:4 hace falta una corrección que afecta a muchos argumentos. La Reina-Valera 1995 lee: «pues el fin de la Ley es Cristo, para justicia a todo aquel que cree» (RVR 1995). El versículo se suele citar así, y a continuación se explica que τέλος (*telos*) significa en realidad «meta» o «propósito». En español esa tensión existe de verdad, y es además más sutil que en inglés. El inglés *end* y el neerlandés *einde* significan sin más «terminación», de modo que el contraste con «meta» salta a la vista y se ve enseguida que hay un problema. La palabra española «fin» es ella misma ambigua: significa tanto «término, final» como «finalidad». El lector español no percibe, por tanto, un choque entre la traducción y la explicación; percibe una palabra que puede ir en dos direcciones a la vez. Eso hace la cuestión más delicada, no más fácil, porque la ambigüedad del castellano puede dar por resuelto lo que en griego sigue abierto.

Lo importante es lo que hace la Septuaginta. Allí τέλος traduce casi siempre ῥῆς (*qets*, «fin, plazo»); en la expresión εἰς τέλος traduce πάντοτε (*nétsaj*, «para siempre»); y Εἰς τὸ τέλος encabeza los títulos de los salmos como equivalente de לְאָמְנָתָא (*lamnatséaj*). Los tres usos son conclusivos o duraderos, no finalistas: señalan el término de algo o su permanencia, no aquello hacia lo que algo tiende. El sentido «meta, propósito» es buen griego, pero procede del lenguaje filosófico clásico y no del idioma septuagintal en el que se mueve Pablo. La lectura «meta, propósito» sigue siendo defendible por el contexto de Romanos 9:30-10:13, donde Pablo habla de una justicia que Israel buscó por el camino equivocado; pero no es

defendible por la palabra. La presento aquí, por tanto, como una opción interpretativa y no como un dato léxico.

Merece la pena señalar hasta qué punto la lengua del lector decide lo que puede ver. La traducción neerlandesa *Herziene Statenvertaling* ya ha incorporado la decisión al propio texto: traduce *einddoel*, «meta final», de modo que en neerlandés la tensión entre traducción y explicación sencillamente no existe, porque el traductor la ha resuelto de antemano. Las traducciones españolas e inglesas no lo hacen: dejan «fin» y *end*, y con ello dejan el problema donde estaba. Tres lenguas ofrecen así al lector tres puntos de partida distintos para el mismo versículo. Sólo el griego es común a las tres. Este es un buen ejemplo de por qué un argumento debe descansar en el texto original: lo que en una lengua parece una evidencia puede ser, en otra, una decisión del traductor.²⁵

La imagen nupcial continúa en el Nuevo Testamento. Pablo presenta a la comunidad como esposa de Cristo (2 Corintios 11:2; Efesios 5:25-32), y el Apocalipsis termina con las bodas del Cordero: «Gocémonos, alegrémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero y su esposa se ha preparado» (Apocalipsis 19:7, RVR 1995).²⁶

VIII. La teología del reemplazo

El supersesionismo, llamado en español teología del reemplazo o de la sustitución, es la idea de que la Iglesia ha sustituido definitivamente a Israel como pueblo de Dios, y hereda por tanto las promesas mientras Israel se queda con las maldiciones. Esa idea se hizo influyente a partir del siglo II y, además de deformar la historia bíblica, contribuyó históricamente a siglos de persecución de los judíos.²⁷

Pablo aborda la cuestión de frente en Romanos 9-11. Pregunta: «Por tanto, pregunto: ¿Ha desechado Dios a su pueblo? ¡De ninguna manera!» (Romanos 11:1, RVR 1995). Detrás de ese «de ninguna manera» está *μη γένοιτο* (*mè génoito*). Se suele decir que es «el no más fuerte del griego», pero eso no es exacto y tampoco hace falta. Gramaticalmente es un optativo, un deseo de que algo no ocurra; la negación fáctica más fuerte es *οὐ μή* con aoristo de subjuntivo. La Septuaginta muestra lo que la expresión sí lleva dentro: *μη γένοιτο* traduce allí *הֲלֹא־יָלִיד* (*jalilá*), una fórmula de rechazo que aparta algo como si fuera un sacrilegio (Génesis 44:7, 17; Josué 22:29). Pablo no rechaza, pues, la idea sólo como falsa, sino como impensable, lo cual refuerza su negativa en vez de debilitarla.²⁸

Continúa diciendo que el endurecimiento de Israel es parcial y temporal: «el endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles» (Romanos 11:25, RVR 1995), tras lo cual «todo Israel será salvo» (Romanos 11:26, RVR 1995). Dos precisiones. La primera afecta a la propia traducción: el

griego dice *ἀπὸ μέρους*, «en parte», y esa expresión puede referirse al alcance del endurecimiento (una parte del pueblo) o a su grado y duración (un endurecimiento parcial, no total). La Reina-Valera opta por la primera lectura y escribe «una parte de Israel». Es una opción razonable, pero es una opción: la traducción ha tomado ya aquí una decisión exegética que el griego deja abierta. La segunda precisión afecta a la expresión final. *πᾶς Ἰσραὴλ* (*pas Israel*) va sin artículo y corresponde a *כָּל־יִשְׂרָאֵל* (*kol-Yisrael*), que en el Tanaj designa al pueblo actuando en su conjunto: todo Israel reunido en Mizpa (1 Samuel 7:5), todo Israel en Siquem (1 Reyes 12:1). Allí no significa nunca «cada israelita individual sin excepción». Para el argumento contra la teología del reemplazo eso no es una debilidad, sino un refuerzo: la expresión se opone a los gentiles del versículo 25 y, por tanto, no puede referirse en modo alguno a la Iglesia. Pero la precisión evita una exageración que dejaría el argumento expuesto.²⁹

