





# QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **73**  
Enero - Abril  
2017

## PORTADA DE QOL

La imagen del personaje sentado está tomada de las formas de representación que hacían nuestros antepasados prehispánicos en códices. Se trata de alguien con autoridad por su vestimenta y por estar sentado sobre un petate; además está hablando, esto se indica con la voluta saliendo de su boca. La imagen unida a la palabra QOL, que en hebreo significa sonido, voz, quiere representar el sentido de esta revista: una voz desde México que exprese el trabajo académico, cultural y pastoral de la Biblia que se realiza principalmente en México.

**Fundador: Raúl Duarte Castillo**

**Director: Ricardo Aguilar Hernández**

### INFORMES:

#### UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

Tel. 5573-0600. Fax: 55 73 05 71

[www.pontificia.edu.mx](http://www.pontificia.edu.mx)

[qol@pontificia.edu.mx](mailto:qol@pontificia.edu.mx)

### SUSCRIPCIONES:

#### Suscripción anual:

- República Mexicana \$300
- Extranjero 45 USA Dls.

#### Números atrasados (en existencia) \$80

- A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.  
Cuenta n. 7004-6798897  
Banamex, suc. 241  
(enviar por fax copia del depósito).
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 29, No. 73, enero - abril 2017, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., Tel. 5573-0600, [www.pontificia.edu.mx](http://www.pontificia.edu.mx), [qol@pontificia.edu.mx](mailto:qol@pontificia.edu.mx). Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: en trámite. Licitud de Título y Licitud de Contenido: en trámite. Impresa por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapan 172, Local 1, Col. Metropolitana, 3a Sección Nezahualcóyotl, C.P. 57750, Estado de México; este número se terminó de imprimir el 22 de junio de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





## PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

Muy estimados lectores:

Con gran alegría comenzamos el año 2017, tiempo de bendiciones y retos para la vida eclesial y social en nuestro país. En el presente año, quienes colaboramos en la publicación de la revista QOL hacemos votos para que nuestro país logre una mayor cohesión social y expresemos mayor solidaridad con nuestros hermanos que padecen, en especial, del otro lado de la frontera norte, sean mexicanos o de otras naciones.

Tocados por las urgencias eclesiales y pastorales, así como en conexión con las temáticas relativas a este año 2017 (centenario de las promulgaciones del primer y universal Código de Derecho Canónico, así como de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y el quinto centenario del surgimiento de la Reforma Protestante), la revista QOL ofrece a todos sus lectores temáticas que girarán en torno a tres puntos esenciales: la Ley, la Justificación y la Justicia.

Con entusiasmo, les presento el número 73 de nuestra revista bíblica QOL, que es la primera publicación del año 2017.

En la revista que tienen en sus manos, podrán leer y estudiar artículos en tres secciones importantes. La primera sección contiene artículos exegéticos relativos a la temática de la Ley de Moisés; en la segunda sección están los artículos relativos a la hermenéutica bíblica en su relación con otras disciplinas (en esta ocasión, Filosofía y Ciencias Sociales) y, en la tercera sección, llamada Tesis y Tesinas, presentamos la síntesis de una tesina defendida el año 2016, en torno al tema de la mentalidad hebrea sobre la unidad, que está plasmada a lo largo de toda la Sagrada Escritura.

En la sección de **Artículos**, comenzamos con un artículo del Dr. Konrad Schaefer, O.S.B., cuyo título es «Moisés de la historia y Moisés de la teología». El Dr. Schaefer nos habla de cómo los teólogos de la Torá han querido promover la fe de los lectores mediante narraciones teológicas en torno la experiencia de Moisés. De acuerdo al libro del Éxodo, Dios intervino en la vida Moisés cuando éste era un pastor. El Señor tuvo un encuentro tan peculiar con él, que el relato sobre su intervención fue escrito y transmitido mediante un lenguaje teológico. Schaefer estudia, a partir de la experiencia pastoril de Moisés, su nacimiento y su inserción en la corte egipcia. Además, el autor estudia la historia de la liberación del pueblo, el don de la ley y la configuración de un nuevo pueblo, según el plan de Dios. Schaefer recalca cómo, de acuerdo a los teólogos del Éxodo, la experiencia de Moisés, de carácter sobrenatural, es esencial para comprender la formación de la fe del pueblo de Israel. Muchos se preguntan sobre si existe una relación entre historia y texto. El relato bíblico, ciertamente, no es un reporte de hechos ocurridos, sino una reseña que nos habla del desarrollo de la historia y que continúa formando, en el paso de los siglos, la conciencia religiosa de dicho pueblo. Si se quiere comprender el mensaje bíblico, no basta estudiar al “Moisés histórico”, sino que es necesario permitir que sus narraciones nos hablen sobre la fe de un pueblo determinado; es preciso que tales narraciones infundan la fe en el presente.

