

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Agustín STEVENAZZI

LA NUEVA ALIANZA EN JEREMÍAS
(Jr 31,31-34)

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis decembris anni 2009

Dr. Iacobus AUSÍN

Dr. Franciscus VARO

Coram tribunali, die 25 mensis iunii anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LV, n. 1

PRESENTACIÓN

Es bien conocida la amplitud y profundidad de los estudios realizados sobre la Alianza en la Biblia¹. El tema en sí es vastísimo, tanto que lo encontramos a lo largo de todo el Antiguo y el Nuevo Testamento como categoría importante para la interpretación de la relación entre Dios y su pueblo (Israel en el primero, y la Iglesia, en el segundo). *B'rit*, el término hebreo que está detrás del de «Alianza», llegó incluso a ser un equivalente de la religión heredada en la época posterior al exilio, y hasta los tiempos de Jesús². El término, en su versión griega (διαθήκη), aparece en los relatos de la institución de la Eucaristía como elemento importante dentro de las palabras de Jesús (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Co 11,25). Es clave también en el cristianismo primitivo, llegando a significar la nueva economía (*testamentum*) instaurada por medio de Jesucristo (Ga 4,24; Hb 8,6-12). Tanto allí como en los textos mencionados de San Lucas y San Pablo, aparece unida al adjetivo «Nueva». Y esta expresión, «Nueva Alianza», sigue siendo hoy en día la expresión más frecuente en ámbito cristiano para definir las relaciones que unen a Dios con su Iglesia, y es central tanto en los distintos ámbitos de la teología (moral, liturgia, exégesis) como en la vida «ordinaria» de la Iglesia.

El interés que ha dado origen a este estudio nació de la relevancia que adquiere la expresión «Nueva Alianza» después de la venida de Cristo, orientándose hacia el significado de esta fórmula. ¿Qué alcance tiene aquí el término «Alianza»? ¿Cuál es su origen? ¿Por qué se la llama «Nueva»?

Hay un texto de suma importancia para comprender el mensaje profético acerca de la Nueva Alianza. Se trata del oráculo de Jeremías 31,31-34³. Es cierto que el concepto de «Nueva Alianza» no pertenece exclusivamente a Jeremías, pero él es el primero que acuña esta expresión. De hecho, aunque otros profetas después de él se referirán a una alianza futura, él es el único que utiliza la expresión con el

adjetivo «nueva»; otros lo sustituirán por «eterna», o utilizarán otros calificativos en sus anuncios de alianza. Además, el texto de Jeremías es especialmente idóneo, ya que al referirse también a una alianza previa (la «Antigua Alianza»), nos permitirá establecer un punto de conexión entre ésta y la Nueva Alianza.

Así, este trabajo —extracto de la tesis que lleva por título *De la Nueva a la Eterna Alianza. Relecturas de la Nueva Alianza en los libros proféticos*— busca investigar el alcance de la Nueva Alianza, partiendo del pasaje de Jeremías 31,31-34, y analizando su sentido en la unidad de la Biblia. Lo que pretendemos es entender el mensaje que Dios ha querido transmitir a través de este pasaje de Jeremías, en su contexto original y en el momento de la plena realización de esa Nueva Alianza, con la venida del Mesías.

Con este fin abordamos el texto de Jr 31,31-34, sometiéndolo a una exégesis científica pormenorizada que abarca el aspecto el literario, el histórico y el teológico, que se presentan en cinco apartados. Los tres primeros reúnen el estudio literario, según sus distintos aspectos: delimitación del texto, cuestiones de crítica textual y estructura interna. En un cuarto apartado nos detenemos particularmente en el estudio del posible origen de este pasaje, sopesando las diversas hipótesis propuestas hasta hoy, y arriesgando finalmente, en base a las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores, un intento de solución a esta cuestión tan debatida. El estudio teológico ocupa el quinto apartado. En especial se estudia el contraste con la Antigua Alianza (señalado explícitamente en el v. 32) y el contenido de la Nueva Alianza (recogido en los vv. 33-34) y sus implicaciones. Se trata de la parte central, y el motivo principal de nuestro trabajo. Por último, recogemos a modo de conclusión las consecuencias que, a nuestro parecer, se derivan de los estudios históricos, literarios y teológicos de los apartados anteriores.

El texto que aquí presentamos corresponde a la primera parte de la tesis referida más arriba, que estudia las sucesivas relecturas de la Nueva Alianza en los grandes profetas. Con el deseo de llegar a la publicación completa de la misma adelantamos aquí el estudio sobre el texto de Jeremías 31,31-34, que, si bien es el pasaje más estudiado, y sobre el cual existe la más amplia documentación, es también crucial para el objeto de nuestro estudio y la parte central del mismo.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Para una bibliografía hasta 1995 sobre el tema, ver la ofrecida por CHRISTIANSEN, E. J., *The covenant in judaism and Paul: a study of ritual boundaries as identity markers*, Leiden 1995 y NIEHAUS, J. J., *God at Sinai: covenant and theophany in the Bible and ancient Near East*, Grand Rapids 1995. Para una bibliografía más actualizada, pero más sucinta, cfr. S. AUSÍN, voz «Alianza», en C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF y F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, p. 6. Es de señalar también que todos los diccionarios de Teología Bíblica, al igual que los de Dogmática o Moral, dedican un epígrafe a la Alianza.
2. N. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992, p. 13.
3. Si bien este libro profético contiene otros anuncios de alianza (Jr 32,36-41; 50,4-7), allí no se habla ya de la «Nueva Alianza», sino que se la denomina como «Alianza Eterna».

ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS Y TRANSLITERACIÓN	XI
A. ABREVIATURAS DE LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA	XI
B. ABREVIATURAS DE LIBROS Y REVISTAS	XXI
C. OTRAS ABREVIATURAS UTILIZADAS	XV
D. TRANSLITERACIÓN	XVII
INTRODUCCIÓN	1
A. OBJETO Y LÍMITES DEL TRABAJO	1
1. Objeto de estudio	1
2. Método	8
3. Estructura del trabajo	10
B. EL CONCEPTO DE ALIANZA (<i>bʿrît</i>) EN ISRAEL	13
1. Etimología y significado	13
a. Etimología	13
b. Significado y naturaleza	15
2. Utilización del término en el Antiguo Testamento	21
a. Diversas hipótesis propuestas	21
b. Utilización del término <i>bʿrît</i> en los profetas	24
3. Síntesis	28

CAPÍTULO I

LA «NUEVA ALIANZA» EN JEREMÍAS

A. EL LIBRO DE JEREMÍAS: <i>STATUS QUÆSTIONIS</i>	33
1. La redacción del libro de Jeremías	33
a. Hipótesis clásica (tradicional)	36
b. Hipótesis documentaria	36
c. Redacción deuteronomista	39
d. Redacción retórica	42
e. Explicación sincrónica	45
2. Los dos textos de Jeremías	46
a. Las diferencias	47

b. Diversas hipótesis propuestas	51
i. Traducción griega abreviada	51
ii. Ediciones sucesivas del libro	53
iii. Revisión actualizada	56
B. EL ORÁCULO DE JEREMÍAS 31,31-34	59
1. Contexto y delimitación de la perícopa	60
a. Elementos formales	62
i. Setumāh y petuhāh	62
ii. Fórmulas proféticas	64
iii. Diferencias entre TM y LXX	65
iv. Estilo	65
b. Elementos semánticos	66
2. Cuestiones textuales	66
a. Jr 31,31	67
b. Jr 31,32	69
c. Jr 31,33	75
d. Jr 31,34	77
3. Estructura	80
4. El origen del pasaje de Jr 31,31-34	84
a. Diversas hipótesis	84
i. Origen jeremiano	85
ii. Origen deuteronomista	88
iii. Origen post-deuteronomista	90
b. Un intento de solución	91
i. Un estilo jeremiano	91
ii. Una problemática teológica jeremiana	93
iii. ¿Un oráculo jeremiano reescrito por un discípulo?	95
iv. La datación del oráculo	96
5. Mensaje teológico de Jr 31,31-33	99
a. La alianza antigua	99
i. Identificación de la alianza antigua	99
ii. Naturaleza de la alianza antigua	101
iii. Otras características de la alianza antigua	102
iv. Síntesis	104
b. La <i>bʿrît</i> «nueva»	105
i. Elementos de continuidad	106
ii. Aspectos de novedad	113
c. Contenido de la Nueva Alianza: versículos 33-34	117
i. Interiorización de la Ley	118
ii. El conocimiento de Dios	122
iii. Perdón de la culpa. Imposibilidad de castigo colectivo ...	128
C. SÍNTESIS	132

CAPÍTULO II
LA «ALIANZA ETERNA» EN JEREMÍAS

1. La Alianza Eterna en Jr 32,36-41	135
a. Contexto y delimitación de la perícopa	135
b. Cuestiones textuales	139
i. Jr 32,36	139
ii. Jr 32,37	140
iii. Jr 32,39	141
iv. Jr 32,40	142
v. Jr 32,41	142
c. Estructura del pasaje	144
d. Mensaje teológico de Jr 32,36-41	146
i. El sentido del término « <i>’ólām</i> »	146
ii. El sentido de « <i>b’rît ’ólām</i> » en la tradición sacerdotal	149
iii. El sentido de « <i>b’rît ’ólām</i> » en Jr 32,36-41	161
iv. El término « <i>b’rît</i> » en Jr 32,36-41, en relación a Jr 31,31-34 162	162
2. La Alianza Eterna en Jr 50,4-7	165
a. Contexto y delimitación de la perícopa	166
b. Cuestiones Textuales	168
i. Jr 50,4	168
ii. Jr 50,5	169
iii. Jr 50,6	172
iv. Jr 50,7	173
c. Estructura	174
d. Mensaje teológico de Jr 50,4-7	175
i. El sentido de « <i>b’rît ’ólām</i> » en función del contexto	175
ii. El sentido de « <i>b’rît ’ólām</i> » en Jr 50,5	176
3. Síntesis: la alianza futura en Jeremías	179

CAPÍTULO III
«ALIANZA ETERNA» Y «ALIANZA DE PAZ» EN EZEQUIEL

A. INTRODUCCIÓN AL LIBRO DE EZEQUIEL	183
B. LA ALIANZA EN EL LIBRO DE EZEQUIEL:	191
1. La Alianza Eterna en Ez 16,59-63	195
a. Contexto y delimitación de la perícopa	195
b. Cuestiones textuales	200
i. Ez 16,59	200
ii. Ez 16,60	202
iii. Ez 16,61	203
iv. Ez 16,62	204
v. Ez 16,63	205

c. Estructura	208
d. Mensaje teológico de Ez 16,59-63	210
e. El término « <i>b'rit</i> » en Ez 16,58-66 en relación a Jr 31,31-34	215
2. La Alianza de Paz en Ez 34,25-30	220
a. Contexto y delimitación de la perícopa	220
b. Cuestiones textuales	225
i. Ez 34,25	225
ii. Ez 34,26	226
iii. Ez 34,27	228
iv. Ez 34,28	229
v. Ez 34,29	230
vi. Ez 34,30	231
c. Estructura	233
d. Análisis del contenido	234
3. Alianza de Paz, Alianza Eterna: Ez 37,26-28	238
a. Contexto y delimitación de la perícopa	238
b. Cuestiones textuales	242
i. Ez 37,26	242
ii. Ez 37,27	244
iii. Ez 37,28	245
c. Estructura	245
d. Análisis del contenido	247
4. Síntesis: la alianza futura en Ezequiel	249

CAPÍTULO IV LA ALIANZA FUTURA EN ISAÍAS

A. INTRODUCCIÓN AL LIBRO DE DÉUTERO-ISAÍAS	253
B. LA ALIANZA EN EL DÉUTERO-ISAÍAS	258
1. La Alianza de Paz en Is 54,9-10	259
a. Contexto y delimitación de la perícopa	259
i. Contexto del capítulo 54 dentro del Libro de la Conso-	
lación	259
ii. Estructura interna del capítulo	260
iii. Unidad del capítulo 54 en su conjunto	265
b. Cuestiones textuales	267
i. Is 54,9	267
ii. Is 54,10	268
c. Mensaje teológico	268
i. Significado de « <i>b'rit šālôm</i> » en los versículos 9-10	269
ii. Significado de la « <i>b'rit šālôm</i> » en 54,1-10	276
iii. Significado de la « <i>b'rit šālôm</i> » en el contexto de Is 54,11-17	291
2. La Alianza Eterna en Is 55,1-5	296

a. Contexto y delimitación de la perícopa	297
b. Cuestiones textuales	299
i. Is 55,1	299
ii. Is 55,2	300
iii. Is 55,3	301
iv. Is 55,4	301
v. Is 55,5	302
c. Estructura	303
d. Mensaje Teológico	306
i. El debate en torno a la forma literaria	306
ii. La « <i>b^rrit</i> 'òlām» y las misericordias de David en Is 55,3	311
iii. Las características de esta « <i>b^rrit</i> » con Israel	321
3. Síntesis	331
C. LA ALIANZA EN LOS CANTOS DEL SIERVO	335
1. Introducción a los Cantos del Siervo	336
a. Estado actual de la investigación	336
b. Presupuestos críticos en torno a los Cantos del Siervo	339
i. El «Siervo» según el contexto actual de los Cantos	339
ii. El «Siervo» como figura individual	341
2. Is 42,6: el Siervo, «Alianza del Pueblo»	344
a. Contexto y delimitación de la perícopa	344
b. Cuestiones textuales	346
i. Is 42,5	346
ii. Is 42,6	346
iii. Is 42,7	349
c. Estructura	350
d. Mensaje Teológico	350
i. Identidad del destinatario en Is 42,5-7	351
ii. El sentido de la expresión « <i>b^rrit</i> 'am»	354
iii. El sentido de « <i>b^rrit</i> 'am» en Is 42,6	358
3. Is 49,8: el Siervo, «Alianza del Pueblo»	367
a. Contexto y delimitación de la perícopa	367
b. Cuestiones textuales	371
i. Is 49,8	371
ii. Is 49,9a	372
c. Estructura	372
d. Mensaje Teológico	274
i. El sentido de « <i>b^rrit</i> 'am» en Is 49,8	374
ii. La mención de Israel en Is 49,3	379
iii. Is 49,1-9a en el contexto de 48,10-49,12	382
4. Síntesis: la «Alianza del Pueblo» en los Cantos del Siervo	384
a. El sentido de « <i>b^rrit</i> 'am» en una relectura colectiva de los Cantos del Siervo	384

b. La «personalización» de la alianza	385
c. Particularidades de ambos textos (Is 42,6 y 49,8)	386
D. LA ALIANZA EN EL TRITO-ISAÍAS (Is 56-66)	389
1. Introducción al Trito-Isaías	389
2. La Alianza Eterna en Is 61,8	393
a. Contexto y delimitación de la perícopa	393
b. Cuestiones textuales	397
i. Is 61,8	397
ii. Is 61,9	398
c. Estructura	399
d. Mensaje Teológico	400
i. Is 61,8 en el contexto de Is 61,1-7	400
ii. El sentido de « <i>b'rît 'ôlām</i> » en los versículos 8 y 9	403
3. Síntesis	407
CONCLUSIONES	408
BIBLIOGRAFÍA	419

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- ALLEN, L. C., *Ezekiel. 20-48*, Dallas 1990.
— *Ezekiel. 1-19*, Waco 1994.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Ezequiel*, Madrid 1971.
— *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valladolid 1994.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I. Isaías, Jeremías*, Madrid 1980.
- ALT, A., «The Formation of the Israelite State in Palestine», en A. ALT (ed.), *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, 171-237.
- ÁLVAREZ BARREDO, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amos, Miqueas y Jeremías*, Murcia 1993.
- AMSLER, S., voz «qûm/levantarse», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, 800-809.
- ARSUMENDI, J. M., *Ezequiel*, Estella 1982.
- ASURMENDI, J. M., «Ezequiel», en W. R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, 959-989.
- ASENSIO, F., *Jeremías*, Madrid 1970.
- ASURMENDI, J. M., «Ezequiel», en W. R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, 959-989.
- AUSÍN, S., «La palabra y la persona del Profeta. Sobre el doble texto de Jeremías», en J. CARREIRA DAS NEVES, V. COLLADO BERTOMEU y V. VILAR HUESO (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*, Valencia 1991, 171-184.
- «La tradición de la alianza en Oseas», en G. ARANDA, C. BASEVI y J. CHAPA (eds.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 127-146.
- «El Espíritu Santo en la comunidad escatológica (Is 61,1-11)», *EstB* 57 (1999) 97-124.
- «La escatología en el Antiguo Testamento», *ScrTh* 33 (2001) 701-732.
- voz «Alianza», en C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF y F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, 1-6.
- AUVRAY, P., *Ézéchiél*, Paris 1947.
- «Prophètes. Ézéchiél», en H. CAZELLES y A. FEUILLET (eds.), *DBS*, Paris 1972, 759-791.

- AUVRAY, P. y STEINMANN, J., *Isaïe*, Paris ²1957.
- BAILLET, M., MILIK, J. T. y DE VAUX, R., *Les 'petites grottes' de Qumrân*, III, Oxford 1962.
- BALTZER, K., *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*, Minneapolis 2001.
- BENTZEN, A., «On the Ideas of 'The Old' and 'The New' in Deutero-Isaiah», *Studia Theologica* 1 (1948) 183-187.
- BARTH, C., «Ezechiel 37 als Einheit», en H. DONNER, R. HANHORST y R. SMEND (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70*, Göttingen 1977, 39-52.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, II: Isaïe, Jérémie, Lamentations, Fribourg 1986.
- *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, III: Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes, Fribourg 1992.
- BATTO, B. F., «The Covenant of Peace. A Neglected Ancient Near Eastern Motif», *CBQ* 49 (1987) 187-211.
- BEAUCHAMP, P., «Un parallèle problématique: Rm 11 et Ez 16», en R. KUNTZMANN (ed.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Paris 1995, 137-154.
- BECKING, B., «Jeremiah's Book of Consolation: a textual Comparison. Notes on the Massoretic Text and the Old Greek Version of Jeremiah XXX-XXXI», *VT* (1994) 145-170.
- «Petuhah and Setumah in Jeremiah 30-31», en M. C. A. KORPEL y J. OESCH (eds.), *Studies in Scriptural Unit Division*, Assen 2002, 1-45.
- «Sour fruit and blunt teeth: the metaphorical meaning of the *māšāl* in Jeremiah 31,29», *SJOT* 17 (2003) 7-21.
- *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*, 51, Leiden 2004.
- BEGRICH, J., *Studien zu Deuterocesaja*, München 1938.
- BELLET, P., «Problema literario de Ezequiel», *EstB* 12 (1958) 199-206.
- BERGES, U., *Jesaja 40-48*, Freiburg 2008.
- BERTHOLET, A., *Hesekiel*, Tübingen 1936.
- BEUKEN, W. A. M., «Isa 55,3-5; the Reinterpretation of David», *Bijdr* 35 (1974) 49-64.
- «Servant and Herald of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Is 40-55», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven 1989, 411-442.
- BIRD, M. F., «'A Light to the Nations' (Isaiah 42:6 and 49:6): Inter-textuality and Mission Theology in the Early Church», *RTR* 65 (2006) 122-131.
- BLACK, M., *Jeremiah*, London 1962.
- BLENKINSOPP, J., «Second Isaiah-Prophet of Universalism», *JSOT* 13 (1988) 83-103.
- *Ezekiel*, Louisville 1990.

- *Isaiah 56-66: a New Translation With Introduction and Commentary*, New York 2003.
- BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, Grand Rapids 1997.
- *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, Grand Rapids 1998.
- BOADT, L., voz «Ezequiel», *ABD*, 2, New York 1992, 711-722.
- BOGAERT, P.-M., «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994) 363-406.
- «De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie», en P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie*, Leuven ²1997, 168-173.
- «Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments», en P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Leuven ²1997, 222-238.
- «Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37TM; 38,31-37LXX)», en C. FOCANT (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris 1997, 81-92.
- BÖHMER, S., *Heimkehr und neuer Bund-Studien zu Jeremia 30-31*, Göttingen 1976.
- BONNARD, P. E., *Le Second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris 1972.
- Borghino, A., *La «Nuova Alleanza». Analisi esegetico-teologica*, Roma 2005.
- BOZAK, B. A., *Life 'Anew': A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, Roma 1991.
- BRACKE, J. M., *Jeremiah 30-52 and Lamentations*, Louisville 2000.
- BREKELMANS, C., «Some Considerations on the Prose Sermons in the Book of Jeremiah», *Bijdr* 34 (1973) 204-211.
- BRIEND, J., «L'espérance d'une alliance nouvelle», *LV* 165 (1983) 31-43.
- *El libro de Jeremías*, Estella 1993.
- BRIGHT, J., «The Date of the Prose Sermons of Jeremiah», *JBL* 70 (1951) 15-35.
- *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1986.
- BROWNLEE, W. H., *Ezekiel*, Waco 1986.
- BRUEGGEMANN, W., «A Poem of Summons (Is. 55:1-3)? A Narrative of Resistance (Dan 1:1-2)», en R. ALBERTZ (ed.), *Schöpfung und Befreiung*, Stuttgart 1989, 126-136.
- *Isaiah 40-66*, Louisville 1998.
- BUIS, P., «La Nouvelle Alliance», *VT* 18 (1968) 1-15.
- *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976.
- «Un constat d'adultère pas ordinaire. Ézéchiél 16», *ETL* 53 (1978) 502-507.
- CABALLERO CUESTA, J. M., «El nuevo pacto con Israel», *Burg* 1 (1960) 3-46.
- *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*, Burgos 1971.
- «La restauración de Israel según el profeta Jeremías», *Burg* 13 (1972) 9-67.

- CANTERA, F. y IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid 1975.
- CAQUOT, A., «Le messianisme d'Ézéchiél», *Sem* 14 (1964) 5-23.
- «Les grâces de David». À propos d'Isaïe 55,3b», *Sem* 15 (1965) 45-59.
- CARROLL, R., *Jeremiah. A Commentary*, Philadelphia 1986.
- CAZELLES, H., *Autour de l'Exode*, Paris 1987.
- CERNI, R. (ed.), *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español*, v. IV: Libros proféticos, Terrassa 2002.
- CLEMENTS, R. E., *Jeremiah*, Atlanta 1988.
- CLIFFORD, R. J., «Isaiah 55: Invitation to a Feast», en C. L. MEYERS y M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord shall go forth*, Philadelphia 1983, 27-35.
- COLUNGA, A., «Los vaticinios mesiánicos de Jeremías», *CTom* 62 (1941) 5-36.
- COOKE, G. A., *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, Edinburgh 1985.
- «La nouvelle alliance en Jer 31,31-34», *CBQ* 25 (1963) 12-21.
- COPPENS, J., *Le messianisme royal: ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris 1968.
- CORNILL, C. H., *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1901.
- COUTURIER, G. P., «Jeremías», en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Estella 2005, 406-456.
- CROATTO, J. S., *Isaías, II: 40-55*, Buenos Aires 1994.
- CROSS, F. M., «The Evolution of a Theory of Local Texts», en F. M. CROSS y S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of Biblical text*, Cambridge-London 1975, 306-362.
- *The Ancient Library of Qumrân*, Minneapolis³ 1995.
- *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 2000.
- DAHOD, M., «Emphatic lamed in Jer 14,21 and in Ez 34,29», *CBQ* 37 (1975) 341-342.
- DAVISON, R., *Jeremiah volume 2 and Lamentations*, Philadelphia 1985.
- DAY, J., «Pre-deuteronomic Allusion to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII», *VT* 36 (1986) 1-12.
- DE JONGE, H. J. y TROMP, J. (eds.), *The Book of Ezekiel and its Influence*, Hampshire-Burlington 2007.
- DEVESCOVI, U., «Annotazione sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza», *RivBib* 8 (1960) 108-128.
- DION, P.-E., «Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is 40-55. Un essai sur leurs limites précises et leurs origines respectives», *RB* 51 (1970) 17-38.
- DUGUID, I. M., *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Leiden 1994.
- DUHM, B., *Das Buch Jeremia*, Tübingen-Leipzig 1901.

