

CONCEPCIÓN DE LA LEY ISRAELITA EN EL NUEVO TESTAMENTO Y LA CONCEPCIÓN QUE DE ELLA TIENE JESÚS

*The Idea of Jewish Law in the New Testament
and the Idea Jesus Had of it*

*Concepção Da Lei Israelita No Novo Testamento E A
Concepção Que Jesus Tem Dela*

CAROLINA VILA PORRAS*

Resumen

Desde una revisión documental de la teología bíblica, el artículo estudia la concepción de la Ley judía en textos del Nuevo Testamento (Mateo, Pablo, la Carta a los Hebreos y la de Santiago) que, según la Pontificia Comisión Bíblica (2002), son los que realizan una reflexión teológica al significado de la Ley después de la venida de Jesús. El desarrollo de la significación de la Ley en el Nuevo Testamento explica, al mismo tiempo, la visión que Jesús ofrece sobre ella. La intención de Jesús con su proyecto de vida no es rechazar, ni negar, de

* cc. 1.026.281.513, Teóloga (2010) por la Pontificia Teresianum de Roma, docente de Teología en la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín), miembro del grupo de investigación Teología y Filosofía Crítica (FUNLAM), estudiante no egresada por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia), el artículo es un avance del proyecto de investigación “Ser cristiano hoy: propuesta humanizadora en Mt 5, 3-10”, correo electrónico: cvpcsdop@yahoo.es y ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4169-1157>.

Artículo recibido el 12 agosto de 2015 y aprobado para su publicación el 10 abril de 2016.



ninguna forma, el valor esencial de la Ley; por el contrario, acude a ella para exhortar sobre el hecho de que observar los preceptos de la Ley y atender a la enseñanza de los Profetas depende de la observancia del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

Palabras clave

Ley israelita, Nuevo Testamento, Jesús, Mandamiento del amor, Prójimo.

Abstract

Based on a document analysis in the discipline of biblical theology, the article examines the idea of Jewish Law found in some books of the New Testament (Mathew, Paul, Letter to Hebrews, and James) that, according to the Pontifical Biblical Commission (2002), are the ones that exhibit a theological thought about the meaning of law after the coming of Jesus. At the same time, the development of the meaning of the law in the New Testament explains the idea that Jesus had of it. The aim of Jesus with his project of life was not to reject or deny the essential value of law. On the contrary, he used it to highlight the fact that to observe the law and to follow the teachings of the prophets depends on the compliance of the double commandment of loving God and the neighbor.

Keywords

Jewish Law, New Testament, Jesus, Commandment of Love, Neighbor.

Resumo

A partir de uma revisão documental da teologia bíblica, o artigo estuda a concepção da lei judaica do Novo Testamento, em Mateus, Paulo, a Carta aos Hebreus e a de São Tiago, que, segundo a Pontifícia Comissão Bíblica (2002), são os que realizam uma reflexão teológica ao significado da lei depois da vinda de Jesus. O desenvolvimento da significação da lei no Novo Testamento explica, ao mesmo tempo, a visão que Jesus oferece a respeito dela. A intenção de Jesus com seu projeto de vida não é rejeitar nem negar, de forma alguma, o valor essencial da lei; pelo contrário, utiliza-se dela para exortar sobre o fato de que observar os preceitos da lei e atender o ensinamento dos profetas depende da

observância do duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo.

Palavras-chave

Lei israelita, Novo Testamento, Jesus, Mandamento do amor, Próximo.

INTRODUCCIÓN

Para la Pontificia Comisión Bíblica (2002)¹, el Nuevo Testamento, principalmente Mateo, Pablo, la Carta a los Hebreos y la de Santiago, dedica una específica reflexión teológica a la significación de la ley tras la venida de Jesús y, aunque la postura de Jesús con respecto a la ley no sea fácil de precisar, a causa de la interferencia y discordancia del concepto de la ley en la comunidad primitiva, así como su polémica en torno a la vigencia de esta misma (v.g., las disputas de Pablo con los judeocristianos de Jerusalén), sí se puede hacer la salvedad de que Jesús no rechazó, en su totalidad, la ley, no obstante, tampoco la ratificó del todo (Schrage, 1987)².

Anota Leske (2005) que los rabinos promulgaban la existencia de 613 mandamientos³ y exhortaban a su cumplimiento, además de los “actos de justicia”, limosna, oración y ayuno. Por tanto, el pecado —visto desde la casuística judía— consistía “en la Es así, ción judía, donde el por transgresión de uno o varios de estos mandamientos y prohibiciones de la Torá, o de los preceptos de la tradición, la *“halaká”* (Jeremias, 2009, p. 177). Conviene deducir entonces que la vida de las personas estaba condicionada por el meticuloso y gozoso cumplimiento de estos mandamientos, puesto que cumplir la Ley era ser fiel a Yahvé, por tanto justo a sus ojos, merecedores de su bendición.

1 De aquí en adelante las citas del documento de la Pontificia Comisión Bíblica: El pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana (2002), se abreviarán así: PCB.

2 Se hace notar aquí que las primeras 15 páginas de este artículo constituyen material de investigación del trabajo de grado: “Ser cristiano hoy: propuesta humanizadora en Mt 5, 3-10”.

3 248 mandamientos y 365 prohibiciones (Explica con profundidad. J. Jeremías, en la obra citada en las referencias).

LA COMUNIDAD DEL EVANGELISTA MATEO⁴

Una reseña existencial y espiritual del resto de la comunidad judía, superviviente de la destrucción de Jerusalén en el 70 e.c. a manos de los romanos, se encuentra reflejada en el Evangelio de Mateo, al mostrar la situación de la comunidad eclesial mateana (PCB, 44), conformada en su mayoría por judeocristianos procedentes de la diáspora. Esta situación coyuntural de la destrucción de Jerusalén y posterior diáspora, trajo como resultado —para los judeocristianos— la revaloración de todo lo concerniente a su identidad, a su fe y a su culto.

Es en este contexto que la comunidad mateana debe abrirse, a eso que se ha denominado la *misión pagana*, proceso que no fue fácil para la misma comunidad, pues como informa el mismo autor, es en este punto donde encontramos una dicotomía en el libro de Mateo, explicitada en que “el mandato de misión del Resucitado aparece contrapuesto antitéticamente al mandato del Jesús terreno (Mt 28, 19s; 10, 5s)” (Luz, 2010, p. 114).

Sin lugar a dudas, la comunidad se encontraba en un dilema, porque tras la separación de las comunidades judeocristianas —asentadas ahora en Siria— de la sinagoga, se debía preferir entre un camino abierto por ellos mismos —sin identificación alguna con los grupos que les circundaban— lo cual les llevaría, inevitablemente, a la marginación como grupo autónomo o a encontrar la forma de poner a dialogar la fresca y novedad del cristianismo con la tradición judía y el contexto cultural circundante; de manera implícita, esto significaba acoger y abrirse así a la *misión pagana*, con el fin último de ir constituyendo, paulatinamente, la gran Iglesia. Empero, el cumplimiento de este propósito dependía “decisivamente del modo de entender la Torá por parte de la comunidad, y del modo de llevar a cabo su *misión pagana*” (Luz, 2010, p. 114).

Ahora bien, es indiscutible que la comunidad mateana tome como presupuestos algunos elementos —muchos en verdad— de la tradición judía,

4 Para un esquema bíblico, muy sintético, de la concepción de la ley en el evangelista Mateo, ver: Documento de la Pontificia Comisión Bíblica: El pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana. n. 44.

es por esto que Mateo, como sustenta Theissen (2003, p. 173), comulga profundamente con la ética de la tradición judía, donde el porqué de la creación del ser humano se responde con el cumplimiento de la Ley. Y de modo más significativo para los cristianos, a quienes Jesús ofrece la Ley con un sentido más humano, haciendo de su observancia una carga ligera (Mt 11, 28-30).