En el segundo artículo, intitulado «Actitudes frente a la Ley en Nehemías 8,1-12», Gabriel Fierro nos presenta un estudio sobre modo como el pueblo de Israel, tras el exilio en Babilonia, buscó reconstruir su identidad, su vida comunitaria y su culto a partir de un fundamento, que fue el libro de la Ley de Moisés. Tras su hallazgo, el libro de la Ley fue leído solemnemente a todo el pueblo, el cual se mostró atento, receptivo, comprometido y festivo. Gabriel Fierro sugiere que, a partir de este estudio, tales actitudes del pueblo de Israel pueden servir a la presente comunidad cristiana para para que comprenda mejor la esencia del Pentateuco y su importancia en la vida de la fe.

Después, tenemos artículos relacionados con el Nuevo Testamento, en su apreciación sobre la Ley de Moisés, ofrecemos dos

artículos que centran su atención en el evangelio de san Juan, pues el autor del cuarto evangelio establece una serie de relaciones entre la persona de Jesús y la Torá. Así, en un primer artículo, la profesora Socorro Becerra, HMSP, nos presenta un artículo intitulado «La ley de Moisés en Juan». Allí, la autora reflexiona sobre el modo como el cristianismo joánico se distancia de la ley y del culto judío, de las prácticas de purificación y de las fiestas judías. Esto se debe a que, para los cristianos de la escuela joánica, la Ley de Moisés y las cuestiones judías han sido superadas por la propuesta de Jesucristo y ya no son trascendentes. Para llegar a estas conclusiones, la autora realiza un estudio mediante la intertextualidad y el análisis de los textos, a fin de puntualizar cómo Jesús ilumina y da sentido a todas las instituciones del judaísmo.

En el segundo artículo sobre el evangelio de san Juan, el profesor Salvador Martínez, nos comparte un artículo que lleva por título «La Ley, la Gracia y la Verdad en Jn 1,17». En él, Salvador Martínez desentraña el sentido del paralelismo de oposición existente en Jn 1,17, donde se confrontan la *Ley* y el binomio *gracia y verdad*. El autor nos propone un horizonte de comprensión que toca cuatro contextos: el prólogo del Evangelio de Juan; las controversias a lo largo del evangelio joánico; los posibles antecedentes del paralelismo *gracia y verdad* en el Antiguo Testamento, y la comprensión de esos términos a la luz del resto del Nuevo Testamento.

En la sección que la revista destina a la **Hermenéutica**, como ciencia y arte de la interpretación, ofrecemos tres artículos. Los primeros dos constituyen aportaciones provenientes de especialistas en Filosofía y que nos hablan de la importancia del estudio exegético que solía realizar santo Tomás de Aquino, y sobre la vía de la hermenéutica analógica, enfatizando las bondades que dicho camino ofrece para el estudio de la exégesis bíblica actual. En el tercer artículo se aborda el tema de la compasión en una lectura que confronta las praxis de la misma en el Imperio Romano y en Jesús de Nazaret, de acuerdo al Evangelio de San Lucas.