- DUPONT, J., «τὰ ὄσια Δαυὶδ τὰ πιστά (Ac 13,34; Is 55,3)», *RB* 68 (1961) 91-114.
- EICHHORN, J. G., *Einleitung in das Alte Testament*, 4, Göttingen 1824.
- EICHRODT, W., *Der Prophet Ezechiel*, Göttingen 1966.
- EISSFELDT, O., «The Promises of Grace to David in Isaiah 55.1-5», en B. W. ANDERSON y W. HARRELSON (eds.), *Israel Prophetic Heritage*, London 1962, 196-207.
- *Introducción al Antiguo Testamento*, 1, Madrid 2000.
- ELLINGER, K., *Die Einheit des Tritojesaja*, Stuttgart 1928.
- ELLINGER, K. y RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997.
- ESTERLEY, W. O. y ROBINSON, H., *An Introduction to the Books of the Old Testament*, Cambridge 1934.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ed.), *Sagrada Biblia*, 4: Libros Proféticos, Pamplona 2002.
- FISCHER, G., «Zum Text des Jeremiabuches», *Bib* 78 (1997) 305-328.
- FUHS, H. F., *Ezechiel*, Würzburg 1988.
- GARCÍA CORDERO, M., *Jeremías*, Madrid 1963.
- GARCÍA LÓPEZ, J. y FABRY, H.-J., voz «Tôrâh», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, XV, Grand Rapids 2006, 609-646.
- GELIN, A., *Jérémie. Les lamentations. Le livre de Baruch*, Paris 1959.
- GENTRY, P. J., «Rethinking the «sure mercies of David» in Isaiah 55:3», *WThJ* 69 (2007) 279-304.
- GERLEMANN, G., «Die sperrende Grenze. Die Wurzel 'lm im hebräischen», *ZAW* 91 (1979) 339-349.
- GIBLIN, C. H., «A note in the composition of Is 49,1-6(9a)», *CBQ* 21 (1959) 207-212.
- GIESEBRECHT, F., *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1907.
- GOLEBIEWSKI, M., «L'alliance éternelle en Is 54-55», *CoTh* 50 (1980) 89-102.
- GRAF, K. H., *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1862.
- GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20*, New York 1983.
- *Ezekiel 21-37*, New York 1997.
- GRELOT, P., *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméutique*, Paris 1981.
- «Sur Is LXI: la première consécration d'un grand prêtre», *RB* 97 (1990) 414-431.
- GUNNEWEG, A. H. J., «Sinaibund Und Davidsbund», *VT* 10 (1960) 335-341.
- HAAG, H., *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, Darmstadt 1985.
- HALS, R. M., *Ezekiel*, Grand Rapids 1989.
- HARRISVILLE, R. A., «The Concept of Newness in the New Testament», *JBL* 74 (1955) 69-79.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, J. F., *El mensaje religioso de Jeremías*, Madrid 1971.

- HERNTRICH, V., *Ezechielprobleme*, Giessen 1932.
- HILLERS, D. R., «Berit ^ʿam, Emancipation of the People», *JBL* 97 (1978) 175-182.
- HÖFFKEN, P., «Zur Symmetrie in Jesaja LV, Ein Gespräch mit M.C.A. Korpel», *VT* 47 (1997) 249-252.
- «Eine Bemerkung zu Jes 55,1-5: zu buchinternen Bezügen des Abschnitts», *ZAW* 118 (2006) 239-249.
- HOLLADAY, W. L., «A Fresh Look at «Source B» and «Source C» in Jeremiah», *VT* 25 (1975) 394-412.
- *Jeremiah 1. A commentary on the book of the prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, Philadelphia 1986.
- *Jeremiah 2. A commentary on the book of the prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, Minneapolis 1989.
- HÖLSCHER, G., *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen 1924.
- HULST, A. R., voz «^ʿamlgōy», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, 373-415.
- HYATT, J. P., «The Deuteronomic Edition of Jeremiah», en R. C. BEATTY, J. P. HYATT y M. K. SPEARS (eds.), *Vanderbilt Studies in the Humanities*, vol. I, Vanderbilt 1951, 77-95.
- *The Book of Jeremiah*, New York-Nashville 1956.
- JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel 1968.
- JANZEN, J., «Double readings in the text of Jeremiah», *HThR* 60 (1967) 433-447.
- *Studies in the text of Jeremiah*, Cambridge 1973.
- JAUBERT, A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.
- JENNI, E., voz «^ʿgadôl, grande», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 574-583.
- JENNI, E., voz «^ʿolam», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, Madrid 1978, 296-315.
- SAN JERÓNIMO, *Los seis libros de comentarios al profeta Jeremías*: PL 24, 705-936.
- *Prólogo al libro de Jeremías*: PL 28, 847-850.
- DE JONG, M. J., «Ezekiel as a Literary Figure and the Quest for the Historical Prophet», en H. J. D. JONGE y J. TROMP (eds.), *The Book of Ezekiel and its Influence*, Hampshire-Burlington 2007, 1-16.
- JOÜON, P. y MURAOKA, T., *Gramática del hebreo bíblico*, Estella 2007.
- JOYCE, P. M., «Ezequiel 40-42: The Earliest 'Heavenly Ascent' Narrative?», en H. J. D. JONGE y J. TROMP (eds.), *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot-Burlington 2007, 17-41.
- KELLER, C. A., voz «šb', jurar», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1986, 1075-1083.
- KENDALL, D., «The Use of *mishpat* in Isaiah 59», *ZAW* 96 (1984) 391-405.
- KENNEDY, J. M., «Hebrew *pithôm peh* in the Book of Ezekiel», *VT* 51 (1991) 233-235.

- KIM, H. C. P., «An Intertextual Reading of «a Crush Reed» and «a Dim Wick» in Isaiah 42,3», *JSOT* 83 (1999) 113-124.
- KORPEL, M. C. A., «Metafors in Isaiah LV», *VT* 46 (1996) 43-55.
- «Antwort an Peter Höffken Anlässlich der Symmetrie in Jesaja LV», *VT* 48 (1998) 97-98.
- KRAETZSCHMAR, R., *Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg 1896.
- KÜHLEWEIN, J., voz «Ba'al, dueño», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 474-783.
- KUTSCH, E., voz «Berit», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 1088-1094.
- LAMBDIN, T. O., *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1973.
- LAATO, A., *The Servant of YHWH and Cyrus: a Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, Stockholm 1992.
- LEVENSON, J. D., «The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters», *CBQ* 41 (1979) 205-219.
- LIEDKE, G. y PETERSEN, C., voz «Tôrâh, instrucción», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, 1292-1306.
- LISOWSKY, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* Stuttgart ³1993.
- LOHFINK, N., *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992.
- LONG, B., «Notes on the Biblical Use of 'ad 'ôlam», *WThJ* 41 (1978) 54-67.
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 1-20. A new translation with introduction and commentary*, New York 1999.
- MARCUS, R., «The Plain Meaning of Isaiah 42,1-4», *HThR* 30 (1937) 249-259.
- MARTENS, K., «“With a Strong Hand and an Outstretched Arm”: the Meaning of the Expression *byd hzqh wبزrw' ntwyh*», *SJOT* 15 (2001) 123-141.
- MARTIN-ACHARD, R., *Israël et les nations: la perspective missionnaire de L'Ancien Testament*, Neuchâtel 1959.
- MARTÍN NIETO, E. (ed.), *La Santa Biblia*, 2: Libros Poéticos, Sapienciales, Proféticos, Madrid 1969.
- MAY, H. G., «The Biographer of Jeremiah», *JBL* 61 (1942) 139-155.
- MCCARTHY, D. J., *Treaty and Covenant: a Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma ³1981.
- MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, I, Edinburgh 1986.
- *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, Edinburgh 1996.
- MCKEATING, H., *Ezekiel*, Sheffield 1993.
- McKENZIE, J. L., *Second Isaiah*, Garden City 1968.
- MEIN, A., «Profitable and Unprofitable Shepherds: Economic and Theological Perspectives on Ezekiel 34», *JSOT* 31 (2007) 493-504.
- MENDENHALL, G. E., «Covenant forms in israelite tradition», *BA* 17 (1954) 49-76.

- *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955.
- MENDENHALL, G. E. y HERION, G. A., voz «Covenant», en D. N. FREEDMAN (ed.), *ABD*, 2, New York 1992, 1179-1202.
- METTINGER, T., *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund 1983.
- MIELGO, C., «Jer 31,31-34. Vocabulario y estilo», *EstAg* 4 (1969) 3-14.
- MIN, Y.-J., *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah Compared with the Massoretic Text. Their Classification and Possible Origins*, Jerusalem 1977.
- MONARI, L., «Ezechiele», en B. MARCONCINI (ed.), *Profeti e Apocalittici*, Leumann 1994, 133-156.
- MOORE, G. F., «The Vulgate Chapters and Numbered Verses in the Hebrew Bible», *JBL* 12 (1893) 73-78.
- MORENO CASAMITJANA, A., «De l'Exode au «Nouvel exode» du Deutero-Isaïe. Pour un examen critique de la «praxis» come lieu théologique dans la théologie de la libération», en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (ed.), *Bible et Christologie*, Paris 1984, 133-159.
- MOVERS, F. C., *De utriusque recensione vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae masorethicae, indole et origine commentatio critica*, Hamburg 1837.
- MOWINCKEL, S., *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo 1914.
- *Prophecy and Tradition*, Oslo 1946.
- NICHOLSON, E. W., *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford 1970.
- *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.
- NIETO, G. J., «El quiebre de estructura propuesto por Jeremías 31,31-34», *EstB* 58 (2000) 495-512.
- NORTH, C. R., «The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah» en H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1957, 111-126.
- *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: an Historical and Critical study*, London ²1963.
- *The Second Isaiah, Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Oxford 1964.
- voz «*chādhāsh*», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, IV, Grand Rapids 1974, 225-244.
- NOTH, M., *The History of Israel*, London 1960.
- NÖTSCHER, F., *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934.
- ODELL, M., «The Inversion of Shame and Forgiveness in Ez 16,59-63», *JSOT* 56 (1992) 101-112.
- ORÍGENES, *Homilias sobre Jeremías*, J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID (ed.): Biblioteca de Patrística 72, Madrid 2007.

- *La lettre à Africanus*, N. DE LANGE (ed.): Sources Chrétiennes 302, Paris 1983
- ORLINSKY, H. M., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, Leiden 1967.
- PAGANINI, S., «Who Speaks in Isaiah 55.1? Notes on the Communicative Structure in Isaiah 55», *JSOT* 30 (2005) 83-92.
- PATMORE, H. M., «The shorter and longer texts of Ezekiel: the implications of the manuscript finds from Masada and Qumran», *JSOT* 32 (2007) 231-242.
- PENKOWER, J. S., «The Chapter Divisions in the 1525 rabbinic Bible», *VT* 48 (1998) 350-374.
- «Verse Divisions in the Hebrew Bible», *VT* 50 (2000) 379-394.
- PENNA, A., *Geremia*, Torino-Roma 1954.
- PERLITT, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- PINÇON, B., *Du nouveau dans l'ancien: essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le Livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil*, Lyon 2000.
- POTTER, H. D., «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», *VT* 33 (1983) 347-357.
- PREUSS, H. D., voz «'ôlām», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, X, Grand Rapids 2006, 530-545.
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Vol. II: libri poetici et prophetici, Stuttgart 1965.
- RAJENDRAN, J. R. B., *New Covenant: a Legal Bond or a Renewed Relationship? An Exegetico-Theological study of Jer 31, 31-14*, Romae 2006.
- RAMIS DARDER, F., *Isaías 40-66*, Bilbao 2008.
- RAN, O. K., *The New Covenant in the NT as Fulfilment of the OT Covenant*, Romae 1995.
- RENAUD, B., «L'alliance éternelle d'Ez 16-59-63 et l'alliance nouvelle de Jr 31,31-34», en J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book*, Leuven 1978, 335-339.
- «L'oracle de la nouvelle alliance. À propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (Jr 38,31-34)», en J.-M. AUWERS y A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Leuven 1999, 85-98.
- *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, Paris 2002.
- RENTORFF, R., *The Covenant formula. An Exegetical and Theological Investigation*, Edinburgh 1998.
- «The Book of Isaiah. A complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading», en R. F. MELUGIN y M. A. SWEENEY (eds.), *New Visions of Isaiah*, Sheffield 1996, 32-49.
- RENZ, T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, Leiden-Boston 1999.
- RIBERA-FLOTIT, J., *El Targum de Isaías*, Valencia 1988.

- «Relación entre el targum y las versiones antiguas. Los targumes de Jeremías y Ezequiel comparados con LXX, Peshitta y Vulgata», *EstB* 52 (1994) 317-328.
- *Targum de Ezequiel*, Estella 2004.
- ROBINSON, B. P., «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», *SJOT* 15 (2001) 181-204.
- ROM-SHILONI, D., «The Prophecy for «Everlasting Covenant» (Jeremiah XXXII, 36-41): an Exilic Addition or a Deuteronomistic Redaction?», *VT* 53 (2003) 201-223.
- ROSENBERG, A. J., *Jeremiah*, 2, New York 1989.
- RUDOLPH, W., *Das Buch Jeremias*, Tübingen 1947.
- SAVOCA, G., *El libro de Ezequiel*, Barcelona 1992.
- SAWYER, J. F. A., «Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah. A comparison», *JSOT* 44 (1989) 89-107.
- SCHIAVONE, P., «La nueva alianza en Ezequiel y en la primera semana», *Manresa* 57 (1985) 103-115.
- SCHMID, H. H., voz «'adamah», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 110-115.
- voz «Bara'», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 486-491.
- SCHOLZ, A., *Der masorethische Text un die LXX-Uebersetzung des Buches Jeremias*, Regensburg 1875.
- SCHOORS, A., «Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaiens», *EThL* 40 (1964), 19-47.
- *I am God Your Saviour: A from-critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, Leiden 1973.
- SEKINE, M., «Davidsbund Und Sinaibund Bei Jeremia», *VT* 9 (1959) 44-57.
- SKINNER, J., *Prophecy and Religion. Studies on the life of Jeremiah*, Cambridge 1963.
- SMITH, P. A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: the Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, Leiden 1995.
- SMITH, W. S., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1927.
- SNAITH, N. H., *Notes on the Hebrew text of Jeremiah. Chapters III, VII and XXXI*, London 1945.
- «The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah», en H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1950, 186-200.
- SOLER, M. S., «Amós 3,1-4,13 y la Alianza. Institución y teología», *EstB* 65 (2007) 33-74.
- SOMMER, B. D., «Allusions and Illusions: The Unity of the Book of Isaiah in Light of Deutero-Isaiah use of Prophetic Tradition», en R. F. MELUGIN y M. A. SWEENEY (eds.), *New Visions of Isaiah*, Sheffield 1996, 156-186.
- «New Light on the Composition of Jeremiah», *CBQ* 61 (1999) 646-666.
- SPADAFORA, F., voz «Alleanza», en F. SPADAFORA (ed.), *Dizionario Biblico*, Roma ³1963, 17-22.

- voz «Ezequiele», en F. SPADAFORA (ed.), *Dizionario Biblico*, Roma 1963, 235-239.
- SPYKERBOER, H.-C., «Isaiah 55,1-5: The Climax of Deutero-Isaiah. An Invitation to come to New Jerusalem», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven 1989, 357-359.
- STAMM, J. J., voz «g'l, redimir», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, 549-564.
- voz «p'dh, rescatar, liberar», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, 495-515.
- STENDEBACH, F. J., voz «šālôm», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, XV, Grand Rapids 2006, 13-49.
- STREANE, A. W., *The double text of Jeremiah*, Cambridge 1896.
- STROMBERG, J., «Observations on Inner-Scriptural Scribal Expansion in MT Ezekiel», *VT* 58 (2008) 68-86.
- STULMAN, L., *The Other Text of Jeremiah. A reconstruction of the hebrew text underlying the Greek version of the prose sections of Jeremiah with english translation*, Lanham 1986.
- *Jeremiah*, Nashville 2005.
- SWEENEY, M. A., «Jeremiah 31-30 and king Josiah's program of national restoration», *ZAW* 108 (1996) 569-583.
- SWETNAM, J., «Why was Jeremiah's new covenant new?», en G. W. ANDERSON (ed.), *Studies on Prophecy*, Leiden 1974, 111-115.
- TALMON, S. y FISHBANE, M., «The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel», *ASTI* 10 (1976) 129-153.
- TARGARONA BORRÁS, J., *Diccionario Hebreo-Español*, Barcelona 1995.
- TESTA, E., *Il profetismo e i profeti*, Leumann ⁴1984.
- THIEL, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen-Vluyn 1973.
- *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, Neukirchen-Vluyn 1981.
- THOMPSON, J. A., *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids 1992.
- TONON, F., «L'«Alliance Nouvelle» dans l'Épître aux Hébreux et son commentaire par Thomas D'Aquin», *RevSR* 82 (2008) 179-197.
- TORCZYNER, «Presidential Address», *JPOS* 16 (1936) 1-8.
- TOURNAY, R. P., «Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe», *RB* 59 (1952) 481-512.
- TOV, E., «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», *RB* 79 (1972) 189-199.
- «Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34)», *ZAW* 91 (1979) 73-93.
- «The Jeremiah Scrolls from Qumrân», *RdQ* 14 (1989) 189-206.
- «Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4», *RdQ* 60 (1992) 531-541.

- ULRICH, E. y et al., *Qumrân Cave 4. X The Prophets*, Oxford 2003.
- UNTERMAN, J., *From Repentance to Redemption. Jeremiah's Thought in Transition*, Sheffield 1987.
- VAN DER KOOIJ, A., «The Septuagint of Ezekiel and the Profane Leader», en H. J. D. JONGE y J. TROMP (eds.) *The Book of Ezekiel and its influence*, Aldershot-Burlington 2007, 43-52.
- VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969.
- VAN WINKLE, D. W., «Proselytes in Isaiah XL-LV?: A Study of Isaiah XLIV 1-5», *VT* 47 (1997) 341-359.
- VARO, F., «El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12). Balance de diez años de investigación», *ScrTh* 22 (1990) 517-538.
- *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano hebrea*, Córdoba 1993.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, I, Barcelona ³1985.
- VEIJOLA, T., «The Witness in the Clouds (Psal 89:38)», *JBL* 107 (1988) 413-417.
- VERMEYLEN, J., «L'unité du livre d'Isaïe», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah*, Leuven 1989, 11-27.
- «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», en J.-M. AUWERS y A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Leuven 1999, 57-84.
- «Los géneros literarios proféticos», en T. RÖMER, J.-D. MACCHI y C. NIHAN (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2004, 312-317.
- «Isaías», en T. RÖMER, J.-D. MACCHI y C. NIHAN (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2008, 329-344.
- VETTER, D., voz «ne' um», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1978, 16-17.
- voz «p'r piel, enaltecer», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, 492-495.
- VOGT, E., «Vox berit concrete adhibita illustratur», *Bib* 36 (1955) 565-566.
- VOLZ, P., *Der Prophet Jeremia*, Leipzig ²1928.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1980.
- WANKE, G., *Untersuchungen zur sogenannten Baruschrift*, Berlin 1971.
- WEINFELD, M., «Berit-covenant vs. Obligation», *Bib* 56 (1975) 120-128.
- «Jeremiah and the spiritual metamorphosis of Israel», *ZAW* 88 (1976) 17-56.
- voz «Berit», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, 794-822.
- WEIPPERT, H., «Die Prosareden des Jeremiabuches», *ZAW* 132 (1973) 86-106.
- WEISER, A., *Das Buch Jeremia. Kap 25,15-52,34*, Göttingen 1966.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the history of Israel*, New York 1957.
- WESTERMANN, C., *Genesis 12-36: a commentary*, London 1985.
- *Genesis: a commentary*, London 1986.
- *Isaiah 40-66: a commentary*, Louisville 2005.

- WIENER, C., *El segundo Isaías: el profeta del nuevo éxodo*, Estella 1993.
- WILCOX, P. y PATON-WILLIAMS, D., «The Servant Songs in Deutero-Isaiah», *JSTOT* 42 (1988) 79-102.
- WILLAMSON, H. G. M., «“The Sure Mercies of David”. Subjectiv or Objective Genitive?», *JSS* 23 (1978) 31-49.
- WILMES, B., «Differenzierende Prophezeiungen im Ez 34», en J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book*, Leuven 1986, 248-254.
- WONG, K. L., *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, Leiden-Boston, 2001.
- ZAPPE, B. M., *Jesaja: 40-55*, Würzburg 2001.
- ZIMMERLI, W., *The servant of God*, London 1957.
- *Ezechiel*, 1-2, Neukirchen-Vluyn 1962.
- ZLOTOWITZ, B. M., *The Septuagint Translation of the Hebrew Terms in Relation to God in the Book of Jeremiah*, New York 1981.
- ZOBEL, H.-J., voz «*hesed*», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, V, Grand Rapids 2006, 44-64.

LA «NUEVA ALIANZA» EN JEREMÍAS (Jr 31,31-34)

«Mirad que vienen días –oráculo del Señor– en que estableceré con la casa de Israel y con la casa de Judá una Nueva Alianza. No será como la alianza que establecí con sus padres en el día que los tomé de la mano para hacerlos salir de la tierra de Egipto, porque ellos rompieron mi alianza, aunque Yo fuera su señor –oráculo del Señor–. Sino que ésta será la alianza que estableceré con la casa de Israel después de aquellos días –oráculo del Señor–: pondré mi Ley en su interior y en su corazón la escribiré, y Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no enseñará el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: “Conoced al Señor”, pues todos ellos me conocerán, desde el menor al mayor –oráculo del Señor–, porque perdonaré su culpa y no me acordaré más de su pecado»¹.