La imagen del olivo en Romanos 11:17-24 es la más incisiva. Israel es el olivo cultivado; los creyentes de entre las naciones son ramas silvestres injertadas en él. El árbol no se sustituye ni se tala. Algunas ramas naturales son desgajadas, ramas silvestres ocupan su lugar y participan de la raíz. Y entonces viene la advertencia: «no te jactes contra las ramas; y si te jactas, recuerda que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti» (Romanos 11:18, RVR 1995).³⁰

El remate está en Romanos 11:29: «porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios» (RVR 1995). La palabra es *ἀμεταμέλητος* (*ametamelētos*). No aparece en la Septuaginta —ahí no hay nada que hacer—, pero el verbo correspondiente, *μεταμέλομαι*, sí aparece, y traduce allí *נָאֵם* (*najam*). El pasaje más importante es el Salmo 110:4 según la numeración hebrea, que en la Septuaginta es el Salmo 109:4: *ὤμοσεν Κύριος καὶ οὐ μεταμελήθησεται*, «juró el Señor y no se retractará», en hebreo *נֶאֱמַר וְלֹא יִנָּאֵם* (*weló yinnajem*). Hebreos 7:21 cita esa línea literalmente. El campo semántico es, pues: no retirar una promesa hecha bajo juramento, que es exactamente lo que Romanos 11:29 necesita. Al mismo tiempo conviene ser modesto: en 1 Samuel 15:35 la Septuaginta usa ese mismo verbo referido a Dios. La irrevocabilidad no está, por tanto, en la palabra, sino en el objeto: un juramento, un llamamiento. Eso no debilita el argumento, pero lo convierte en un argumento tomado del contexto y no del diccionario.³¹

Los profetas lo dicen con la misma firmeza. Jeremías vincula la permanencia de Israel a la de la creación: sólo si fallara el orden fijo del sol, la luna y las estrellas, «también faltaría la descendencia de Israel, y dejaría de ser para siempre una nación delante de mí» (Jeremías 31:36, RVR 1995).³²

IX. La restauración del Estado de Israel en 1948

El 14 de mayo de 1948 David Ben Gurión proclamó el Estado de Israel; los Estados Unidos reconocieron el nuevo Estado ese mismo día, once minutos después, de facto. Por primera vez desde la antigüedad, el pueblo judío volvía a tener soberanía en la tierra de sus padres. Que un pueblo regrese a su territorio de origen después de casi dos mil años de dispersión no tiene un paralelo claro en la historia.³³

Los profetas anunciaron una segunda reunión. Isaías: «Asimismo, acontecerá en aquel tiempo que Jehová alzaré otra vez su mano para recobrar el resto de su pueblo que aún quede en Asiria, Egipto, Patros, Etiopía, Elam, Sinar y Hamat, y en las costas del mar» (Isaías 11:11, RVR 1995). La primera reunión fue el regreso de Babilonia; la segunda es la de la época moderna. La visión de Ezequiel del valle de los huesos secos apunta en la misma dirección: «Hijo de hombre, todos estos huesos son la casa de Israel» (Ezequiel 37:11, RVR 1995), y: «Yo abro vuestros sepulcros, pueblo mío; os haré subir de vuestras sepulturas y os traeré a la tierra de Israel» (Ezequiel 37:12, RVR 1995).³⁴

Ezequiel 37 anuncia a continuación la unión de los dos maderos, Judá y Efraín: «Haré de ellos una sola nación en la tierra, en los montes de Israel, y un mismo rey será el rey de todos ellos. Nunca más estarán divididos en dos reinos» (Ezequiel 37:22, RVR 1995). Esa profecía sigue esperando cumplimiento. El regreso iniciado en 1948 y la reunión de comunidades judías procedentes de muchas decenas de países pueden leerse como una primera fase de ello, pero eso es una interpretación, y como tal la doy.³⁵

También se aduce en este contexto la parábola de la higuera: «De la higuera aprended la parábola: Cuando ya su rama está tierna y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca. Así también vosotros, cuando veáis todas estas cosas, conoced que está cerca, a las puertas» (Mateo 24:32-33, RVR 1995). En el Antiguo Testamento la higuera representa efectivamente a Israel en más de un pasaje (Oseas 9:10; Joel 1:7; Jeremías 24). Aun así conviene prudencia: en Mateo 24 el árbol no se explica como Israel, sino como un ejemplo tomado de la vida diaria, del mismo modo que uno reconoce el verano al ver brotar un árbol. El pasaje paralelo de Lucas 21:29 amplía además el ejemplo a los demás árboles, lo cual debilita todavía más la lectura simbólica. La aplicación a 1948 es, por tanto, posible, pero no se desprende de la parábola misma. La menciono aquí como interpretación y no como cumplimiento.³⁶

X. Las guerras anunciadas

Los profetas no describen el regreso como un proceso pacífico. En este contexto suelen citarse tres escenarios proféticos: el Salmo 83, la invasión de Gog de Ezequiel

38-39 y el asedio de Jerusalén de Zacarías 12-14. No tienen el mismo peso, y esa diferencia merece decirse.³⁷