En un primer artículo, que lleva por título «Importancia y actualidad del Comentario de Tomás de Aquino sobre la doctrina de la ley

en la Carta a los Romanos», el Dr. Rubén Betancourt describe no solo las razones por las que Santo Tomás de Aquino comentó las cartas de San Pablo, sino también la importancia de la teología paulina sobre el tema de la Ley de Moisés. Betancourt nos va mostrando las influencias doctrinales que tuvo el Aquinate al comentar la *Carta a los Romanos* y describe los temas centrales del comentario de Santo Tomás a dicha carta. Lo sobresaliente del artículo es que da pistas para reabrir una línea de investigación hermenéutica que ha sido generalmente abandonada entre exégetas, y es que, debido a la novedad de diversos métodos diacrónicos y sincrónicos que se emplean en el mundo de la investigación bíblica, los exégetas han tendido a olvidar los aportes de Padres de la Iglesia y de otros teólogos católicos que, a lo largo de la historia de la tradición eclesial, han aportado importantes elementos teológicos y metodológicos para comprender la Palabra de Dios. Rubén Betancourt, siguiendo las propuestas del Papa Benedicto XVI en la carta *Verbum Domini* n. 34, hace un llamado a los exégetas, sobre todo católicos, para que no olviden ni releguen el bagaje exegético de los grandes teólogos de la historia.

En el segundo artículo de la sección de hermenéutica, intitulado «Los horizontes que la Hermenéutica Analógica abre para la exégesis bíblica», el Dr. Mauricio Beuchot, catedrático de Hermenéutica Filosófica en la Universidad Pontificia de México, nos ofrece algunas aplicaciones de la hermenéutica analógico-icónica a la exégesis bíblica. Beuchot considera que su modelo de hermenéutica puede evitar defectos en que han incurrido otras hermenéuticas surgidas del campo de la filosofía y que diversos especialistas emplean en la teología. De hecho, la hermenéutica analógico-icónica de Beuchot va abriendo camino en el campo de la investigación exegética bíblica. Se trata de una propuesta importante y equilibrada, que puede ampliar horizontes para proponer interpretaciones equilibradas, prudentes e iluminadoras para el hombre de hoy, que vive inmerso en una cultura posmoderna.

En el tercer artículo de esta sección de hermenéutica, el profesor Tomás Montesinos nos ofrece un estudio donde reflexiona sobre la supuesta compasión practicada en el Imperio Romano y la contrasta

con la actividad compasiva de Jesús, planteada en el Evangelio de San Lucas. El título del artículo, provocativamente, está formulado a modo de pregunta: «¿Se practicaba la compasión en el Imperio de Roma contemporáneo a Lucas?» Efectivamente, el autor del tercer evangelio constata cómo, tanto Jesús como otros personajes, experimentaban y ejercían la compasión. Montesinos emplea un método de acercamiento desde las Ciencias Sociales para realizar este estudio comparativo. Por tanto, el artículo presenta, en modo práctico, las bondades de dicho método hermenéutico de acercamiento para tener una mejor comprensión del entorno social en que surgieron los evangelios, lo cual facilita una mejor interpretación de los textos bíblicos neotestamentarios.

Esperando que nuestros lectores aprovechen los contenidos de estos artículos, los integrantes de los equipos de redacción y edición de QOL les deseamos un feliz año 2017. Que Santa María, madre del Verbo Encarnado y sede de la sabiduría, interceda ante Dios y nos obtenga de Él un amor cada vez mayor por la Palabra de Vida, consignada en las Sagradas Escrituras y por nuestros hermanos necesitados, que son objeto especial del amor de Dios.

Pbro. Lic. Ricardo Aguilar Hernández  
Director de la revista QOL  
Universidad Pontificia de México