Jeremías es el primer profeta que se refiere a una alianza futura que se establecerá entre Dios y su Pueblo utilizando el término *b'rit*. Al mismo tiempo, es el único profeta que asigna a esta alianza futura el calificativo de «nueva» (*hādāšāh*), en este oráculo de Jr 31,31-34. Teniendo esto en cuenta, queda claro que este pasaje es especialmente indicado para comenzar nuestro estudio sobre la «Nueva Alianza». Comenzaremos su análisis abordando en primer lugar las cuestiones de carácter exegético-literario. El análisis de las mismas nos planteará el tema del origen de este pasaje, que hemos de afrontar para pasar luego al estudio teológico, que consideramos la parte central de este estudio.

En primer lugar hay que señalar que «es llamativo que los vv. 30-34 que son prácticamente inocentes en cuanto a complicaciones gramaticales, textuales y de léxico, hayan suscitado tanta actividad entre los eruditos»². De este modo comienza McKane su comentario a este pasaje de Jeremías, y no podemos estar más de acuerdo después haber revisado las variantes textuales de los manuscritos hebreos y griegos, y de haber comparado ambas versiones. El principal motivo de este interés debe buscarse sin duda en el debate acerca del origen y significado de la «Nueva

Alianza», que ha llevado a estudiar a fondo estos versículos. Precisamente éste es nuestro interés al estudiar aquí las cuestiones literarias en torno a este pasaje. En primer lugar procuraremos definir sus límites, es decir, verificar cuál es la unidad de sentido en la que se encuadra. A continuación definiremos el texto sobre el cual trabajaremos y algunas cuestiones de estilo que puedan orientarnos acerca de su autenticidad y significado.

1. CONTEXTO Y DELIMITACIÓN DE LA PERÍCOPA

La delimitación de unidades literarias en el libro de Jeremías puede realizarse razonablemente bien usando criterios retóricos³ y no retóricos⁴, y mejor aún cuando se utilizan ambos simultáneamente⁵. El hecho de que aparezcan fragmentos de prosa y poesía intercalados colabora a que esta tarea sea más fácil, ya que generalmente el cambio de género indica también un cambio de unidad. Aunque también puede significar que ese cambio de unidad está próximo, cuando se trata de un fragmento en prosa que puede ser considerado como suplemento de un poema. Además encontramos en Jeremías una relativa abundancia de *šrûmāh* (⊖) y *p^etuhāh* (⊕), que marcan secciones, y que son al menos tan antiguas como los rollos del Mar Muerto⁶. Estas indicaciones pueden ser de gran ayuda, pero de ninguna manera deben tomarse como guías infalibles⁷. Un valor más limitado aún tienen las divisiones en capítulos y en versículos. Las primeras se remontan a comienzos del siglo XIII d.C. y la numeración de los versículos es posterior, ya que aparece con las biblias impresas de los siglos XV y XVI⁸. Sin embargo, hay que señalar que ya los manuscritos hebreos anteriores indicaban de modo indirecto la versificación mediante la utilización de los acentos (*sillûq*, *ʾatnah*) y pausas (*sôph pāsûq*)⁹. Otro elemento más fiable como indicador del comienzo y fin de las unidades en el texto de Jeremías es el de las fórmulas proféticas. Las más frecuentes son la fórmula del mensajero: «esto dice el Señor» (*kôh ʾamar yhw*); y la fórmula «oráculo del Señor» (*n^eum-yhw*). También encontramos la fórmula «mirad que vienen días» (*hinnê yāmîm bāʾîm*). Estas fórmulas son en efecto más antiguas, y de ellas parecen haberse servido muchas veces para colocar las marcas que hemos señalado más arriba.

a) Elementos formales

En los manuscritos antiguos encontramos un acuerdo considerable respecto a la distribución de los delimitadores de texto¹⁰. Según el cua-

dro ofrecido por Bob Becking¹¹, todos los manuscritos reconocen una clara división después de Jr 31,30, y otra después del versículo 40¹². Entre estas, sin embargo hay algunas divergencias como se puede ver en el cuadro siguiente¹³.

Codex L	7al	G^A	G^B	G^S	G^M	G^V
= Codex A						
= Codex R						
= Codex P						
31,27-30	31,27-30	38,28-30	38,29-30	38,27-30	38,27-28	38,21-30
--- ̣ ---	-----	-----	-----	-----	-----	-----
30,31-34			38,31-34			38,31-34
--- ̣ ---			-----			-----
31,35-36	31,31-36	38,31-40	38,35-36			
--- ̣ ---	-----		-----			
31,37	31,37			38,31-37	38,29-37	
--- ̣ ---	-----			-----	-----	
31,38-40	31,38-40		38,38-40	38,38-40	38,38-40	38,35-40

De esta visión gráfica queda claro que, si bien no existe un acuerdo completo entre las marcas de división de los diferentes manuscritos, hay una clara tendencia a identificar el pasaje de Jr 31,31-34 como una unidad. En efecto, no hay un solo caso en que esta perícopa se encuentre dividida. Por otro lado, de los 10 manuscritos considerados, 6 coinciden exactamente al señalar el comienzo y el fin del pasaje. El peso de esta coincidencia puede parecer poco definitiva, visto que encontramos 4 testigos que están en desacuerdo. Sin embargo, de esos cuatro testimonios no hay dos que coincidan entre sí, y esto hace que cobre especial fuerza la concurrencia de los otros seis. En todos los códices (con la sola excepción de G^M) se señala el comienzo de la perícopa en el v. 31. La divergencia por tanto está en la culminación del pasaje. Esta divergencia continúa presente en los estudios contemporáneos, ya que no hay un completo acuerdo¹⁴ y son varios los autores que unen el oráculo sobre la Nueva Alianza a los versículos 35-37, que contienen un cántico sobre la estabilidad de Israel.

Las fórmulas proféticas utilizadas en el libro de Jeremías constituyen un importante indicador de las diferentes unidades. Evidentemente, no se trata de una regla fija, de modo que cada vez que aparece una de estas fórmulas deba considerarse que comienza una nueva unidad.

En nuestro pasaje encontramos dos de las fórmulas más frecuentes: «mirad que vienen días» (*hinnê yāmîm bā'îm*) y «oráculo del Señor» (*n'um-yhwh*). La primera es generalmente más clara en su función, ya que siempre se utiliza para introducir un oráculo¹⁵. La segunda en cambio la encontramos ya cumpliendo un papel introductorio, ya como pausa entre dos partes del mismo, ya como conclusión.

En el contexto de Jr 31,31-37 encontramos la expresión «mirad que vienen días» al comienzo de Jr 31,27; 31,31 y 31,38. Según este esquema, los versículos 31,31-37 constituirían una única perícopa. Sin embargo, la fórmula de mensajero «así habla el Señor» (*kôh 'amar yhwh*) que encontramos al comienzo del versículo 35, abre una nueva unidad que abarca los versículos 35 a 37.

Existe además otro elemento de peso para dividir el texto después del v. 34. Se trata de una diferencia entre las tradiciones del TM y la versión griega. En efecto encontramos en Jr 31,35-37 una variante textual importante, que es el cambio en el orden de los versículos: la LXX coloca el versículo 37 al comienzo de este poema, y a continuación, los vv. 35 y 36. Aunque este hecho ha recibido diferentes explicaciones por parte de los exégetas¹⁶, apoya la lectura de ambas secciones (31,31-34 y 31,35-37) como unidades independientes.

Esta lectura queda también confirmada por el estilo del texto, ya que mientras los vv. 31-34 están escritos en prosa, el cántico de los vv. 35-37 constituye un poema.

b. Elementos semánticos

Los capítulos 30 y 31, llamados a veces «Libro de la consolación» –por la analogía al de Isaías (40-55)–, reúnen temáticamente algunos oráculos del profeta, recogiendo en una unidad editorial oráculos originalmente independientes, que proceden seguramente de distintos tiempos. Dentro de esta temática común, podemos distinguir claramente los versículos 31,31-34 de los oráculos anteriores y posteriores.

Los versículos 23 a 30 mencionan sucesivamente la restauración de Israel en su propia tierra (vv. 23 a 25 introducidos por la fórmula de mensajero), su crecimiento (vv. 27 y 28 que comienzan por la fórmula introductoria «he aquí que vienen días») y la responsabilidad personal de cada miembro de la alianza (vv. 29 y 30 introducidos por «en esos días»).

El versículo 35 abre una nueva unidad que se desarrolla en los versículos 35 a 37, con una temática diferente a la de los versículos 31 a 34.

No tratan en ninguna manera de la «Nueva Alianza» sino, al contrario, de la permanencia de Israel como nación delante de Dios.

Lingüísticamente y temáticamente, los versículos 31 a 34 constituyen pues una unidad literaria diferenciada del resto.

2. CUESTIONES TEXTUALES

El oráculo en su conjunto no presenta grandes dificultades textuales¹⁷. Sin embargo existen elementos que han sido discutidos, y detalles de traducción que conviene señalar.

a. Jr 31,31

	TM 31,31	LXX 38,31
31a	הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻמֵּי יְהוָה <i>Mirad que vienen días, oráculo del Señor</i>	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται φησὶν κύριος
31b	וְקָרַנְתִּי אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל <i>en que estableceré con la casa de Israel</i>	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ
	וְאֶת־בַּיִת יְהוּדָה <i>y con la casa de Judá</i>	καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα
	בְּרִית הַדְּבָרָה: <i>una Nueva Alianza</i>	διαθήκημ καινήν

31b. «y la casa de Judá». Aunque el texto no presenta variantes textuales, estas palabras son consideradas por varios autores como una adición¹⁸. No es una cuestión baladí, ya que se trata nada menos que de determinar quién es el *partner* humano de la Alianza. Dos son los argumentos que se esgrimen a favor de la hipótesis de la inserción. En primer lugar, se señala que *la casa de Judá* falta en el v. 33, donde sólo se nombra a *la casa de Israel*¹⁹. El otro argumento que se propone para justificar la supuesta amplificación es la influencia del versículo 27 próximo, que menciona a ambas casas²⁰.

En el texto que nos ha llegado, efectivamente llama la atención que *Israel* adquiera una doble significación, ya que si ambos versículos se refieren a la misma alianza (como todo parece indicar), en el primer caso *casa de Israel* (v. 31) designa a las tribus del norte, mientras que en el segundo (v. 33) hace referencia a todo el pueblo descendiente de Jacob, incluido Judá.

Dos son las hipótesis que se presentan:

a) el oráculo fue originalmente dirigido sólo al reino del Norte, y más tarde aplicado también al reino del Sur, *la casa de Judá*²¹.

b) la inserción se debe a un editor sionista que quiso subrayar que este oráculo, dirigido a Judá, incumbía de hecho a toda la comunidad de Israel, incluido tanto el sur como el norte²².

De todas formas, desde un punto de vista textual no se puede preferir una opción y otra. La gran mayoría de los autores coinciden en que aún si faltaran estas palabras, al referirse a *la casa de Israel*, Jeremías estaría aludiendo a todo el pueblo, y no sólo al reino del norte²³. Se trataría de una glosa que explica correctamente el significado que aquí tiene *Israel*²⁴.

31b. «*en que estableceré*» (*w'kārati*). Bernard Renaud señala que si bien al comienzo de esta segunda parte del versículo, el hebreo utiliza la conjunción *waw*, «y», el sentido preferiría una subordinación «cuándo» o «en que». Joüon²⁵ señala que esta forma verbal (*w'qātalṭī*) continuando a un participio con sentido de futuro (en nuestro caso: *bā'im*), adquiere sentido de futuro, y la mayoría de las veces –no parece ser nuestro caso– se implica una idea de sucesión.

b. Jr 31,32

	TM 31,32	LXX 38,32
32aα	לא כב רית <i>No como la alianza</i>	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην
	אשר כרתתי את־אבותי עם <i>que establecí con sus padres</i>	ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν
32aβ	ביום החזו כן בך יום <i>en el día que los tomé de la mano</i>	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
32aγ	להוציאם מן ארץ מצרים <i>para hacerlos salir de la tierra de Egipto</i>	ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου
32ba	אשר הנהיגו בך את־ברית <i>mi alianza que ellos rompieron</i>	ὅτι αὐτοὶ οἶκ ἐκέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου <i>porque ellos no permanecieron en mi alianza</i> (*)
32bβ	ואנכי בך עליתי עם <i>aunque yo fuera su señor</i>	καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν <i>y yo los descuidé</i>
	בְּרִית הַדְּשָׁה: <i>oráculo del Señor</i>	φησὶν κύριος

(*) La traducción que ponemos a la derecha corresponde a las variantes del texto griego; al situarla de este modo se facilita la comprensión de ambas fuentes, hebrea y griega.

32aβ. «*los tomé*». La vocalización excepcional del perfecto hifil הִחִיזְקִי (*heḥēzîqî*), del verbo חִזַּק (*hṣq*, «tomar, agarrar») en lugar de הִחִיזְקִי (*hiḥzîqî*), se encuentra en ocasiones en los verbos de primera gutural²⁶.

32bα. «*mi alianza que ellos rompieron*». Donde el TM lee הִפְרוּ (hepherû, «rompieron»), perfecto hifil de פָּרַר (*pr̄r*, «romper, quebrar»), el texto griego pone οὐκ ἐνέμειναν (aoristo de ἐμμένω, «permanecer fiel, obedecer»), «no obedecieron». Esta variación llama más la atención si se considera que en los demás pasajes de Jeremías en los que aparece la expresión «romper la alianza», siempre se traduce por el verbo διασκεδάζω («rechazar, descartar»):

- Jr 11,10 TM: הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי (rompieron... mi alianza)
LXX: διασκέδασαν... διαθήκη μου
- Jr 14,21 TM: אַל־תִּפְרֵן בְּרִיתְךָ (no rompas tu alianza)
LXX: μὴ διασκεδάσῃς τὴν διαθήκη²⁷
- Jr 33,20 TM: אִם־תִּפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי (si rompierais mi alianza)
LXX: falta²⁸

A primera vista no parece que haya una variación del sentido, ya que «no permanecer fiel/obedecer la alianza» puede significar lo mismo que «rechazar la alianza». Sin embargo, no faltan autores que han encontrado un matiz mucho más suave en la versión griega, que resalta más aún en la segunda parte del versículo (32bβ, vid.).

32bα. «*mi alianza que ellos rompieron*». Robinson sugiere que la presencia del *'atnah* (puntuación disyuntiva) después de Egipto induce a considerar al pronombre *'āšer* no sólo como un relativo («la que/la cual») sino con sentido causal («por el hecho de que»)²⁹. La repetición, en el hebreo, del objeto directo del verbo *pr̄r*, primero como pronombre (*'āšer*), luego mediante el nombre (*b'rîṭî*) constituye un recurso para dar mayor precisión y claridad a la frase³⁰.

32bβ. «*aunque yo fuera su Señor*» (*bā'altî*). El texto griego pone, en cambio ἠμέλησα (aoristo de ἀμελέω, «olvidar, descuidar, rechazar»), «yo los rechacé»³¹. Muchos autores piensan que aquí el traductor griego leyó *gā'altî*³² en vez de *bā'altî*. Pero las hipótesis del origen de este cambio son variadas.

Condamin propuso que simplemente se trataría de una corrupción dentro de la tradición masorética que, a partir de un original *gā'altî*, habría degenerado hacia *bā'altî*. De ahí que encontremos en la LXX,

realizada supuestamente a partir de un texto más original, una traducción de *gā'altî*, mientras que el TM trae *bā'altî*.

Otros autores, como hemos adelantado, piensan que la versión griega ofrece una lectura menos dura o menos directa, interpretando de una manera más suave la reacción de Dios ante la ruptura de la Alianza por parte de Israel³³.

Quizá el traductor tuviera en mente las palabras de Jr 14,19: «¿Has repudiado del todo a Judá? ¿Ha aborrecido (*gā'ālāh*) tu alma a Sión?» Becking piensa que puede tratarse de un ejemplo de exegesis lingüística: el cambio del *bêt* por *gîmel* y la referencia a un contexto relacionado (Jr 14,19) habrían llevado al traductor (o al escriba) a reinterpretar el texto³⁴. Otro motivo lógico para suponer el cambio intencionado es el hecho de que la versión griega parezca querer evitar la identificación de Dios con *bā'al*, nombre propio de una divinidad extranjera³⁵. Este motivo da lugar a suponer más bien que el cambio de *bā'altî* a *gā'altî* haya tenido lugar en el proceso de transmisión del hebreo, ya que esta identificación sólo es posible en esa lengua.

El verbo *bā'al*, poco frecuente³⁶, puede revestir dos sentidos: «dominar, ser dueño»³⁷; o también «casarse, ser esposo»³⁸. En nuestro caso no está del todo claro cuál de los dos debe preferirse³⁹. Esto se refleja en la gran variedad de traducciones que proponen los autores.

Algunos han adoptado la traducción de *bā'al* en su sentido esponsal («me había desposado con ellos»). Aducen que la figura de YHWH como marido y de Israel como esposa, ha estado presente en el discurso profético desde Oseas y es empleada en otra parte por Jeremías (cap. 3)⁴⁰. Así Hyatt traduce: «aunque yo era un marido para ellos»⁴¹. Del mismo modo Caballero Cuesta que ofrece la traducción «habiéndome yo desposado con ellos»⁴². También Zlotowitz⁴³ coloca este versículo dentro de las frases que describen a Dios en términos propios de las relaciones familiares.

Sin embargo, nosotros pensamos que el contexto de este pasaje no hace alusión, al menos directamente, a la imagen esponsal⁴⁴. La Vulgata (*et ego dominatus sum eorum*) y la Siríaca favorecen la lectura de *bā'altî* en el sentido «yo era su señor»⁴⁵, y no en el sentido esponsal. Hb 8,9 utiliza, igual que la LXX, ἀμελέω («rechazar»). Carroll considera que este verbo refleja una respuesta divina más apropiada a la ruptura de la Alianza, y propone la traducción «yo los rechacé»⁴⁶. La solución podría venir de Jr 3,14, donde se ponen las siguientes palabras en boca del Señor: «Volved, hijos descastados –oráculo del Señor– que *Yô soy vuestro amo (bā'altî)*. Os tomaré, a uno de cada ciudad, y dos de cada tribu, y os traeré a Sión». Estos dos textos de Jeremías

(3,14 y 31,32) son los únicos casos donde el verbo *bā'al* se construye con la preposición *bē*. En uno y otro caso, Dios declara que se ha visto obligado a ejercer su dominio sobre Israel, a reaccionar como señor cuyos derechos han sido violados. Quizá sea éste el motivo que ha llevado a Gelin a proponer la traducción «les hice sentir mi dominio»⁴⁷. Sin embargo, la traducción más frecuente y –pensamos– más acorde al texto es «Yo era su señor»⁴⁸. Una interpretación peculiar ofrece Alonso Shöckel, ya que, aunque afirma que se debe leer *bā'altī* como «ser señor», considera que en clave de alianza, el Señor es el soberano que ha cumplido los compromisos, mientras que el vasallo ha prevaricado⁴⁹, y traduce por tanto el versículo 32b: «la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve»⁵⁰.

c. Jr 31,33

	TM 31,33	LXX 38,33
33aα	כִּי זֶאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֵת <i>Sino que ésta será la alianza que estableceré</i>	ὅτι αὐτή ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι
	אֶת־בְּתוּת יִשְׂרָאֵל <i>con la casa de Israel</i>	τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ
33aβ	אַחֲרֵי הַיָּמִים הַהֵם נְאֻמֵּי יְהוָה <i>después de aquellos días, oráculo del Señor</i>	μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκέλευς φησὶν κύριος
33ba	נִתְּחִי אֶת־חֻקֹּתַי בְּקִרְבָּם <i>pondré mi ley en su interior</i>	διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν <i>ciertamente pondré mis leyes en su mente</i>
33bβ	וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבֶנָּה <i>y en su corazón la escribiré</i>	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοῦς <i>y las escribiré en sus corazones</i>
33ca	וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים <i>y Yo seré su Dios</i>	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν
33cβ	וְהָיוּ רַחֲמֵי יְהוָה לָעָם: <i>y ellos serán mi pueblo</i>	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν

33ba. «pondré mi ley en su interior». Las variaciones en este versículo son de interés. En el texto griego encontramos «pondré mis leyes en su *inteligencia*»⁵¹ y no «pondré mi ley en su *interior*» como leemos en el TM. Según P.-M. Bogaert⁵² el texto corto habla indudablemente del Decálogo, mientras que el TM designa más bien la Torá como un todo.

Por otro lado, la versión griega tiene aquí un deje claramente hebreo. La duplicación del verbo δίδωμι en la expresión διδοὺς δώσω trae a la memoria la construcción paronomástica del hebreo⁵³. Becking reconoce el carácter hebraico del texto, pero a pesar de ello considera que el texto de la LXX no es una traducción literal del hebreo⁵⁴. Se fundamenta en dos puntos:

a) considera que el hebreo singular תֹּרַתִּי (tôrâtî), «mi ley», se ha volcado por el plural νόμους μου debido a la proximidad del versículo LXX 38,37 o en relación al Decálogo, según su versión griega.

b) El griego ofrece en su traducción una especificación de בְּקִרְבָּם (*b'qirbām*), «en su interior», mientras que el TM puede interpretarse de dos maneras. La frase puede tomarse literalmente, «en su interior», significando «en el corazón de su ciudad; entre ellos», como sucede en Jr 6,1 donde se invita a los Benjaminitas a huir del interior de Jerusalén. O también pueden tomarse de un modo más figurativo, referidas al interior o a la intencionalidad de la persona. La LXX entiende las palabras en este segundo sentido, como una metáfora de la mente o inteligencia del pueblo, y al hacerlo, excluye la otra interpretación.

Con todo, Holladay sugiere que es posible la interpretación del hebreo en el sentido de «en el interior del país»⁵⁵, y lo mismo afirma Becking⁵⁶. Nosotros, sin embargo, no estamos de acuerdo en este punto. El sentido queda claro por el contexto: no se trata aquí de un «interior» material o geográfico, significando «en medio de» o «entre» —como sí se da a entender expresamente en Jr 6,1.6 y 29,8— sino más bien del «interior» del hombre, de su corazón, como queda patente por el paralelismo sinonímico⁵⁷.

33α-β. La locución εἶναι εἰς, «estar/ser para» es un hebraísmo que tiene su origen en la traducción literal del hebreo לַיהוָה (*hāyāh l-*)⁵⁸.

d. Jr 31,34

	TM 31,34	LXX 38,34
34aα	וְלֹא יִלְמְדוּ עִיר <i>Ya no enseñará</i>	καὶ οὐ μὴ διδάξουσιν
34aβ	אִישׁ אֶת־הַרְיָוִהוּ <i>el uno a su prójimo</i>	ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ
34aγ	וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לְאָמֶר <i>y el otro a su hermano diciendo</i>	καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων
34ba	דַּע הַיְיָהוָה <i>conoced al Señor</i>	γινῶθι τὸν κύριον <i>conoce al Señor</i>
34bβ	כִּי־כֹלֶם יִדְעוּ אֹתִי <i>porque todos ellos me conocerán</i>	ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με
34bγ	לְמִקְצֵת נַם וְעַד־גְּדֹלָהּ נְאֻם־יְהוָה <i>desde el menor al mayor, oráculo del Señor,</i>	ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν <i>(>oráculo del Señor)</i>
34ca	כִּי אֶפְדֶּה לְעֹנָם <i>porque perdonaré su culpa</i>	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν <i>porque seré misericordioso con sus culpas</i>
34cβ	וְלֹא אֶפְדֶּה לְאִשְׁמֹתָיו <i>y ya no recordaré su pecado</i>	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι <i>y ya no recordaré sus pecados</i>

34ba. «*conoced al Señor*». El griego pone un imperativo singular (γινῶθι) donde el TM utiliza un imperativo plural (דַּע, *d'û*). De todas formas, se trata de una variante que no afecta al sentido. El singular de LXX puede explicarse por la influencia de los pronombres singulares en el contexto inmediato, o también puede entenderse como la indicación de un colectivo⁵⁹.

