

ISRAEL

1. *AT.* a) *Contenido de la palabra Israel. Etimología.* Israel (יִשְׂרָאֵל; en los LXX y en el NT, Ἰσραήλ; en F. Josefo [por ejemplo, *Ant.* I, 333] también la forma Ἰσραήλος) aparece en el AT, incluidos los escritos deuterocanónicos, alrededor de 2.500 veces y designa diversas realidades. Según Gn 32,29, el patriarca Jacob recibió este nombre en la misteriosa lucha nocturna a orillas del río Jabbok. Según Gn 35,10, Jacob recibió el nombre de Israel con motivo de la renovación de la promesa en Betel. Sin embargo, la transferencia del nombre de Israel a Jacob como cabeza del pueblo es probablemente tardía. La encontramos sobre todo en tradiciones que se refieren a José y Benjamín (por ejemplo, Gn 35,21; 37,3.13; 43,6.8, etc.), pero también en otros contextos (por ejemplo, Ex 32,13; 1 Cr 1,34). En los

pasajes más antiguos del AT, Israel designa la asociación sacral de las tribus (por ejemplo, en el canto de Débora, Jue 5). No es posible decir a cuándo se remonta esta denominación, referida a la asociación de las tribus. La presencia del nombre en la llamada estela de Israel (himno egipcio de victoria al faraón Merneptah, hacia 1225; cf. Gressmann, AOT 24s), que es el único documento antiguo extrabíblico en que aparece el nombre, no es decisiva; no se puede decir con seguridad que se trate del Israel bíblico. Según R. de Vaux, Israel designa, desde la alianza sinaítica, pero sobre todo después de la renovación de la misma en Siquem (Jos 24), la → alianza sacral de las tribus, la agrupación de las doce tribus, elegidas por Yahvé como pueblo suyo y que han elegido a su vez a Yahvé como a su único → Dios. Según el relato bíblico —que, por lo demás, sitúa en una época anterior expresiones, conceptos y conocimientos que pertenecen a un tiempo posterior—, Israel designa al pueblo de las doce tribus en Egipto («hijos de Israel», por ejemplo, Ex 1,7.9.12.13; «Israel», por ejemplo, Ex 5,2), en la salida de Egipto (por ejemplo, Ex 12,15.28.35.37), durante la marcha por el desierto (Ex 16,2s; 18,1) y en la entrada en Canaán (Jos 2,2; 3,1; 3,1.7). La expresión «las doce tribus de Israel» es utilizada por el narrador ya en Gn 49,28 (cf. también Ex 24,4). El reino de Saúl es equiparado por lo general a Israel (cf., por ejemplo, 1 Sm 12,1; 13,1.13); sin embargo, hay datos según los cuales el nombre de Israel podría designar también, bajo Saúl, a una sola parte de las tribus (por ejemplo, 1 Sm 11,8; 2 Sm 2,9). En 2 Sm 3,17-19 se habla de negociaciones con los ancianos de Israel acerca de la anexión al reino de David (cf. también 2 Sm 5,1ss). Israel designa aquí, por tanto, un grupo de tribus independientes frente a Judá (cf. también 1 Re 12,15-19). A partir de 932, el nombre de Israel designa una unidad política, el reino del Norte (por ejemplo, 1 Re 12,20s; 14,19), al que corresponde en el Sur el reino de Judá. Sin embargo, aun antes de la desaparición del reino del Norte, habla, por ejemplo, Isaías de «las dos casas de Israel» (8,14). Después de la destrucción del reino del Norte en el 722 por los asirios, el nombre de Israel pasa al reino del Sur, pero no como denominación política, sino religiosa, como expresión de su especial relación con Yahvé (por ejemplo, Is 5,7; 8,18; Miq 2,12; 3,1.8). Así, el nombre de Israel, en los → profetas, ha de ser entendido unas veces en sentido político como apelativo del reino del Norte, otras veces como una denominación religiosa aplicada al reino del Sur y otras como calificativo de todo Israel (L. Rost). Esta diferenciación encierra escasa importancia para la *reflexión teológica*, porque tanto al decir Judá como al decir reino del Norte se alude, según el sentido, al Israel total como pueblo que se halla bajo las exigencias de Yahvé.

Después de la caída de Jerusalén en el 597, aparecen, referidas generalmente a los que quedaron en Palestina, expresiones como «Jerusalén y Judá», «casa de Judá», «provincia», al paso que el apelativo Israel aparece entre los que viven en el exilio (sobre todo en Ezequiel) y en un sentido exclusivamente religioso. Durante el exilio y posteriormente, Israel designa también al pueblo de Dios escatológico de los tiempos salvíficos (por ejemplo, Is 56,8; Ez 47,13-48,29).

Los que retornaron del exilio se designan a sí mismos preferentemente, sobre todo después de Esdras, con el apelativo religioso de Israel (cf. los profetas posexílicos, 1 y 2 Cr, 1 Mac). Este nombre encerraba para los judíos el recuerdo de un glorioso pasado, así como la esperanza en el Mesías y en el reino de Dios venidero. La literatura del judaísmo tardío (por ejemplo, los Salmos de Salomón, el libro 4.º de Esdras, los Testamentos de los Doce Patriarcas), el NT y los escritos rabínicos nos muestran que el nombre de Israel como autodenominación religiosa de los judíos era corriente en la época neotestamentaria. La historia del concepto y el recuerdo del gran pasado político, así como la insignificancia política en la época helenista y romana, explican que el contenido del término —es decir, las esperanzas mesiánicas y teocráticas vinculadas a Israel— no siempre se mantuviera en el plano puramente religioso, sino que recibiera, con mayor o menor intensidad, coloraciones político-nacionales (cf., por ejemplo, Eclo 48,10; SalSl 17; Lc 24, 21; Hch 1,6).

La *etimología* de la palabra es difícil. La explicación popular dada por la Biblia (Gn 32,29) entiende el término como guerrero o vencedor contra Dios (del verbo הָרַץ , que significa ser fuerte, combatir, luchar; verbo del que no poseemos ningún otro testimonio en hebreo); de un modo semejante Os 12, 4s, donde se hace alusión al pasaje del Génesis. Pero contra esta explicación está el hecho de que en los nombres hebreos que tienen una composición semejante a la de Israel, אל (= Dios) no es objeto, sino sujeto del verbo. No obstante, aun en esta hipótesis existen muchas posibilidades de interpretación. Renombrados exegetas tienen por más probable la siguiente: Dios es fuerte, Dios reina (por ejemplo, M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, 207-209; R. de Vaux, *Israel*: DBS IV [1949] 730).