# ARTÍCULOS





## MOISÉS DE LA HISTORIA Y MOISÉS DE LA TEOLOGÍA

Konrad Schaefer, O.S.B.<sup>1</sup>

### Abstract

La fe de Israel se basa en una experiencia de Moisés. Según el libro del Éxodo, Dios irrumpió su oficio de pastor, y surgió un encuentro tan fuera de lo común, que el relato queda encubierto en lenguaje teológico. Desde esta experiencia nuclear de pastor, se proyecta hacia atrás su nacimiento y su inserción en la corte egipcia; también desde allí brota la historia de la liberación del pueblo, la donación de la ley y la formación de un nuevo pueblo de acuerdo con el diseño de Dios. Según la reconstrucción de los teólogos del Éxodo, una experiencia personal, sobrenatural, sirve como ímpetu para la formación de la fe del pueblo. En cuanto a los acontecimientos narrados en la Torá, nos preguntamos: ¿cuál es la relación entre historia y texto? Más que un reporte de hechos transcurridos, por su continua lectura y relectura, se trata de una reseña que informa el desarrollo de la historia y que sigue formando la conciencia religiosa del pueblo. Para apropiarse el mensaje del texto bíblico, no se trata sólo de indagar sobre el “Moisés histórico”, sino permitir que sus narraciones hablen por sí mismas de la fe de un pueblo, y dejarlas infundir la fe en la actualidad. Los teólogos de la Torá daban testimonio de la fe que se suscitó en una historia particular, y sus testimonios buscan promover la fe en el lector.

*The faith of Israel is based on an experience of Moses. According to Exodus, God interrupted his activity as pastor in an encounter so extraordinary, that the narration is clothed in theological language. Departing from this nuclear experience of shepherd, his birth and insertion in the Egyptian court are recalled; also from there springs the story of liberation, the gift of the law and the formation of a new*

---

<sup>1</sup> El autor es profesor y director del área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es [konrad@mtangel.edu](mailto:konrad@mtangel.edu).

*people according to God's design. According to the reconstruction of the Exodus theologians, a personal, supernatural experience serves as an impetus for the people's faith formation. As for the events narrated in the Torah, we ask ourselves: what is the relationship between history and text? More than a report of events that have taken place, because of its continuous reading and re-reading, it is an account that informs the historical development and continues to form the people's religious conscience. The appropriation of the message of the biblical text is not just a question of investigating the "historical Moses", but rather of allowing the narratives to speak for themselves of the people's faith, and letting them infuse the faith today. The theologians of the Torah gave testimony of a faith experience that arose in a particular history, and their testimonies seek to promote that faith in the reader.*

**Palabras clave:** Ley, Moisés, historicidad, teología, transmisión de la fe.

### **Preámbulo**

La narración de Juan Diego, recién elevado al altar de los santos por la Iglesia de Roma, unos 460 años después del acontecimiento guadalupano, fue puesta por escrito en el célebre *Nican Mophua* años después del evento. No pongamos bajo investigación sus raíces históricas, sino apreciemos la exposición literaria y el embellecimiento devocional que ha iluminado su persona e inspirado generación tras generación durante casi cinco siglos. La memoria histórica de Benito de Nursia está basada sobre una regla monástica redactada en el siglo VI y algunas leyendas de carácter moral redactadas por Gregorio Magno unos ochenta años después de la postulada muerte del santo, celebrado como el fundador del monacato occidental. No cuestiono su existencia histórica, pero aprecio el remolino de leyenda, tradición y espiritualidad, y casi mil quinientos años de tradición monástica benedictina que hunde sus raíces y su teología en una figura elusiva en la historia. Alrededor de cada una de estas dos figuras, coronadas con la aureola de la santidad, crecían una plétora de memorias, historias y leyendas —en algunos casos mucho después de su muerte—. No nos sorprende que una

figura tan inolvidable como Moisés hubiera inspirado colecciones de escritos, obras de arte, música, novelas, estudios psicoanalíticos y películas que embellecen o replican su memoria y, en algunos casos, intensifican aspectos de su perfil. Un caso análogo sucedió respecto a Jesús Nazareno. Inspirado por la fe, el evangelista Mateo narra la infancia de Jesús con pinceladas que recuerdan la infancia del primer “redentor” de Israel, Moisés: la presencia de un “rey” tirano, celoso por su poder, un intento de deshacerse de los niños, una migración repentina y la estancia en tierra extranjera —el evangelista presenta la infancia de Jesús como una nueva versión de Moisés—. También en la presentación del Discurso en el Monte el teólogo presenta a Jesús como a una nueva versión de Moisés, que sube a un nuevo Sinaí, se reúne con sus discípulos y, con la multitud, el nuevo Israel al alcance del oído, actualiza los mandamientos de la antigua ley