34bβ. «*porque todos ellos me conocerán*». El sintagma *khúllām* (todos ellos) presenta una forma inusual. Si bien es cierto que la *u* históricamente breve suele escribirse con *w* cuando es seguida de una reduplicación, nuestro caso es el único en la Biblia de una palabra en escritura plena con pronombre sufijado⁶⁰.

34bγ. «*oráculo del Señor*». El griego omite aquí la fórmula oracular: וְנְאֻם־יְהוָה (*n'um-yhwh*). Probablemente se debe a una característica de la *Vorlage* de LXX. Esta omisión se verifica en otras muchas ocasio-

nes⁶¹, y podría ser un signo más de que LXX traduce un texto hebreo más antiguo que el transmitido por el TM.

Este silencio puede deberse también a un interés por vincular los vv. 31-34 con los siguientes (vv. 35-37). En efecto, en el texto griego se reconocen algunos elementos que tienden a presentar los vv. 31-37 como una unidad organizada⁶². En el texto hebreo en cambio, encontramos una separación nítida: el v. 35 comienza con la fórmula de mensajero *kōh 'amar yhw̄h*, «así dice el Señor», que lo separa del v. 34.

La mención de *n'um-yhw̄h* en el TM no se encuentra exactamente al final del oráculo, sino delante a la última proposición (34c). Esto se debe probablemente a un recurso retórico, ya esta posición permite poner de relieve la última palabra de Señor, es decir, la promesa del perdón, «porque perdonaré su culpa y ya no recordaré su pecado». En efecto, el libro de Jeremías recurre con bastante frecuencia a este procedimiento. En el contexto próximo lo encontramos en Jr 30,11.16.17; 31.17; y también en otros lugares como Jr 1,19; 2,12-13; 3,12; 5,18; 13,14 etc. Esto da pie a considerar que aquí la lectura más original corresponde a la del TM⁶³.

34c. «*porque perdonaré su culpa y ya no recordaré su pecado*». Encontramos aquí una variación en el número. El TM escribe «culpa» y «pecado» en singular, mientras el griego lo hace en plural.

Vermeylen⁶⁴ considera toda esta frase como una adición. Se basa en que el perdón del pecado introduce una novedad con respecto al conocimiento de Dios. Novedad que se justifica –según él– por la misma tendencia del editor subyacente al TM de subrayar la culpabilidad de Israel (han roto la alianza, no sólo la han descuidado). También aduce un elemento formal: que la frase se encuentra a continuación de la fórmula conclusiva «oráculo del Señor»⁶⁵.

34cβ. El uso de 𐤁 (*lāmed*) como indicador de acusativo de objeto directo que encontramos en *ûl'hattā'tam* es propio de la lengua tardía. Este uso se debe probablemente, según indica Joüon, a la influencia del arameo⁶⁶. Sin embargo, el mismo autor señala que también puede deberse a la asociación con algunos verbos que en hebreo se construyen con 𐤁. En nuestro caso, bien puede explicarse por el paralelismo con *'es lāh lā'āwōnām* (*perdonaré su culpa*), ya que el objeto directo del verbo *sālah* se indica habitualmente con 𐤁. No podemos por tanto dar por sentado el carácter tardío de este texto.

3. ESTRUCTURA

Siguiendo los elementos que hemos mencionado, y otros que expondremos a continuación podemos proponer una estructura que se articula del siguiente modo:

- 31 Mirad que vienen días —oráculo del Señor—
 en que estableceré con la casa de Israel y la casa de Judá una Nueva Alianza.
-
- 32 No será (ִּנְיָ אֱלֹהִים) como la alianza,
 que (אֱלֹהִים) establecí con sus padres el día en que los tomé de la mano para
 sacarlos de la tierra de Egipto,
 porque (אֱלֹהִים) ellos rompieron mi alianza, aunque Yo fuera su señor
—oráculo del Señor—
- 33 Sino que ésta (אֱלֹהִים יְיָ) será la alianza que estableceré con la casa de Israel después de
 aquellos días —oráculo del Señor—
- pondré mi Ley en su pecho y la escribiré en su corazón, y
 Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.
- 34 Ya no (אֱלֹהִים... יְיָ) tendrán que enseñar el uno a su prójimo y el otro a su hermano,
 diciendo: «Conoce al Señor»,
 pues (יְיָ) todos ellos me conocerán, desde el menor al mayor
—oráculo del Señor—
- porque (יְיָ) habré perdonado su culpa
 y no me acordaré más (אֱלֹהִים... יְיָ) de su pecado.
-

En este esquema podemos reconocer cuatro «estrofas» que coinciden con la numeración de los versículos.

- a) La primera de ellas (v. 31) funciona a modo de título, en el que se presenta el tema del oráculo, es decir el establecimiento de una *b'rit* nueva.
- b) Las otras tres desarrollan ese tema, definiendo su naturaleza y características:
 - en primer lugar mediante una descripción negativa se señala qué *no es* esa Nueva Alianza, como lo indica claramente la negación *lo'* en el hebreo (v. 32): la *b'rit* nueva no será como la primera, cuya secuencia se traza:
 - su establecimiento en la salida de Egipto (v. 32a),
 - su ruptura (v. 32ba),
 - la sanción de esta ruptura (v. 32bβ).

Se formulan las dos primeras etapas en el marco de dos propuestas relativas paralelas donde el «yo» de Dios del versículo 32a («los tomé») se opone al «ellos (Israel)» del versículo 32bα («rompieron»). Este cambio de tema destaca la responsabilidad de cada uno de los socios. La iniciativa de la conclusión recae en Dios, y es destacada por la repetición «mi alianza» en el versículo 32bα, pero la responsabilidad de la ruptura incumbe sólo a Israel.

- luego, con una descripción positiva, *cómo será* la alianza futura (vv. 33 y 34a.b). El versículo 33aα, «sino que ésta será la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días», enuncia el tema general en forma de un doble contraste entre la nueva y la primera alianza: por una parte, el *kî zo't hab^erît* al comienzo del versículo 33 se opone al *lo' kab^erît* del versículo 32. El *kî* tiene claramente aquí un valor adversativo. Por otra parte, los verbos del versículo 33 están en futuro, mientras que el versículo 32 se formula en perfecto: establecí (בָּרַתִּי, *kāratî*)... tomé (הֶחֱזִיקִי, *heḥēzîqî*)... rompieron (הִפְרִי, *hepherû*)... fui su señor (בָּעַלְתִּי, *bā'altî*).

Esta declaración general (principio del v. 33) se encuentra a continuación aclarada por tres propuestas, formuladas cada una en forma de dístico poético. La primera, estructurada en quiasmo⁶⁷, destaca la interiorización de la ley; la segunda, que contiene la fórmula de pertenencia mutua o fórmula de alianza, se despliega según un paralelismo simple pero riguroso. El tercer componente desarrolla el tema del conocimiento del Señor, mediante un paralelismo antitético, donde encontramos el mismo juego de oposición (*lo'... kî*, «no... sino») que estructura el conjunto de los versículos 32 a 33. A diferencia del versículo 32, los versículos 33 y 34 no ofrecen ya ninguna perspectiva cronológica. Los tres componentes de los versículos 33 y 34 no hacen más que aclarar los tres aspectos fundamentales de la *b^erît* futura.

- El final (v. 34c), formulado también según una disposición en quiasmo, se coloca fuera de la serie. Por su situación en el desarrollo del oráculo, se incorpora a la declaración preliminar del versículo 31 y podría formar con ésta el corazón del tema del oráculo: «He aquí que vienen días, en que concluiré... una *b^erît* nueva... ya que perdonaré su pecado». La Nueva Alianza está basada en el perdón divino. La formulación en quiasmo y su lugar fuera de la serie al final de oráculo señalan la importancia de esta premisa teológica.

Este análisis de la estructura permite situar el oráculo en el contexto de la historia de *b'rit*, ofreciendo un marco cronológico: la promesa se coloca entre un ayer y un mañana, entre el establecimiento de la alianza antigua y su ruptura por una parte, y la *b'rit* nueva por otra. Al mismo tiempo nos ofrece un esquema para abordar el análisis teológico, que constará, igual que el oráculo, de dos partes claramente distinguibles: la Nueva Alianza en contraste con la alianza anterior (v. 32), y la Nueva Alianza en sí misma (vv. 33-34).

4. EL ORIGEN DEL PASAJE DE JR 31,31-34

Al comienzo del presente capítulo hemos señalado el *status quaestionis* del debate relativo a la autenticidad del libro de Jeremías. Antes de abordar el análisis teológico del pasaje, pensamos que será de utilidad hacer un repaso a las diversas opiniones en torno a la autenticidad de estos versículos que tendrán especial importancia para nuestro trabajo. Se trata de un tema de cierta importancia, ya que según la idea que se tenga acerca del origen de la perícopa, lógicamente, se hará una interpretación diferente de su sentido en el contexto original. Es decir, que si cambia el escenario del proceso comunicativo, cambiará también la hermenéutica. Tanto el emisor como los receptores del mensaje, el contexto político, económico, cultural, etc. son fundamentales para comprender el alcance del texto.

a. Diversas hipótesis

Lamentablemente, los numerosos estudios que se han realizado y todavía se realizan al respecto no han llegado a un acuerdo. Las variadas hipótesis⁶⁸, cada una con sus matices, se pueden reducir a tres:

- El pasaje refleja fielmente un oráculo original del profeta y ha sido recogido por sus discípulos más o menos cercanos.
- El pasaje es netamente deuteronomista, y refleja perfectamente el estilo y la teología de esta escuela.
- El pasaje refleja una evolución posterior del pensamiento deuteronomista, y fue escrito probablemente durante la dominación persa.

i. Origen jeremiano

Es la hipótesis tradicional y que, a pesar de los estudios presentados en su contra, sigue siendo apoyada por muchos autores. Entre éstos

encontramos todos los matices posibles en cuanto al grado de «contaminación» que ha sufrido el texto en relación al oráculo pronunciado por el profeta. Hay quienes defienden la fidelidad del texto recibido y hay quienes piensan que los «retoques» posteriores del oráculo son más considerables.

*Cornill*⁶⁹ señala que el contenido de Jr 31,31-34 no sólo se encuentra en perfecta sintonía con toda la enseñanza del profeta de Anatot, sino que es el punto en el que naturalmente culmina su doctrina. Las ideas contenidas en 24,7 («Les daré un corazón para que me conozcan, pues Yo soy el Señor. Ellos serán mi pueblo, y Yo seré su Dios, porque se convertirán a Mí de todo corazón») y en los versos 14-18 del capítulo tercero, que son casi unánimemente reconocidos como auténticos, están en perfecto acuerdo con la idea de la «Nueva Alianza» que aquí se presenta.

En el mismo sentido *Nötscher* afirma que «la frecuente repetición de la idea de la ruptura del pacto, la idea de «conocimiento de Yahvé», tantas veces recordada, el concepto de la renovación del corazón y otras cosas que observamos en el libro de Jeremías, van todas dirigidas a un punto culminante, a la idea de un «nuevo pacto» que se basa y fundamenta en el corazón del individuo»⁷⁰.

*P. H. Hyatt*⁷¹, se sitúa en la misma línea que Mowinckel cuando atribuye los capítulos 30-31 a un editor posterior a la edición deuteronomista, y posiblemente tan tarde como el tiempo de Nehemías. De todas formas considera como genuinos algunos poemas⁷² y afirma que el pasaje de la Nueva Alianza ofrece la substancia del pensamiento jeremiano, pero no sus palabras⁷³.

Von Rad se opone también a las opiniones de Duhm y Mowinckel. Afirma que si bien el Deuteronomio insistió también en ese aspecto de una obediencia interna, «Jeremías va más lejos que el Deuteronomio, pues en la Nueva Alianza se suprime totalmente lo que pertenecía al capítulo problemático del rendimiento de la obediencia humana hasta ese momento histórico»⁷⁴. Además, «lo determinante es que no se haga ningún intento (como por ejemplo en el Deuteronomio) para colocar a Israel, en algún sentido, sobre los antiguos fundamentos. El nuevo pacto es precisamente eso: nuevo, e irá más allá que el antiguo en un punto esencial»⁷⁵.

Alonso-Schökel aunque utiliza la terminología mowinckeliana difiere bastante en los pasajes que atribuye a cada fuente. Sitúa estos versículos dentro de los Textos A, es decir, los considera como «palabras originales del profeta y conservan fundamentalmente la forma en que éste las pronunció»⁷⁶. Serían por tanto los más apropiados para conocer el estilo y la personalidad de Jeremías.

Uno de los más tenaces defensores de la autenticidad jeremiana del libro de Jeremías en su conjunto ha sido *John Bright*⁷⁷. En referencia a este pasaje afirma que aunque es posible que no preserve las *ipsissima verba* del profeta, representa sin dudas lo que podría considerarse el punto más alto de su teología⁷⁸.

Holladay llega incluso a proponer el marco concreto en el que el Jeremías habría declarado obsoleta la Antigua Alianza, orientando las esperanzas hacia una nueva iniciativa divina. En otoño de 587 el Libro de la Ley debía ser proclamado públicamente, según se indica en Dt 31,10-11. Sería la quinta vez desde su «descubrimiento» en 622. Puesto que el templo habría sido destruido sólo seis semanas antes de este acontecimiento, habría sido una ocasión propicia para su mensaje profético: el viejo pacto debía dar paso a uno nuevo⁷⁹. Este panorama exacto es quizás un poco especulativo, pero tiene el valor de ofrecer un contexto plausible para oráculo, esto es, poco después los acontecimientos de 586.

También *Renaud* está a favor de su autenticidad, y considera que «este oráculo representa el inicio de la reflexión sobre la alianza futura, y los autores que, en los libros de Jeremías, Ezequiel y Déutero-Isaías, hablan de «Alianza Eterna» y de «Alianza de Paz» parecen hacerlo en relación a esta perspectiva de una “Nueva Alianza”»⁸⁰.

Mencionamos por último a *Guy P. Couturier*⁸¹. Este autor niega que se deba atribuir este oráculo a un redactor deuteronomista, afirmando al mismo tiempo que es anterior a Ezequiel y al Déutero-Isaías. Se basa en que la escuela deuteronomista no esperaba que se colocase un nuevo corazón en las personas, sino más bien que se transformara («circuncidara») el antiguo, es decir, que simplemente se produjera la conversión (Dt 10,16; 30,6). Piensa que Jeremías tuvo durante cierto tiempo esta misma esperanza (Jr 4,4; 9,24-25), pero que en 31,31-34 se atreve a ir más allá de esta idea movido por la comprobación de que la conversión era algo imposible.

ii. Origen deuteronomista

Hay que decir que no son numerosos los comentaristas que rechazan toda relación entre este oráculo y el profeta Jeremías. Entre estos se encuentran en primer lugar Duhm y Mowinckel, que luego serían seguidos por May y Mielgo, entre otros. Podemos afirmar que el motivo fundamental que aducen estos autores es de carácter textual, y se reduce a la presencia de ciertas expresiones que consideran propias del Deuteronomio o de la escuela deuteronomista.

Dubm afirma que sólo puede «encontrar en él la efusión de un escriba que posee el máximo ideal de que todo el pueblo llegará a conocer la Ley de corazón y a entenderla, que todos los judíos llegarán a ser escribas»⁸². Considera que aquí no se promete una nueva ley, y que no se propone un nuevo concepto de religión. No ofrece al individuo nada que no estuviera ya considerado por el Deuteronomio. Para esto presenta el texto de Dt 6,6-8: «Que estas palabras que yo te dicto hoy estén en tu corazón. Las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas cuando estés sentado en casa y al ir de camino, al acostarte y al levantarte. Las atarás a tu mano como un signo, servirán de recordatorio ante tus ojos»; y 30,11 ss.: «Por lo demás, el presente mandamiento que hoy te ordeno no es imposible para ti, ni inalcanzable... No. El mandamiento está muy cerca de ti: está en tu boca y en tu corazón, para que lo pongas por obra». Además, describe el estilo del pasaje como pobre, extraño e impreciso.

Mowinkel, por su parte, asigna todo el «Libro de la Consolación» a una fuente D, más tardía, y que de ningún modo se remonta a Jeremías.

*C. Mielgo*⁸³ realiza un estudio comparado del vocabulario y el estilo de este pasaje con el de algunos textos de origen deuteronomista. Llega a la conclusión de que esta escuela ha dejado profundas huellas de su teología en todo el libro del profeta Jeremías. En concreto, respecto al pasaje de la Nueva Alianza propone que debe considerarse como una prueba más de esta influencia, hasta el punto de afirmar rotundamente que «es completamente deuteronomista y que no tiene nada que ver con Jeremías»⁸⁴.

iii. *Origen post-deuteronomista*

Los defensores de esta tesis se basan más en argumentos de contenido teológico que en elementos formales y concluyen que el pasaje se explica mejor en el período persa.

Carroll se manifiesta a favor de una fecha post-exílica y afirma que se trata de un autor post-deuteronomista, aunque basado en esa línea de pensamiento⁸⁵. Según su entender, los oráculos poéticos de Jeremías no contienen ninguna referencia a la alianza⁸⁶: «alianza es un término y un concepto que encuadra perfectamente en los escritos y en la ideología deuteronomística..., el sentido de obligación contenido en la noción de alianza lo habría hecho inadecuado a los profetas. En cuanto a Jeremías –continúa Carroll– el único marco para la liberación nacional es el retorno del pueblo a Yahweh; para los deuteronomistas, la respuesta está en una *Nueva Alianza*»

Jacques Vermeylen propone una fecha todavía más tardía. Este autor también reconoce una cierta tonalidad deuteronomista en la perícopa, que se puede apreciar tanto por el uso de algunas frases como por la presencia de la teología de la alianza. Pero al mismo tiempo encuentra cierto distanciamiento en relación a la literatura deuteronomista como la utilización del adjetivo «nuevo» en relación a la alianza, o el anuncio del perdón gratuito de los pecados. También reconoce una correspondencia entre las promesas divinas que encontramos en Jeremías y comienzan con la expresión «he aquí que vienen días...» con las que propone Za 8,7-8: regreso del exilio (v. 7; cfr. Jr 30,3); instalación en Jerusalén (v. 8a; cfr. Jr 31,27-28); alianza y fidelidad (v. 8b; cfr. Jr 31,31-34). Estos indicios son los que mueven al autor a afirmar que «todo lleva a pensar que la teología de la alianza propuesta por Jr 31,31-34 no se remonta ni al mismo profeta Jeremías ni a la escuela deuteronomista de los tiempos del exilio, sino más bien a un redactor anónimo de la época persa, que retoma para su tiempo e interpreta a su manera el pensamiento deuteronomista»⁸⁷. Posteriormente, según *Vermeylen*, el texto habría sido sometido a dos procesos editoriales. El primero, realizado en el siglo V a.C. o en la época de Nehemías, habría introducido la mención a Judá en el v. 31 así como la referencia al perdón de los pecados al final del v. 34. El segundo, más difícil de datar, sería el responsable de las diferencias con el TM, acentuando la culpabilidad de los israelitas y la ruptura con Dios.

b. Un intento de solución

i. *Un estilo jeremiano*

Hemos visto cómo no son pocos los autores que reconocen en el oráculo de Jr 31,31-34 algunas palabras y algunas formulaciones que se encuentran en la tradición deuteronomista. Es un hecho innegable: así ocurre con términos como corazón (*lēb*), ley (*tôrah*), o expresiones como «establecer la alianza» (*kārat b'rit*), etc. Sin embargo, éstas distan mucho de ser el atributo característico de esta corriente de pensamiento. En cambio, si se observan detenidamente, se descubre que algunas expresiones son típicamente jeremianas:

- Como hemos señalado, el final del versículo 32 puede explicarse en función de Jr 3,14 ya que sólo en estos dos textos se encuentra, aplicada a Dios, la expresión «yo fui su señor» (*'ānōkhî bā'altî bām*).

- El deuteronomista utiliza la fórmula estereotipada «con mano fuerte y a brazo poderoso»⁸⁸, pero no la de Jr 31,32 «tomar por la mano». La secuencia *’āwōn*, «culpa» / *haṭā’t*, «pecado» (31,34) se encuentra en Jr 5,25 en un contexto que destaca la corrupción del pueblo.
- La introducción del oráculo «he aquí que días vienen» (v. 31), relativamente rara, se encuentra en Am 4,2; 9,13 adición; Is 39,6 (= 2 R 20,17); 1S 2,31; pero aparece 15 veces en Jeremías (7,32; 9,24; 16,14; 19,6; 23,5.7; 30,3; 31,27.31.38; 33,14; 48,12; 49,2; 51,52). En comparación con las escasas ocurrencias de la expresión en el resto de la Biblia, la frecuencia en el libro de Jeremías no deja de impresionar.
- La expresión «del más pequeño hasta el más grande» (Jr 31,34) se encuentra en Jr 8,13.

Schenker⁸⁹ sometió a un análisis preciso el contenido de Jr 31,31-34, en particular, de los versículos 33 y 34. Concluye: este pasaje «lleva el sello del genio jeremiano». Nos permitimos aquí retomar algunas de sus observaciones. Así pues, mientras que Dt y D prefieren *lēbāb* a *lēb*, la situación se invierte en Jeremías. La expresión *nātan b’qereb* «colocar en el interior» no tiene el mismo alcance en Dt 21,8 (colocar en medio del pueblo) y en Jr 31,33 (colocar en el corazón). Por otra parte, el término *qereb* en Dt y D no supone nunca una dimensión antropológica y el par *qereb-lēb* falta en estos dos corpus. El más próximo es Jr 4,14. La corriente deuteronomista no emplea nunca la metáfora de «la escritura en el corazón». No utiliza tampoco habitualmente las fórmulas «Ley del Señor» o «Ley de Dios», sino más bien *ha-tōrah* «la Ley». Al contrario, Jeremías emplea la palabra *tōrah* en un sentido que engloba «la revelación de Dios» (6,19; 8,8). En Jeremías, el verbo *lāmad* en forma piel («enseñar») aparece en contextos originales y nunca en estereotipos. Por último, la división entre aquellos que conocen, la gente formada, educada, y los que no conocen, que ignoran la Ley, es propia de Jeremías (véase 5,4 s.; ver también 6,13 y 8,10 donde reaparece la asociación «pequeños y grandes»).

ii. *Una problemática teológica jeremiana*

Más allá del vocabulario y el estilo, el estudio de la problemática teológica lleva a reconocer en Jr 31,31-34 un origen jeremiano. Bastará aquí con recordar las conclusiones de los análisis anteriores y con enfrentarlos con las perspectivas deuteronomistas.