Se da por sentado, entonces, que Jesús en Mateo, siguiendo nuevamente a Theissen (2003), es presentado cumpliendo la síntesis de la tradición judía (la Ley y los Profetas) ciñéndose, como es bien sabido, a su verdadero sentido y propósito (Mt 5,17). Es así como Él reconduce los mandamientos a su verdadera génesis e intención: “el servicio a la vida, la justicia, el amor, la verdad. No opone a la Ley antigua una nueva Ley... la transforma y la lleva a una radicalidad sin precedentes” (Alonso, 2011, p. 1518).

De igual forma, la PCB (2002) lo explica diciendo que

En el Evangelio según san Mateo, una palabra de Jesús proclama una perfecta continuidad entre la Torá y la fe de los cristianos: “ No creáis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a cumplirla” (Mt 5,17). Esta afirmación teológica es característica de Mateo y de su comunidad. Está en tensión con la relativización de la observancia del sábado (Mt 12,8.12) y de la pureza ritual (Mt 15,11) que encontramos en otras palabras del Señor. (7)

De modo que —y se ha observado con antelación— aunque Mateo declare “un *ethos* humano profundamente arraigado en el judaísmo... (Con Os 6,6)” (Theissen, 2003, pp. 153, 173) su intencionalidad es universal, lo cual significa que todo aquél que quiera abrazar la fe cristiana ha de observar, desde la perspectiva y el sentido humano que le dio Jesús —como se sigue en los siguientes textos bíblicos— la Ley y los Profetas (Mt 7, 12; 22,37-40; 23, 23; 25, 35-36).

Lo anterior puede servir de ilustración para comprender que “el amor de Dios nos hace amorosos para los otros... Dios es excéntrico, quiere el bien, la vida y la fraternidad de los hombres... y cuando eso se realiza, él está en los hombres y los hombres en él” (Sobrino, 2010, p. 220). En consecuencia, Theissen (2003) afirma con toda razón que: “El Evangelio

de Mateo se convirtió en el más popular. Su judeocristianismo éticamente purificado determinó la historia posterior del cristianismo. Gracias a él, el *ethos* judío sigue modelando hoy el cristianismo” (p. 156).

Por su parte, Ladd (2002) refiere que para Mateo es un tanto irrelevante mostrar cuál es la postura de Jesús ante la Ley, antes bien, lo importante es lo que la Ley tiene para decir sobre Él. Sin embargo, Mateo, —como se ha expuesto e indica Leske (2005)— presenta a Jesús observando la Ley en su sentido exacto, enseñando a sus seguidores y a quienes le escuchan, que la esencia misma de la Ley y de los Profetas era el amor (Mt 22,34-40) y no la casuística legalista o el cumplimiento minucioso de la Ley por temor al castigo de Yahvé. De lo cual el mismo Ladd (2002) da razón cuando dice: “La autoridad de la Ley como palabra de Dios dada a Israel ha de ser interpretada por la autoridad del que dijo: “Pero yo os digo”, porque en él se cumple toda la Ley (Mt 5, 18)” (p. 288). Ello supone entonces, observar un elemento distintivo en la vida y predicación de Jesús: un modo renovado y cercano de relacionarse con Dios.

En este sentido, Luz (2010) ofrece una noción mateana de la Ley donde el protagonista es Jesús y la manera en que asumió los preceptos y mandamientos del *corpus* legal judío, pues es en el amor como imperativo y realidad por el que se da cumplimiento fiel a la Ley y donde encuentra su verdadero sentido todo el legado cultural, legal y, por supuesto, el *ethos* judío. En palabras del autor:

La Torá no es una magnitud autónoma *junto a* Jesús, sino que Jesús fue el único maestro también en relación con ella, y la clave para su comprensión. Justo aquellas partes de la Torá que distinguen a Israel frente a las naciones -circuncisión, preceptos de purificación y culto- quedan en Jesús, y en Mateo, postergados respecto a los preceptos que lo hermanan con las naciones, comenzando por el precepto del amor. (Luz, 2010, p. 116)

Así pues, visto todo lo anterior, es justo afirmar que Jesús, en Mateo, con su vida, palabras y obras, nunca transgrede la Ley y la enseñanza de los Profetas, antes bien, como indica Mt 5, 17-19, Jesús se propone la observancia estricta de los preceptos, hasta el más mínimo, sin importar su

relación o grado de importancia con el núcleo de la Torá⁵. Lo que sustenta Luz (2010) al referir: “Jesús no es servidor, sino señor de la Torá; pero ejerce su señorío manteniendo la validez absoluta de la Torá” (p. 388).

Así las cosas, Jesús no sólo es fiel porque observa la Ley, sino justo, pues hace lo que agrada a Yahvé. En palabras de Leske (2005): “Jesús no sólo cumple la Ley, sino también toda justicia” (p. 1143), o, como indica Pikaza (2013): “Si le preguntan qué hace, Jesús responderá que cumple la voluntad de Dios, conforme a la fe de su pueblo (Israel)” (p. 191). Es pues, el Jesús mateano el que demuestra la validez de la comprensión del dato revelado a través de la historia y, aunque Jesús hubo de mostrar el verdadero propósito y modo de observar las enseñanzas de la Ley y los Profetas, nunca desestimó que Dios se revela, aún en medio de las limitaciones de su pueblo.

Jesús y la observancia del sábado

En tiempos del Nuevo Testamento, la observancia del sábado adquirió su mayor grado de rigorismo. Así lo evidencia el libro de Jubileos⁶ cuando hace referencia al sábado indicando lo siguiente:

Muera el hombre que haga cualquier trabajo en él, el hombre que profane este día, el que yazca con mujer, el que ordene que se haga cualquier cosa en él después de amanecer acerca de venta o compra, el que saque agua que no ha sido preparada el viernes, el que levante cualquier cosa para sacarla de su tabernáculo o casa: muera. No hagáis en sábado ningún trabajo, sino

5 Los rabinos sistematizaron los preceptos entre “leves” y “graves”, entre estos últimos estaban referidos: el derramamiento de sangre, la idolatría, el sábado y la reverencia a los padres. De los “leves” dan cuenta, entre muchos más: la ingestión de sangre, el ave con crías, entre otros. [para profundizar más con respecto a esta postura de Jesús: (Jeremias, 2009, pp. 176-180; Luz, 2010, p. 385)].

6 Un estudio detallado de este libro, con un análisis de los ejes teológicos y temáticos del mismo, una amplia bibliografía y un ejercicio comparativo con los libros canónicos del A.T -esto último, en cada una de las páginas- lo ofrece (Díez, 1983, pp. 67-80).

lo que se haya preparado el viernes. Comed, bebed, descansad y reposad de todo trabajo en este día, bendiciendo al Señor, nuestro Dios, que os concedió perpetuamente día de festividad, día santo y día de santo reinado para todo Israel. (Jubileos 50, 8-9)

Por su parte, el Documento de Damasco (DD-A), procedente de *Qumrán*, haciendo gala de una observancia mucho más estricta respecto a todas las existentes, refiere cosas como: en sábado no se debe hablar palabras vanas o necias ni ayudar a parir a un animal, ni abrir un vaso sellado, ni sacar un animal caído en un pozo, ni pararse junto a un gentil, entre otras cosas (Col. X, 16b- 23; XI, 1 ss); con respecto a algún incidente sufrido por una persona, prescribe: “*Vacat*. Y a todo hombre vivo que cae a un lugar de agua o a un lugar de <...>, que nadie lo saque con una escalera o una cuerda o utensilio” (Col. XI, 16).