La historia de Moisés expuesta en el texto bíblico fue contada siglos después de la época en que vivió.<sup>2</sup> Algunas leyendas de su infancia y su exilio en tierra extranjera están narradas con tinte de historias de otras figuras: El relato de su nacimiento y el rescate de las aguas (Ex 2,1-9) parece una réplica de la historia de Sargón,<sup>3</sup> rey de Acad alrededor del año 2350 a.C. En el caso de Moisés, las circunstancias de su rescate están recordadas y redactadas en términos de la misión que le aguarda. La cunita flotante donde su madre lo depositó después de solo tres meses de nacer es una mini-versión del arca de Noé (el mismo vocablo hebreo, *tēbāh*, “arca”), y el detalle de sacarlo del agua anticipa el rescate del pueblo de Israel de Egipto y el paso por el mar de los Juncos. Su crecimiento en la corte faraónica (Ex 2,10) pertenece a las tradiciones legendarias de

<sup>2</sup> Las fuentes primarias para el aprecio de Moisés están en Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Referencias adicionales se encuentran en Josué, Jueces, 1 Samuel, 1-2 Reyes, 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, 2 Macabeos, Isaías, Jeremías, Baruc, Daniel, Oseas, Miqueas, Malaquías, Salmos, Sabiduría, Eclesiástico. Dado que las referencias a Moisés surgen de distintas épocas y lugares, no es posible reconstruir su biografía.

<sup>3</sup> Según la leyenda, Sargón era hijo de una sacerdotisa y un peregrino. Su madre no deseaba que la gente conociera el nacimiento de su hijo, por lo cual tejó una cesta donde puso la criatura. Después la depositó en las aguas del Éufrates para que la llevaran hasta los dominios de Aqqi, jardinero real. Aqqi salvó al niño de la turbulencia de las aguas y lo adoptó como hijo. Con el auxilio de la diosa Istar, el niño creció hasta convertirse en Sargón I.

su infancia y juventud. Su huida a Madián (Ex 2,11-15) recuerda la de un empresario, Sinuhe el egipcio,<sup>4</sup> ocurrida algunos siglos antes de la época de Moisés, o la de Jacob cuando, perseguido por su hermano, huye hasta la región de Harán (Gn 27,21-29,14). Los dos protagonistas de las respectivas historias, Jacob y Moisés, permanecen en países lejanos, cada quien en casa de familia de pastores, a quienes sirven durante algún tiempo y con cuyas hijas se casan. El pozo del encuentro con su futura esposa recuerda otros célebres pozos. ¿No nos parece sugestivo la presentación de varias encantadoras mujeres junto a los pozos, en el Génesis, Rebeca y luego Raquel, en el Éxodo, Séfora y, en el evangelio, el encuentro fortuito entre Jesús y la samaritana? Cuando las aguadoras hijas de Reuel son maltratadas por los pastores, Moisés interviene y las libera; como pieza literaria, ¿no nos impresiona la similitud con el encuentro entre Jacob y Raquel junto a otro pozo? En los dos casos de Raquel y Séfora, en un momento posterior, cada una rescata a su esposo amenazado, con una intervención decisiva de su parte: Raquel saca a Jacob del apuro, alegando su período menstrual para quedarse sentada sobre los ídolos domésticos robados de su padre (Gn 31,33-35); en un texto oscuro, Séfora se apura a circuncidar a su hijo frente a una amenazada muerte de su esposo (Ex 4,24-26). Otra convergencia: los detalles del encuentro inaugural entre Moisés y Dios frente a la zarza (Ex 3,1-4,17) están plasmados en el género literario de la vocación, que se reproduce en el formato de las llamadas de otros héroes bíblicos, por ejemplo, las de Isaías (6,1-13), Jeremías (1,4-10) y Gedeón (Jc 6,11-24).