Salmo 83. El salmo describe una alianza de pueblos vecinos: «Han dicho: Venid y destruyámoslos, para que no sean nación y no haya más memoria del nombre de Israel» (Salmo 83:4, RVR 1995; la Reina-Valera no cuenta el título del salmo como versículo, de modo que otras traducciones numeran este texto como 83:5). Se nombra a Edom, los ismaelitas, Moab, los agarenos, Gebal, Amón, Amalec, Filistea, Tiro y Asiria. Aquí cabe una observación clara. Por su forma, el Salmo 83 es un lamento con una oración pidiendo que Dios intervenga, no un anuncio profético. La idea de una futura «guerra del Salmo 83» no procede de la literatura académica, sino de la literatura profética popular, donde un solo autor la desarrolló y difundió. Es incorrecto, por tanto, escribir que muchos especialistas sostienen esa lectura. Quien quiera defenderla debe hacerlo como interpretación propia, con la forma literaria del salmo como primera objeción.³⁸

Ezequiel 38-39. Aquí sí se trata de profecía. Dios dice: «Hijo de hombre, pon tu rostro contra Gog, en tierra de Magog, príncipe soberano de Mesec y Tubal, y profetiza contra él» (Ezequiel 38:2, RVR 1995). Ese «príncipe soberano» pide un comentario, porque el texto hebreo admite dos lecturas y las traducciones se reparten entre ellas. En hebreo dice *רֹשׁ הָרֹשׁ* (*nesí rosh*). Se puede entender *רֹשׁ* (*rosh*) como «cabeza, principal», y entonces Gog es el príncipe supremo de Mesec y Tubal: así traduce la Reina-Valera, y así lo hace también la neerlandesa *Herziene Statenvertaling*. Se puede leer igualmente como nombre propio, y así lo hace la Septuaginta: ἄρχοντα Ῥώς, Μέσση, καὶ Θοβέλ, «el príncipe de Ros, Mesec y Tubal». Esa segunda lectura no es marginal: la inglesa *New King James Version* sigue a la Septuaginta y traduce «the prince of Rosh, Meshech, and Tubal», con tres nombres de pueblo en vez de dos. El lector español debe saber, pues, que su traducción elige aquí una de dos posibilidades, y que la elección no es evidente. Es una de las pocas ocasiones en que la Septuaginta fija una verdadera opción interpretativa, y eso no puede callarse. Al mismo tiempo hay que decir que la identificación de Ros con Rusia, corriente en la literatura popular, es filológicamente insostenible: el nombre Rus es un préstamo del nórdico antiguo del siglo IX y no puede tener nada que ver con una palabra hebrea del siglo VI antes de Cristo.³⁹

La coalición incluye además a Persia, Etiopía, Fut, Gomer y Bet-togarmá. Las identificaciones habituales con Irán, Sudán, Libia, Turquía y Armenia son verosímiles, pero siguen siendo identificaciones y no datos del texto. La invasión ocurre «al cabo de los años», cuando los habitantes «vivirán confiadamente» y han sido «recogidas de entre muchos pueblos» (Ezequiel 38:8, RVR 1995). El desenlace no lo decide la fuerza militar, sino la intervención de Dios: «haré llover sobre él, sobre sus

tropas y sobre los muchos pueblos que están con él, una lluvia impetuosa y piedras de granizo, fuego y azufre» (38:22, RVR 1995). El propósito se dice con todas las letras: «Entonces seré engrandecido y santificado, y seré conocido ante los ojos de muchas naciones. Y sabrán que yo soy Jehová» (38:23, RVR 1995).⁴⁰

Zacarías 12-14. «Yo pongo a Jerusalén como una copa que hará temblar a todos los pueblos de alrededor [...] En aquel día yo pondré a Jerusalén como una piedra pesada para todos los pueblos; todos los que intenten cargarla serán despedazados. Y todas las naciones de la tierra se juntarán contra ella» (Zacarías 12:2-3, RVR 1995). Dios interviene: «En aquel día yo procuraré destruir a todas las naciones que vengan contra Jerusalén» (12:9, RVR 1995).⁴¹

El punto culminante es el reconocimiento del Mesías: «Pero sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén derramaré un espíritu de gracia y de oración. Mirarán hacia mí, a quien traspasaron, y llorarán como se llora por el hijo unigénito» (Zacarías 12:10, RVR 1995). Este es, desde el punto de vista de la crítica textual, el pasaje más cargado de todo el argumento, y precisamente por eso merece explicación. El hebreo tiene *וְהָיָה אֵלַי דָּקָר* (*wehibbitu elái et asher-daqaru*), «y mirarán hacia mí, a quien traspasaron», de *דָּקָר* (*d-q-r*), traspasar. La Septuaginta, en cambio, lee aquí *καταρχήσαντο*, «se burlaron danzando», una versión que supone la raíz *דָּקָר* (*r-q-d*, danzar), las mismas tres consonantes en otro orden. Juan 19:37 cita el versículo como *ὁψονταὶ εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*, «mirarán al que traspasaron», y sigue con ello no a la Septuaginta, sino a las traducciones griegas posteriores y más literales de Teodoción, Áquila y Símaco. Merece mencionarse: es uno de los lugares donde el Nuevo Testamento precisamente no sigue a la Septuaginta. La variante manuscrita *ἐλαί* (*elái*, «hacia mí») frente a *ἐλ* (*elav*, «hacia él») merece la misma franqueza; la primera es la lectura del texto masorético, la apoyan la Septuaginta (*πρὸς μέ*) y la Vulgata, y es además la teológicamente más exigente, porque entonces el traspasado es Jehová mismo.⁴²