La Biblia hebrea no posee nombre alguno para designar al «israelita» (LXX y NT: Ἰσραηλίτης). Para ello se sirve de circunlocuciones: אִישׁ יִשְׂרָאֵל (= hombre de Israel, hombre israelita; LXX: ὁ ἄνθρωπος ὁ Ἰσραηλίτης), por ejemplo, en Nm 24,8; o $\text{אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ (= hombre de los hijos de Israel; LXX: ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραήλ), por ejemplo, en Nm 25,6. Con mucha frecuencia aparece la denominación בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (= hijos de Israel; LXX: υἱοὶ Ἰσραήλ), por ejemplo, Ex 3,14; 4,29; Lv 1,2, para designar a los israelitas. Como adjetivo aparece en Lv 24,10s tres veces יִשְׂרָאֵלִי (= israelita), $\text{אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי}$ (= hombre israelita; LXX: ὁ ἄνθρωπος ὁ Ἰσραηλίτης) Lv 24,10; en el mismo pasaje se encuentra $\text{בֶּן-אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית}$ (= hijo de una mujer israelita; LXX: υἱὸς γυναικὸς Ἰσραηλίτιδος [el padre era egipcio]), y la misma expresión, esta vez con el artículo determinado (hijo de *la* mujer israelita), es utilizada en Lv 24,11 (E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint III [= Supplement]*, Oxford 1906, 90; G. von Rad-G. Kuhn-W. Gutbrod, Ἰσραήλ: ThW III [1938] 359ss).

b) *Israel desde el punto de vista teológico.* α) *Israel como pueblo de Yahvé, como pueblo elegido.* El elemento esencial que convierte a Israel en un pueblo y en una realidad histórico-salvífica es su relación única con Dios, su elección por parte de Dios. Esta elección es efecto de la acción libre

de Dios, una gracia suya (cf., por ejemplo, Dt 32,10ss). En virtud de esta elección y de la acción salvífica de Dios a ella vinculada, Israel recibe el nombre de pueblo de Yahvé o pueblo de Dios (cf., por ejemplo, Ex 3,7; 7,4; 9,1; 32,14; Sal 28,9; 29,11; 50,7), a la vez que Yahvé es llamado el Dios de Israel (por ejemplo, Jos 24,2; Sal 41,14; Jdt 4,12). Dios llama al pueblo «mi hijo primogénito, Israel» (Ex 4,22), mientras que Dios mismo es invocado por Israel como «Yahvé, nuestro Dios» (por ejemplo, Jr 5,24; cf., por ejemplo, también Sal 44,21). En estas y otras denominaciones no sólo se expresa la actuación de Dios que dispensa su gracia, sino también las exigencias de Dios al pueblo. La elección significa para Israel obligación (cf., por ejemplo, Ex 19,5ss; 20,1ss; Jos 24,1ss). Esto viene expresado en la afirmación de Nm 15,40: los israelitas son santos para su Dios; o de Dt 7,6: Israel es un pueblo santo para Yahvé, su Dios. Ello significa que Israel ha sido separado para Yahvé y está reservado a él únicamente (→ santidad, I). La vinculación de Israel a Yahvé como a su soberano Señor, la obligación y la responsabilidad ante él constituyen también el contenido del nombre divino «el Santo de Israel» (por ejemplo, Is 1,4; 5,19.24; pero además ya en 1 Sm 6,20; Os 11,9). Esta expresión tiene un doble sentido: Dios es Señor libre y soberano, tiene en sus manos la suerte de Israel, está sobre todos y es superior a todo y por ello es digno de ser temido. Pero encierra además un sentido ético: la antítesis de la pecaminosidad humana (sobre todo en los profetas; cf., por ejemplo, Is 6,1ss): Dios es santo porque no soporta el pecado, porque lo castiga, porque exige de Israel que evite el pecado (cf. J. Ziegler, *Isaias*, Wurzburg 1948, en 1,4; L. Köhler, *Theologie des AT*, Tubinga ²1947, 34s).

Esta es, pues, la situación de Israel: un pueblo elegido por Yahvé como propiedad suya (cf., por ejemplo, Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2) tiene que cumplir la voluntad de Yahvé en todas las situaciones de este mundo, bajo el influjo de pueblos y culturas extraños y paganos. Por saber que se halla bajo la protección, pero también bajo la exigencia exclusiva de Yahvé, toda decisión de este pueblo se convierte en primer término en una decisión de fe: también las decisiones políticas y las que respectan a otros problemas seculares (cf., por ejemplo, Is 30,1ss; 31,1ss). Así la historia de este pueblo pasa a ser necesariamente una confrontación ininterrumpida entre la voluntad exigente de Yahvé y las fuerzas de este mundo que intentan conformar a Israel según sus leyes (→ historia de la salvación). De hecho, la historia de Israel, según la expone (toda) la Biblia, constituye un movimiento pendular entre la → obediencia a Dios y la apostasía, entre la bendición y la maldición (cf. Dt 11,26ss), entre la → vida y la → muerte, entre la misericordia y la actuación salvífica de Dios por una parte y su ira y su juicio por otra. En la historia de Israel encontramos la fidelidad de Israel a la alianza y su violación de la misma; esta historia constituye al mismo tiempo una revelación de la fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas y amenazas, así como de su fidelidad a la alianza, de su perpetua misericordia y de su amor incomprensible (cf., por ejemplo, Os 14,1ss; Jr 31,1ss; Is 66,5ss).