Una experiencia particular relacionada con Moisés está a la base de la fe de Israel. Aconteció de manera personal a un pastor en la soledad del desierto. Según la narración del Éxodo, Dios irrumpió su actividad mientras se ocupaba de su oficio de pastor. El encuentro en sí era tan fuera de lo común, que su relato queda encubierto en lenguaje teológico: la montaña de Dios; una llama de fuego que se posó en un arbusto espinoso que albergaba la llama sin consumir la planta; la voz divina dirigida al visionario que le prohibió el

---

<sup>4</sup> Antigua historia que data de la Dinastía XII que transcurre del 1980 a 1790 a. C. Quizás el texto mejor conocido de este período.

acercamiento indebido; la auto presentación de Dios y la reacción humana de quitar las sandalias o, en otra ocasión, encubrir el rostro. El relato sigue con el aviso de parte de Dios, que él mismo se ocupará de responder a la injusticia, que él ha elegido al visionario pastor como su emisario, quien razona ser demasiado pequeño para la misión. Desde esta experiencia nuclear del pastor, se proyecta hacia atrás su nacimiento y su inserción en la corte egipcia; también desde allí brota la historia de la liberación del pueblo, la donación de la Ley y la formación de un nuevo pueblo bajo el plan de Dios. Según la reconstrucción del teólogo del Éxodo, una experiencia personal, sobrenatural, sirve como ímpetu para la gestión de la fe del pueblo. De la memoria de Moisés nace la novela fascinante del éxodo que inspiraría generaciones de testimonios, informes y escritos, los cuales están compendiados y entretejidos en la Torá. Es extraño que esta experiencia insólita frente a la zarza ocupa tan poco espacio en el texto, y no se advierte de ella fuera del Éxodo y Deuteronomio donde Dios es nombrado «el que mora en la zarza» (Dt 33,16; cf. en el Nuevo Testamento, Mc 12,26; Lc 20,37). La experiencia personal de Moisés, plasmada en símbolos, queda como el cimiento de la fe de Israel. Este acontecimiento fundamental se va prolongando a lo largo de su servicio en Sinaí, en sus encuentros «cara a cara» con el Señor. Recuerda también la escena, narrada como atrevimiento de parte de Moisés, cuando él pide ver el rostro del Señor (Ex 33,18-23).

Respecto a la figura de Moisés, nuestra tarea no es en primer lugar determinar qué hay de historia y qué de leyenda en la sacra página; ni nos corresponde proponer o encontrar explicaciones racionales a los hechos grandiosos e inabarcables que presentan las tradiciones bíblicas. En cuanto a los acontecimientos narrados en la Torá, nos preguntamos: cuál es la relación entre historia y texto. Tenemos delante un compendio de sucesos que impacta a la historia. Es más que un reporte de hechos transcurridos. Por su continua audición, lectura y relectura, se trata de una reseña que informa el desarrollo de la historia y que sigue formando la conciencia religiosa del pueblo, al narrar el encuentro de Dios con la humanidad, interpretar y, desde sus páginas, dar sentido a las luchas por la liberación, a la opción por la justicia y a la búsqueda de la

dignidad del pueblo. Los teólogos de la Torá ponen en escena una serie de acontecimientos que retratan con un realismo asombroso la condición humana. Sus personajes llevan a cabo desde las más tremendas crueldades, como el asesinato de recién nacidos, hasta la desobediencia civil de parte de la hija del faraón; desde el clamor de un pueblo afligido hasta el temor de Dios de dos parteras obligadas a abortar a los niños. En esta historia legendaria la llamada de Dios es cuestionada, regateada y rechazada; una serie de prodigios se presenta como un concurso entre el Dios de la fe y la idolatría del opresor, con Dios que sale triunfante. De memorables narraciones al inicio, se llega a la nitidez de las leyes, de la minuciosa descripción de la Tienda del encuentro, pero todo por la mediación de un Moisés que tiene entrevistas periódicas con Dios que dejan la impresión de ser experiencias místicas. La obra que comienza con un Dios desconocido para esclavos hebreos en Egipto termina con Dios que se revela a sí mismo, muestra su identidad, habita en medio de su pueblo y promueve un proyecto de liberación para los oprimidos, que finalizará más allá de la Torá con la entrada en su tierra prometida. Todo el desarrollo de la historia tiene como base un acontecimiento cuasi-místico de un hombre que se acerca a la zarza llameante en el desierto, encuentra a Dios, dialoga con Él que habita en la llama que arde en la zarza sin consumirla, e, impulsado por este hallazgo, dedica el resto de su vida a servir de mediador entre Dios y su pueblo, confidente de Dios y abogado de su pueblo.