Zacarías 14 describe el regreso del Mesías: el Monte de los Olivos, «que está en frente de Jerusalén, al oriente. El Monte de los Olivos se partirá por la mitad, de este a oeste, formando un valle muy grande» (14:4, RVR 1995). En la literatura popular se aduce aquí a menudo una falla geológica que atravesaría el Monte de los Olivos. Esa afirmación no se basa en investigación geológica: procede de una observación suelta de 1928, y Jerusalén queda bastante al oeste de la falla del mar Muerto. No añade, pues, nada a la profecía. El capítulo termina así: «Y Jehová será rey sobre toda la tierra. En aquel día, Jehová será único, y único será su nombre» (14:9, RVR 1995).⁴³

XI. Israel como luz de las naciones

Los profetas no dibujan el destino de Israel como aislamiento, sino como servicio. Isaías 49:6: «él dice: Poco es para mí que sólo seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y restaurar el resto de Israel; también te he dado por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo último de la tierra» (RVR 1995). En Isaías, el Siervo es a la vez Israel como pueblo y el Mesías en persona; esa doblez no es una ambigüedad, sino el corazón del asunto.⁴⁴

Isaías 60 lo desarrolla: «¡Levántate, resplandece, porque ha venido tu luz y la gloria de Jehová ha nacido sobre ti! Porque he aquí que tinieblas cubrirán la tierra y oscuridad las naciones [...] Andarán las naciones a tu luz y los reyes al resplandor de tu amanecer» (Isaías 60:1-3, RVR 1995). Israel no es aquí sustituido, sino restablecido en la vocación que tuvo desde el principio.⁴⁵

Zacarías describe cómo las naciones buscan esa mediación: «En aquellos días acontecerá que diez hombres de las naciones de toda lengua tomarán del manto a un judío, y le dirán: Iremos con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros» (Zacarías 8:23, RVR 1995). Miqueas coincide: «Vendrán muchas naciones, y dirán: Venid, subamos al monte de Jehová [...] porque de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová» (Miqueas 4:2, RVR 1995).⁴⁶

En el reino mesiánico Jerusalén es el centro (Jeremías 3:17) e Israel cumple por fin aquello para lo que fue llamado: «un reino de sacerdotes y gente santa» (Éxodo 19:6, RVR 1995). La línea de la historia bíblica no va, pues, de Israel a la Iglesia, sino de Israel, a través de Cristo, a un Israel restaurado en el que quedan incorporados los creyentes de entre las naciones.⁴⁷

XII. Objeciones

Un argumento que sólo reúne sus propias pruebas no convence. Expongo a continuación las cuatro objeciones que me parecen más serias, incluida la que afecta a mi propio punto de partida.

La primera objeción toca el núcleo: Pablo aplica Oseas a los gentiles. En Romanos 9:25-26 cita precisamente la fórmula de Oseas 1 —*Οὐ λαός μου*, «no mi pueblo»— y la refiere a creyentes de entre las naciones. Quien, como yo, sostiene que la parte despedida y la parte restaurada son la misma, tiene que explicar por qué Pablo emplea esas mismas palabras con mayor amplitud. Mi respuesta es que en Romanos 11 Pablo habla inequívocamente del Israel étnico (se pone a sí mismo como prueba, 11:1) y que un uso no excluye el otro. Pero reconozco que esta es la objeción neotestamentaria más fuerte, y no le corresponde estar en una nota.

La segunda objeción es el riesgo de razonamiento circular en torno a 1948. Quien primero da por supuesto que las profecías del regreso se refieren a nuestro tiempo,

y después señala los sucesos de 1948 como cumplimiento, ha metido la conclusión dentro de la premisa. También el regreso de Babilonia fue leído como cumplimiento por sus contemporáneos. Una formulación honrada dice, por tanto, que 1948 concuerda con las profecías, no que las demuestre. He redactado la sección IX en ese sentido.

La tercera objeción se dirige a la analogía matrimonial misma. Las imágenes no demuestran nada; aclaran. En cuanto uno empieza a calcular jurídicamente una imagen —quién es el primer marido, quién el segundo, cuándo entra en vigor qué disposición— le pide más de lo que una imagen puede sostener. Eso es exactamente lo que hundió el razonamiento de la sección VI, y es una advertencia que alcanza también a mi propia explicación alternativa.

La cuarta objeción procede de la tradición reformada, que sostiene que las promesas hechas a Israel se han cumplido en Cristo y que la Iglesia es el Israel de Dios (Gálatas 6:16). No es una lectura descuidada, sino una posición meditada, defendida por exegetas serios, entre ellos O. Palmer Robertson, a quien precisamente cito con aprobación en la sección II. Quien no esté de acuerdo con ellos debe reproducir su mejor argumento y no el más débil.⁴⁸

XIII. Conclusión

El papel de Israel en la historia bíblica no es una línea secundaria, sino la línea principal. Desde el llamamiento de Abraham hasta las bodas del Cordero, desde el Sinaí hasta el Gólgota, desde el destierro asirio hasta la restauración de 1948, Israel es el pueblo por medio del cual Dios lleva a cabo su plan con el mundo.

La teología del reemplazo no es, por eso, un simple error de interpretación. Si Dios puede retirar sus promesas irrevocables a Israel, entonces ninguna promesa está segura, tampoco la hecha a los creyentes de entre las naciones. La fidelidad de Dios a Israel es la garantía de su fidelidad a la Iglesia, porque ambas descansan en el mismo carácter.