También la *Misná* codificó los principales trabajos prohibidos en sábado:

Los trabajos principales son cuarenta menos uno: sembrar, arar, segar, engavillar, majar, bieldar, limpiar, moler, cribar, amasar, cocer, esquilar, lavar la lana, mullirla, teñirla; hilar, tejer, hacer dos cordoncillos, tejer dos hilos, separar dos hilos; hacer nudos, soltarlos, hacer dos costuras, desgarrar algo con objeto de hacer dos costuras, cazar un ciervo, matarlo o despellejarlo, salarlo, curar la piel, pulirla, cortarla; escribir dos letras, borrar con el fin de escribir dos letras; edificar, demoler, apagar, encender; golpear con martillo, transportar de un ámbito a otro. Estos son los cuarenta trabajos fundamentales menos uno. (*Shab* 7,2)

Así las cosas, es fácil inferir que esta práctica del sábado en un momento dado se dejó configurar por el legalismo y ritualismo, los cuales conducen a olvidar que es la voluntad de Dios, aquello que configura la Torá y pone en su centro el amor al hombre, por ende, es el ser humano quien le da vida y sentido a la Ley. Por esto es significativo que el evangelista Mateo en 12, 1-21, con sus paralelos en Mc 2, 23 -3, 6; Lc 6,1-11 indique una problemática, o mejor, una controversia entre Jesús y los fariseos, por dos eventos específicos: a) Los discípulos arrancan espigas en un campo, porque tienen hambre (Mt 12, 1-8); b) Jesús es abordado en la sinagoga por los fariseos, quienes le piden dirimir un asunto, acerca de si es lícito curar a un hombre —con la mano seca, allí presente— en sábado (Mt 12, 9-14).

En los dos casos “Jesús aboga por una praxis diferente al honrar el sábado: desplegar misericordia y hacer el bien” (Carter, 2007, p. 394).

En este sentido, Zumstein (2002) sostiene que para Jesús, la Torá no es válida *per se*, esto es, sólo por haber sido dictada por Moisés. Antes bien, su validez se expresa en la medida en que es consecuente con la voluntad original de Dios, cuando está sostenida por el amor. En ella misma se evidencian yuxtaposiciones que se contraponen y que pueden generar conflictos, “los que solo pueden solucionarse con la preeminencia de un mandamiento sobre otro u otros” (p. 38).

Al respecto, en la controversia generada por “el sábado de Jesús” (Luz, 2006, p. 305), específicamente en las espigas arrancadas en sábado por los discípulos, Mateo y los otros dos sinópticos aluden a un precepto rabínico fundado en el episodio en que David y sus hombres perpetraron en el santuario y comieron de los panes sagrados por hambre. El hambre es para los rabinos un estado de peligro de muerte y el peligro de muerte exime del precepto sabático. De este modo, los rabinos excusaron posteriormente a David y, de esta misma forma, el Jesús mateano excusa a sus discípulos (Luz, 2006).

Empero, esto no basta porque “no se puede fundamentar una *halaka*⁷ en un ejemplo (*hagádico*)”⁸ (Luz, 2006, p. 311). Así las cosas, Mateo en 12, 5 debe apelar a Nm 28, 9-10 donde recuerda que los sacerdotes, en razón de su oficio, en tiempos determinados y en función de las ofrendas que se ajusten a la prescripciones bíblicas, son autorizados por la misma ley a transgredir el mandamiento de la observancia sabática. Para Zumstein (2002), este argumento busca dejar claro que la misma Torá ordena los mandamientos en razón de su importancia con respecto a lo más agradable ante Dios. En este caso, el culto sacrificial está por encima de la norma del descanso sabático.

7 Género de la interpretación *midrashica* consistente en extraer una norma legal a partir de una cita de la Escritura (García, 2011, p. 161).

8 Género de la interpretación *midrashica* realizada sobre narraciones bíblicas. Se trata de una materia histórica (García, 2011, p. 160) que hace una interpretación con carácter exhortativo.

Con todo, Luz (2006) asegura que la alusión de Mateo trasciende el hecho de dar un ejemplo de transgresión lícita al precepto sabático, porque inmediatamente, Jesús sorprende afirmando: “hay aquí alguien mayor que el Templo” (Mt 12, 6). Lo que se comprende en profundidad cuando Mt 12,7 hace referencia directa a Os 6,6 y transcribe «misericordia quiero y no sacrificios». Por consiguiente:

Lo que es mayor que el templo es, pues, la misericordia, que en la interpretación que hace Jesús de la voluntad de Dios ha llegado a ser lo máximo... la misericordia no es para Mateo únicamente un sustitutivo del culto sacrificial... la misericordia es el núcleo de la voluntad de Dios que Jesús cumple con su conducta (5, 17; 9, 13). (Luz, 2006, p. 312)

A su vez, Schmid (1973), analizando la conducta de los fariseos, indica que si estos hubiesen comprendido el significado real que subyace en la frase del profeta (Os 6, 6), donde “la misericordia, el amor capaz de hacerse eco de los sentimientos ajenos, está por encima de todos los actos de culto, hubieran sabido también tener comprensión para el hambre de los discípulos” (p. 299).

Así las cosas, la misericordia es el vértice donde confluye una observancia fiel a la voluntad de Dios expresada en los preceptos de la Torá. Pues, como indica Mt 23, 23, lo más importante de la Torá es la “justicia, misericordia y fidelidad”, lo que se traduce en el querer de Dios para el ser humano, su bienaventuranza, la felicidad.

Por otra parte, el texto de Mt 12, 9-14 —que se ha referido con antelación—, pone de relieve no el encuentro de Jesús con el hombre tullido, sino en el conflicto con los fariseos. La oscura intención de sus adversarios queda manifiesta cuando preguntan, para tener de qué acusarlo, si es lícito curar al hombre en sábado. Ante esto, Jesús les inquiere sobre algo muy obvio y, hasta subjetivo: ¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si esta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? (Mt 12, 11). Es que en Israel existía una solución sutil para esto, la cual mediaba y hacía menos intransigente la observancia del sábado, al animal se le podía ayudar pero debía salir por sí mismo del hoyo (CD 11, 13s; Shab 128b). Pues bien, Jesús aquí “habla de la praxis de unos campesinos que pueden tener ovejas, no de una “*halaka*” de doctos” (Luz, 2006, p. 321).

Sin embargo, el argumento con que Mateo quiere zanjar la situación está en el corazón del relato en Mt 12, 12b, sí es lícito ayudar a una oveja en sábado, pero cuánto más socorrer a una persona; lo que significa, entonces, que los sacrificios y el sábado están subordinados a la misericordia. Para Luz (2006), esto permite esclarecer aquello que significa para Mateo, que del doble mandamiento del amor dependen la Ley entera y los Profetas (Mt 22, 40) y la función de los cánones “más importantes” respecto a otros (Mt 23, 23). Por esto, el autor aduce lo siguiente:

Formalmente... el v.12b es un *halaká*, a saber, la norma básica de la praxis del sábado en la comunidad mateana. Pero el contenido es la subordinación total del precepto sabático al amor: el precepto no es abolido, sino que permanece. Es voluntad de Dios... El peligro de muerte o la salvación de la vida era para los letrados la “línea fronteriza” que hacía posible la transgresión del precepto sabático. Pero no se trata de eso: el amor no se puede limitar. Mientras en los rabinos la salvación de la vida es un límite para el precepto sabático, en Mateo el amor pasa a ser el centro. (Luz, 2006, p. 322)

Los dos relatos que se han referido adquieren su sentido desde el mandamiento del amor, que no deroga la Ley sino que la lleva a su punto más álgido, en el que el ser humano alcanza su realización: un encuentro real, desde el amor, con Dios y con los otros. Zumstein (2002) se pronuncia al respecto y sanciona:

Los dos relatos de controversias abren de esta forma una brecha: ciertamente, la ley es válida en su integridad, pero lo es con tal que sea conforme con la voluntad original de Dios; a condición de que sea considerada en función de su intención central que es el amor. Para formularlo de manera paradójica: a los ojos del Cristo mateano, es legítimo y hasta necesario transgredir la Torá, en nombre de la Torá, ya que el amor está sobre la letra, la verdadera fidelidad sobre la obediencia legalista. (pp. 38-39)

Con esto claro, se puede asegurar que la comunidad mateana se halla caracterizada por una observancia radical del sábado de Jesús⁹, fundada en el amor, que es don y tarea constante para ella misma. De ahí la importancia

9 Esta expresión es propia de Luz (2006, p. 305), refiere a la sección de Mt 12, 1-21 sobre el conflicto con los fariseos en día sábado.

para Mateo de poner como protagonista de los relatos a la persona de Jesús, pues su acción es un ejemplo preclaro de lo que significa observar cristianamente el sábado. Podría resumirse así: “Según Jesús, el recto servicio de Dios no meramente puede ser, sino que es necesario que sea servicio al hombre” (Braun, 1975, p. 161).