β) *Los grandes temas de la historia de la salvación* (es decir, los grandes

acontecimientos históricos en los que se realiza y se revela la acción salvífica de Dios para con Israel). La acción salvífica de Dios con Israel tiene lugar en acontecimientos históricos concretos, que se nos narran en los escritos del AT y que recorren todo el AT como los grandes temas de la historia de la salvación. Al enjuiciar la presentación literaria de estas acciones de Dios hay que tener en cuenta que las tradiciones concretas acerca de la prehistoria y la infancia de Israel se fijaron por escrito después de un intervalo de tiempo más o menos largo a partir de los acontecimientos que relatan; además, la recopilación posterior de estas tradiciones en el Pentateuco y en la obra histórica deuteronomista (Josué, Jueces, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reyes, 2 Reyes), así como la redacción final de estos escritos, se realizó desde una determinada perspectiva teológica (el redactor no sólo narra los acontecimientos pasados: los interpreta atendiendo al momento histórico en que él vive). Sin embargo, no sería justo reducir la importancia histórica de estas tradiciones viendo en ellas sólo un testimonio de la fe y de la conciencia histórica de Israel. Cada una de tales tradiciones, por el contrario, se remonta a un acontecimiento histórico real. Entre estos acontecimientos, los más importantes, que representan al mismo tiempo los grandes temas bíblicos de la historia de la salvación, son las *promesas a los patriarcas*. En el centro de las → promesas a Abrahán (por ejemplo, Gn 12,2; 15,5; 17,5s), Isaac (por ejemplo, Gn 26,4.24) y Jacob (por ejemplo, Gn 28,14) se halla la promesa de una numerosa descendencia y de la posesión de la tierra. La existencia del pueblo de Israel y su pervivencia a pesar de los numerosos peligros constituyen el cumplimiento de aquella promesa. Los patriarcas son la raíz santa (= segregada para Dios) de la que ha nacido el pueblo (cf. Rom 11,17). En el AT se alude con frecuencia a las promesas hechas a los patriarcas y a su cumplimiento (por ejemplo, Dt 1,8; Jos 1,6; Eclo 44,19ss).

Para que Israel adquiriera conciencia de su elección por Dios encierra una importancia fundamental su *liberación de Egipto* (Ex 2,24-14,31); es significativo que Ex 2,24 considere esta liberación como un efecto del recuerdo que Dios guarda de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob. Este hecho representa *el* testimonio de que Yahvé es el Dios de Israel y de que Israel es el pueblo de Dios, hijo primogénito de Dios (Ex 4,22), al que por amor ha llamado de Egipto (Os 11,1). Con suma frecuencia se alude en el AT a esta gracia fundamental de Dios: en los relatos históricos, en cánticos e himnos, en las amonestaciones a Israel acerca de las obligaciones que se originan de la elección, en la consolación y el apoyo al pueblo de Dios en medio de las situaciones difíciles más diversas y finalmente en la oración a Dios rogándole que no abandone a su pueblo a las dificultades del momento, en atención a su obra salvadora de entonces (cf., por ejemplo, el cántico de Moisés, Ex 15,1ss; el cántico de María, Ex 15,19ss; cf. también Ex 29,46; 32,7ss; Dt 11,2ss; Jos 5,4ss; Jue 6,8s.13; 2 Sm 7,22ss; 1 Re 8,16.53; Is 10,26; Os 12,10; Ez 20,5ss; Sal 77,16ss; 78,12ss.43ss; 136,10ss, etc.). El → culto asegura el recuerdo de este hecho en la fiesta anual de la pascua y en la de los ácidos (Ex 12,1ss; 23,15; 34,18; Lv 23,4ss; Dt 16,1ss).

El establecimiento de la alianza de Dios con Israel en el Sinaí (Ex 19ss;

cf. también Dt 5ss) se nos presenta como la meta y la coronación de la salvación de Egipto. En ella encuentra su expresión fundamental la relación entre Dios e Israel (W. Eichrodt, *Theologie des AT I*, Berlín ³1948, 6ss). La iniciativa procede de Dios y es el resultado de una → libertad soberana. La alianza es una relación personal que coloca a Dios y a Israel frente a frente (Ex 19,5-8). Pero es aquí donde aparece asimismo la posibilidad fundamental de la deserción, y es característico el hecho de que no sólo sean consideradas como una defección y como una violación de la alianza las infracciones de la primera tabla del decálogo, sino también las faltas cometidas en el ámbito de la vida comunitaria. La → fe y el comportamiento moral (→ moralidad) se hallan indisolublemente unidos. Es sobre todo la → predicación de los profetas, principalmente de Amós, Miqueas e Isaías (cf. también Os 4,1s; 7,3ss; Jr 5,25ss; 7,5s; 9,1ss), la que señala esta unidad indisoluble. En la época posterior se alude con frecuencia —ya sea en las amenazas o amonestaciones al pueblo, o bien en las oraciones de súplica a Yahvé (cf. Jr 11,1ss; Sal 25,10.14; Eclo 45,5)— a la alianza como acción salvífica de Dios con su pueblo. El culto conmemora y actualiza la alianza en la fiesta de la renovación de la alianza celebrada regularmente (cf. G. von Rad, *Theologie des AT I*, Munich ²1958, 194).

Un acontecimiento histórico ulterior, por medio del cual Yahvé manifiesta su fidelidad a la alianza con su pueblo, es la *toma de posesión de Canaán*. Canaán es la tierra que Dios había prometido a Abrahán y a su descendencia (Gn 15,18). Israel la recibe como un don de las bendiciones de Yahvé y como cumplimiento de las promesas del principio (cf. Jos 24,8ss). En plena posesión de las promesas, Israel deberá ahora cumplir sus obligaciones contraídas en la alianza (Jos 24,14). Con cada demostración que Dios hace de su gracia crece también el deber y la responsabilidad de Israel, que es llamado a pruebas cada vez mayores. Es verdad que Dios no deja a su pueblo, tampoco ahora, sin ayuda y protección: él le envía jueces, nazireos y *nebiim* y le da un rey. Pero Israel, en el curso de los siglos posteriores a la inmigración, y a causa de la confrontación con la religión y la cultura cananeas, cae en un proceso de descomposición en el que cada vez es menos lo que debe ser. Israel se convierte en un «no ya mi pueblo» (Os 1,9), y cada vez amenaza más cercana la supresión de la alianza, el cumplimiento de la maldición inminente, el → juicio (cf. la predicación de los profetas Amós, Oseas, Miqueas, Isaías, Jeremías).