La Nueva Alianza es pura gracia y se basa solamente en el perdón divino del cual es la señal y a la vez el efecto. En la corriente deuteronomista, el perdón es condicionado por un movimiento de conversión por parte de Israel (Dt 29,18-19; 4,29-31; 1Re 8,35 s.)

Mientras que Jr 31,31-34 observa deliberadamente hacia el futuro, la tradición deuteronomista, al contrario, se vuelve detenidamente hacia el pasado para sacar conclusiones: la ruptura de alianza, aunque dramática, se inscribe simplemente en la historia del *b'rit*. E. W. Nicholson⁹⁰ puso de manifiesto que las dos expresiones *'abar b'rit*, «infringir la alianza» y *hēpher b'rit*, «romper la alianza» no tienen el mismo alcance y no son por tanto intercambiables. El primer sintagma, empleado por la corriente deuteronomista, se refiere a actos que amenazan la alianza; el segundo, propio de Jeremías, significa cancelar, invalidar la *b'rit*.

La escritura de la Ley sobre el corazón, entendida a partir de Jr 17,1 y 8,8 deja entrever la impotencia del hombre para convertirse. Este «pesimismo antropológico» corresponde bien a la visión religiosa del profeta (véase Jr 2,21 s.; 5,21-25; 8,8; 19,3-5 y el tema, observado más arriba, de la «obstinación del corazón»). Pero al mismo tiempo esta perspectiva de la Ley escrita sobre el corazón y colocada en lo profundo del ser humano da los medios para superar este pesimismo, gracias a la intervención de Dios mismo. Jr 31,31-34 no se limitan a recordar que es necesario obedecer a la Ley, como lo hace el Deuteronomio. Él ofrece el medio de llevarla a la práctica, lo que equivale a una renovación antropológica radical, a la promesa de un nuevo corazón (Jr 24,7; 32,39)⁹¹. La escritura de la Ley sobre el corazón no representa pues una simple alternativa de Dt 6,6-9 donde es el creyente y no Dios quien escribe. La corriente deuteronomista no menciona nunca la escritura de la Ley sobre el corazón humano por parte de Dios mismo, como no habla jamás de la «Nueva Alianza». Tampoco en el resto del Antiguo Testamento encontramos referencia a estos puntos.

El rechazo de la mediación de los escribas, a la luz de Jr 8,8, que sugiere la promesa de un conocimiento directo, íntimo y universal de Dios (Jr 31,34) no corresponde de ninguna manera con textos como Dt 31,9 que confía la Ley a los sacerdotes-levitas, o incluso con Dt 17,18 que sigue siendo una copia puramente exterior de la ley divina⁹².

Resumiendo, la originalidad de esta perícopa con relación a la doctrina deuteronomista es marcada a lo largo de todo el oráculo. ¿Pero entonces cómo explicar algunas consonancias con el estilo deuterono-

nómico? ¿Cómo explicar que esté escrito en prosa, distinguiéndose así de los oráculos poéticos del libro, generalmente reconocidos como auténticos, al menos en su mayoría?

iii. *¿Un oráculo jeremiano reescrito por un discípulo?*

Es la hipótesis de una serie de críticos: un redactor deuteronomista habría retocado un oráculo reconocido como auténtico en su fondo⁹³. Pero estos autores se cuidan bien de retirar con precisión las distintas capas y definir el núcleo original. En realidad, la estructura rigurosa de un texto tan bien construido como Jr 31,31-34 apenas permite encontrar rastro de posibles retoques. Este oráculo multiplica los paralelismos, los quiasmos, los juegos de oposición y es cruzado por una dinámica que le confiere gran unidad. En cierto modo se acerca a la poesía. Al menos se puede hablar de prosa rítmica. La solución debería quizá buscarse en la utilización de un estilo ampliamente extendido en la época⁹⁴.

Con Potter⁹⁵, puede preguntarse si este oráculo no constituye una reacción del profeta ante la visión de la escuela deuteronomista. Se plantea aquí la cuestión espinosa de las relaciones de Jeremías con la reforma de Josías. Según Potter, el profeta habría seguido en primer lugar favorablemente el movimiento reformador⁹⁶. Habría tomado a continuación sus distancias, percibiendo que esta reforma podía generar la ilusión de estar en regla con Dios (cfr. Jr 7). Poco a poco, toma conciencia que la salvación no lo puede venir del pueblo endurecido en su pecado. Es necesario que Dios intervenga para que Israel «pase a ser lo que desde siempre ha debido ser». El nuevo régimen permitirá al pueblo elegido ser fiel a lo que Dios esperaba él. Resumidamente, «la Nueva Alianza de Jeremías es la respuesta del profeta al fracaso de la reforma deuteronomista». La insistencia sobre la radical novedad de la alianza futura incluiría un punto polémico contra los círculos deuteronomistas que apostaban en la conversión del Israel que volvería de nuevo, por sí misma, al Señor. La hipótesis es plausible pero indemostrable a falta de todo dato preciso.

En cualquier caso, la originalidad teológica del oráculo favorece la autenticidad jeremiana. Si algunos detalles recuerdan al lenguaje deuteronomista, es porque la predicación del profeta y la doctrina deuteronomista representan dos corrientes contemporáneas y paralelas. No se excluye sin embargo la posibilidad de intercambio entre ellas.

iv. La datación del oráculo

Este punto es aún más difícil de esclarecer que la cuestión de autenticidad. El oráculo se encuentra situado actualmente en el contexto de llamado «libro de la consolación» (Jr 30-31), que todos los autores coinciden en considerar como un conjunto redaccional que agrupa promesas de salvación. Por este motivo, están completamente desligados de su *Sitz im Leben* original. Debemos pues atenernos al contenido del oráculo, que desgraciadamente no proporciona datos muy claros.

La distinción «casa de Judá» y «casa de Israel» en el versículo 31 podría sugerir dar a estas denominaciones un alcance geográfico o incluso político. El profeta se dirigiría a las provincias del Norte, el antiguo reino de Samaría. Numerosos críticos alegan que la reforma de Josías se extendía a estas provincias del Norte (2 R 23,15-20)⁹⁷. La mención de la «casa de Judá» procedería de una relectura judía, en el ataque babilonio contra el reino de Judá, sacudido hasta sus fundamentos. Pero, en el versículo 33, la mención de la sola «casa de Israel» y la tonalidad teológica del conjunto del oráculo invitarían más bien a ver a la comunidad religiosa en su mayor extensión, englobando tanto el Sur como el Norte.

La visión sigue siendo pues religiosa en su conjunto. La distinción, en el versículo 31, de la «casa de Israel» y la «casa de Judá» remite a un dato político recibido. Pero, como muchos profetas, Jeremías es sensible a esta división entre dos entidades distintas que los profetas nunca han aceptado del todo. Al asociarlos, prevé para el futuro la reunificación de estos Estados. En el versículo 33, la simple evocación de la casa de Israel tiene pues un alcance englobante y específicamente religioso.

Desde esta perspectiva, se puede proponer, como hipótesis, aunque sin argumentos definitivos, que Jeremías habría compuesto el oráculo en el momento más crucial del sitio a Jerusalén en 587 a.C., cuando todo parecía perdido: la capital estaba condenada a rendirse y la invasión era inminente⁹⁸. El hundimiento de las instituciones, derechos, Templo, culto, sacerdocio, parece inevitable. Toda la historia parece desembocar en un fracaso sin perdón posible, lo que correspondería bien al juicio negativo de Jr 31,32. En un momento tan desesperado, el único futuro posible no puede proceder sino de Dios que reanuda la aventura de la elección y la alianza sobre nuevas bases.

Existen elementos que dan alguna probabilidad a esta hipótesis. En el capítulo 32 de Jeremías, que sigue inmediatamente al oráculo sobre la Nueva Alianza, se narra un gesto simbólico totalmente desconcertante realizado por el profeta: mientras que todo parece perdi-

do, Jeremías compra un campo en Anatot. El desarrollo del capítulo aparece cargado de adiciones, pero la presencia de un núcleo auténtico es innegable, y el gesto probablemente histórico. La aproximación se evidencia aún más hacia el final, con el relato de un oráculo sobre la alianza futura (Jr 32,36-41), similar a Jr 31,31-34. Esta alianza, definida como una «Alianza Eterna», incluye la donación por parte de Dios de un corazón (nuevo) y la fórmula de pertenencia mutua.

5. MENSAJE TEOLÓGICO DE JR 31,31-33

El análisis de la estructura presentado más arriba nos ofrece un esquema para abordar el análisis teológico. Así, al igual que el oráculo, este análisis constará de dos partes claramente distinguibles: la Nueva Alianza en contraste con la alianza anterior, según es presentada en el versículo 32, y la Nueva Alianza en sí misma, según las características definidas por los versículos 33 y 34. Sin embargo, antes de estudiar la relación entre ambas es necesario que indagemos sobre la alianza antigua⁹⁹.

a. La alianza antigua

En efecto, el análisis de la estructura ha puesto en evidencia una contraposición entre dos «alianzas», y por tanto, entre dos elementos comparables. Esta contraposición es continuamente señalada a lo largo del pasaje. Primero, en el v. 31, mediante el uso del adjetivo «nueva», pero especialmente se señala ese contraste en el v. 32, «no será como la alianza...». Pero tampoco falta en los versículos sucesivos: «sino que ésta será la alianza» (v. 33) y «ya no»... (v. 34). Será necesario entonces conocer el significado de la primera para comprender el alcance de la nueva.

i. *Identificación de la alianza antigua*

En primer lugar cabe preguntarse cuál es esta alianza a la que el profeta contrapone la «Nueva Alianza». El adjetivo «nueva» aplicado a la alianza anunciada en el v. 31 establece en cierta manera un contraste con toda alianza anterior. La formulación del versículo 32, aunque la sitúa temporalmente («no [será] como la alianza que pacté con sus padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de

Egipto») adolece, al menos en parte, de precisión. Se esperaría una mención más explícita de esta alianza¹⁰⁰.

Esta ambigüedad ha dado pie a S. Herrmann¹⁰¹ para pensar que la nueva *b'rit* no se opone en primer lugar y sobre todo al pacto sinaítico como suponen muchos autores, sino a una serie de establecimientos de alianza que, desde la perspectiva deuteronomista, marcarán las grandes etapas del destino de Israel. Así, cabría distinguir entre la alianza «egipcia», es decir, «la alianza con los padres» de la alianza sinaítica. Esta «alianza egipcia» exigirá de Israel el reconocimiento de un solo Señor, YHWY, como sugiere el final del versículo «aunque yo fuera su señor». Esta historia continúa luego con la alianza de Siquem (Jos 24), luego con la alianza de Josías, que es una reparación de la Alianza después de un período de extravío (2 R 23). La Nueva Alianza anunciada por Jeremías se colocaría en esta serie, y sería el resultado de la misma.

Una comprensión semejante de la nueva *b'rit* excluye cualquier carácter escatológico, incluido el hecho de que tenga a la vista una realidad última, excepcional. No tendría otra finalidad que la de responder teológicamente a la ruina del reino de Judá. Únicamente presentaría novedad en un punto: en combinar audazmente la noción de *b'rit* con el tema deuteronomico de la interiorización de la religión yavista.

Esta interpretación de Jr 31,32 se encuentra con un cierto número de dificultades. Para comenzar, toda la argumentación de Herrmann se apoya en la hipótesis de una redacción deuteronomista de Jr 31,31-34, que ha sido ampliamente discutida¹⁰². La existencia del establecimiento de una alianza específicamente egipcia no aparece en ninguna otra parte, y es forzar los textos el querer encontrarla en pasajes como Jr 34,13; Dt 29,24; Jc 2,1ss; 1 R 8,9.21. La salida de Egipto, el éxodo, puede asumir un sentido muy amplio, y no se limita al momento preciso en que Israel abandona Egipto. De hecho, puede designar todo el intervalo entre el paso del mar Rojo y la entrada en la tierra prometida. Por otra parte, en la misma tradición deuteronomista, la gran *b'rit* sigue siendo la del Sinaí, que permanece como punto de referencia último. Incluso si el Deuteronomio menciona una segunda alianza en el país de Moab (Dt 28,69), ésta no se presenta como una nueva alianza, sino como una prolongación de la concluida en el Sinaí, considerada como fundante por la corriente deuteronomista. Por último, la posición de Herrmann no considera, según parece, el acusado contraste entre los dos tiempos de la alianza que señala el texto de Jeremías 31,31-34. Mientras que los escritos deuteronomistas observan sobre todo el pasado, este oráculo se vuelve audazmente hacia el futuro y señala un corte decisivo en la historia de la alianza.

ii. *Naturaleza de la alianza antigua*

Todos los autores coinciden en que la palabra *bʿrît* tiene un sentido que no queda acabadamente expresado con los términos españoles alianza o pacto¹⁰³, menos aún si nos referimos a las alianzas con Dios¹⁰⁴. Resulta claro que el planteamiento filológico no basta para resolver el debate y que es necesario ampliar el análisis y poner de nuevo este concepto en su medio ambiente sociológico y teológico. En efecto, la *bʿrît* se inscribe en un contexto de negociaciones que la mayor parte de las veces suponen un vínculo ya existente entre los dos contratantes y tiene por objeto reforzar o instaurar un vínculo de solidaridad. De ordinario, se despliega en un marco de relaciones mutuas, y conviene por tanto traducir, según el contexto, por «compromiso», «obligación» o «alianza».

Dicho esto, cabe preguntarse qué traducción sería la apropiada en el pasaje de Jeremías 31,31-34. Sin lugar a dudas, se impone la de «alianza», porque el versículo 32 supone una estrecha relación entre los dos contratantes: el compromiso de Dios es expresado por la declaración «la *bʿrît* que establecí con sus padres» (32aα) y por el posesivo «mi *bʿrît*» (32bα), unido por el relativo *ʾāšer*. El compromiso de Israel, por otro lado, es claramente supuesto por la ruptura del mismo: «mi alianza que ellos rompieron» (32bα). Lógicamente, no puede haber transgresión, a menos que exista una obligación. La *bʿrît* es por tanto bilateral, e implica una reciprocidad. Por lo demás, del mismo modo será bilateral la nueva *bʿrît*, como lo muestra claramente la presencia de la fórmula de pertenencia mutua en el versículo 33.

iii. *Otras características de la alianza antigua*

Jeremías no utiliza el término *bʿrît* únicamente para designar la alianza futura. Con mayor frecuencia lo emplea para referirse a alianzas particulares: con David¹⁰⁵, y preferentemente con el pueblo. En realidad, en este último caso, se trata ante todo de denunciar la ruptura de esta alianza, como sucede en Jr 31,32¹⁰⁶.

Con todo, algunos pasajes nos ofrecen pistas que permiten determinar algunas de sus características. Así, el pasaje de Jr 7,23 precisa:

«Sino que esto fue lo que les ordené (el día que los saqué de la tierra de Egipto; v. 21) “Escuchad mi voz y Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo y andaréis por todo camino donde os mande, para que os vaya bien”».

Este texto hace referencia a la mutua pertenencia y a la obligación de seguir los mandatos del señor, unidos a la salida de Egipto. Lo mismo ocurre en Jr 11,4, al referirse a

«(las palabras de la Alianza) que Yo ordené a vuestros padres cuando los saqué de la tierra de Egipto, del horno de hierro, diciéndoles: Escuchad mi voz y haced todo lo que os mando. Así seréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios».

Es precisamente en el capítulo 11 donde encontramos una relación más estrecha con Jr 31,32. Allí se menciona hasta cinco veces la alianza¹⁰⁷, y se la asocia expresamente a la salida de Egipto (11,4.7). Al igual que el capítulo 31, es Dios quien propone la Alianza («la alianza que yo ordené a vuestros padres» 11,3.4; ver 11,8), pero es Israel quien la rompe (11,10). Aquí el texto es más explícito que en Jr 31,32, ya que se afirma el modo en que han roto la Alianza: a pesar de la insistente invitación del Señor (11,2.3.4.6.7), rehusaron escuchar su palabra (11,8.10). En Jr 31,31-34, el tema del corazón y el perdón del pecado invitan a comprender la ruptura por la perversión del corazón humano; se pone por tanto el acento en el aspecto antropológico de la obra salvífica divina¹⁰⁸.

iv. *Síntesis*

Así pues, aunque no podemos afirmar que Jr 31,32 remite a la alianza del Sinaí, sí podemos decir que la alianza antigua, según la concibe Jeremías, constituía a Israel en el Pueblo de Dios y que por tanto, la ruptura de esa alianza sacude los fundamentos mismos de su existencia como tal Pueblo. Ha cortado los vínculos entre el Señor y los suyos. Como afirma Von Rad, «el pacto antiguo está roto, e Israel está a los ojos de Jeremías sin ningún pacto o alianza»¹⁰⁹. Por esta ruptura de alianza, de la cual es la única responsable, Israel corre el riesgo de perder su propia identidad, puesto que el acto en el que se basaba su existencia ha quedado invalidado.

Es en este vacío donde resuena repentinamente la palabra liberadora del versículo 31 (y de los versículos 32-34). Vacío que permite medir su alcance verdaderamente revolucionario. A la luz de Jr 31,32, la palabra de la «Nueva Alianza» resuena como una nueva creación de Israel. De forma tajante lo afirma Bernard Renaud: «jamás profeta alguno –ni el mismo Déutero-Isaías– osó, antes o después de Jeremías,

marcar la ruptura entre los dos tiempos de la historia de manera tan brutal»¹¹⁰. El mismo autor sugiere que por este motivo no habrá ya nadie que utilice la expresión *b'rit ḥādāšāh*, «Nueva Alianza», que será en cambio reemplazada por otras expresiones como *b'rit 'ōlām*, «Alianza Eterna», o *b'rit šālom*, «Alianza de Paz».

Una vez analizada la referencia a la alianza previa de Jr 31,32, nos interesa avanzar hacia el contenido de la Nueva Alianza anunciada por Jr 31,31-34.

b. La *b'rit* «nueva»

Esta expresión, «alianza nueva», puede analizarse, a partir de los vocablos que la componen, bajo dos aspectos, el de continuidad (alianza, que es lo común) y el de novedad (nueva).

La mayor parte de los comentaristas subrayan la radicalidad de la oposición entre la antigua y la Nueva Alianza. Con todo, una corriente minoritaria de la exégesis intenta minimizarlo¹¹¹. Ya hemos señalado la postura de *Dubm*, que considera este pasaje como la simple «efusión» de un escriba cuya gran ilusión es que todo el pueblo llegará a conocer la Ley de corazón y a entenderla, que todos los judíos llegarán a ser escribas.

Hemos expuesto también la posición de *Herrmann*, para quien la inscripción de la Ley en el corazón es de inspiración deuteronomista (Dt 6,6; 30,14) y encuentra su fundamento en la exhortación a amar al Señor con todo el corazón. Esta alianza nueva ocuparía un lugar más en la larga serie de renovaciones de la Alianza que jalonan el itinerario espiritual de Israel (Dt 26,5 ss.; Jos 24; 2 Sm 12; 2 R 23). Concluida en tiempos de crisis, inaugurará, del mismo modo que las demás, una nueva etapa en las relaciones entre Dios y su pueblo.

En la misma línea, para *Nicholson*, la Nueva Alianza implica una respuesta en términos de observancia de la ley, pero en adelante la capacidad de practicarla se coloca en el corazón; es en este sentido que la alianza es llamada «nueva». Deuteronomista en el estilo y en el vocabulario, no agrega nada a lo que expresa Dt 30,6: «El Señor, tu Dios, circuncidará tu corazón y el de tus descendientes, para que ames al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma». La Nueva Alianza no tiene pues nada de escatológica y se contenta con responder a un problema inmediato que se planteaba a los deuteronomistas al caer el reino de Judá.

*Lohfink*¹¹² considera que «Jr 31,31-34 habla propiamente de una sola «alianza» y no de dos. Israel la ha quebrantado y Dios la va a esta-

blecer de nuevo». Asegura que la unidad de la alianza queda determinada por la identidad del contenido, es decir, «por una parte la Torá y la fórmula de alianza, pero también el don de la tierra y una vida feliz como pueblo en el país que Dios les ha regalado».

El debate debe basarse en un estudio preciso del mensaje teológico, a la luz de la estructura señalada más arriba y en función del contexto tal como se presenta actualmente.

i. *Elementos de continuidad*

Para que haya contraposición entre las dos alianzas, es necesario que tengan entre ellas algo en común, sin constituir dos entidades enteramente heterogéneas, pues, de lo contrario, la base misma de la comparación desaparece. Ahora bien, los puntos de encuentro no son despreciables. Se trata de descubrir los elementos comunes que hacen que las dos se denominen igual y los elementos distintivos que hacen que la anunciada por Jeremías se denomine «nueva». Empezaremos por los elementos comunes.

(a) La ley

La descripción de la Nueva Alianza que se presenta en los vv. 33-34, es puesta en boca del Señor. La primera afirmación que allí realiza es: «*pondré mi ley en su interior...*» ¿Pero a qué se refiere con «mi ley»?

El término *tôrāh*, que aquí se emplea, es frecuente en la Biblia. Aparece 220 veces (208 en singular y 12 en plural), y deriva de la raíz *yrh*, que originalmente significa «lanzar [una saeta]», evolucionando hacia «apuntar o indicar en una dirección», y por último, «señalar el camino»¹¹³. Su uso no específicamente teológico se encuentra casi exclusivamente en la literatura sapiencial (principalmente Job y Proverbios), donde suele indicar «enseñanza», ya sea del padre o del maestro. En cambio, el uso teológico del sustantivo se descubre cuando se refiere al sacerdote, a Moisés o al Señor, como es nuestro caso.

Una de las funciones esenciales del sacerdote es, en efecto, la instrucción de la *tôrāh*, así como la profecía lo es del profeta¹¹⁴. El modo de impartirla es oral¹¹⁵, y su contenido es principalmente de carácter ritual: la distinción entre lo sagrado y profano (Lv 11,46 s.), entre lo puro y lo impuro (Lv 12,7 s.), la observancia del sábado¹¹⁶, de la Pascua (Ex 12,49), de determinados sacrificios (Lv 6,2.7.18), etc.