El sermón de la montaña (MT 5-7)

El Sermón de la Montaña¹⁰ comprende los capítulos 5 a 7 en el Evangelio de Mateo. Esta nominación viene dada en razón de que el evangelista ubica a Jesús impartiendo su enseñanza en un montículo que hace las veces de púlpito (Mesters, 1996). Este sermón es el primero y el más importante de los cinco grandes discursos presentes en el Evangelio de Mateo, el único calificado por él como “Evangelio del Reino” (Luz, 2010, p. 656). En éste, Mateo expone todo lo relativo a la entrada en él: “quién puede entrar en el Reino, cuáles son las condiciones, qué comportamientos hay que adoptar dentro de ese Reino” (Mesters, 1996, p. 167). En otras palabras, “El Sermón de la Montaña es la exposición fundamental y programática de la predicación del maestro Jesús, el Mesías de Israel: de aquellas “palabras” que serán decisivas para salir indemnes en el juicio del Hijo del Hombre, Jesús” (Luz, 2010, p. 656).

Para Lohfink (1989), el Sermón de la Montaña es:

Un conglomerado muy importante de principios interpretativos para un ordenamiento jurídico y social ya existente; concretamente para la Torá del Sinaí. Por consiguiente, el orden social que buscamos para el pueblo nuevo-testamentario de Dios no es otra cosa que la Ley del Sinaí, pero no en la forma en que la recogió el Pentateuco, sino en la reinterpretación escatológica mediante las reglas interpretativas del sermón de la montaña”. (p. 126)

10 Luz (2010) ofrece un excelente, detallado y enriquecedor recurso para profundizar en las enseñanzas fundamentales del Sermón de la Montaña, con una concretización al hoy de nuestra historia; por lo tanto, es una luz, con grande actualidad, en el ejercicio de nuestra vivencia y *praxis* cristiana (pp. 656- 670).

Entonces, el Sermón de la Montaña aunque haya sido comprendido por los cristianos como la “nueva torá”, explica Lohfink (2013), no es una nueva torá, y no puede serlo, debido a que no menciona otras dimensiones de la vida humana. Él insiste en que

Jesús no proclama una nueva ley, sino que por el contrario, lleva a su plenitud el esquema social de la Torá dado de una vez para siempre al promulgar en la predicación del monte algunos ejemplos que indican cómo este esquema social debe entenderse y vivirse radicalmente, es decir, desde su raíz, desde la verdadera voluntad de Dios. (p. 353)

Por otra parte, al hablar de las secciones del Sermón, Tassin (2006) presenta una división en tres conjuntos: “El exordio (5, 3-16) evoca la feliz condición de los discípulos (bienaventuranza) y su misión (sal y luz). El cuerpo del Sermón (5, 17-7, 12) muestra cómo comprender las exigencias divinas. La peroración o conclusión (7,13-27) exige un comportamiento activo” (p. 24).

Asimismo, el Sermón de la Montaña es donde las relaciones con Dios se establecen sobre la base de aquello que el Señor hace por sus hijos y no sobre los méritos o virtudes que realicen los fieles. “El hombre tiene que esperar su salvación únicamente de Dios y no de su propio esfuerzo. Dios la *prometió* y con ella se *com-prometió*” (Mesters, 1996, p. 172). Allí se invita a los discípulos a pasar de una mentalidad donde todo depende del conjunto de actos de cumplimiento o de piedad, a entender que en realidad los fieles son sostenidos gratuitamente por Dios.

Es así como se puede comprender la enseñanza “nueva” de Jesús, no tanto por sus contenidos o su estilo, sino esencialmente por la autenticidad que transmitía, por la autoridad que lo avalaba —una autoridad mucho mayor que la de los responsables de la fe judía (Mc 1,21-22)—, porque en las palabras de Jesús se percibía a Dios mismo que hablaba a los hombres. También sus obras mostraban que venía de parte de Dios: “...si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Lc 11, 20).

Por tanto, Jesús es el referente más cierto para saber lo que sucede en una persona cuando se abre a Dios y le permite acontecer en su vida; de forma sencilla: encuentra el sentido de su vida y crece en humanidad.

Por esta razón, Jesús con su forma de vivir manifestó que “el hombre sólo puede ser plenamente humano cuando permite que el reino de Dios acontezca en su vida” (Mesters, 1996, p. 180). Y de esta forma, el ser humano participa de la misión creadora de Dios, porque su intención —fundada en el amor— y sus acciones “humanizadoras”, construyen sendas de vida nueva y digna para otros seres humanos. Así las cosas, Jesús es buena nueva para todos los hombres porque se corresponde exactamente a eso que la humanidad necesita y aspira.

Ahora bien, surge un cuestionamiento acerca de si el Sermón de la Montaña supone o no un condicionamiento legal, constituyendo así un decreto de observancia cristiana. Para Schnakenburg (1989), apenas resulta posible clasificar las enseñanzas y las exigencias de Jesús en la categoría de los preceptos legales. Esta observación es válida respecto al mandato del amor, específicamente comprendido con la amplitud y la profundidad con que Jesús lo propone. Y es que Él —como se ha hecho alusión— lleva también a una nueva concepción de la Ley y de la moral, pues un comportamiento legal que sólo afecte al hombre en su periferia no es aún, siquiera, moralidad; sólo desde el centro del ser humano, desde su corazón, adquiere todo su carácter y valor moral.

Además, el Sermón, estudiado y comprendido desde la perspectiva en que se ha abordado y visto desde la integridad total de la vida de Jesús, no es una ley que trasgreda la libertad del hombre. Incluso, no puede ser equiparado con otra legislación, porque no es consonante con ninguna ley humana. Si esto fuera posible, indica Mesters (1996), desaparecería el dinamismo de la novedad del que está a raíz del Sermón y se convertiría en una carga insoportable. Esto supondría, contrariar a Jesús cuando sanciona: “mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt 11,30). Conjuntamente, si el Sermón se comprendiese desde el legalismo, necesitaría de un ejercicio intelectual por parte de quienes quieran o “tengan” que observarlo; por consiguiente, los ignorantes y los pobres, que casi siempre desconocen la rúbrica legal, serían unos desdichados: lo opuesto a lo expresado por el Jesús mateano en el Sermón de la Montaña (Mt 5,3).

Cabe añadir que el Sermón de la Montaña trastoca toda la vida, puesto que recoge y expresa la ética de Jesús. Es preciso, entender por ética las motivaciones y razones que originan ciertos comportamientos, asimismo, el

Sermón de la Montaña revela los criterios ético-teológicos y las opciones que guiaron la vida de Jesús. Esos criterios se compendian —como se ha aludido— en la expresión, un reino de naturaleza muy distinta a la del “mundo” y que implica un cuestionamiento radical del mismo. Luz (2010) añade, que “El Sermón de la Montaña como ética para la comunidad, es a la vez voluntad de Dios para el mundo entero que recibe el anuncio (Mt 28, 19s)” (p. 659).