Sobre la pregunta de cómo puede Dios recuperar al pueblo que despidió, he seguido en este artículo un camino distinto del habitual. El razonamiento que entiende el Gólgota como el mecanismo jurídico que levanta la prohibición de Deuteronomio 24 no resiste el contraste con el texto original: el impedimento depende de un segundo matrimonio que en ninguna parte se señala, la ley no contempla anulación alguna por la muerte del primer marido, y Pablo aplica su propia imagen al revés. Pero la pregunta misma no se puede esquivar, porque es el propio Jeremías quien la plantea (3:1). Y también la responde: «Vuélvete, rebelde Israel [...] porque misericordioso soy yo» (3:12, RVR 1995), «porque yo soy vuestro esposo» (3:14, RVR 1995). El regreso de Israel no descansa en una construcción jurídica, sino en quién es Dios. En esa línea,

la cruz no es la llave que abre una cerradura, sino el precio con que se paga la gracia.

Ese fundamento es, a mi juicio, más sólido. Un razonamiento jurídico se sostiene o se cae según que la analogía funcione en todos sus puntos. La fidelidad de Dios no depende de eso. Y el destino último de Israel —«luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo último de la tierra» (Isaías 49:6, RVR 1995)— es tan seguro como Aquel que lo ha dicho.⁴⁹

Notas

1. Walter C. Kaiser Jr., *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), los capítulos introductorios sobre la promesa como programa unitario, <https://search.worldcat.org/search?q=promise-plan+of+god+kaiser>.
2. Barry E. Horner, *Future Israel: Why Christian Anti-Judaism Must Be Challenged* (NAC Studies in Bible and Theology 3; Nashville: B&H Academic, 2007), <https://search.worldcat.org/search?q=future+israel+horner>. Horner defiende una posición muy marcada y se cita aquí como representante de ella, no como resumen del debate.
3. O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1980), la sección sobre el pacto abrahámico, <https://search.worldcat.org/search?q=christ+of+the+covenants+robertson>. En *The Israel of God* (2000) Robertson defiende precisamente la posición que trato como objeción en la sección XII.
4. Las formas de Génesis 12:3 son וְיִמְכְּרֶךָ (participio piel singular con sufijo, raíz קלל) y אָרָר (imperfecto qal de primera persona, raíz ארר); מְכַרְכֶּיךָ está en plural. La Septuaginta tiene καὶ εὐλογῆσά τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσσομαι y emplea dos veces la misma raíz; la Reina-Valera 1995 pone ambos grupos en plural, <https://biblehub.com/interlinear/genesis/12-3.htm>.
5. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1; Waco: Word, 1987), comentario a Génesis 15:17, <https://search.worldcat.org/search?q=wenham+genesis+1-15+word+biblical>.
6. Génesis 32:28 da la explicación del nombre; la Septuaginta tiene allí ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ. Para la discusión de ambas lecturas, véase Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), comentario a Génesis 32, <https://search.worldcat.org/search?q=hamilton+book+of+genesis+18-50>.
7. Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985), <https://search.worldcat.org/search?q=mccomiskey+covenants+of+promise>.
8. Raymond C. Ortlund Jr., *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery* (New Studies in Biblical Theology 2; Leicester: Apollos, 1996), los capítulos sobre el Sinaí y sobre Oseas, <https://search.worldcat.org/search?q=ortlund+god%27s+unfaithful+wife>.
9. McComiskey, *The Covenants of Promise*, y Robertson, *The Christ of the Covenants*, ambos en los pasajes citados.
10. כְּתֻבָּה es hebreo misnaico; el Talmud de Babilonia atribuye la institución a Simeón ben Shetaj, y los contratos conservados más antiguos datan del siglo II antes de Cristo y de época posterior. כְּתֻבָּה no aparece en el Tanaj y sólo se documenta en la literatura rabínica y en los targumes. Sobre el tabernáculo como morada de Dios dentro de la relación de pacto, véase G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT 17; Downers Grove: IVP Academic, 2004), los capítulos iniciales, <https://search.worldcat.org/search?q=beale+temple+and+the+church%27s+mission>.
11. Kenneth E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature 7; Atlanta: Scholars Press, 1995), <https://cart.sbl-site.org/books/063507P>.
12. Iain W. Provan, *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary; Peabody: Hendrickson, 1995), comentario a 1 Reyes 11, <https://search.worldcat.org/search?q=provan+1+and+2+kings+hendrickson>.
13. Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (2ª ed.; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), la sección sobre Roboam y Jeroboam, <https://search.worldcat.org/search?q=merrill+kingdom+of+priests>.
14. Ortlund, *God's Unfaithful Wife*, el capítulo sobre Oseas. La numeración de versículos de Oseas 1 y 2 sigue aquí la Reina-Valera 1995, cuyo capítulo 2 va un versículo por delante de la numeración hebrea que adoptan algunas traducciones europeas: Oseas 2:2 en la Reina-Valera corresponde a 2:1 en esas ediciones, y así sucesivamente hasta el final del capítulo.
15. Ortlund, *God's Unfaithful Wife*, el capítulo sobre los profetas, y David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), la sección sobre los textos proféticos de repudio, <https://search.worldcat.org/search?q=instone-brewer+divorce+and+remarriage+in+the+bible>.
16. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), comentario a Isaías 50:1, <https://search.worldcat.org/search?q=oswalt+book+of+isaiah+40-66>. La pregunta retórica espera una respuesta negativa; así se desprende también de la continuación del versículo, que sitúa la causa en las maldades del pueblo.
17. K. Lawson Younger Jr., «The Deportations of the Israelites», *Journal of Biblical Literature* 117.2 (1998): 201-227, <https://scholarlypublishingcollective.org/sblpress/jbl/article/117/2/201/185167/The-Deportations-of-the-Israelites>.
18. Michael S. Heiser, *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2015), la sección sobre la dispersión de las naciones, <https://search.worldcat.org/search?q=heiser+unseen+realm>. Se trata de una obra de divulgación; aquí no soporta ninguna carga probatoria.
19. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, los capítulos iniciales. Instone-Brewer no lee Deuteronomio 24:1-4 como un impedimento absoluto que obligaría al propio Dios; explica la restauración de la relación a partir del motivo profético del regreso y de la compasión.
20. Según Brown-Driver-Briggs, la forma אֶחָדָה del versículo 4 es un perfecto hotpaal (Gesenius §54.3), una forma pasivo-reflexiva; la Septuaginta confirma el sentido pasivo con μετὰ τὸ μισθῆναι αὐτήν, y la Reina-Valera 1995 con «después que fue envilecida». La condición está en el versículo 2: וְהָיָה לְאִשׁ־אֶחָדָה, <https://biblehub.com/hebrew/2930.htm>.
21. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), comentario a Romanos 7:1-6, <https://search.worldcat.org/search?q=moo+epistle+to+the+romans+nicnt>, y Thomas R. Schreiner, *Romans* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 1998), sobre la misma perícopa. Que en el versículo 4 Pablo invierte la aplicación respecto de la imagen de 7:2-3 no se discute en los comentarios.

22. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20 y Jeremiah 21-36* (Anchor Bible 21A y 21B; Nueva York: Doubleday), comentario a Jeremías 3, <https://search.worldcat.org/search?q=lundbom+jeremiah+anchor+bible>. La remisión de Jeremías 3:1 a Deuteronomio 24:1-4 está generalmente reconocida en la literatura.
23. Joseph Shulam y Hilary Le Cornu, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans* (Baltimore: Lederer Books, 1997), <https://www.keshherjournal.com/article/law-in-romans-an-interpretive-proposal/>. El razonamiento según el cual la muerte de Cristo levanta el impedimento jurídico de Deuteronomio 24 se atribuye a menudo a esta obra. La atribución es incorrecta: Shulam identifica al «marido» del que el creyente queda libre con la mala inclinación (יָצָר הָרַע, *yétsér hará*), no con Dios ni con Cristo, y mantiene la vigencia permanente de la Torá. El razonamiento es, pues, una construcción propia y se presenta aquí como tal.
24. Walter C. Kaiser Jr., «The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31-34», *Journal of the Evangelical Theological Society* 15.1 (1972): 11-23, https://etsjets.org/wp-content/uploads/2010/09/files_JETS-PDFs_15_15-1_15-1-pp011-023_JETS.pdf.
25. Sobre τέλος en la Septuaginta, véanse las traducciones de יָצָר (por ejemplo 2 Samuel 15:7) y de פָּצַח en la expresión εἰς τέλος (Salmos 73:1, 10, 19 LXX = 74:1, 10, 19 en la numeración hebrea), así como Εἰς τὸ τέλος en los títulos de los salmos para פָּצַח־לְךָ, <https://biblehub.com/greek/5056.htm>. La Reina-Valera 1995 traduce Romanos 10:4 con «el fin de la Ley», palabra que en español es ambigua y admite tanto «término» como «finalidad»; la neerlandesa Herziene Statenvertaling traduce *einddoel*, «meta final», e incorpora así la decisión interpretativa al texto mismo, mientras que las versiones inglesas mantienen *end*.
26. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), comentario a Apocalipsis 19:6-10, <https://search.worldcat.org/search?q=beale+book+of+revelation+nigt>.
27. Michael J. Vlach, *Has the Church Replaced Israel? A Theological Evaluation* (Nashville: B&H Academic, 2010), los capítulos históricos, <https://search.worldcat.org/search?q=vlach+has+the+church+replaced+israel>.
28. μη γένοιτο traduce en la Septuaginta הִלֵּיךְ en Génesis 44:7 y 44:17 y en Josué 22:29, entre otros pasajes, <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2486/kjv/wlc/0-1/>. La equivalencia es una tendencia y no una regla fija: en 1 Samuel 20:2 la Septuaginta tiene Μηδαμὸς σοι.
29. Sobre כָּל־יִשְׂרָאֵל como designación del pueblo actuando en su conjunto, véanse 1 Samuel 7:5 (LXX πάντα Ἰσραὴλ), 1 Reyes 12:1 y 2 Crónicas 12:1. Sobre Romanos 11:26, véase Moo, *Romans*, comentario a estos versículos. En 11:25 el griego ἀπὸ μέρους puede referirse al alcance o al grado del endurecimiento; la Reina-Valera 1995 opta por lo primero con «una parte de Israel» y fija así en la traducción una decisión que el texto griego deja abierta.
30. Moo, *Romans*, comentario a Romanos 11:17-24.
31. Schreiner, *Romans*, comentario a Romanos 11:29, <https://search.worldcat.org/search?q=schreiner+romans+becnt>. μεταμέλητος no aparece en la Septuaginta; el verbo μεταμέλομαι traduce allí מִתְנַחֵם, entre otros pasajes en el Salmo 109:4 LXX (= 110:4 en la numeración hebrea), citado en Hebreos 7:21, y en 1 Samuel 15:35. En 1 Samuel 15:29 la Septuaginta emplea en el mismo lugar μετανοέω. Al comprobar las referencias, téngase en cuenta la numeración divergente de los salmos a partir de los salmos 9 y 10, <https://www.blueletterbible.org/lexicon/g278/kjv/tr/0-1/>.
32. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36* (Anchor Bible 21B; Nueva York: Doubleday, 2004), comentario a Jeremías 31:35-37.
33. Martin Gilbert, *Israel: A History* (ed. revisada; Londres: Black Swan, 2008), los capítulos sobre 1947-1949, <https://search.worldcat.org/search?q=gilbert+israel+a+history>. El reconocimiento por parte de los Estados Unidos se produjo once minutos después de la proclamación y fue de facto; el reconocimiento de iure llegó en enero de 1949.
34. Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), comentario a la visión de los huesos, <https://www.eerdmans.com/9780802825360/the-book-of-ezekiel-chapters-2548/>.
35. Block, *Ezekiel 25-48*, comentario a Ezequiel 37:15-28. Para una lectura marcadamente dispensacionalista del regreso moderno, véase Arnold G. Fruchtenbaum, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology* (ed. revisada; San Antonio: Ariel Ministries, 1992), <https://ariel.org/product/israelology-the-missing-link-in-systematic-theology/>. La obra apareció en la editorial del propio autor y vale aquí como fuente de posición.
36. Sobre la higuera como imagen de Israel en el Antiguo Testamento, véanse Oseas 9:10, Joel 1:7 y Jeremías 24. Que Mateo 24:32-33 no ofrezca por sí mismo ninguna interpretación simbólica y que Lucas 21:29 extienda el ejemplo a los demás árboles es la objeción principal contra la aplicación a 1948.
37. Fruchtenbaum, *Israelology*, y Randall Price, *Unholy War: America, Israel, and Radical Islam* (Eugene, OR: Harvest House, 2001), <https://search.worldcat.org/search?q=price+unholy+war>. Ambas son obras de divulgación.
38. Bill Salus, *Israelestine: The Ancient Blueprints of the Future Middle East* (HighWay/Anomalos, 2008; edición posterior en Prophecy Depot Publishing), <https://www.allbookstores.com/Israelestine-The-Ancient-Blueprints-Future/9780981495774>. La construcción de una futura «guerra del Salmo 83» se remonta a esta obra y no es una posición reconocida en la literatura académica, donde el Salmo 83 se trata como salmo de lamento e imprecación.
39. Block, *Ezekiel 25-48*, comentario a Ezequiel 38:2. El hebreo שָׂרֵי־אֶרֶץ admite dos lecturas y las traducciones se reparten entre ellas: la Reina-Valera 1995 y la neerlandesa Herziene Statenvertaling entienden שָׂרֵי como sustantivo común («príncipe soberano de Mesec y Tubal»), mientras que la Septuaginta lo lee como nombre propio, ἄρχοντα Ῥώς, Μέσση, καὶ Θοβέλ, y la inglesa New King James Version la sigue con «the prince of Rosh, Meshech, and Tubal». La identificación de Ros con Rusia la defiende Jon Mark Ruthven, *The Prophecy That Is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End* (Xulon Press, 2003), edición de autor, y es filológicamente insostenible, puesto que el nombre Rus es un préstamo del nórdico antiguo del siglo IX.
40. Block, *Ezekiel 25-48*, comentario a Ezequiel 38-39.
41. Mark J. Boda, *The Book of Zechariah* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2016), comentario a Zacarías 12-14, <https://search.worldcat.org/search?q=boda+book+of+zechariah+nicot>.