La *tôrāh de Moisés*, por otra parte, es característica de la literatura deuteronomista. Si bien el término *tôrāh* no aparece en el código

deuteronomista (Dt 12-26), este vocablo adquiere gran importancia en las partes que enmarcan el último libro del Pentateuco (Dt 1-4 y 27-32). Allí es utilizado para unificar todas las tradiciones legales, utilizando expresiones como «esta *tôrâh*» (1,5; 4,8, etc.), «el libro de esta *tôrâh*» (28,61; 29,20; 30,10, etc.), «las palabras de esta *tôrâh*» (17,19; 27,3.8.26), «la *tôrâh* de Moisés / que Moisés nos ha dado» (1,4; 4,8.44). Se pone de relieve la mediación de Moisés, sin perder el carácter sapiencial del término. Para el deuteronomista tiene una importancia central el *descubrimiento* de la *tôrâh* de Moisés en tiempos de Josías (2 Re 22,8.11; 23,24 s.), tanto que esta *tôrâh* llega a identificarse con el libro del Deuteronomio, cuyo contenido fundamental es un prolongado discurso sapiencial que Moisés transmitió a su pueblo, impregnado de elementos legales que obligan al pueblo para siempre.

Es probable que la expresión *tôrâh del Señor*, que enfáticamente utilizan Oseas y Jeremías, sea una reacción a la monopolización y falsificación de la *tôrâh* por parte de los sacerdotes¹¹⁷. Estos profetas la emplean no ya en el sentido de instrucciones particulares, sino como manifestación global de la voluntad del Señor¹¹⁸. Isaías parece emplearla en el mismo sentido cuando acusa a los israelitas de «despreciar la *tôrâh* del Señor» (Is 5,24; cfr. 30,9). En este sentido se explica que, al anunciar la Nueva Alianza, el Señor afirme «pondré mi *tôrâh* en su interior».

En síntesis, podemos afirmar que el término *tôrâh* indica todo mensaje que, siendo vinculante, está impregnado de enseñanza; o dicho de otro modo, es una enseñanza que obliga a quien la recibe¹¹⁹. Este aspecto cognoscitivo y vinculante está también presente en el sentido global que los profetas dan al término *tôrâh*.

De esta forma podemos entender que cuando en Jeremías (Jr 31,33) Dios dice «mi ley», se refiere a su santa voluntad, aquella de la que habla por ejemplo Jr 6,19 y que el profeta define como «el camino del Señor» (דֶּרֶךְ יְהוָה, *derek yhwâh*; Jr 5,4) o su «norma» (מִשְׁפָּט, *mišpat*; Jr 8,7).

Sin embargo, se puede pensar que el profeta tiene en mente en el conjunto, más o menos definido, que contendría por ejemplo el decálogo, del cual, en 7,9, Jeremías cita casi *ad litteram* algunas prohibiciones: el homicidio, el adulterio, el juramento en falso, la adoración de otros dioses distintos del Señor¹²⁰. Jr 6,19 pone en paralelo las «palabras» (ver Dt 5,22; Ex 31,1.27-28) y la Ley: «porque no prestaron atención a mis palabras y despreciaron mi Ley». Por otro lado, Jeremías, al contrario de la tradición sacerdotal, se preocupa poco de las prescripciones rituales. Como profeta, se interesa sobre todo por la ética y su fundamento religioso, la adhesión teologal al Señor como único Dios de Israel.

(b) La relación con el Señor: mutua pertenencia

Jr 31,33 expresa esta relación mediante la llamada fórmula de pertenencia mutua: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo»¹²¹.

La fórmula aparece también en Lv 26,12 (ley de santidad), cinco veces en Ezequiel, en Ex 6,7 (P); Dt 29,12 (D)¹²². En cierta forma, aparece también dos veces en Oseas. La primera según su formulación negativa: «porque vosotros no sois mi pueblo, y Yo no soy el Señor para vosotros» (Os 1,9); y la segunda, expresada en otros términos: «diré a “No-mi-Pueblo”: Tú eres “Mi-Pueblo”; y él exclamará: “¡Dios mío!”» (Os 2,25). También la encontramos con una formulación más desarrollada en Dt 26,17-18.

Aunque la expresión es, como vemos, relativamente frecuente en el Antiguo Testamento, sólo en cinco textos (entre los cuales se encuentra Jr 31,33) se relaciona directamente con el término *b'rit*¹²³. Pero también la encontramos en un contexto de alianza en Jeremías 32,36-40 y Ez 37,21-27, referidos ambos pasajes a una alianza futura. También puede legítimamente llamarse «fórmula de alianza». Algún comentarista piensa que podría tener su origen en una fórmula de filiación adoptiva o que podría provenir del ritual del matrimonio¹²⁴. Se trataría por tanto de experiencias de familia, e indicaría una verdadera pertenencia, pero no unilateral (como en el caso de la esclavitud) sino precisamente una pertenencia mutua, como ocurre en las relaciones familiares. Lo que no puede negarse es que designa una relación particular y exclusiva entre Dios e Israel y cabe entonces preguntarse acerca de su relación con la *b'rit*.

Kutsch, coherente con su tesis que excluye del campo de significación de la palabra cualquier matiz de relación mutua, no ve en la fórmula de pertenencia más que una consecuencia de la *b'rit* que la identifica con un simple compromiso¹²⁵. La *b'rit* sería como la «garantía» que se añade a la promesa o juramento. Sin embargo, él se mueve por un *a priori* que no tiene en consideración la estructura del oráculo. La doble afirmación «su Dios», «mi pueblo» expresa perfectamente la reciprocidad de las relaciones entre los dos socios, según un plan que engloba al mismo tiempo el ámbito de ser y del obrar¹²⁶. Es el Señor quien asume el compromiso de hacer de Israel su pueblo, e Israel lo será realmente a condición de que lo reconozca como su único Dios. Dicho de otra manera, si la fórmula otorga a la *b'rit* la consistencia de un lazo relacional, en sentido inverso, el término *b'rit* subraya el compromiso de Dios y el del pueblo.

*Bozak*¹²⁷ señala un contraste interesante entre el uso del המה (*hemmah*, «ellos») en este lugar («ellos serán mi pueblo») y su uso en

el v. 32 («mi alianza que *ellos* rompieron»). Este contraste remarca la diferencia entre dos tiempos: en el pasado ellos rompieron la alianza (*hemmah heferu 'et-b'riti*, v. 32), en el futuro ellos serán el pueblo de Dios (*hemmah yihyu-li l'am*, v. 33). La *b'rit* rota es reemplazada por una relación de pertenencia expresada por la fórmula de alianza.

P. Buis¹²⁸ afirma que la fórmula de alianza «se encuentra casi exclusivamente en los autores próximos al exilio y que gravitan en torno a Jerusalén y la liturgia del templo» y que «es totalmente desconocida por las tradiciones y autores que se remiten al Sinaí, a Siquem y a Moab». Nosotros pensamos esta tesis de Buis no es del todo cierta –al menos no en nuestro caso–. En Jeremías encontramos siete veces la fórmula de pertenencia mutua. En 11,4 y en 7,23 es aplicada a la alianza antigua. En el resto del libro se refiere a perspectivas futuras (Jr 24,7; 30,22; 31,1; 31,33; 32,38).

Es de gran interés señalar que esta fórmula aparece en Jr 24,7 y 32,37-40 asociada al don de un corazón nuevo:

24,7: «Les daré un corazón para que me conozcan, pues Yo soy el Señor. Ellos serán mi pueblo, y Yo seré su Dios, porque se convertirán a Mí de todo corazón».

32,37-40: «Y ellos serán mi pueblo, y Yo seré su Dios. Les daré un solo corazón y un solo camino, para que me teman todos los días (...) Pactaré con ellos una Alianza Eterna, por la que no cesaré de seguir haciéndoles el bien, y pondré en sus corazones mi temor para que no se aparten de Mí».

En estos textos queda más clara la relación entre la renovación del corazón (la escritura de la ley en el corazón a la que nos referíamos en el apartado anterior¹²⁹) y la mutua pertenencia. Esta renovación será la que producirá en el corazón un cambio radical, de tal manera que puede hablarse de un *corazón nuevo*, y que será la causa o el medio para que ese vínculo Dios-pueblo se realice y permanezca.

Por último, señalamos que el período de su utilización es, en líneas generales, el de la promesa profética de una *b'rit* futura, que se encuentra esencialmente en los profetas del exilio: Jeremías, Ezequiel y Déutero-Isaías; en particular se encuentran asociadas, como hemos dicho, en Jr 31,31-34; 32,36-41 y Ez 37,21-27. «Tal expresión (la fórmula de pertenencia mutua) no puede emplearse sino antes de la alianza, cuando es necesario presentarla, o cuando ha desaparecido, pero no mientras se viva. Cuadra pues especialmente bien en la situación entre la ruptura de la alianza del Sinaí y la esperada instauración de una nueva alianza»¹³⁰.

(c) Iniciativa divina

Una tercera característica común a ambas alianzas es que ambas reposan esencialmente sobre la iniciativa divina. Si bien es cierto que difieren en algunos aspectos —que estudiaremos a continuación—, en uno y otro caso, sólo Dios toma la iniciativa. Conviene destacar a este respecto la frecuencia con que aparece el «yo» divino, tanto en la evocación de la primera alianza («la alianza que (yo) pacté... ellos rompieron *mi* alianza»; v. 32) como en el anuncio de la nueva («(yo) pactaré»; v. 33: «(yo) pondré... escribiré... seré»; v.34: «(yo) perdonaré... no recordaré»; vv. 31 y 33). Este «yo» divino atraviesa todo el oráculo. Como destaca Bozak, «a lo largo de 31,31-34 el foco está en la actuación de YHWH... El énfasis se pone en los actos de YHWH, actos de fuerza y poder en la primera alianza y actos de misericordia en la nueva»¹³¹. Se une así a una constante de la *bʿrīt* bíblica, ya sea noáquica, abrahámica, sinaítica o davídica. En todas ellas es Dios quien toma la iniciativa de establecer el pacto, aunque éste se realice según modelos diferentes.

ii. Aspectos de novedad

Una vez analizados los puntos de continuidad con la alianza antigua, según se describe en el mismo profeta Jeremías, debemos ahora indagar sobre el carácter novedoso de la alianza anunciada, en relación con la anterior. Esta investigación será complementada en el apartado siguiente, al estudiar las características concretas con que se la presenta en los vv. 33-34.

(a) Alianza inviolable: sentido del término *ḥādāšāh* en Jr 31,31

La característica fundamental de la alianza que, según Jr 31,31-34, debe suceder a la primera alianza es la de ser «nueva» (חֲדָשָׁה, *ḥādāšāh*; v. 31). El término puede revestir diversos matices: puede referirse simplemente a algo que ya existía pero que recibió una vitalidad o una validez nueva; se hablará entonces de renovación¹³². Puede también evocar una realidad de origen reciente, inédita, desconocida hasta entonces, que jamás existió o ha sido utilizada antes; en este caso puede traducirse por «nueva»¹³³.

En Jr 31,31-34, el sentido de la palabra se aproxima más bien al segundo caso. El texto insiste en la radicalidad de esta novedad. Existe una separación ente el antiguo y el nuevo pacto, en razón de la ruptura de la alianza de la que Israel se ha hecho culpable. Incluso más, la Nueva Alianza goza de una calidad superior a la precedente: «no

será como la alianza...» realizada con los padres. El contexto conduce a comprender que ésta será mejor que la primera. En cierto modo, la nueva descalifica la antigua, pero sin invalidarla totalmente¹³⁴. La alianza se presenta por tanto como una novedad. No se trata de la simple restauración de la *brît* de los padres. En este sentido, es significativo que la LXX utilice el adjetivo καινός, que expresa justamente la idea de algo nuevo, desconocido, inaudito o nunca utilizado, y no νέος, que expresa una idea similar, pero menos con menos fuerza, dando simplemente la idea de algo nuevo en el sentido de fresco, joven, reciente¹³⁵.

Según Renaud¹³⁶, en la época del exilio, en ámbito religioso, el término aparece con las siguientes connotaciones: incluye en primer lugar un aspecto cronológico, pudiendo referirse a lo que aparece por primera vez, y también a lo que sucede a otra cosa. No obstante, estos dos matices no son fáciles de distinguir, ya que en la Biblia lo nuevo implica aparición y ruptura y se lo encuentra a menudo en oposición explícita con lo antiguo. El paso de lo antiguo a lo nuevo conlleva a la vez continuidad y discontinuidad. Lo nuevo no es nunca radical, sino que «surge a menudo en una situación de crisis y contribuye a superarla»¹³⁷. Este matiz podría explicar el paso de la *brît ḥādāšāh*, «alianza nueva», a la *brît 'ôlam*, «alianza eterna»¹³⁸ (y es eterna porque no se puede romper). Este sentido de «nuevo» caracteriza la acción divina, de ahí su asociación con *bara'*, «crear», verbo reservado a Dios (Sal 51,12; Is 48,6-7, y sobre todo, en el contexto inmediato del oráculo estudiado, Jr 31,22: «porque el Señor *ha creado algo nuevo* en la tierra»). Por lo tanto, no asombra reconocer cierta indeterminación en cuanto al contenido de lo «nuevo» creado por Dios, en particular puesto que la acción de Dios es imprevisible y siempre va más allá de lo que el hombre puede imaginar. Es por esto que lo nuevo es tenido en secreto y depende exclusivamente de la revelación que el propio Señor tendrá a bien hacer (Is 41,9-10; 48,6-7)¹³⁹.

En este texto, el término *ḥādāšāh* no señala simplemente el aspecto cronológico, de algo que sucede a lo antiguo. Esta idea ya está expresada en las primeras palabras del oráculo: «he aquí que vienen días». Más bien parece subrayar la diferencia radical con la alianza antigua que se describe a continuación. Y dado que en el v. 32, el acento está puesto en la ruptura de la alianza por parte de los padres, la novedad radica en la inviolabilidad de esta alianza, que será diferente y «nueva» precisamente en este sentido: si la alianza antigua se podía romper, con la alianza anunciada no sucederá igual.

(b) Alianza definitiva

La consecuencia lógica que se deriva de la inviolabilidad de la alianza, y que queda incluida en la significación del término *ḥādāšāh*, afecta a su duración, que será definitiva. No serán ya necesarias otras alianzas, más allá del cumplimiento de esta que se anuncia.

Cuando, como sucede en este pasaje, lo «nuevo» se pone a lo «antiguo», el binomio viejo-nuevo se identifica con el binomio antes-después. En este sentido, es interesante analizar la recurrencia del término día (*yôm*) que, en el oráculo de Jeremías, marca como jalones en una suerte de desarrollo de la historia de la alianza, y subraya con fuerza esta dimensión cronológica.

El versículo 31 orienta inmediatamente la mirada hacia los días que vendrán, los de la Nueva Alianza, días inminentes, si se da toda su fuerza a la fórmula *hinnē yāmîm bā'îm*, «he aquí que vienen días».

El versículo 32 recuerda el día de ayer, el del establecimiento de la primera alianza: «en el día que los tomé de la mano para hacerlos salir de la tierra de Egipto».

Entre estos dos tiempos se sitúan los días intermedios, de los que habla el profeta en el v. 33 («después de aquellos días»), y que se refieren al tiempo de castigo y prueba después de la ruptura de alianza o, más concretamente, al tiempo en que se enuncia la palabra profética aún no realizada.

Este futuro anunciado se coloca más allá de un corte decisivo en la historia. El centro de gravedad de esta historia oscila: del pasado, se desplaza hacia el futuro. La existencia de Israel como pueblo no depende ya de un acto fundador pasado, ya que este ha sido cancelado por la ruptura de alianza, sino que depende de un acto que Dios hará en el futuro. En palabras de Von Rad: «lo único en que Israel puede apoyarse es un nuevo obrar salvífico de YHWH, que los profetas ven ya bosquejarse, y al que se refieren con apasionamiento... esperan todo lo decisivo para la existencia de Israel, vida y muerte, de un suceso divino que esta por venir»¹⁴⁰. Si esta afirmación es válida para el conjunto de los profetas, lo es especialmente en el oráculo que estamos analizando. Ese momento decisivo es aquí el momento de la realización de la Nueva Alianza, que ya no podrá romperse, y que será por tanto permanente.

c. Contenido de la Nueva Alianza: versículos 33-34

En su fondo, la Nueva Alianza no es sustancialmente diferente de la primera, como lo muestra la reiteración de la fórmula de pertenencia

mutua. Sin embargo, el texto mismo hace hincapié en la novedad, que hará que la Nueva Alianza aparezca como radicalmente superior a la primera. Los versículos 33 y 34 enumeran tres características de esta novedad: la interiorización de la ley, un conocimiento íntimo y directo de Dios y una personalización de las relaciones al corazón mismo de la comunidad de alianza.

i. Interiorización de la Ley

El primer acto de Dios que da contenido a la Nueva Alianza se presenta en forma de quiasmo:

pondré	mi ley	en su interior
sobre su corazón		la escribiré

Bozak¹⁴¹ señala que el único objeto directo, «la ley», aparece como estorbando a la estructura, pero que se trata justamente de un medio para destacarlo. Sin embargo, lo relevante aquí es la determinación adverbial, «en su interior, en su corazón», que es justamente lo que compone el quiasmo. La *tôrah* es, en efecto, un elemento de continuidad con la alianza anterior, pero lo verdaderamente novedoso es que será puesta por Dios en el interior; que será escrita por Él en el corazón. Debemos por tanto preguntarnos: ¿a qué se refieren las palabras «en su interior/sobre su corazón»?

Holladay¹⁴² piensa que estos términos sugieren la ciudad dentro del conjunto de la tierra y el templo en el interior de la ciudad. Se basa en que «interior» (*qereb*) es usado por Jeremías en relación a la ciudad en 6,1 (donde se anima a la tribu de Benjamín a huir de «en medio» de Jerusalén) y en 6,6 (donde se afirma que «en el interior» de la ciudad sólo hay opresión). También menciona un uso similar de la palabra en Sal 46,5-6 y 55,11-12. Del mismo modo, señala que «corazón» (*lēb*) es utilizado el paralelo a «altar» en 17,1 (donde se dice que el pecado de Judá está grabado en la tabla de su «corazón» y en los cuernos de sus «altares»). Por tanto, afirma Holladay, se podría concluir que Jeremías se refiere a una renovación del culto en el templo. Es cierto que el salmo 46 el «interior de Jerusalén» indica el templo, ya que allí queda claro por el contexto. Sin embargo esto no ocurre en los demás pasajes referidos. El contexto en Jr 31,33 es el de la entrega y escritura de la Ley, y no hay nada que sugiera una relación con el templo, y el paralelismo interior-corazón sugiere más bien una dimensión antropológica.

Dicho esto, debemos preguntarnos por el sentido de estas dos expresiones que señalan claramente, concretándola, la distinción entre la antigua Alianza y la nueva que se menciona en el v. 32. La proposición «pondré mi ley en su interior» contrasta con la fórmula recurrente que, en el libro de Jeremías, caracteriza la primera alianza: «La ley que puse ante ellos», literalmente: «delante de sus caras» (*liphnêhem*)¹⁴³. Antes la ley, colocada fuera del hombre, podía aparecer como una realidad extrínseca, ajena e impuesta, limitando y paralizando la libertad. Al contrario, «la Nueva Alianza ofrece tal intermediación al corazón, es decir, a la conciencia del hombre, que al ser profunda (*b'qirbam*) brotará el impulso espontáneo hacia su realización. La ley aparecerá así como connatural al hombre de la Nueva Alianza. Es decir, el corazón humano percibirá la ley divina como su propia ley de vida, como el principio interno que controla a todas las potencias y voluntades. Por lo tanto, la fidelidad se inscribirá en el corazón mismo del hombre y no podrá romperse»¹⁴⁴.

Es pues un nuevo modo de acceder a la ley y no una nueva ley lo que prevé Jr 31,33. Cambia la relación de la ley con el hombre, no su contenido. Así pues, la promesa incluye una dimensión esencialmente antropológica, una nueva relación del hombre con la ley.

Esta dimensión antropológica se esclarece al profundizar sobre el concepto de «corazón» en Jeremías.

Weinfeld¹⁴⁵ destacó la relación entre Jr 31,33 y Jr 17,1. Este texto, compuesto de dos dísticos paralelos, se estructura cuidadosamente:

«El pecado de Judá		
está escrito	con estilete de hierro,	
con punzón de diamante	está grabado	
		en la tabla de su corazón» ¹⁴⁶ .

Así este pequeño poema destaca con fuerza que el pecado se arraiga en el centro del hombre. «Está escrito», e incluso «está grabado» en el corazón del hombre. Resulta lógico en este contexto la necesidad de que Dios mismo intervenga en el corazón del hombre para poner allí su ley, en sustitución del pecado, que se encuentra como esculpido de manera indeleble (al menos para las fuerzas humanas). Se encuentra aquí un tema recurrente del libro de Jeremías que encuentra su culmen en Jr 13,23¹⁴⁷:

«¿Puede cambiar de tez un etíope, o un leopardo las manchas de su piel?
Pues tampoco vosotros podéis obrar el bien, habituados a obrar el mal».

Destaca la expresión «habitados a obrar el mal» (*limmudê hāreā*)¹⁴⁸. Se puede ver una reminiscencia de este texto en la fórmula de Jr 31,34 «no enseñarán ya cada uno a su hermano». En cualquier caso, esta perspectiva se incorpora a la tesis de la «obstinación (o terquedad) del corazón» (*š'rirūt leb*), recurrente también en Jeremías¹⁴⁹. Así, Jr 18,12 destaca con fuerza la perversión del corazón humano:

«Ellos dirán: “Es inútil. Caminaremos según nuestros planes, obraremos cada uno siguiendo a nuestro perverso y obstinado corazón”».

Así, se puede hablar de perversión radical, aunque en cierto modo se indica que el hombre no es plenamente libre, se encuentra como preso de este mal que lo posee.

Como anota G. Von Rad¹⁵⁰, «las palabras sobre la Nueva Alianza y también la llamada a la conversión sólo pueden comprenderse con ese telón de fondo del juicio negativo y aniquilador acerca de la posibilidad de que Israel ponga en orden de nuevo sus relaciones con Dios». Es por tanto en función de esta cadena de juicios negativos, de esta incapacidad de Israel para cambiar de rumbo, que puede medirse el alcance de esta promesa de una Nueva Alianza.

Al escribir Él mismo su ley en el corazón del hombre, Dios opera una reorientación fundamental en el espíritu y la voluntad humana. En el texto, ya citado, de Jr 24,7 se puede reconocer el equivalente de la doctrina de la donación divina de un corazón (nuevo):

«Les daré (*w'nātattī*) un corazón para que me conozcan, pues Yo soy el Señor. Ellos serán mi pueblo, y Yo seré su Dios, porque se convertirán a Mí de todo corazón».

Este texto asocia la promesa de un corazón (nuevo: ver Ez 36,26 s.) a la fórmula de pertenencia mutua, y al tema del conocimiento de Dios, al igual que lo hace Jr 31,33-34¹⁵¹. Bajo el régimen de la primera alianza, la Ley, exterior al hombre, era impotente ante este hombre poseído por el pecado. En la Nueva Alianza, el hombre está como habitado por la Ley divina que, al colocarse en cierta manera sobre el pecado, lo desarraiga de su corazón.