Significa entonces que la etización de la vida de Jesús, su cercanía al afligido y menesteroso y el bien que hizo a las personas de su tiempo, no era un acto exclusivista, sino de apuesta radical para que el amor, la buena nueva de Dios, se extendiera más y más a través de la vida y obra de quienes practicaban la bondad y observaban la justicia y la misericordia (Mt 5, 16).

En efecto, en unión con su proclamación del reino, Jesús fundamenta la voluntad de Dios de manera nueva, más profunda y reprocha algunas interpretaciones y prácticas de su tiempo. En virtud de su íntima relación con el Padre y del conocimiento inmediato que tiene de él, del que sabe que está inclinado a los hombres y deseoso de su salvación, Jesús se convierte en pregonero de un *ethos* propio y peculiar. Como afirma Lohfink (2013), a Jesús le interesa por encima de todo la voluntad de Dios, esto es lo que predica. Su mensaje del reino resalta “el centro de la Torá: el mandamiento de la unicidad y el dominio supremo de Dios” (p. 352).

Entre tanto, el pensamiento ético de la Biblia no está determinado por consideraciones filosóficas, antropológicas o intramundanas sino por la unión con Dios y la responsabilidad que se tiene ante él. La imagen que Jesús tiene de Dios está íntimamente ligada a su mensaje como oferta de una misericordia sin límites, de la inclinación y el afecto divino precisamente hacia los menos favorecidos de la sociedad. Esto otorga a su predicación un cariz y fundamento nuevos. Pues, para él no sólo tenía validez el amor a Dios con todo el corazón, con todas las fuerzas y toda el alma (Dt 6,4-9), sino también el amor al prójimo, del modo y con la intensidad con que era amado por el Padre y permaneciendo fiel a ese amor (Jn 15, 9).

Es claro que la promesa del reino de Dios constante y motivadora de las aspiraciones morales está reservada a Jesús y se halla vinculada a su mensaje de la venida del reino de Dios. El presente y el futuro están tan fuertemente imbricados en su proclamación que quien acepte su promesa

de salvación presente tiene ya ante sus ojos la llegada del reino de Dios como cumplimiento de sus anhelos. El motivo de la participación en el reino de Dios forma parte del mensaje y de las exigencias originarias de Jesús, especialmente en las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-12).

Pese a todo lo estudiado, no se puede olvidar que Jesús, habiendo recibido la educación religiosa tradicional de los hijos de Israel, respetaba las costumbres comunes de su pueblo (Pagola, 2010); su devoción por el Templo es grande, pero eso no le impide llevar a plenitud la ley —como se ha mencionado antes— resignificarla en su sentido verdadero. Por esta razón, Él tenía intención de preparar a todo Israel para la entrada en el Reino, esto implicaba repensar el sentido de las reglas de pureza, hacerse cercano a los cobradores de impuestos y pecadores, universalizar la salvación en otras palabras, hacer del amor el eje transversal de los preceptos de la Ley. O, lo que es lo mismo, “Jesús sitúa la Torá entera bajo la luz del reino de Dios y subordina a este reino todos los preceptos. Establece una vinculación entre el precepto principal y el amor al prójimo de Levítico 19” (Lohfink, 2013, p. 352).

Sintetizando, el Sermón de la Montaña no se puede comprender separándolo de la vida de Jesús, para entender el sentido de sus palabras es necesario “ver cómo vivió y practicó él mismo lo que enseñó y mandó” (Mesters, 1996, p. 174). Con la venida de Jesús se inicia en la humanidad un nuevo clarear, el día de salvación para los condenados de la sociedad. La buena nueva proclamada por Jesús era novedosa no sólo por su contenido sino por la forma como la hacía presente.

La llegada de Jesús fue una luz que exigía a hombres y mujeres que se definieran, no provocaba su resistencia, era sólo una presencia humilde y firme de la verdad y del amor (Jn 8, 39-40). Pero, como bien lo dice Castillo (1981), su presencia sacude las conciencias dormidas bajo el miedo que produce quebrar las leyes y preceptos. Por esta razón, no es posible ser su discípulo si no se ha dejado todo para seguirlo, teniendo claro que el seguimiento supone, casi siempre, el martirio¹¹.

11 El martirio, consecuencia del discipulado, no es solo cruento (con sangre, siendo ajusticiado por la fe), implica también un sacrificio incruento que es la donación que

Sin embargo, Jesús proclama “dichosos a los excluidos de una sociedad que está cerrada en sí misma en su seguridad y sus miedos excluyentes” (Mesters, 1996, p. 186), porque la señal del advenimiento del Reino será la liberación de todo este sistema de cosas que deshumaniza al ser humano.

Así es como las bienaventuranzas (5,1-12) descubren que los criterios de Dios son distintos a los de los seres humanos que “cumplen” y excluyen. Pues, “las relaciones con Dios...no se fundamentan ya en lo que nosotros hacemos por Dios, sino en lo que Dios hace por nosotros” (Mesters, 1996, p. 186).

En suma, el Sermón de la Montaña va al núcleo del ser y quehacer de la persona porque exige, a quien se dispone observarlo, ser señal del advenimiento del Reino entre los hombres, con quienes escribe su historia. Es una propuesta que supone radicalidad, creatividad y transformación. Pues se ha de ser coherente frente a Dios, ante la propia conciencia y frente a los demás (Mesters, 1996). El proceso de transformación que pide el Sermón de la Montaña es doloroso, porque “tropieza con muchas resistencias, tanto dentro de nosotros mismos, como dentro de la sociedad” (p. 187), no obstante, su fruto es la bienaventuranza de vivir en el ahora, en la certeza y en el gozo.

EL APÓSTOL PABLO Y LA LEY

Como expresión de la voluntad de Dios, la Ley es santa, justa y buena (Rom 7, 12; 1 Tim 1, 8), por esto es que la Ley constituye uno de los elementos básicos de la doctrina cristiana, como deja entrever el apóstol Pablo. Él mismo asume que la actitud de apertura, perdón y acogida de Jesús ante todo aquél que se encontraba excluido de la alianza -por su incumplimiento

se hace de la propia vida en aras del Reino, una vida entregada, donada en pro de los “necesitados” de Dios, ofrecida, en el servicio, por muchos; esta radicalidad en el seguimiento no siempre es aceptada y se vuelve contraproducente para muchos, vienen las persecuciones, los ultrajes... pero, como bien afirma (Alonso, 2011) Jesucristo sale al encuentro e invita a descubrirlo y a reconocerlo como Hijo de Dios y Salvador del mundo en situaciones de cruz, muerte y desesperanza (p. 1579).

de la ley y/o su pecado- no es sólo una novedad, sino la base para constituir la comunión universal.

Es decir, Pablo se sabe liberado del cumplimiento irrestricto de la Ley nacional israelita y convoca para el Reino, de un modo especial —y según el Señor— a los pecadores, a los excluidos, lo que viene a significar, los paganos —hombres y mujeres— a ser parte de la *Ekklesia* de Cristo; puesto que, el impío es justificado, no en virtud de la observancia de la ley, sino en virtud de la gracia de Dios en Jesucristo, al que el creyente está unido por la fe (Rom 1, 17; 3, 21-28; 4, 25; Flp 3, 8-9; Tit 3, 5-7).