Finalmente, Israel se manifiesta también como pueblo de Yahvé en el *juicio del exilio*, es decir, de nuevo en un acontecimiento histórico concreto. Israel ha quebrantado la alianza, se ha ido tras los «baales» y ha infringido los mandamientos de la segunda tabla. Ha negado el servicio a Yahvé y por ello ha perdido el derecho de posesión sobre el territorio que Yahvé le había dado. Yahvé le quita ahora la tierra; el pueblo irá al exilio. Es sobre todo el Deuteronomio, cuyo redactor dirige su mirada a los acontecimientos del pasado (cf., por ejemplo, 4,25ss; 6,10ss; asimismo 2 Re 17,7ss), el que alude a esta íntima vinculación entre el quebrantamiento de la alianza y el exilio. El juicio es inevitable; los profetas no pueden detenerlo por más tiempo,

sólo pueden anunciarlo y señalar sus causas. Detrás de todos los enemigos exteriores de Israel está Yahvé; él se sirve de Asur como vara de su ira (Is 10,5s). Así parece llegar a su término la historia de Yahvé con su pueblo.

Pero el exilio no significa el fin de Israel, sino un momento decisivo por el cambio que operará en sus relaciones con Dios. Constituye el substrato sobre el que se realizará la *restauración religiosa* que había comenzado a perfilarse ya antes del exilio como consecuencia de la predicación profética, y sobre el que se basará la creación de una nueva estructura interior del pueblo de Dios. En esta nueva configuración tuvieron una participación decisiva los hombres de la reforma deuteronomista, que interpretaron la historia del pueblo como un testimonio de las incesantes defecciones de Israel frente a su vocación y de la perenne fidelidad de Dios; también el Código Sacerdotal, con su proclamación de la validez eterna del pacto instituido por Yahvé y de las promesas dadas con él, y, finalmente, la predicación profética de Jeremías y Ezequiel en la primera generación del destierro y del Deutero-Isaías en la segunda. El futuro del pueblo elegido descansa sobre los exiliados. Yahvé ha abandonado el templo de Jerusalén y se ha marchado con ellos al destierro (cf. Ez 1-3; 10,18ss). Israel seguirá existiendo porque Yahvé ama a su pueblo con amor eterno (Jr 31,3; Os 14,2ss). Ciertamente, en el exilio no hay templo ni culto, pero se tiene la circuncisión como signo de la alianza, se posee el sábado y también las asambleas religiosas (origen de la sinagoga). Se posee la historia sagrada y las palabras de los profetas. La → Ley, cuya inobservancia condujo a Israel al exilio, se sitúa por sí misma en el punto central. De los huesos secos surge un nuevo Israel, vivificado por Yahvé con un nuevo espíritu (Is 44,3; Ez 37,1ss; 36,26s) y dotado de un nuevo → corazón (Ez 11,19; 36,26). Yahvé establecerá un nuevo pacto con este Israel (Jr 31,31ss; Ez 16,60) y en un nuevo éxodo le libraré del exilio como un día le liberó de Egipto (cf., por ejemplo, Is 40,1ss; 41,17ss; 43,1ss; 44,24ss).

La última gran actuación de Dios —en el plano de la historia de la salvación— para con su pueblo relatada en el AT es el *retorno del exilio* (cf. Esd 3-6; Ag 1s; Zac 1,7-6,8). Surge entonces una comunidad cultural cuyo centro espiritual es la Ley traída por Esdras a Jerusalén (cf. Esd 7,10ss) y proclamada ante el pueblo (Neh 8). Israel soporta el → dolor y la persecución por fidelidad a la Ley, y por la Ley se arriesga a combatir (1 y 2 Mac). La estructura religiosa del Israel posexílico se halla caracterizada, además de por la Ley, por la espera escatológica de la soberanía divina (→ reino de Dios). La esperanza de que Dios, con el retorno del exilio y la reconstrucción del templo, establecerá su dominio sobre todos los pueblos y habitará, como en el desierto, en medio de su pueblo (cf. Is 40,5.10s; 41,11ss; 49,9ss; 55,4s; 60-62) jamás llegó a cumplirse, pero tampoco llegó a extinguirse. Esta esperanza es inculcada por los profetas posexílicos (Zac 9,1-11,3; 14,3ss; Mal 3,1ss.23s y además Ecló 48,10s), pero sobre todo por la literatura apocalíptica (Dn 7, 13ss; 9,25ss; cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter*, Tubinga 1934; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1959, 23-47). El valor positivo de esta nueva estructura religiosa de Israel es evidente. El judaísmo disperso por todos los países poseía en la

Ley un fundamento religioso común de solidez innegable. La pertenencia al pueblo elegido ha dejado de hallarse vinculada a la residencia en Palestina y a la participación en el culto del templo. El Israel posexílico de dentro, pero sobre todo de fuera de Palestina, poseía en la sinagoga, con sus servicios litúrgicos de la palabra, una institución por medio de la cual podía guardar y conservar sus características religiosas y étnicas. Pero también la esperanza en el reino de Dios, con la reunión de todo el pueblo de la diáspora, sostuvo a Israel a pesar de la dependencia y la escasa importancia políticas y de la opresión nacional y religiosa, y mantuvo en sí la conciencia de ser el pueblo de Dios. Indudablemente no se puede olvidar que cada uno de estos factores encerraba también un peligro: la observancia exterior de la Ley podía acabar en un mero servicio a la letra muerta, y la espera del reino de Dios podía verse falseada por espejismos político-nacionales.

2. NT. Este Israel, caracterizado esencialmente por la Ley y la espera del reino de Dios, reaparece también en el NT como objeto, una vez más, de la acción salvadora y del juicio de Dios. Dios pretende seguir revelando a su pueblo, por medio de un acontecimiento histórico concreto, su fidelidad a la alianza y a las promesas. Este acontecimiento es la aparición de → Jesucristo, enviado para establecer el reino de Dios esperado por Israel. En efecto, la actuación salvífica de Dios por medio de Jesucristo es —en la perspectiva del NT— la obra en la que se habrá de realizar definitivamente la elección de Israel y en la que se deberá demostrar si Israel es realmente el pueblo de Dios. Su defección en este momento decisivo demostraría que Israel, como conjunto, tampoco en el pasado había sido pueblo de Dios (cf. Hch 7). Como siempre, también ahora manifiesta Dios su soberanía en la relación creada por la alianza, exigiendo de Israel la fe. Israel deberá sacrificar su propia voluntad y someterse a la voluntad y al plan de Dios. Y en este momento, inmediatamente antes de la meta, sobreviene la defección de Israel. Esta vocación de Israel —que hasta ahora ha sido pueblo de Dios— para ser el nuevo pueblo de Dios escatológico por medio de la fe en Jesucristo, su obstinación en la incredulidad considerada como problema, su desobediencia y la esperanza de su vocación definitiva: tales son las perspectivas clave bajo las cuales es considerado Israel en los escritos del NT.

a) Cada uno de los *evangelios sinópticos* ve a Israel desde un ángulo en parte distinto. Sin embargo, en nuestra síntesis nos referiremos principalmente a lo que tienen de común.