En síntesis: de estas últimas precisiones, aparece claramente que el estatuto de la Nueva Alianza excluye toda exterioridad de la ley. Implica un acuerdo profundo entre los imperativos de la Ley y las exigencias vitales del que cree. Von Rad llega a deducir audazmente que lo que el profeta está afirmando es que «el hombre llevará en su

corazón la voluntad de Dios y querrá sólo lo que Dios quiere»¹⁵². Sin llegar a tanto, nosotros estamos de acuerdo en que esta interiorización opera sin lugar a dudas, una renovación antropológica radical.

ii. *El conocimiento de Dios*

La segunda característica de la Nueva Alianza en Jr 31,33-34 consiste en el conocimiento íntimo y directo de Dios:

«Ya no tendrán que enseñar el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: «Conoce al Señor», pues todos ellos me conocerán, desde el menor al mayor» (Jr 31,34a).

¿A qué tipo de conocimiento se refiere? Robinson¹⁵³ se pregunta si se trata de un conocimiento de Dios como distinto de otros dioses, o de un conocimiento relacional o moral. Concluye que probablemente se trata de ambos, ya que están íntimamente relacionados. Así, en Oseas, la idolatría impide el conocimiento de Dios (Os 5,4; cfr. 8,2); sólo cuando el pueblo abjure de los baales (Os 2,18) podrá conocer al Señor (en sentido sponsal; Os 2,22). En efecto, como apunta Bozak¹⁵⁴, el verbo יָדָע (*yādaʿ*, «conocer»), abarca mucho más que el mero conocimiento intelectual, ya que a éste se añade la participación en la vida del otro o un profundo interés por el objeto conocido.

Este conocimiento podría aparecer como una consecuencia de la escritura de la Ley sobre el corazón (v. 33). En efecto, en Jr 24,7, el Señor declara:

«les daré (*wʿnātattî*, el mismo verbo del v. 33 en el sentido de *colocar*) un corazón para que me conozcan (*lādaʿat*), pues Yo soy el Señor. Ellos serán mi pueblo, y Yo seré su Dios, porque se convertirán a Mí de todo corazón».

En este texto, la relación entre el corazón nuevo y el conocimiento de Dios se hace explícita. Parece entonces claro que al comienzo del v. 34 el *waw* de la negación *wʿloʿ* no tiene un valor meramente de coordinación, sino más bien consecutivo: «de modo que no se enseñarán ya... sino que me conocerán...»

Es cierto que, a diferencia de Jr 24,7, la fórmula de pertenencia mutua se intercala entre la mención de la Ley en el corazón y el tema del conocimiento de Dios. Pero si la secuencia de los componentes difiere en los dos casos, sin embargo el conocimiento de Dios, gracias

a un corazón renovado por Dios mismo, se encuentra en relación inmediata con la fórmula bilateral de alianza. Estar en relación con Dios, del modo en que esta relación se expresa en la fórmula de alianza, es conocerlo.

(a) Ya no tendrán que enseñar...

También aquí se subraya el contraste con la Antigua Alianza. Característica de la alianza antigua, como se deduce de estas palabras, era la necesidad de transmitirla mediante la enseñanza. En los salmos encontramos esta insistencia en la necesidad de transmitir a los otros el contenido de la alianza (Sal 40,5-10; 78,1-7).

El verbo *lāmad* en la forma *pi'el*, que aquí se utiliza («enseñar»), significa también adiestrar, ejercitar, educar (Sal 18,35; Mi 4,3; Jr 31,18). De allí que algún comentarista haya concluido que el oráculo anuncia la desaparición de una institución con función educativa, que se revelaría desde entonces inútil: Así, por ejemplo, Potter, que piensa que en esto consiste la principal novedad de la alianza, que «ya no será mediada por los escribas y la élite, sino que será universalmente apprehendida por todos y cada uno»¹⁵⁵. Bozak, en cambio opina que «no hay una indicación de que toda enseñanza será superflua, sino que el conocimiento de Dios que se promete garantiza tanto la posibilidad como la efectiva adherencia a la Torá»¹⁵⁶. Pensamos que la literalidad del texto favorece más bien la primera interpretación: si todas las personas conocerán al Señor, la enseñanza referida al conocimiento de Dios no será necesaria. Sin embargo, más allá de la literalidad, parece coherente la interpretación de este particular que ofrecen algunos comentaristas católicos. Penna¹⁵⁷ señala que el conocimiento del cual se habla aquí debe entenderse, como sucede frecuentemente en el Antiguo Testamento (cfr. Jr 22,16), con el sentido de un conocimiento práctico. Señala que el verbo «*lāmad*», que en la forma *pi'el* utilizada aquí ordinariamente significa enseñar, es más bien «educar», «incitar», «inducir a»; y por tanto aquí se trataría de «incitar, inducir» a conocer a Dios en este sentido¹⁵⁸. Caballero Cuesta opina, de manera semejante, que Jeremías no niega para el futuro la existencia de un magisterio religioso, de una norma reguladora de la fe. Jeremías estaría afirmando que: «los que formen parte de la nueva economía no necesitarán ser incitados, impulsados continuamente desde el exterior a reconocer a Dios y a cumplir sus exigencias de santidad, sino que cada uno en particular, sin duda por un influjo singular de Dios, será conducido a ello»¹⁵⁹.

(b) Todos me conocerán...

Al igual que el término «corazón», al cual se asocia a menudo, el término «conocimiento» contiene una riqueza de sentido que no tiene en nuestras lenguas modernas¹⁶⁰, desborda ampliamente la actividad intelectual. En el Biblia, «conocer» es «hacer la experiencia de, encontrar, comulgar». Es un acto que se refiere a todo el hombre y puede conducir a una comunidad de vida y amor más íntimo (Gn 4,1). El término aparece frecuentemente en el libro de Jeremías, muy a menudo en un marco de reproches severos: los israelitas no conocieron a Dios (Jr 2,8; 4,22; 5,4-5; 8,7; 9,23, etc.) y en esto consiste su pecado, porque Israel estaba llamado a reconocer al Señor como su Dios, a excluir los ídolos, a reconocer su intervención en la historia y obedecer a las exigencias de la alianza. Así pues, en Jr 22,16 («hacía justicia al pobre y al mísero, por eso le iba bien: “¿No es eso conocerme?”»), el conocimiento (*da'at*) de Dios engloba actos de justicia y misericordia respecto del próximo. Los israelitas deben pues reconocer el liderazgo del Señor, su autoridad sobre la vida, pero en el marco de una relación de confianza, de intimidad, como lo muestra el simbolismo de paternidad y filiación en Jr 3,19¹⁶¹.

Así lo expresa Renaud: «este conocimiento alimenta un cara a cara dialógico donde Israel percibe a YHWH como una presencia. Por ello, en Jr 9,23, la fórmula de autopresentación «ya que (yo) soy el Señor» viene a aclarar el «ellos me conocerán»: conocerán que yo, YHWH, estoy allí (es el sentido del tetragrama). A esta luz, todo indica que la Nueva Alianza de Jr 31 desembocará en una experiencia donde Dios encontrará a Israel e Israel a su Dios en una comunión que no tiene nada de fusionista sino que respeta la identidad y la libertad de los dos *partners*»¹⁶².

(c) Responsabilidad personal

«Todos ellos me conocerán, *desde el menor al mayor*». Esta expresión («desde el menor al mayor») aparece con cierta frecuencia en el libro de Jeremías. Potter¹⁶³ señala que de las nueve ocurrencias en el Antiguo Testamento de una frase con *min* o *l'min* (desde) junto a una forma de *qatan* (pequeño), y de *'ad* (hasta) con una forma de *gadól* (grande), significando una inclusión, seis ocurren en Jeremías: 6,13; 8,10; 31,34; 42,1.8; 46,12¹⁶⁴.

La frase expresa totalidad, sirviéndose tanto de dos extremos como del valor polisémico de las palabras, que pueden tener un significado físico (pequeño, niño y grande, mayor) o también moral (pobre, débil

y rico, poderoso, fuerte)¹⁶⁵. Tanto jóvenes como viejos, junto a todos los niveles de la sociedad, desde el más bajo hasta el más alto quedan incluidos¹⁶⁶. De esta forma, la totalidad queda indicada por la inclusión de cada uno de los individuos que forman el todo.

Esta precisión aportada por el versículo 34 «(todos me conocerán), desde el menor al mayor»¹⁶⁷, hace hincapié en el aspecto personal de la Nueva Alianza. La perspectiva es la misma en la frase del principio del versículo: «Ya no tendrán que enseñar el uno a su prójimo y el otro a su hermano». Y no es seguramente sin motivo que el editor de los capítulos 30 y 31 colocó inmediatamente antes del oráculo de la Nueva Alianza un pasaje sobre la responsabilidad individual: «En aquellos días no se dirá más: «Los padres comieron agraces y los hijos padecen la dentera», sino que cada cual morirá por su propia culpa: quien coma el agrazón es el que padecerá dentera» (Jr 31,29-30). Así se revaloriza la personalidad de cada uno de los miembros de la alianza¹⁶⁸.

Esto no quiere decir que la dimensión comunitaria desaparezca. La Nueva Alianza se destina tanto a la «casa de Israel» como a la «casa de Judá» (v. 31). Pero la Nueva Alianza no tiene nada de colectivismo anónimo. «Si no elimina de ningún modo el aspecto comunitario, pone de relieve el compromiso y la experiencia de comunión que vivirá cada uno de los miembros de la comunidad, que vivirán todos los miembros de la comunidad»¹⁶⁹. En esta comunidad de personas, cada uno, «desde el menor al mayor», tendrá un lugar original y se comprometerá en una relación particular con el Señor.

Si bien el pasaje prevé la universalización del conocimiento del Dios, sin embargo no afirma que el mismo se dará necesariamente en igual medida para todos. No se promete que todos gozarán de la misma comunión con Dios o de la misma capacidad para exponer la Torah. Todos sin embargo, sin excepción tendrán una experiencia personal de Dios y una suficiente penetración en sus preceptos.

iii. *Perdón de la culpa. Imposibilidad de castigo colectivo*

La primera alianza se basaba en la iniciativa puramente gratuita de Dios y, en el versículo 32, el inciso «mi alianza» destacaba esta prioridad de la intervención divina. La Nueva Alianza se basa también en la gratuidad de Dios, pero esta gratuidad toma una forma particular, la del perdón y la misericordia:

«porque habré perdonado su culpa y no me acordaré más de su pecado» (31,34c).

La situación de esta declaración en el marco de la estructura observada más arriba, es decir, a continuación de la fórmula «oráculo del Señor», contribuye a ponerlo de relieve. También su formulación quiástica colabora para dar más fuerza a la expresión. Introducida por la partícula *ki*, esta frase conclusiva anuncia la acción divina que reestablecerá la relación con Dios, es decir, el perdón del pecado. La repetición de la misma idea mediante una formulación positiva en primer lugar, y luego con una declaración negativa, junto a la expresión *lo'... 'ôd* sirven para dar mayor énfasis aún a la frase¹⁷⁰.

El vocabulario elegido se adapta totalmente a esta promesa gratuita de Dios. En el Antiguo Testamento, los términos para expresar la desaparición del pecado son numerosos: expiar, quitar, cubrir, lavar, purificar, alejar, curar, etc. Pero el verbo *sālah*, «perdonar», es el término propio del perdón divino, puesto que –al igual que el verbo *bāra'*, «crear»– se reserva siempre a Dios. En Jeremías se lo encuentra seis veces¹⁷¹ y, excepto en 5,7, todas se sitúan en un marco de promesa. En 36,3 este perdón tiene por condición *sine qua non* la conversión de Israel, pero en 33,8¹⁷² y 50,20¹⁷³ –igual que ocurre en 31,34– la gratuidad es total: Dios perdona sin condiciones.

«No me acordaré más de su pecado». La misma asociación de esta fórmula con el sintagma *sālah 'awwôn* (perdonar la culpa) se encuentra en la súplica del Sal 25,7.11: «no recuerdes los pecados y delitos de mi juventud. Acuérdate de mí según tu misericordia,... perdona mis culpas, por grandes que sean». El final 31,34 es más explícito todavía. «En la Biblia, todo recuerdo recíproco donde el hombre hace memoria de Dios y donde Dios hace memoria del hombre implica acontecimientos donde se haya estado en relación uno con otro, y tiene como efecto, al recordar estos acontecimientos, renovar esta relación»¹⁷⁴. Pero cuando Dios se acuerda de los pecados, se acuerda de las consecuencias de esos pecados, de la ruptura de la alianza por estos pecados. Así, la ruptura de alianza mencionada en 31,32 hace en cierto modo resurgir esta ruptura en la cual Israel en tomó la iniciativa, y también las consecuencias de esta ruptura: el castigo. Para Dios, acordarse de esta ruptura, es tomar nota. Al contrario, al no acordarse ya de los pecados ni de esta ruptura, Dios los cancela hasta cierto punto; no tienen más consistencia para Él. Hace así posible una nueva relación, que por iniciativa propia el Señor quiere instaurar, ofreciendo a Israel una *b'rît* nueva. Como lo sugiere el paralelo en Is 43,25 («Yo soy quien borra tus delitos por Mí mismo, y no recordaré tus pecados»), no acordarse ya de los pecados es borrarlos. La memoria del Señor se torna en misericordia¹⁷⁵.

Es interesante señalar la utilización de la declaración *lō'... 'ôd*. Literalmente significa «no... más», aunque el sentido en español queda mejor expresado con «ya no...» Esta expresión, utilizada también en el versículo anterior («ya no enseñarán»), señala una situación futura diferente de la anterior, y definitiva. También aquí, el contraste es patente con la primera alianza en la cual Israel se encontraba en la incapacidad de purificarse (Jr 2,22). El perdón divino representa el único fundamento posible de la Nueva Alianza. El *kî* que abre la frase tiene claramente un valor causal «ya que». Este perdón es el presupuesto necesario y, por tanto, el primer acto¹⁷⁶. Es un componente esencial de la novedad de esta alianza. El Señor ni siquiera espera que Israel manifieste su arrepentimiento. Dios sabe que Israel no puede por sí mismo comprometerse en el camino de la conversión. El profeta tiene una conciencia viva de un pecado incurable («Tu fractura no tiene remedio, tu herida es incurable» Jr 30,12). La renovación no puede presentarse simplemente como una interiorización. Para que la ley esté inscrita en el corazón, es necesario que el pecado esté desarraigado; planteamiento imposible para las solas fuerzas humanas. Es necesario un acto de Dios. Por eso, el Señor ofrece libremente su gracia y así abre al pueblo un nuevo futuro.

En cierta manera, se podría decir que este perdón divino toma, en relación a la Nueva Alianza, el lugar que la salida de Egipto ocupaba con relación a la primera alianza. La liberación de la servidumbre se convierte en ahora la liberación del pecado: una liberación que afecta todos los niveles de la existencia¹⁷⁷. Dios libera a Israel de sus pecados y también del castigo, consecuencia de estos pecados. Puramente gratuita, basada por entero en la obra de Dios, la Nueva Alianza podrá convertirse en infrangible, «perpetua».

CONCLUSIÓN

Jeremías pronuncia un oráculo profético que nos sirve de nexo entre una alianza previa, que ha sido quebrantada por parte del pueblo, y una Nueva Alianza prometida gratuitamente por parte de Dios. Así pues, el oráculo de Jr 31,31-34 comporta un juicio netamente negativo sobre la historia de la primera alianza que termina en una ruptura decisiva entre Dios y su pueblo. Pero esto no es lo esencial. Esta puesta a la luz del fracaso, cuyo único responsable es el propio pueblo, sólo tiene la finalidad de destacar, por contraste, la radical novedad de la alianza futura.

De todas formas, es cierto que en el análisis del contenido de esta Nueva Alianza encontramos elementos de continuidad con la Antigua: ambas son fruto de la iniciativa divina, ambas incluyen la donación de la Ley por parte del Señor, y ambas producen la mutua pertenencia, expresada mediante la fórmula «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo».

La novedad está caracterizada por la inviolabilidad del nuevo pacto, que la hace definitiva, y que incluirá la interiorización de la ley en el corazón y el conocimiento íntimo y directo de Dios que se deriva de la misma. Basada en el perdón divino, sigue siendo esencialmente teocéntrica. Teocéntrica en sus presupuestos y en sus efectos esta Nueva Alianza supone al mismo tiempo una renovación antropológica. De cualquier modo en que se observe, abre una nueva era, cualitativamente superior a la precedente.

Pero esta alianza se promete. No es dada aún. El centro de gravedad de la existencia de Israel se desliza del pasado hacia el futuro. Lo que será decisivo para su vida, el pueblo debe esperarlo de un acto que Dios realizará mañana. Este mensaje fundamentalmente optimista implica con todo una cuestión de una extrema gravedad: ¿si la primera alianza se cancela y la nueva aún debe venir, cuál es entre ambas el estatuto de Israel? La escuela deuteronomista responderá con la llamada a la validez permanente de la Ley y a su interiorización en el hoy de la fe (Dt 30,14). Los profetas, discípulos de Jeremías o Ezequiel, luego el Déutero-Isaías modificarán la situación presentando esta alianza futura como una alianza «eterna» y una alianza «de paz».

NOTAS

1. Utilizamos como base para nuestra traducción la preparada por la FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ed.), *Sagrada Biblia*, Pamplona 2002, con las correcciones que hemos considerado pertinentes para una mayor fidelidad al texto, o para una mejor exposición del tema que nos interesa.
2. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 87.
3. Con «criterios retóricos» nos referimos a los elementos propios del lenguaje, como el estilo, el marco narrativo, la temática, etc.
4. Con «criterios no retóricos» nos referimos a los elementos formales que corresponden más bien a la historia de la transmisión del texto.
5. Cfr. J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 74.
6. Desde muy antiguo, encontramos señales de división que marcan unidades dentro del texto. En los manuscritos de Qumrán éstas se señalan con espacios blancos insertados en el texto, algunos mayores y otros más pequeños. Las secciones más grandes, llamadas *pārāšāh p̄tūhāh*, «sección abierta», se separan mediante un espacio que se extiende desde la última palabra del texto hasta el final de la línea; las más pequeñas, denominadas *pārāšāh s̄tūmāh*, «sección cerrada», son sub-unidades dentro de la *pārāšāh p̄tūhāh* y se señalan mediante un espacio que separa la última palabra de la primera sección de la primera palabra de la sección siguiente. Más tarde, los masoretas introducirían los signos \beth (*s*) y \beth (*p*) para indicar las divisiones correspondientes.
7. De hecho, las marcas que indican los manuscritos de Qumrán y las recibidas a través del TM se aproximan bastante; sin embargo, las secciones no coinciden exactamente. Tampoco los códices medievales (Alepo, Cairo, Leningrado, etc.) están siempre de acuerdo. No es raro que uno indique una *s̄tūmāh* donde otro tiene una *p̄tūhāh*, o viceversa; o que uno añada una *s̄tūmāh* o una *p̄tūhāh*, donde otros no ponen ninguna marca.
8. Cfr. G. F. MOORE, «The Vulgate Chapters and Numbered Verses in the Hebrew Bible», *JBL* 12 (1893) 73-78; J. S. PENKOWER, «The Chapter Divisions in the 1525 rabbinic Bible», *VT* 48 (1998) 350; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 74.
9. Cfr. J. S. PENKOWER, «Verse Divisions in the Hebrew Bible», *VT* 50 (2000) 379-394, especialmente pp. 379-379. Sobre las formas pausales en el hebreo véase T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1973, p. 201 (§ 152).
10. Como hemos indicado (nt. 9), los signos \beth y \beth no aparecen en los manuscritos más antiguos. Sin embargo las unidades son delimitadas por la introducción de un espacio o por otros signos propios de cada tradición. Algunos expertos han propuesto

- traducir a la terminología masorética esos marcadores. Así Tov (*4QJer*, pp. 181-182) propone interpretar los espacios introducidos dentro de una línea como una *štūmāb*; la *štūhāh* correspondería a un espacio libre añadido después de la última palabra en una línea.
11. B. BECKING, «Petuhah and Setumah in Jeremiah 30-31», en M. C. A. KORPEL y J. OESCH (eds.), *Studies in Scriptural Unit Division*, Assen 2002, pp. 12 y 35-36; B. BECKING, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*, Leiden 2004, pp. 61-66. Becking realiza aquí el análisis completo de los caps. 30-31.
 12. La única excepción la constituye el Codex Graecus Marchalianus, que comienza la sección en 31,29 (LXX 38,29).
 13. Codex L: *Codex Leningradensis* (siglo XI).
Codex A: *Codex Aleppo* (siglo X). Si bien faltan algunas páginas de Jeremías por fortuna se conserva esta sección.
Codex R: *Codex Reuchlinianus* (siglo XII). Manuscrito hebreo catalogado por Diez-Macho como pseudo Ben-Naftalí.
Codex P: *Codex Petropolitanus. Manuscrito hebreo*, de puntuación mixta, representante tardío de la tradición babilónica.
7a1: *Codex Ambrosianus* (siriaco, siglos VI-VII).
G^A: *Codex Graecus Alexandrinus* (siglos IV-V).
G^B: *Codex Graecus Vaticanus* (siglo IV).
G^M: *Codex Graecus Marchalianus* (siglo VI).
G^S: *Codex Graecus Sinaiticus* (siglo VI).
G^V: *Codex Graecus Basilianus-Vaticanus* (siglos VIII-IX).
 14. Una recopilación de las diferentes unidades en que varios autores dividen los capítulos 30-31 puede encontrarse en B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, pp. 52-61.
 15. Así aparece 15 veces en Jeremías: 7,32; 9,24; 16,14; 19,6; 32,5.7; 30,3; 31,27.31.38; 33,14; 48,12; 49,2; 51,47.52.
 16. Un buen resumen de las distintas posturas en B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, p. 67, nt. 39.
 17. Bogaert se refiere a ellas como «petites différences»; Barthélemy, en su estudio sobre las variantes entre TM y LXX no comenta este pasaje, y tampoco lo hacen Janzen ni Stulman. Snaith, en su notas sobre el texto de Jeremías, apenas apunta unas pocas variantes, y de escasa relevancia. P.-M. BOGAERT, «Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM; 38,31-37 LXX)», en C. FOCANT (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris 1997, p. 82; D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, II: Isaïe, Jérémie, Lamentations, Fribourg 1986. N. H. SNAITH, *Notes on the hebrew text of Jeremiah. Chapters III, VII and XXXI*, London 1945, pp. 30-31; B. BECKING, «Jeremiah's Book of Consolation: a textual Comparison. Notes on the Massoretic Text and the Old Greek Version of Jeremiah XXX-XXXI», *VT* (1994).
 18. Así P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig ²1928, pp. 283-284; W. RUDOLPH, *Das Buch Jeremias*, Tübingen 1947, p. 70; J. P. HYATT, *The book of Jeremiah*, p. 1038; J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 283; J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», en J.-M. AUWERS y A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Leuven 1999, pp. 56-63.
 19. A. GELIN, *Jérémie. Les lamentations. Le livre de Baruch*, p. 153; B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 29.
 20. J. M. CABALLERO CUESTA, «El nuevo pacto con Israel», pp. 4-5, nt. 8.