Con todo, la teología paulina de la Ley, según explica la PBC (2002), es rica pero imperfectamente unificada¹²; consecuencia de la naturaleza de sus escritos y una reflexión teológica novísima. No obstante, se ha de atender lo que sostiene Gaston (1987), que Pablo nunca contrapone directamente la fe y la Ley, porque la discordancia se acentúa entre la “fe” y las “obras de la Ley”, donde “obras de la Ley” se refiere a las exigencias de la Ley; asimismo, los textos paulinos tienen como primer destinatario a los paganos, por ende es a ellos y, en su contexto, a quienes dirige sus enseñanzas el apóstol.

Y es que para Pablo la Ley no es negativa *per se*, sino en tanto en cuanto el hombre se deje aprisionar y condicionar —como legalismo deshumanizador— por ella (Rom 7, 7-11). La especialista Eisenbaum (2014) ilustra mejor el tema con este oportuno comentario:

Pablo contrasta fe y obras para demostrar que los paganos están exentos de la observancia de la Ley. Como Israel, ellos son beneficiarios de la gracia de Dios. A los paganos no se les exige la observancia de la Torá para ser justos ante Dios... para que participen en el mundo venidero, para ser “salvados”... quiere decir que mientras que la posesión de la Torá por los judíos les posibilitaba estar en buena relación con Dios, no podía decirse esto mismo de los paganos. Lo que la Torá hace por los judíos, lo hace Jesús por los paganos (pp. 379, 383).

12 Para una síntesis bíblica pormenorizada de la Teología paulina de la ley, consultar: Pontificia Comisión Bíblica. (2002). *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*. Città del Vaticano: Librería editrice vaticana (nn.44-45).

Empero, Crossan & Reed (2006) afirman que Pablo entiende la Ley en toda sus dimensiones y connotaciones posibles, lo que significa que él hablaba no solo de la ley judía, sino también de la ley romana; no hacía referencia sólo a la ley humana, también, refería la divina. Estos autores, consideran que la Carta a los Romanos tiene una crítica más directa al respecto, que la Carta a los Gálatas y citan: “La ley produce la ira; por el contrario, donde no hay ley no hay transgresión” (Rom 4, 15; 5, 13; 7,5.7.8), lo que significa, que la Ley establece el conocimiento acerca de lo bueno o lo malo, del cómo o no se debe obrar, por consiguiente, todo lo que sea contrario a la Ley, es una transgresión al *modus vivendi* socio-religioso-político.

Para ir concluyendo este breve esbozo de la Ley en la teología paulina, se utilizará, el estudio propuesto por Crossan & Reed (2006) que, *grosso modo*, recoge la concepción paulina de la Ley:

En segundo lugar, aunque la ley da poder de conocimiento... de suyo no trae consigo el poder de la obediencia... “mis propias acciones no las entiendo” dice Pablo en nombre de la Ley, “pues no hago lo que quiero, pero hago precisamente lo que odio” (Rom 7, 15)... la ley establece una información, pero no determina una transformación, dice Pablo.

En tercer lugar, la descripción hecha por Pablo de la conciencia humana como dividida (Rom 7, 20), no se debe entender como un sentimiento subjetivo de culpa, sino como una situación objetiva de pecado... esta sección (Rom 5–8)... presenta la dicotomía ley/obras *frente a* gracia/fe...el término que domina... es el sustantivo plural y con mayúscula Pecado... su atención se centra en el Pecado, es decir, simplificando bastante, en la desobediencia a la ley de Dios, ley confesada como conocida y admitida como justa.

Por último, Pablo considera que la ley y la fe pueden estar desde dentro y desde fuera en una relación dialéctica o recíproca... (Gál 3, 24): “la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe”...puede que la ley como pedagogo y la justificación no sean para cualquier persona o cualquier religión meras fases sucesivas, sino interacciones dialécticas. (pp. 462-463)

Lo que se podría anotar es que para Pablo Jesús ha permeado con su gracia —que es gracia de Dios y verdad del hombre— el lugar dominado

por la Ley, haciendo que el ser humano pueda vivir desde la identidad de Dios —en el amor— ya desde este mundo, superando —no negando— la Ley (Pikaza, 2011; Grelot, 1995).

LA CARTA A LOS HEBREOS

La Carta a los Hebreos se presenta a sí misma como «discurso de exhortación» (Heb 13, 22) según indica Kuss (1977), quien aduce además que fue escrita para una comunidad que flaqueaba en su fe y, por tanto, el autor se propone revitalizarla, a través de nutridas exhortaciones directas y sobre todo, les instruye teológicamente con las acepciones que dada la época contempla este término. Por su parte, Carrière (2011) considera la carta a los Hebreos, en su esencia, como una exposición litúrgica, dado que “está completamente orientada a hacer que entremos en la liturgia de la nueva alianza por Cristo y, con ello, permitirnos alcanzar esa santidad que el sistema antiguo del Levítico deseaba para Israel con tanto vigor” (p.35).

Aparte, en la Carta a los Hebreos expone la PCB (2002), la Ley aparece como una institución que ha sido válida en su tiempo y a su nivel y esto es así porque el autor reconoce, aunque sea furtivamente, el origen divino de la Ley (Heb 2,2) que, con el advenimiento de Cristo, halla su verdadero significado y plenitud. En este sentido, son muchos y diversos los pasajes de la Carta a los Hebreos que reproducen prescripciones de la ley, sin tomar una postura a favor o en contra (Hb 7, 5.13; 9, 19.22; 10, 28) como expresa Kuss (1977):

El autor de la carta a los Hebreos... se muestra mucho menos inclinado a considerar la relación entre antigua alianza y nueva alianza desde el punto de vista exclusiva o preferentemente negativo. Él contrapone, es cierto, los dos campos, de los cuales el uno está dominado por el culto descrito en la Escritura, y el otro por el sumo sacerdote Jesús, pero lo hace en tal forma que, si bien concede toda la preeminencia al nuevo orden, no establece una relación tan radical como la que existe entre lo negativo y lo positivo, o entre perdición y salvación, sino una relación de imperfecto a perfecto, de tipo a realidad, de símbolo a lo simbolizado. (pp. 139-140)

Por su parte, Carrière (2011) insiste y sostiene que, la referencia de la carta a la «legislación» (Heb 7,11ss) o a la «ley» (7,19 ss), se hace en el marco de la legislación cultural y sacerdotal. Lo que supone, entonces, que su referente principal es el libro del Levítico, situado en el centro de la Torá y que prescribe la liturgia del *Yom Kippur*, para el perdón de los pecados. Esto supone que Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, es quien celebra la nueva y definitiva liturgia de alianza por “el perdón de los pecados” y la santificación; Él se ofrece a sí mismo, como holocausto perfecto, para la salvación. De ahí que la fe en Él sea la puerta de entrada para participar en su celebración litúrgica de alianza, en la salvación ofrecida por Él, en la santificación por su amor.

LA CARTA DE SANTIAGO

La Carta de Santiago¹³ contiene una enseñanza “sapiencial” al estilo de un libro del Antiguo Testamento (v.g., Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría...), según expone Knoch (1976), pero es “profundamente moral (119 imperativos)” como sanciona Felder (2005, p. 1626). Knoch refiere, además, que ésta no mantiene una secuencia ordenada, a saber, es “una serie de advertencias, instrucciones y normas, enfocadas hacia la vida práctica cotidiana de los judeocristianos de la diáspora” (p.7). Ahora bien, el hecho de no mantener una ilación o un ritmo secuenciado, no excluye la coherencia en el contenido que se observa en la Epístola y su autoridad.

13 Para una mayor profundización, consultar: Gilles, B., Cazaux, P., Dumortier, F., Fudji, E., Garat, M., Hari, A., ... Sindt, G. (1999). *La Carta de Santiago*. Navarra: Verbo Divino; Dibelius, M. (1975). *James. A Commentary on the Epistle of James*. Filadelfia: Fortress Press; Mussner, F. (1975). *Der Jakobusbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Friburgo: Herder; [y actualización de la Carta]: Tamez, E. (2008). *No discriminen a los Pobres. Lectura latinoamericana de la Carta de Santiago*. Navarra: Verbo Divino; McCartney, D. (2009). *James*. Michigan: Baker Academic; Krüger, R. (2005). *Pobres y ricos en la Epístola de Santiago. El desafío de un cristianismo profético*. Buenos Aires: LUMEN; Míguez, N. (1998). *Ricos y Pobres: Relaciones Clientelares de la Carta de Santiago*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (31). 86-98.