Para los sinópticos, el Israel contemporáneo es el pueblo de Dios al que ha sido enviado Jesús para anunciarle la proximidad del reino de Dios prometido por el mismo Dios y esperado por Israel (Mc 1,15 par.; Mt 9,35; 10,7; Lc 8,1; 9,2; 10,9; Mt 11,4s par.), para cumplir las promesas de Dios a Israel (Mt 4,14ss; 8,17; Lc 4,17ss; y con frecuencia en las dos historias de la infancia). En la actuación de Jesús, Dios visita a su pueblo (Lc 7,16), salva a Israel (Mt 1,21; Lc 1,68) y le demuestra su fidelidad a la alianza (cf. Lc 1,54ss.70ss). La actuación de Jesús manifiesta que en su persona está presente el reino de Dios (Mt 12,28 = Lc 11,20; con el mismo sentido

también Mc 3,26s). Por eso, Jesús puede ser denominado con todos los títulos con los que los diversos grupos del judaísmo designaban a la figura del salvador por ellos esperado, el mediador de la salvación (cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres 1953). El que Jesús sea enviado exclusivamente a Israel ha de entenderse y explicarse también en la perspectiva de la historia de la salvación, que ve la misión de Jesús a Israel en el plano de la continuación de las actuaciones salvadoras de Dios con su pueblo (Mt 10,5s; 15,24; Mc 7,27 par.). Israel tiene que decidirse, creer en Jesús y aceptar la → salvación que Dios le ofrece por medio de Jesucristo. Pero Israel no cree (Mc 6,6 par.; Mt 11,16ss par.; Mt 11,20s par.), no quiere (Mt 23,37 par.), rechaza la invitación de Dios (Mt 22,1ss par.), demuestra con su comportamiento que es una generación mala y adúltera (Mt 12,39; 16,4; Lc 11,29). Israel como conjunto está obstinado (Mc 4,11 par.), por eso le es anunciado el juicio. Aunque ellos se llaman «hijos del reino», está excluidos de él, y otros lo tomarán en posesión (Mt 8,12; Lc 13,28; 14,24). La viña le es quitada a Israel y entregada a otros (Mc 12,1ss par.). Israel no acude al banquete, y otros ocuparán su puesto (Mt 22,1ss par.). Israel es el árbol estéril que, maldecido (Mc 11,12ss par.), se seca (Mc 11,20s par.). Ciertamente seguirá llevando —sólo él— el nombre de Israel, pero el contenido religioso y soteriológico de este nombre pasará a otros que entreguen los frutos de la viña, que acepten la invitación al banquete (cf. W. Trilling, *Das wahre Israel*, Leipzig 1959, 74ss). La ruptura entre Dios e Israel queda nuevamente expresada —como toda acción salvadora y todo juicio de Dios— en acontecimientos históricos concretos: el velo del templo se rasga (Mc 15,38 par.), Jerusalén y el templo son destruidos (Mc 13,1ss par.; Mt 23,38 par.; 22,7; Lc 19,44). El juicio de la ira de Dios cae sobre este pueblo (Lc 21,23), que deberá abandonar nuevamente la tierra que Dios había prometido a los patriarcas y a su descendencia (Lc 21,24). Los sinópticos no hablan *expressis verbis* de una conversión futura de Israel, y parece que tampoco aluden a ella (cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbona 1960, en el comentario a Lc 21,24; opina de otro modo J. Gnllka, *Die Verstockung Israels*, Munich 1961, 204s).

b) En el *Evangelio de Juan* el nombre de «Israel» aparece sólo cuatro veces, y una sola el adjetivo «israelita». En cambio, se habla con extraordinaria frecuencia de los «judíos». Parece ser que la denominación «Israel» encierra en Juan un sentido específico en todos sus pasajes. Esto aparece claramente por Jn 1,31 y sobre todo 1,47, en el juicio de Jesús sobre Natanael: «He aquí un verdadero (ἀληθῶς) israelita en quien no hay dolo (δόλος)». Natanael es israelita sin δόλος porque conoce y reconoce a Jesús como el salvador enviado por Dios. Los demás, que se acercan a Jesús sin fe, no son sin δόλος, no son israelitas, sino judíos. Su δόλος consiste en que no reconocen a Jesús como enviado del Padre, es decir, que en definitiva no creen al Padre que les habla por su Hijo. Jn 3,10 se explica también fácilmente partiendo de esta idea de Israel.

Dos veces aparece en Juan la denominación del Mesías como «rey de Israel» (1,49; 12,13), que también encontramos en Marcos y Mateo. Es

probable que aquí se entiendan bajo el nombre de «Israel» sólo aquellos miembros del pueblo elegido que creen en Jesús como salvador enviado por Dios. Por lo demás, el Evangelio de Juan sabe también que la misión de Jesús se extendía a todo el pueblo judío (1,5.11). Nada se nos dice de una misión de Jesús fuera del judaísmo, si exceptuamos la estancia de dos días entre los samaritanos (4,40). Es reconocida la especial importancia del pueblo judío en la historia de la salvación: «la salvación viene de los judíos» (4,22); pero al mismo tiempo Juan hace resaltar el carácter universal del mensaje de salvación (cf. 1,7.9; 3,16; 4,42); Jesús tiene otras ovejas que no son de este redil (= Israel) (10,16; cf. 11,52). En este pasaje se habla, pues, de una Iglesia constituida por judíos y paganos creyentes, y se la denomina «rebaño» (cf. también 21,15ss), nombre del pueblo de Dios veterotestamentario. El Evangelio de Juan explica el enigma de la incredulidad de los judíos con la alusión a su procedencia religiosa. Su incredulidad frente a Jesús revela lo que ellos han sido siempre (no hijos de Dios, sino hijos del diablo); al rechazar, en su incredulidad, a Jesús se realiza ya sobre ellos el juicio. Su incredulidad es explicada también como cumplimiento de la Escritura (12,37ss).