42. Boda, *Zechariah*, comentario a Zacarías 12:10, <https://biblehub.com/commentaries/zechariah/12-10.htm>. La versión divergente de la Septuaginta (κατωρχήσαντο) supone la raíz קרן en lugar de קרן; Juan 19:37 y Apocalipsis 1:7 siguen la lectura de Teodoción, Águila y Símaco con ἐκκεντέω. La variante ירִיֵאֵל cuenta con el apoyo de un número considerable de manuscritos, pero יִרְיֵאֵל es la lectura del texto masorético y está respaldada por la Septuaginta y la Vulgata.
43. Boda, *Zechariah*, comentario a Zacarías 14:4. La afirmación de que una falla geológica atraviesa el Monte de los Olivos circula en la literatura profética popular, pero no se basa en investigación geológica; suele remontarse a una observación de Bailey Willis de 1928, mientras que Jerusalén queda bastante al oeste de la falla del mar Muerto.
44. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, comentario a Isaías 49.
45. Oswalt, *Isaiah 40-66*, comentario a Isaías 60.
46. Boda, *Zechariah*, comentario a Zacarías 8:23.
47. J. Dwight Pentecost, *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology* (Findlay, OH: Dunham, 1958; edición posterior en Grand Rapids: Zondervan), la sección sobre el reino milenarismo, <https://search.worldcat.org/search?q=pentecost+things+to+come>. Es un manual dispensacionista clásico y vale aquí como fuente de posición. Para la coherencia narrativa del conjunto, véase Craig G. Bartholomew y Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (2ª ed.; Grand Rapids: Baker Academic, 2014), https://bakeracademic.com/products/9781540966018_the-drama-of-scripture.
48. O. Palmer Robertson, *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000), <https://search.worldcat.org/search?q=robertson+israel+of+god>, y para la refutación Vlach, *Has the Church Replaced Israel?*, los capítulos sistemáticos.
49. Todas las citas bíblicas de este artículo proceden de la Reina-Valera 1995 (© 1995 Sociedades Bíblicas Unidas) y han sido verificadas palabra por palabra en www.biblia.es.