Autores como Tamez (2008) expresan su beneplácito con la obra, subrayando la presencia de figuras retóricas e imágenes que hablan por sí mismas de la profundidad y simetría contenida en el texto. La misma autora, define el estilo de la carta como “exhortativo (parenético) y didáctico” (p. 6)¹⁴. Incluso Felder (2005) llega a inferir que el estilo tan ecléctico que mantiene el libro le hace guardar una afinidad inusitada con toda la Sagrada Escritura; lo que no viene a significar que haya una “dependencia literaria directa, cuanto de un parentesco mediado por la alusión y la semejanza de estilo... Santiago sigue sin tener un paralelo bíblico” (p. 1627).

En consonancia con lo anterior, los autores Tuñí & Alegre (1995) resaltan la singularidad y originalidad que tiene la Epístola de Santiago pues como ellos mismos hacen notar, parafraseando a Laws (1980): “escasea, en apariencia, todo lo que se puede considerar propio de la fe y práctica cristianas” (p. 291), por lo que “algunos han sugerido que... la Epístola... originariamente no era en absoluto un documento cristiano, sino un texto judío interpolado para introducirlo en el uso cristiano”¹⁵ (Laws, 1980, p. 1), someramente adaptada, como añade la autora, a la realidad cristiana. Sin embargo, Alonso (2011) defiende la posibilidad de que el autor se inspirase en el contenido de la ética judía, pero el contenido y la aplicación es netamente cristiana, por esto explicita que:

A pesar que sólo se menciona a Jesucristo tres veces (1,1; 2,1 y 5,7), contiene asuntos específicamente cristianos, como la debatida cuestión de

14 La designación del estilo “parenético” de la Carta, es una propuesta original de Martin Danelius [ya se encuentra referenciado en la Bibliografía sugerida en la página anterior] quien indica la existencia de un género parenético en la antigüedad, identificado por cuatro factores que se encuentran en la Carta de Santiago, su análisis lo expone en *James...* pp. 3-22 [Bibliografía sugerida]. Sin embargo, autores modernos dudan de la existencia, o al menos, consolidación de un género parenético en la antigüedad; estudiado, especialmente, en: Moo, D. (2009). *Comentario de la Epístola de Santiago*. Vol. 2. Miami: Editorial Vida.

15 Laws, S., [referenciado en la Bibliografía]: “CONSIDERED as a part of the Christian canon of holy scripture, the epistle of James is an oddity. It lacks almost of all what might be thought to be the distinctive marks of Christian faith and practice. Some have suggested that it was originally not a Christian document at all, but a Jewish text interpolated to bring it into Christian use; yet if this were so it would still be remarkable that the added veneer should be so thin” p. 1.

fe y obras (2, 14-26; cfr. Gal 3 y Rom 4), la regeneración por la palabra/mensaje (1,18) y la ley de la libertad (1, 25; 2, 12)¹⁶. Además, su relación con la primera carta de Pedro es patente: la dispersión (1, 1 y 1 Pe 1, 1); las pruebas de la fe (1, 2s y 1 Pe 1, 6); la guerra de las pasiones (4, 1 y 1 Pe 2, 11); la invitación a resistir (4, 7 y 1 Pe 5, 9). (p. 1962)

Ahora bien, aunque tratado brevemente el tema anterior, conviene entrar en lo que compete al estudio que se viene realizando y, es el tratamiento que la Carta de Santiago da a la Ley. Al respecto, la PCB (2002) sostiene que “para Santiago, como para la primitiva comunidad cristiana, los mandamientos morales de la Ley continúan sirviendo de guía (2,11), pero interpretados por el Señor” (n. 45 § 5). Es decir, los preceptos mosaicos tienen ahora una relectura que el mismo Cristo con su vida definió.

En este sentido, lo primero que se ha de sugerir, como indica la PCB (2002), es que Santiago no declara abiertamente, como sí lo hace Pablo y la Carta a los Hebreos, la supremacía de Cristo y su gracia sobre la Ley, pero se muestra conforme con Mateo, Marcos, Lucas y Pablo, en sostener la preeminencia, no del Decálogo, sino del precepto del amor al prójimo (Lv 19,18), lo que se traduce, consecuentemente, en la observancia perfecta del Decálogo y el gozo de saberse por encima de él, pues se es fiel al mandamiento del amor, presentado desde siempre y encarnado por el Señor.

La Ley es un tema constante en Santiago, según lo indican Tuñí & Alegre (1995) tomando como referencia (Sant 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11); señalan, además, que no se puede deducir con premura la alusión a la Torá, cuando Santiago habla de la ley y, mucho menos, el derecho positivo e *Iusnaturalismo* romano, porque, como sentencia (Sant 1,17-25), la «ley

16 En un estudio propuesto por Becquet et al (1999), sobre la *ley de libertad* en la Epístola de Santiago, aducen que: La expresión «ley de libertad» no aparece ni en la ley mosaica, ni en la Biblia hebrea, ni en el judaísmo precristiano, excepto en la época tardía. Los escritos de Filón de Alejandría y un tratado rabínico afirman que son libres los que viven según la ley mosaica. En estas concepciones se descubre la influencia de las teorías estoicas (Cicerón, Séneca, Epicteto), según las cuales la voluntad divina realiza la libertad verdadera y la felicidad. El autor se refiere así a una forma de pensar típicamente helenista, ya que la palabra «libertad» no aparece de forma concreta más que con la lengua griega. En los Setenta, se utiliza por primera vez en 1 Mac 14, 26; 15, 7 y en 2 Mac 2,22; 9, 14. En estos pasajes se trata de la libertad política (p. 24).

perfecta de la libertad» (1,25) es la Palabra de la verdad (1, 18a) por la que Dios nos ha engendrado. Por ende, “hay aquí en Sant una alusión a la instrucción cristiana recibida en el bautismo” (p. 313). Con este antecedente, Tuní & Alegre, no vacilan al declarar, que:

En [Sant] 2, 8-12 la Ley, si se tiene presente que 2,8 cita Lv 19,18, el mandamiento del amor al prójimo... la Ley, pues, es para Sant la que viene concretada en el amor al prójimo, que es la Palabra plantada en nosotros por la instrucción bautismal. Esta Ley del amor al prójimo, si la cumplimos, es la que es capaz de salvarnos. Con ello Sant no contrapone fe y obras. Pues según 2, 24 la fe ha de cooperar con las obras del amor y de la obediencia de la fe. En este sentido puede ser comparada a la fe paulina «que se hace eficaz por el amor» (Gal 5,6). (p. 313)

Entretanto, Knoch (1976) hace un análisis hermenéutico muy significativo sobre la *ley regia* (Sant 2, 8-13), logra demostrar el carácter humanizador y ético contenido en la Carta, a continuación, se esquematizará el estudio mencionado:

a. (Sant 2, 8): *Si efectivamente cumplís la ley regia según la Escritura: amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lev 19, 18) *hacéis muy bien.*

Santiago nos muestra ahora la conducta que hay que observar con el prójimo... un amor que se equipara al amor que uno se tiene a sí mismo ... tal como Dios lo exigía ya en el A.T. Santiago llama a esta obligación ley regia, por dos razones. En primer lugar, el autor quiere decir que toda la revelación de la voluntad de Dios, tal como está contenida en la sagrada Escritura, es decir, en el A.T., tal como Cristo la ha cumplido (Mt 5, 17-19), está resumida en esta ley. En segundo lugar este título regia manifiesta la eminente y suprema categoría e importancia de esa ley frente a todos los demás mandamientos y obligaciones morales. (p. 59)

b. (2, 9-11): “...*Quién hace acepción de personas, comete pecado...*”

Quien hace acepción entre los hombres y honra o ama a uno según sea su posición social, quebranta gravemente el mandamiento fundamental, el mandamiento del amor desinteresado, porque no ve en él a un prójimo... Santiago ha entendido muy bien la enseñanza de Jesús, según la cual *todos los pecados derivan de la falta de amor*. La única forma de dominar el pecado y de que el mundo alcance la salvación consiste en vencer en el propio corazón el orgullo, el egoísmo y la falta de amor. (p. 60-61)

c. (2, 12-13) “...*Ley de libertad* ...”