c) *Los Hechos de los Apóstoles*, cuyo tema es el anuncio de Cristo «en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (1,8), demuestran a través de esta disposición el puesto preferente que reconocen a Israel, como pueblo de Dios veterotestamentario, en la historia de la salvación. La predicación de los → apóstoles se dirige en primer término a «Israel» (esta expresión aparece preferentemente en la primera mitad del libro, Hch 1-8) o, en la diáspora, a los «judíos» (esta expresión domina en la segunda parte). «Porque para vosotros es esta promesa, y para vuestros hijos...» (2,39; cf. 13,26), «para vosotros primeramente ha resucitado Dios a su siervo y os lo ha enviado para que os bendiga...» (3,26). Los dispersos por la persecución «no predicaban la palabra más que a los judíos» (11,19). → Pablo, en sus viajes de misión, comienza siempre por dirigirse a los judíos en la sinagoga (por ejemplo, 13,5.14; 14,1; 16,13; 17,1s.10.17; 18,4.19; 19,8; cf. también 26,20; 28,17.23), pues a ellos «primeramente debía serles anunciada la palabra de Dios» (13,46). Pero Israel en su conjunto no cree. En el discurso de Esteban (7,1-53) se nos muestra que la desobediencia de Israel para con Dios fue una nota típica y esencial en todas las épocas de la historia de la salvación. En el último capítulo de los Hechos de los Apóstoles se pone punto final a la misión dentro de Israel, afirmando que la incredulidad de la gran mayoría de Israel no es otra cosa que el cumplimiento de la profecía de la Escritura, Is 6,9s (Hch 28,26s). Por eso la predicación de la salvación se vuelve hacia los gentiles (cf. 13,46s; 18,6; 28,28). Sin embargo, el nombre de Israel no es transferido a los que creen en Cristo, sino que sigue designando al pueblo de Dios veterotestamentario. En cambio, los Hechos de los Apóstoles transfieren a la Iglesia la terminología del pueblo de Dios del AT; por ejemplo: «comunidad de Dios» (20,28; cf. también 9,31), «pueblo» (15,14; 18,10), «rebaño» (20,28s). De este modo queda expresada la continuidad de la historia de la salvación, que también se mani-

fiesta en el hecho de que Jerusalén posee una importancia destacada para el pueblo de Dios neotestamentario (lugar de la pasión, muerte y → resurrección de Jesús, de las apariciones del resucitado, de la ascensión, de la primitiva comunidad cristiana, punto de partida para la misión entre los judíos y los gentiles).

d) *Las cartas paulinas.* α) La preeminencia de Israel, es decir, de los judíos como pueblo de Dios veterotestamentario, en la historia de la salvación es reconocida y a menudo destacada en las principales cartas paulinas (Rom 1,16; 2,9s; 3,2; 9,4s). La jactancia de los judíos por su condición de israelitas está justificada (cf. 2 Cor 11,22; Flp 3,5). Pero, también para Israel, la salvación sólo se da a través de la fe en Jesucristo (Rom 3, 21ss; 9,32), no a través de la → Ley (Rom 9,31s), que por otra parte no es cumplida por los judíos (Rom 2,1-3,20); es más, no puede ser cumplida, como el mismo Pablo reconoce en una mirada retrospectiva (Rom 7,7ss). Sin embargo, Israel rechaza la fe (Rom 9,30-10,21; cf. también 1 Tes 2,15s). Esto le duele al Apóstol (Rom 9,2), y así se esfuerza en buscar una explicación al problema de la incredulidad de la mayoría del pueblo judío, al que él también pertenece (Rom 9-11). Pablo hace notar que desde siempre, ya desde Isaac e Ismael, ha habido dos Israeles y que, por tanto, el factor decisivo no es la procedencia de Abrahán según la carne, sino la elección por Dios, que tiene lugar siempre, entonces igual que ahora, en libertad absoluta. Aquellos de los que Dios tiene ahora misericordia y a los que ha llamado como el resto profetizado por Isaías (1,9) son ese pequeño número de los que ahora creen en Jesucristo (Rom 9,6-29; cf. también Gál 3,15ss; 4,23ss); solamente éstos constituyen ahora el pueblo de Israel en el que Dios cumple sus promesas por medio de Jesucristo. Ya en Rom 2,28s se afirma algo parecido: judío verdadero, es decir, elegido por Dios y en posesión de sus complacencias, no es aquel que tiene únicamente la circuncisión exterior, carnal, sino quien posee la circuncisión del corazón. Sin embargo, mientras aquí la noción de «judío verdadero» engloba también a los paganos, el concepto de «verdadero israelita» (Rom 9,6) queda restringido a los miembros del pueblo judío que creen en Cristo. Esta limitación del concepto de Israel solamente a los judíos creyentes en Cristo se presenta también probablemente en 1 Cor 10,18 y en Gál 6,16. La idea de un resto de Israel conservado por Dios, que cree en Jesucristo y a través del cual se manifiesta la fidelidad de Dios a las promesas, reaparece nuevamente en Rom 11,1-10. Finalmente, la fidelidad de Dios se manifiesta por el hecho de que un día todo Israel (= no los judíos individualmente) se convertirá, una vez que el número de paganos establecido por Dios haya recibido el → evangelio (11,11.24ss). En la vocación de los paganos en lugar de los judíos incrédulos Pablo ve el sentido que la obstinación de Israel tiene en la historia de la salvación (11,11-24.30). Sin embargo, esto no constituye para los pagano-cristianos motivo alguno de presunción, pues el olivo legítimo en el cual han sido injertados, como ramas de un olivo silvestre, y por el cual son sustentados, es precisamente Israel. Queda así garantizada la continuidad de la historia de la salvación. Los patriarcas de Israel son al mismo tiempo patriarcas de los cristianos procedentes del