Bibliografía

- Bartholomew, Craig G., y Michael W. Goheen. *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. https://bakeracademic.com/products/9781540966018_the-drama-of-scripture
- Beale, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. <https://search.worldcat.org/search?q=beale+book+of+revelation+nigtc>
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. NSBT 17. Downers Grove: IVP Academic, 2004. <https://search.worldcat.org/search?q=beale+temple+and+the+church%27s+mission>
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. <https://www.eerdmans.com/9780802825360/the-book-of-ezekiel-chapters-2548/>
- Boda, Mark J. *The Book of Zechariah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2016. <https://search.worldcat.org/search?q=boda+book+of+zechariah+nicot>
- Fruchtenbaum, Arnold G. *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*. Ed. revisada. San Antonio: Ariel Ministries, 1992. <https://ariel.org/product/israelology-the-missing-link-in-systematic-theology/>
- Gilbert, Martin. *Israel: A History*. Ed. revisada. Londres: Black Swan, 2008. <https://search.worldcat.org/search?q=gilbert+israel+a+history>
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. <https://search.worldcat.org/search?q=hamilton+book+of+genesis+18-50>
- Heiser, Michael S. *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2015. <https://search.worldcat.org/search?q=heiser+unseen+realm>
- Horner, Barry E. *Future Israel: Why Christian Anti-Judaism Must Be Challenged*. NAC Studies in Bible and Theology 3. Nashville: B&H Academic, 2007. <https://search.worldcat.org/search?q=future+israel+horner>
- Instone-Brewer, David. *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. <https://search.worldcat.org/search?q=instone-brewer+divorce+and+remarriage+in+the+bible>
- Kaiser, Walter C., Jr. «The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31-34». *Journal of the Evangelical Theological Society* 15.1 (1972): 11-23. https://etsjets.org/wp-content/uploads/2010/09/files_JETS-PDFs_15_15-1_15-1-pp011-023_JETS.pdf
- Kaiser, Walter C., Jr. *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Zondervan, 2008. <https://search.worldcat.org/search?q=promise-plan+of+god+kaiser>
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 21-36*. Anchor Bible 21B. Nueva York: Doubleday, 2004. <https://search.worldcat.org/search?q=lundbom+jeremiah+anchor+bible>
- McComiskey, Thomas Edward. *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1985. <https://search.worldcat.org/search?q=mccomiskey+covenants+of+promise>
- Merrill, Eugene H. *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. <https://search.worldcat.org/search?q=merrill+kingdom+of+priests>
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. <https://search.worldcat.org/search?q=moo+epistle+to+the+romans+nicnt>

- Ortlund, Raymond C., Jr. *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery*. NSBT 2. Leicester: Apollos, 1996.
<https://search.worldcat.org/search?q=ortlund+god%27s+unfaithful+wife>
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. <https://search.worldcat.org/search?q=oswalt+book+of+isaiah+40-66>
- Pentecost, J. Dwight. *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology*. Findlay, OH: Dunham, 1958.
<https://search.worldcat.org/search?q=pentecost+things+to+come>
- Pomykala, Kenneth E. *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*. SBL Early Judaism and Its Literature 7. Atlanta: Scholars Press, 1995. <https://cart.sbl-site.org/books/063507P>
- Price, Randall. *Unholy War: America, Israel, and Radical Islam*. Eugene, OR: Harvest House, 2001.
<https://search.worldcat.org/search?q=price+unholy+war>
- Provan, Iain W. *1 and 2 Kings*. New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson, 1995.
<https://search.worldcat.org/search?q=provan+1+and+2+kings+hendrickson>
- Reina-Valera 1995. Sociedades Bíblicas Unidas, 1995. <https://www.biblia.es/biblia-online.php>
- Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1980. <https://search.worldcat.org/search?q=christ+of+the+covenants+robertson>
- Robertson, O. Palmer. *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000.
<https://search.worldcat.org/search?q=robertson+israel+of+god>
- Ruthven, Jon Mark. *The Prophecy That Is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End*. Xulon Press, 2003.
https://openlibrary.org/authors/OL3118815A/Jon_Mark_Ruthven
- Salus, Bill. *Israelestine: The Ancient Blueprints of the Future Middle East*. HighWay/Anomalos, 2008.
<https://www.allbookstores.com/Israelestine-The-Ancient-Blueprints-Future/9780981495774>
- Schreiner, Thomas R. *Romans*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1998. <https://search.worldcat.org/search?q=schreiner+romans+becnt>
- Shulam, Joseph, y Hilary Le Cornu. *A Commentary on the Jewish Roots of Romans*. Baltimore: Lederer Books, 1997.
<https://www.kesherjournal.com/article/law-in-romans-an-interpretive-proposal/>
- Vlach, Michael J. *Has the Church Replaced Israel? A Theological Evaluation*. Nashville: B&H Academic, 2010.
<https://search.worldcat.org/search?q=vlach+has+the+church+replaced+israel>
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word, 1987. <https://search.worldcat.org/search?q=wenham+genesis+1-15+word+biblical>
- Younger, K. Lawson, Jr. «The Deportations of the Israelites». *Journal of Biblical Literature* 117.2 (1998): 201-227.
<https://scholarlypublishingcollective.org/sblpress/jbl/article/117/2/201/185167/The-Deportations-of-the-Israelites>