El cristiano está sometido a una ley de libertad, la ley del amor. Dios, por medio de Cristo, lo ha llamado al amor y lo ha adoptado como hijo y heredero... Por eso el cristiano debe pensar, juzgar, oír, hablar y obrar movido por esta libertad de amor a Dios y al prójimo. No puede agradar a Dios quien no ha amado, por más perfección que haya conseguido en las virtudes y en las buenas obras. Dios medirá al hombre con la medida de su benevolencia, que dispensa libremente sus favores: esa es la libertad divina. Y la recompensará con la medida con que el hombre haya medido: esa es la justicia divina (pp. 61-62).

Todo lo expuesto, pone en consideración la preocupación primera de Santiago, por la dicotomía existente en los creyentes entre la fe que se profesa y el modo de vivir [que no es en definitiva, la mejor, sino la única predicación]. Insiste en que la identidad cristiana la define el amor, un amor que toma vida en la preocupación, en la acogida y el hacerse cargo del dolor, la angustia, la necesidad del otro, el prójimo, por esto Mussner, citado por Tuñí & Alegre (1995), señala: “Sant...se le puede considerar como un heraldo del amor al prójimo y de la justicia social” (p. 313); un amor que no se usurpa, porque es gratuidad de Quien ha engendrado al ser humano y le ha dado una vida nueva, en Cristo su Hijo, el Padre de todos, Dios.

CONCLUSIONES

Jesús, como afirma Pikaza (2011), “no negó en su raíz el valor de la ley israelita, sino todo lo contrario quiso tomarla y la tomó como principio de conducta” (p. 560), lo que explica el por qué el cumplimiento exacto, el obrar según la Ley, ya no estará sucinto en el cumplimiento irrestricto de las normas de pureza y los principios religiosos —entre otros el sábado— sino en reconocer a los otros como personas, en hacer por ellos lo que Dios hace con cada uno de los hombres: amarles.

La novedad, o mejor, la libertad con la que Jesús asume las observancias de la Ley y redescubre su significado, Pagola (2010) la explicita así:

La verdadera identidad de Israel no consiste en excluir paganos, pecadores e impuros. Para ser “el pueblo de Dios”, lo decisivo no es vivir “separados”,

como hacen en buena parte los sectores fariseos, ni aislarse en el desierto, como los esenios de Qumrán. En el reino de Dios, la verdadera identidad consiste en no excluir a nadie, en acoger a todos y, de manera preferente, a los marginados. (p. 261)

Es la visión de “pueblo de Dios” que tiene Jesús, cuando hace de la proclamación e instauración de su proyecto de vida. No niega ni rechaza, en ningún momento, el valor fundamental de la Ley, antes bien, acude a ella para insistir en que observar los preceptos de la Ley y atender a la enseñanza de los Profetas depende de la observancia del doble mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lv 19,18).

El artículo intentó, desde una revisión documental de la teología bíblica, mostrar la visión que Jesús tiene de la Ley israelita según el Evangelio de Mateo. Al mismo tiempo, este estudio pretendió el desarrollo de la significación de la Ley en el Nuevo Testamento donde se explicó la visión que Jesús ofrece sobre ella. Para concluir, finalmente, que la intención de Jesús con su proyecto de vida no fue rechazar, ni negar, de ninguna forma el valor esencial de la Ley, por el contrario, cuando él acude a ella es con el fin de exhortar que la observancia de la Ley y la escucha de los Profetas pende de la observancia del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

REFERENCIAS

- AAVV. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Alonso, L. (2011). *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao: Mensajero.
- Braun, H. (1975). *Jesús, el Hombre de Nazareth y su Tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Carter, W. (2007). *Mateo y los Márgenes. una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Verbo Divino.
- Carrière, J.-M. (2011). *¡Resistid! Relectura de la carta a los Hebreos*. Navarra: Verbo Divino.

Concepción de la ley israelita en el Nuevo Testamento y la concepción que de ella tiene Jesús

- Castillo, J. (1981). *Símbolos de Libertad*. Salamanca: Sígueme.
- Crossan, J., & Reed, J. (2006). *En busca de Pablo*. Navarra: Verbo Divino.
- Del Valle, C. (2011). *La Misná*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dibelius, M. (1975). *James. A Commentary on the Epistle of James*. Filadelfia: Fortress Press.
- Díez, A. (1983). *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eisenbaum, P. (2014). *Pablo no fue cristiano*. Navarra: Verbo Divino.
- Felder, C. (2005). Santiago. En W. Farmer, A. Levoratti, S. McEvenue, & D. Dungan, *Comentario Bíblico Internacional* (pp. 1626-1640). Navarra: Verbo Divino.
- García, F. (2011). *Introducción a la Sagrada Escritura*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Gaston, L. (1987). *Paul and The Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Grelot, P. (1995). *El Sentido Cristiano del Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Jeremias, J. (2009). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Knoch, O. (1976). *Carta de Santiago*. Barcelona: Herder.
- Kuss, O. (1977). *Carta a los Hebreos*. Barcelona: Herder.
- Ladd, G. (2002). *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE.
- Laws, S. (1980). *A Commentary on The Epistle of James*. San Francisco: Harper & Row.
- Leske, A. (2005). Mateo. En W. Farmer, A. levoratti, S. McEvenue, & D. Dungan, *Comentario Bíblico Internacional* (pp. 1139-1210). Navarra: Verbo Divino.
- Lohfink, G. (1989). *El Sermón de la Montaña. ¿Para quién?* Barcelona: Herder.
- Lohfink, G. (2013). *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Barcelona: Herder.
- Luz, U. (2006). *El Evangelio según San Mateo. Vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Luz, U. (2010). *El Evangelio según San Mateo. Vol I*. Salamanca: Sígueme.

- Mesters, C. (1996). *Dios, ¿dónde estás?* Navarra: Verbo Divino.
- Pagola, J. A. (2010). *Jesús: Aproximación histórica*. Buenos Aires: Claretiana & PPC.
- Pikaza, X. (2011). *Diccionario De la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.
- Pikaza, X. (2013). *Historia de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Pontificia Comisión Bíblica. (2002). *El Pueblo Judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia Cristiana*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Schnakenburg, R. (1989). *El mensaje moral del N.T. De Jesús a la Iglesia Primitiva*. Barcelona: Editorial Herder.
- Schmid, J. (1973). *El Evangelio según San Mateo*. Barcelona: Herder.
- Schrage, W. (1987). *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sobrino, J. (2010). *Jesucristo Liberador*. Madrid: Trotta.
- Tamez, E. (2008). *No Discrimiemen a los Pobres. Lectura latinoamericana de la Carta de Santiago*. Navarra: Verbo Divino.
- Theissen, G. (2003). *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*. Santander: Sal Terrae.
- Tuñí, J., & Alegre, X. (1995). *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*. Navarra: Verbo Divino.
- Zumstein, J. (2002). *Mateo el teólogo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.