paganismo. La consecuencia que de esto se deriva podría enunciarse así: Israel no designa aquí únicamente al pueblo de Dios del NT que, desde los patriarcas hasta el momento actual, ha guardado la alianza y ha demostrado su obediencia a Dios también ahora por medio de la fe en Jesucristo, sino además a los cristianos venidos del paganismo que, en virtud de su fe y de la misericordia de Dios, han sido injertados en el olivo legítimo y han recibido participación en su raíz. Pero Pablo no lo dice. No pretende definir el contenido del nombre de Israel, sino explicar la obstinación de los judíos, interpretar esta actitud en el sentido de la historia de la salvación y amonestar a los cristianos procedentes del paganismo. Las afirmaciones de Pablo acerca de Israel —como muchas otras de sus exposiciones— se hallan condicionadas por la situación, han de ser contempladas y entendidas a partir de la finalidad de las mismas y no coinciden plenamente entre sí en las diversas cartas (cf., por ejemplo, la situación distinta y la consiguiente diversidad de las afirmaciones acerca de Israel en las cartas a los Gálatas y a los Romanos).

En 1 Cor 10,18 («mirad al Israel según la carne») parece que son más bien todos los creyentes en Cristo quienes componen el verdadero Israel. Sin embargo, también aquí sería posible entender el «Israel según la carne» sólo de los judíos incrédulos, mientras que los judíos creyentes en Cristo constituirían el «Israel según el espíritu, según el corazón». Pablo evita, pues, generalmente —si no con perfecta lógica— aplicar el nombre de Israel al pueblo de Dios del NT. Pero, en cambio, aplica a los creyentes en Cristo otras denominaciones con las que los judíos expresaban su convicción de ser el pueblo de Dios elegido: por ejemplo, «semilla de Abrahán» (Gál 3,29; cf. 3,6ss; 4,21ss; Rom 4) o «la circuncisión somos nosotros» (Flp 3,3; cf. Rom 2,25ss) o «asamblea de Dios» (1 Tes 2,14; Gál 1,13; 1 Cor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Cor 1,1) o «pueblo de Dios» (Rom 9,25s; 2 Cor 6,16). Esta transposición de expresiones manifiesta de nuevo que para Pablo existe una continuidad ininterrumpida entre Israel como pueblo de Dios del AT y la Iglesia como nuevo pueblo de Dios escatológico. Esto mismo viene expresado también por el hecho de que Pablo ve prefigurado ya en el Israel de la antigua alianza el acontecimiento salvífico que tiene lugar en el pueblo de Dios del NT. Incluso los castigos de Dios a su pueblo en el AT tienen una significación para el pueblo de Dios del NT (1 Cor 10,1ss; 2 Cor 3,7ss; 6,16ss). Por otra parte, encontramos una diferencia: el signo de la alianza ya no es la circuncisión, sino la fe en Jesucristo, el → bautismo; y puesto que el antiguo pueblo de Dios en su inmensa mayoría ha rechazado ahora la fe, el nuevo pueblo de Dios está formado en su mayor parte por gentiles (→ paganos, I).

β) *Cartas a los Colosenses y a los Efesios.* Ef 2,12 afirma de los cristianos procedentes del paganismo que antes de su conversión se encontraban sin Cristo, excluidos de la ciudadanía (πολιτεία) de Israel y como extraños a la alianza de las promesas, sin esperanza, sin Dios. «Israel» designa aquí al pueblo de Dios del AT, cuya primacía sobre los gentiles consistía en la posesión de las promesas de salvación que ahora han encontrado su cumplimiento por medio de Jesucristo. Israel poseía, en las promesas, la esperanza

de Cristo; es más, como pueblo elegido jamás estuvo sin Cristo. Pero, como consecuencia de la acción salvífica de Dios por Jesucristo, los antiguos paganos se han convertido en coherederos, miembros de Israel y participantes en sus promesas (Ef 3,1ss; 2,19); y ello no por el hecho de haber sido recibidos en la comunidad de Israel, sino porque con unos y otros, israelitas y gentiles, Dios creó una → comunidad nueva y única, la → Iglesia, por medio de la sangre de Jesucristo. De este Israel al que se alude en 2,12 parecen distinguirse los judíos contemporáneos, pues en el v. 11 se llama a éstos la «circuncisión hecha en la carne». Según Col 3,11, en la vida nueva comunicada por el bautismo la circuncisión y el ser judío han perdido su importancia. Frente a las falsas doctrinas judías o judeo-cristianas que agitaban los ánimos presentando la circuncisión como signo de pertenencia a la comunidad salvífica, Col 2,11 afirma que los creyentes en Cristo han sido circuncidados con una circuncisión no hecha por manos de hombre: con la circuncisión de Cristo (= bautismo).

e) En la *epístola a los Hebreos* el nombre de «Israel» carece de significado teológico en 11,22; en cambio, 8,8.10 ve realizada en la comunidad del NT la nueva alianza prometida en Jeremías (31,31ss) y el nuevo pueblo de Dios escatológico. Aunque la denominación «Israel» no es aplicada a la Iglesia, en muchos pasajes de la carta el pueblo de Dios veterotestamentario es interpretado como tipo del neotestamentario, y se aplican a los creyentes en Cristo las denominaciones más diversas del pueblo de Dios en el AT.

f) En las *epístolas católicas* no aparece la expresión «Israel». Sin embargo, la Iglesia es considerada en una continuidad ininterrumpida con el pueblo de Dios del AT; por ejemplo, cuando Abrahán es llamado «nuestro padre» (Sant 2,21), o cuando la comunidad es denominada «las doce tribus en la dispersión» (Sant 1,1), o cuando se hace referencia a la continuidad entre la Ley del AT y el evangelio (Sant 1,25). Jud 5 alude al castigo del pueblo de Dios del AT como una advertencia para la comunidad (cf. también 2 Pe 2,1). La primera carta de Pedro ve realizada en la Iglesia la profecía del nuevo pueblo de Dios escatológico (2,9s) y aplica al pueblo de Dios del NT los honrosos títulos del pueblo de Dios en el AT (2,5: «sacerdocio santo»; 2,9: «linaje escogido», «sacerdocio real», «pueblo de adquisición»). En 1 Pe 5,2 (cf. también 2,25) la comunidad es denominada «rebaño de Dios» (cf. a este respecto Ez 34; Is 40,11; Zac 13,7).