21. Así opina, siguiendo a Rudolph, Caballero Cuesta, quien considera que «sociológicamente se aclara este hecho por el intento del compilador de los vaticinios de Jeremías, que, siendo del sur, quiso unir en la profecía de venturas, que aquí se presenta, a los dos reinos». Cfr. J. M. CABALLERO CUESTA, «El nuevo pacto con Israel», pp. 4-5, nt. 8.
22. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 29.
23. J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 283; R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, p. 610; G. P. COUTURIER, «Jeremías».
24. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», *VT* 33 (1983) 354.
25. P. JOÛON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, Estella 2007, p. 421 (§ 119 n).
26. Cfr. P. JOÛON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, p. 188 (§ 68 d); ver también p. 169, nt. 7 (§ 45 c), donde señala que Abul Walid (Yonah Ibn Yanah) en su *Riqmah* (Jerusalem 1964) se refiere a *hebēzīqi* como infinitivo constructo. También señala esta forma como perfecto hifil T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, p. 213 (§ 158).
27. Aquí el sujeto es el Señor; queda claro por tanto que el sentido del verbo no es simplemente «rechazar» o «no aceptar», sino que se utiliza más bien como «romper» o «deshacer».
28. No poseemos la traducción de esta frase ya que en la LXX no aparecen los vv. 14-26 del capítulo 33 (LXX 40).
29. B. P. ROBINSON, «Jeremiah's new Covenant: Jer 31,31-34», *SJOT* 15 (2001) 191-192. Del mismo modo opina BRIGHT, que aunque opta por el relativo simple afirma: «One could also translate, "Because they broke my covenant"» dando así valor causal al relativo אֲשֶׁר (*āšer*). J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 283.
30. P. JOÛON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, p. 636, nt. 16 (§ 158 h).
31. El mismo significado encontramos en la Vetus Latina y en la versión Siríaca. Cfr. N. H. SNAITH, *Notes on the Hebrew text of Jeremiah*, p. 31.
32. Bogaert, en cambio, ha propuesto que la *Vorlage* de LXX tuviera אֲשֶׁר אֱלֹהִים. P.-M. BOGAERT, «Loi(s) et alliance nouvelle...», p. 85.
33. P.-M. BOGAERT, «Loi(s) et alliance nouvelle...», p. 89; J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», p. 64-65; B. RENAUD, «L'oracle de la nouvelle alliance. À propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (Jr 38,31-34)», pp. 89-90.
34. B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, p. 38.
35. Cfr. J. BRIEND, *El libro de Jeremías*, p. 45: «La elección del verbo «actuar como Baal» puede ser polémica, ya que el pueblo reconocía en los Baales a sus dioses. El pecado de idolatría constituiría el pecado del pueblo después de su instalación en el país y habría provocado la ruptura de la alianza».
36. Aparece sólo 12 veces en la Sagrada Escritura, según J. KÜHLEWEIN, voz «Ba' al, dueño», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, col. 476. Estas 12 ocurrencias (Dt 21,13; 24,1; 1 Cr 4,22; Pr 30,23; Is 26,13; 54,5; 62,4.5*2.; Jr 3,14; 31,32; MI 2,11) no incluyen las que corresponden a participios (Gn 20,3; Dt 22,22; Is 54,1; Is 62,4).
37. Como en Is 26,13 o Jr 3,14.
38. Así en Dt 24,1,1 Cro 4,22, Pr 31,11; Is 62,4,5; MI 2,11.
39. De todas formas, queda claro que el significado de base del sustantivo del que deriva el verbo es el de «dueño» (84 veces en todo el AT), y que al aplicarse a la relación con la mujer se entiende como «esposo» (15 veces del total). Cfr. J. KÜHLEWEIN, voz «Ba' al, dueño», cols. 474-478; en especial p. 477.

40. B. A. BOZAK, *Life 'Anew': A literary-theological study of Jer 30-31*, Roma 1991, p. 120; B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», p. 192.
41. J. P. HYATT, *The Book of Jeremiah*, p. 1038: «thoug I was their husband»; del mismo modo traduce J. M. BRACKE, *Jeremiah 30-52...* p. 21. Bright, aunque adopta otra traducción, afirma que también se podría traducir de esta manera. J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 283.
42. J. M. CABALLERO CUESTA, «El nuevo pacto con Israel», p. 5.
43. B. M. ZLOTOWITZ, *The Septuagint Translation of the Hebrew Terms in Relation to God in The Book of Jeremiah*, New York 1981, pp. 177-178.
44. De la opinión contraria es B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», pp. 181-204, especialmente p. 193.
45. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 819; G. J. NIETO, «El quiebre de estructura propuesto por Jeremías 31,31-34», *EstB* 58 (2000) 495-512.
46. «I loathed them»: R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, p. 610.
47. «Je leur fis sentir ma maîtrise»: A. GELIN, *Jérémie. Les lamentations. Le livre de Baruch*, p. 153. La misma traducción adopta B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 36.
48. Por mencionar algunos ejemplos, además de los ya propuestos: A. PENNA, *Geremia*, Torino-Roma 1954, p. 236: «Benchè io fossi loro signore»; F. ASENSIO, *Jeremías*, p. 574: «aun siendo yo su señor»; J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 283: «Though I was their Lord»; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, p. 579: «I for my part was their Lord».
49. L. ALONSO SCHÖKEL Y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas I. Isaías, Jeremías*, p. 565. Este autor no descarta, sin embargo, la lectura en clave matrimonial.
50. L. ALONSO SCHÖKEL Y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas I. Isaías, Jeremías*, p. 557.
51. Aunque también encontramos algún manuscrito antiguo (Sinaítico) con la variante νόμος.
52. P.-M. BOGAERT, «Loi(s) et alliance nouvelle...», p. 86. De la misma opinión es J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célebre», pp. 57-58.
53. La paronomasia (del griego παρὰ, «cerca», y ὀνομασία, «denominación»), es una figura retórica que consiste en aproximar dos vocablos de sonido similar. En hebreo es frecuente, y se la utiliza con función enfática. Cfr. P. JOÛON Y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, p. 379 (§ 112 i), nt. 27; ver también p. 639 (§ 152 o 2).
54. Llama la atención que haga hincapié en esta falta de literalidad, cuando al analizar la variación de *bā'alti* a *gā'alti* insiste particularmente en afirmar que la LXX ofrece una traducción literal de su *Vorlage*. B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, p. 39.
55. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, p. 198.
56. B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, p. 39.
57. De manera semejante Renaud piensa que se debe privilegiar la interpretación antropológica. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 56, nt. 2.
58. B. BECKING, *Between Fear and Freedom...*, p. 249.
59. La Vulgata también aquí sigue al TM, utilizando el imperativo de la 2 persona del plural: *cognoscite Dominum*.
60. P. JOÛON Y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, § 7 c. Ver también § 6 b.
61. Jr 31,14.16.17.37, etc.
62. B. RENAUD, «L'oracle de la nouvelle alliance. À propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (Jr 38,31-34)», pp. 96-97.

63. Así opina Bernard Renaud cuando afirma que «sur ce point encore, le TM paraît plus primitif. Il semble que ce soit plutôt la LXX qui omet ce marqueur, pur éviter toute césure dans le développement de l'unité de 38,31-37». B. RENAUD, «L'oracle de la nouvelle alliance. À propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (Jr 38,31-34)», p. 96.
64. J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», p. 63.
65. Sin embargo, como hemos señalado, esta fórmula no cumple únicamente una función conclusiva.
66. P. JOÛON Y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, p. 471, nt. 33 (§ 125 k).
67. Se denomina quiasmo a la figura de dicción que consiste en presentar en orden inversos los miembros de dos secuencias.
68. Un elenco completo de los diversos autores agrupados según sus posturas, aunque sin analizarlas, en J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», p. 58, nt. 6.
69. C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1901. Sus estudios van dirigidos a rebatir las tesis de Duhm, que veremos más adelante.
70. F. NÖTSCHER, *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934, p. 236 Citado en J. M. CABALLERO CUESTA, «La restauración de Israel según el profeta Jeremías», *Burgense* 13 (1972) 58.
71. J. P. HYATT, *The Book of Jeremiah*, p. 790.
72. En concreto: 30,5-7.12-15; 31,2-6.15-22.
73. La misma postura es defendida por R. E. Clements, para quien «it is highly unlikely that the pasaje, in the precise words in which it is now formulated, is from Jeremiah's own lips (or pen!). The promise is couched in the elevated language and style of the homiletical prose which marks much of the editorial and developmental material in the book», pero al mismo tiempo asegura que «it represents a concern to express the authoritative word of hope given through Jeremiah concerning the restoration of Israel». R. E. CLEMENTS, *Jeremiah*, pp. 189-190.
74. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 266; edición original: 1969.
75. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 265.
76. L. ALONSO SCHÖKEL Y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas I. Isaías, Jeremías*, p. 412.
77. J. BRIGHT, «The Date of the Prose Sermons of Jeremiah», pp. 15-29 *passim*.
78. J. BRIGHT, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 287. Del mismo modo Buis y Thompson: P. BUIS, «La Nouvelle Alliance», p. 13; J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, p. 580.
79. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, p. 9.
80. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 67.
81. G. P. COUTURIER, «Jeremías», p. 445.
82. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, p. 255, citado en J. P. HYATT, *The Book of Jeremiah*, p. 1037. Como veremos, el texto presenta precisamente la visión opuesta: no se trata de que todos serán escribas, sino de que éstos no serán necesarios.
83. C. MIELGO, «Jer 31,31-34. Vocabulario y estilo», pp. 3-14.
84. C. MIELGO, «Jer 31,31-34. Vocabulario y estilo», p. 12.
85. R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, p. 613.
86. Sin embargo el término *b'rit* está presente en Jr 14,21 (en verso).
87. J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», p. 69.
88. Sobre el significado de esta expresión ver K. MARTENS, «“With a Strong Hand and an Outstretched Arm”: the Meaning of the Expression *byd hzqh wzbrw' ntwyh*», *SJOT* 15 (2001) 123-141.

89. A. SCHENKER, *Text und Sinn im Alten Testament*, Fribourg 1991, pp. 68-82, citado por B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, pp. 69-70.
90. E. W. NICHOLSON, *God and His People. Covenant and theology in the Old Testament*, Oxford 1986, p. 184 s.
91. Así J. BRIEND, «L'espérance d'une alliance nouvelle», *LV* 165 (1983) 35: «l'oracle opère un saut qualitatif, puisqu'il ne s'agit pas de remplacer la loi mais de donner les moyens de lui obéir. Rien n'autorise donc à réduire ce passage à la théologie du Deutéronome».
92. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», pp. 347-357.
93. Citamos, por ejemplo, a J. A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, p. 580, quien opina que, a parte de algunos retoques editoriales, el pasaje reflejaría la enseñanza de Jeremías, aunque no su *ipsissima verba*.
94. En esta línea apuntan, como hemos visto, Cornill, Nötscher, Holladay (apoyado en los estudios de H. Weippert), Renaud, etc.
95. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 350 s.
96. Igual B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», pp. 186-187.
97. Así Rudolph, que considera el pasaje de la Nueva Alianza como la respuesta divina a Jr 31,18-22, que pone en boca de Efraím la exclamación: «¡Me castigaste, y castigado fui!... ¡Convírteme y me convertiré!»; encuentra aquí la prueba de que el oráculo es propio de Jeremías, de época temprana y está dirigido al reino del Norte. Cfr. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 248.
98. Es la hipótesis sostenida por W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, p. 164 s., quien considera que su composición dataría del período de la fiesta de las Tiendas en septiembre-octubre de 587, dos meses después de la caída de Jerusalén.
99. A falta de una mayor precisión por parte del texto utilizaremos «alianza antigua» o simplemente «alianza previa» para referirnos a esta que se pone en contraste con la «Nueva Alianza».
100. La ausencia de la mención explícita del Sinaí es considerada por Bernard Robinson como un elemento más que separa a este pasaje de la línea deuteronomista. B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», p. 183.
101. La posición de Herrmann es discutida por B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, pp. 41-42. Cfr. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 349.
102. Remitimos al artículo de Vermeulen citado en nt. 71.
103. Sobre la insuficiencia de estos términos para traducir *b'rit*: G. E. MENDENHALL Y G. A. HERION, voz «Covenant», p. 1179; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la biblia cristiana* (2002), nt. 37.
104. Para este caso, Caballero Cuesta sugiere que la idea podría expresarse mejor si se utiliza la palabra «economía» (nuevo pacto = nueva economía): J. M. CABALLERO CUESTA, «El nuevo pacto con Israel», *Burgense* 1 (1960) 5, nt. 10.
105. Jr 33,20-25.
106. Así ocurre también en Jr 22,9: «Porque abandonaron la alianza del Señor, su Dios, y se prostraron ante dioses extranjeros»; y en Jr 34,18: «A los hombres que hayan infringido mi alianza..., haré con ellos como con el becerro que partieron en dos para pasar entre sus trozos».
107. Jr 11,2.3.6.8.10.
108. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1980, p. 270.
109. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 265.
110. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 46.

111. Una síntesis de las distintas posturas en H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», pp. 348-350; ver también J. SWETNAM, «Why was Jeremiah's New Covenant new?», en G. W. ANDERSON, *et al.* (eds.), *Studies on prophecy*, Leiden 1974, pp. 111-115.
112. N. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegeticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, pp. 65-74.
113. G. LIEDKE y C. PETERSEN, voz «Tôrâb, instrucción», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, II, Madrid 1985, cols. 1292-1306; J. GARCÍA LÓPEZ y H.-J. FABRY, voz «Tôrâb», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, XV, Grand Rapids 2006, pp. 609-646.
114. Jr 18,18: «no nos faltará el dictamen del sacerdote, ni el consejo del sabio, ni la palabra del profeta». Cfr. Ez 7,26.
115. Cfr. Mal 2,6 s.; Ag 2,11-13, etc.
116. Cfr. Ez 22,26, que reúne estos tres primeros puntos.
117. G. LIEDKE y C. PETERSEN, voz «Tôrâb, instrucción», col. 1300.
118. Cfr. Os 4,6 (*tôrâb* en paralelo a conocimiento); Os 8,1.12 (en paralelo a alianza).
119. Así se explica que en el judaísmo posterior el término *tôrâb* se haya aplicado a los primeros cinco libros de la Biblia, e incluso a la Sagrada Escritura en su conjunto, ya que el fundamento de esta denominación está en que *tôrâb* no significa tanto un corpus legal obligatorio cuanto la revelación divina, que es vinculante para quien la recibe.
120. Ver Os 4,2.
121. Para un estudio detallado de esta fórmula: RENDTORFF, R., *The Covenant Formula. An Exegetical and Theological Investigation*, Edinburgh 1998.
122. Cfr. también 2 S 7,14.
123. Gn 17,2.8 (donde sólo aparece un término de la fórmula: «yo seré su Dios»); Lv 26,12.44; Dt 29,11-14; Jr 11,2-8.
124. P. BUIS, «La Nouvelle Alliance», *VT* 18 (1968) 12. Para el origen en una fórmula de adopción se basa en 2 S 7,14 y Jr 31,9; en relación al matrimonio propone el papiro 15 de Elefantina.
125. E. KUTSCH, voz «Berît», col. 502.
126. Cfr. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 12, p. 50.
127. B. A. BOZAK, *Life 'Anew': A literary-theological study of Jer 30-31*, p. 122.
128. P. BUIS, «La Nouvelle Alliance», pp. 1-15, en especial p. 4. De manera semejante opina Rendtorff, aunque con menos precisiones; afirma que «in the prophetic books the covenant formula appears late» (R. RENDTORFF, *The Covenant formula. An exegetical and theological investigation*, Edinburgh 1998, p. 69).
129. La lectura de estos pasajes paralelos clarifica también el sentido de *tôrâb* como manifestación global de la voluntad divina, al tomar su lugar expresiones como *conocimiento* y *temor*.
130. P. BUIS, «La Nouvelle Alliance», p. 4.
131. B. A. BOZAK, *Life 'Anew': A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, p. 123. Cfr. B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», pp. 200-201.
132. Ver Lm 3,22-23: «(la ternura y misericordia de Dios) se renuevan (עֲשׂוּהָ מָחָר, *hādāšim*) cada mañana».
133. Cfr. C. R. NORTH, voz «*chādāhāsh*», en G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, IV, Grand Rapids 1974, p. 236.
134. Es justamente lo que ha percibido el autor de la Epístola a los Hebreos cuando afirma refiriéndose a este pasaje de Jeremías: «Al decir *nueva* declaró anticuada la anterior; y lo que se hace anticuado y envejece está a punto de desaparecer» (Hb 8,13).

135. En la Sagrada Escritura encontramos νέος referido principalmente a la juventud de una persona (Gn 37,2; Ex 33,11; 1 Cro 12,29; 29,1; Sb 8,10, etc.) pero también aplicado al vino «nuevo» (Si 9,10), al grano «tierno» (Lv 23,14), a la repetición de un sacrificio (Lv 23,16), a la nueva cosecha (Lv 26,10), etc.; καινός, en cambio, es utilizado en Is 65,17 y 66,22, en relación a la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva. De todas formas su utilización más frecuente es en el sentido de algo nuevo, sin estrenar (cfr. Dt 20,5: 22,8; Jos 9,13; Jc 15,13; 16,11.12; 1 S 6,7; 2 S 6,3 etc.).
136. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, pp. 52-53.
137. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 53.
138. Expresión que utilizará el mismo Jeremías, pero también Ezequiel y el Déutero-Isaías para referirse a la alianza futura.
139. Cfr. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 53.
140. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 154.
141. B. A. BOZAK, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, p. 121.
142. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, p. 198.
143. Jr 9,12; 26,4; 44,10. Ver también ver Dt 4,8; 11,32; 1 Re 9,6.
144. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 56.
145. M. WEINFELD, «Jeremiah and the spiritual metamorphosis of Israel», *ZAW* 88 (1976) 28.
146. El final «en los ángulos de sus altares» perturba el paralelismo y podría haber sido añadido en función del versículo 2. Potter lo tiene en cuenta, interpretándolo como un agravante muy significativo: «So deep-seated was the nation's sin that it had become engraved on the very horns of the altar where the blood of the sin offering which was supposed to wipe away sin was smeared». H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 352.
147. En la misma línea apuntan Jr 2,21; 4,4; 17,9.
148. Literalmente «enseñados del mal», es decir, «enseñados por el mal». L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valladolid 1994, p. 393, traduce esta expresión como «habitados al mal».
149. Cfr., en un contexto de *brít*, Jr 7,24; 9,13; 11,8-10; también 13,10; 16,12.
150. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 270.
151. J. COPPENS, «La nouvelle alliance en Jer 31,31-34», *CBQ* 25 (1963) 17-18. En cambio, como señala Potter, este pasaje no menciona la escritura de la ley en el corazón: H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 351.
152. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 267.
153. B. P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», pp. 200-201.
154. B. A. BOZAK, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, p. 122.
155. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 353; cfr., en la misma línea, R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, p. 611; R. DAVISON, *Jeremiah volume 2 and Lamentations*, Philadelphia 1985, p. 89.
156. B. A. BOZAK, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, p. 122.
157. A. PENNA, *Geremia*, p. 237.
158. Este significado estaría demostrado también por una palabra derivada; *malmād*, que significa «aguijada», un instrumento para estimular a los bueyes (cfr. Jc 3,31).
159. J. M. CABALLERO CUESTA, «El nuevo pacto con Israel», pp. 28-29.
160. Cfr. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 62.
161. «Yo me decía: “¿Cómo voy a ponerte entre mis hijos, y darte una tierra de delicias, la heredad más hermosa de las naciones?”. Y me respondía: “Me llamaréis Padre mío, y no dejaréis de seguirme”». Véase 31,18-20.
162. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 62.

-
163. H. D. POTTER, «The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34», p. 353.
 164. Las dos primeras en textos poéticos, las restantes en prosa. Las demás ocurrencias son 1 Sm 5,9; 30,2; 2 Re 25,26. Es significativo que Jr 8,10 aparece dentro de la perícopa de 8,8, que también ofrece un vínculo a este pasaje.
 165. Cfr. E. Jenni, voz «*gadôb*», en E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *DTMAT*, I, Madrid 1978, col. 576, que afirma que esta expresión es equivalente a «todos».
 166. B. A. BOZAK, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, p. 122.
 167. Ver también Jr 6,13; 8,10; 42,1-8; 44,12.
 168. En palabras de McKane: «the moral seriousness of the individual has now a creative contribution to make to public life and the effort of the evil-doers to sabotage the community will be frustrated and punished». W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 816. Para un estudio sobre el sentido del dicho en este pasaje véase B. BECKING, «Sour fruit and blunt teeth: the metaphorical meaning of the *māšāl* in Jeremiah 31,29», *SJOT* 17 (2003) 7-21.
 169. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 63.
 170. B. A. BOZAK, *Life Anew: A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, pp. 122-123.
 171. Jr 5,1.7; 31,34; 33,8; 36,3; 50,20.
 172. «Los purificaré de todas las culpas con que pecaron contra Mí, les perdonaré de todas las iniquidades que obraron conmigo y con las que me fueron infieles».
 173. «En aquellos días y en aquel tiempo –oráculo del Señor–, se buscará la culpa de Israel, pero no aparecerá, y el pecado de Judá, pero no se encontrará, porque perdonaré al resto que Yo haya dejado».
 174. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 64.
 175. Véase Jr 31,18-20.
 176. R. CARROLL presenta, en cambio, el perdón como una consecuencia de la nueva *brît*. R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, p. 616. Así también C. MIELGO, «Jer 31,31-34. Vocabulario y estilo», *Estudio Agustiniano* 4 (1969) 10.
 177. Cfr. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, p. 66.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
LA «NUEVA ALIANZA» EN JEREMÍAS (JR 31,31-34)	31
1. CONTEXTO Y DELIMITACIÓN DE LA PERÍCOPA	32
a. Elementos formales	32
b. Elementos semánticos	34
2. CUESTIONES TEXTUALES	35
a. Jr 31,31	35
b. Jr 31,32	36
c. Jr 31,33	39
d. Jr 31,34	41
3. ESTRUCTURA	43
4. EL ORIGEN DEL PASAJE DE JR 31,31-34	45
a. Diversas hipótesis	45
i. Origen jeremiano	45
ii. Origen deuteronomista	47
iii. Origen post-deuteronomista	48
b. Un intento de solución	49
i. Un estilo jeremiano	49
ii. Una problemática teológica jeremiana	50
iii. ¿Un oráculo jeremiano reescrito por un discípulo?	52
iv. La datación del oráculo	53
5. MENSAJE TEOLÓGICO DE JR 31,31-33	54
a. La alianza antigua	54
i. Identificación de la alianza antigua	54
ii. Naturaleza de la alianza antigua	56
iii. Otras características de la alianza antigua	56
iv. Síntesis	57

b. La <i>brît</i> «nueva»	58
i. Elementos de continuidad	59
ii. Aspectos de novedad	63
c. Contenido de la Nueva Alianza: versículos 33-34	65
i. Interiorización de la Ley	66
ii. El conocimiento de Dios	69
iii. Perdón de la culpa. Imposibilidad de castigo colectivo	72
CONCLUSIÓN	74
NOTAS	77
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	87