g) Donde la continuidad entre el pueblo de Dios del AT y el pueblo de Dios del NT aparece afirmada con más frecuencia y en la forma quizá más impresionante es en el *Apocalipsis*. La línea de la promesa y su cumplimiento discurre recta y sin fractura desde el pueblo de Dios del AT al del NT, el pueblo escatológico que se halla constituido por los creyentes en Cristo, judíos y gentiles. El Apocalipsis habla a menudo de la posición especial de Israel como pueblo elegido; por ejemplo, cuando se niega el título de «judío» a los judíos enemigos del cristianismo (2,9; 3,9). Si fuesen realmente judíos, no difamarían a los creyentes en Cristo. Judío es, por tanto, un título honorífico que no corresponde a los judíos incrédulos, pero tampoco a los cristianos venidos del paganismo, sino sólo a los judíos que creen en Cristo. Los judíos

que *no* creen en Cristo demuestran con su incredulidad que no son judíos, sino sinagoga de Satanás (→ Satán) (cf. a este respecto las afirmaciones de Juan). Cuando se cumpla la promesa de Is 49,23 e Is 60,14, ocuparán el puesto que corresponde a los paganos incrédulos (Ap 3,9). Asimismo, con la elección del término «sinagoga» (Ap 2,9; 3,9) probablemente se pretende condenar en bloque al judaísmo contemporáneo, enemigo del cristianismo. La continuidad entre el pueblo de Dios del AT y el del NT se pone de manifiesto también en los pasajes donde aparece la palabra «Israel». Así, la seducción de los «hijos de Israel» por Balaam y Balak (Ap 2,14) se repite en la seducción de la comunidad por los nicolaítas (2,15; cf. también 2,20: seducción por Jezabel). Más claramente aún se hace visible esta continuidad en aquellos casos en que la expresión «hijos de Israel» designa al pueblo de Dios escatológico constituido por judíos y gentiles (Ap 7,4ss: imposición del sello a los 144.000 «de todas las tribus de los hijos de Israel»; 21,12ss: cumplimiento de la visión de Ez 48,30ss sobre el nuevo pueblo de Dios). Finalmente, la continuidad entre el antiguo y el nuevo pueblo de Dios, así como la consumación y la superación del pueblo de Dios del AT en el pueblo de Dios escatológico del NT es expresada por el Apocalipsis de otras maneras: en él se habla con mucha frecuencia de la Iglesia utilizando la terminología que el AT aplica al pueblo de Dios (1,6; 5,10; 7,3.17; 18,4; 20,6; 21-22); la acción salvífica de Dios en favor de Israel en el AT es situada paralelamente y considerada simultáneamente a la acción salvífica divina en favor del nuevo pueblo de Dios escatológico (11,5s.19; 15,2s; 16,1ss; 18,1ss.21ss; 19,1ss); las profecías del AT acerca del Israel escatológico se presentan como realizadas en la Iglesia y a través de la misma (14,1ss; 21; 22), especialmente en la visión eclesiológica de Ap 12. «En la mujer de la visión» tenemos «una figura alegórica de la comunidad de Dios en el AT y en el NT, entendida como una unidad; hecho rico de contenido para valorar el antiguo Israel y para reflexionar sobre la historia de la salvación...» (R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, Friburgo 1961, 104).

E. Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel. Eine quellenkritische Untersuchung*, Bonn 1910; E. Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel. Eine geographisch-geschichtliche Untersuchung*, Gütersloh 1922; F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11*, Münster 1929; L. Rost, *Israel bei den Propheten*, Stuttgart 1937; G. von Rad-G. Kuhn-W. Gutbrod, 'Ισραήλ: ThW III (1938) 356-394; R. de Vaux, *Israel: DBS IV* (1949) 729-777; G. Schrenk, *Die Weissagungen über Israel im Neuen Testament*, Zurich 1951; W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels: Historia Mundi, II* (Munich 1953) 377-448; A. Alt-R. Bach, *Israel: RGG III* (31959) 936-942; M. Simon, *Israel im Neuen Testament und in der alten Kirche: RGG III* (31959) 946-947; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Leipzig 1959; D. Judant, *Les deux Israël*, Paris 1960; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels*, Munich 1961; W. D. Marsch-K. Thieme, *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Maguncia-Gotinga 1961; H. Schlier, *Le mystère d'Israël: Le Temps de l'Église* (Tournai 1961); D. Goldschmidt-H. J. Kraus, *Der Ungekündigte Bund*, Stuttgart 1962; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich 1963; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963; W. P. Eckert-L. Ehrlich, *Judenbass - Schuld der Christen?*, Essen 1964; W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich 1964; G. Baum, *Los judíos y el evangelio*, Madrid 1965; A. Böhm y otros, *Judentum. Schicksal, Wesen und*

Gegenwart, 2 vols., Wiesbaden 1965; H. Gollwitzer (ed.), *Das gespaltene Gottesvolk*, Stuttgart 1965; O. Veit, *Christlich-jüdische Koexistenz*, Francfort 1965; A. Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Friburgo 1966; H. Fries, *Überlegungen zum christlich-jüdischen Gespräch: Wir und die Andern* (Stuttgart 1966) 208-239; P. Wilpert-W. P. Eckert (eds.), *Judentum im Mittelalter*, Berlin 1966; N. Lohfink, *Methodenprobleme zu einem christlichen «Traktat über die Juden»*: Bibelauslegung im Wandel (Francfort 1967) 214-237; J. M. Oesterreicher, *Zur Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianes*: LThK Vat. II (1967) 406-478; Schalou Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich 1967; J.-P. Lichtenberg, *Fuerza y flaqueza de la declaración sobre los judíos*: Concilium 35 (1968) 339-348; J. Oesterreicher, *Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe - Anspruch an die Christen*, Friburgo 1968; K. H. Rengstorff-S. v. Kortzfleisch (eds.), *Kirche und Synagoge*, 2 vols., Stuttgart 1968; F. Henrich (ed.), *Die geistige Gestalt des heutigen Judentums*, Munich 1969; C. Thoma, *Judaísmo*: SM IV (1973) 97-117, 132-138; *Cristianos y judíos*: Concilium 98 (1974).

G. RICHTER