La relación entre el pueblo de Israel y el Dios de la fe se desenvuelve en forma de literatura, y el mediador de esta relación es Moisés. Para acercarnos a la fe del pueblo, nos tiene delante la experiencia viva de la fe de un individuo. Esto tiene consecuencias respecto a la relación entre el texto inspirado y el argumento que en ella se narra. Aquellos que suponen que lo narrado ocurrió tal como se cuenta –la interpretación literal–, o aquellos que asumen que excavando en el subsuelo de la historia detrás de los textos es como mejor se logra comprender, pierden la parte más rica de la obra. Para alcanzar el mensaje del texto bíblico, no se trata sólo de indagar sobre el “Moisés histórico”, sino permitir que sus narraciones hablen por sí mismas de la fe de un pueblo, y luego dejarlas iluminar nuestra vida e infundir la fe en la actualidad. Los teólogos

de la Torá no se dejaban estar atados a las coordenadas de la realidad, ni esperaban que leyéramos sus historias teniendo en cuenta cada detalle. Ellos daban testimonio de la fe que se suscitó en una historia particular, y sus testimonios buscan promover la misma fe en el lector.

## ¿Existió Moisés?

La Torá canoniza a Moisés como la figura bíblica más notoria después de Dios. Como profeta no tiene comparación alguna (Nm 12,6-8; Dt 34,10). Es por Moisés que Dios constituye a las tribus de distintas procedencias como su pueblo Israel, transforma una chusma de esclavos en un pueblo con identidad, “la propiedad personal” de Dios, «un reino de sacerdotes»<sup>5</sup> (Ex 19,3-6). Es el primer maestro religioso de su pueblo; por él Israel recibió la Torá. Su posición entre Dios y el pueblo hace de él un “cayado humano”, un complemento del pastoreo de Dios; a través de él Dios hace prodigios. Nos llama la atención los textos que celebran el éxodo de Egipto, particularmente textos poéticos o litúrgicos de los salmos y del Éxodo 15, que escenifican el drama del éxodo sin ni siquiera una mención de Moisés (los salmos 78; 114; 135-136). Es Dios quien “sacó a Israel” de Egipto, «con mano fuerte y tenso brazo, porque es eterno su amor» (Sal 136,11-12). Textos como el canto de Moisés (Ex 15) y el credo sobre las primicias, no mencionan a Moisés; la gloria y la acción de gracias sólo se deben a Dios (Dt 26,5-9):

Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y con prodigios. Y nos trajo a este lugar y nos dio esta

<sup>5</sup> Se cita el texto bíblico en español según la versión *Biblia de Jerusalén*, edición latinoamericana (Desclee de Brouwer, Bilbao 2001).

tierra, Tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado.

Recordemos los inicios de la historia. Durante su lactancia, una princesa egipcia da el nombre al niño, *Mošeh*, pues dice que «del agua lo he sacado» (Ex 2,10). El nombre apunta su destino. *Mošeh* es un nombre de origen egipcio, forma abreviada de un nombre teóforo –“hijo de...” (cf. Tutmosis, Ramsés)–, frecuente en el imperio nuevo (el egipcio *mjs* significa “nacer, parir”). Un nombre egipcio concuerda con el detalle que la hija del faraón lo retiró del Nilo, le dio su nombre y lo educó (Ex 2,10). Pero el teólogo le atribuye una etimología popular hebrea, de *mšh*, “retirar, sacar”, de donde “lo he sacado (de las aguas)” –como si la princesa egipcia hablaba el hebreo–. El argumento de la narración espera en hebreo la forma *mašûî* (“uno que ha sido sacado”) en vez de *mošeh* (“uno que saca”); pero el niño estaba destinado a “sacar” a su pueblo del mar y de la esclavitud:

Entonces se acordó de los días antiguos, de Moisés su siervo.<sup>6</sup>  
¿Dónde está el que los sacó de la mar, el pastor de su rebaño?  
¿Dónde el que puso en él su espíritu santo, el que hizo que su brazo fuerte marchara al lado de Moisés, el que hendió las aguas ante ellos para hacerse un nombre eterno [...]? (Is 63,11-12).

Quisiéramos apreciar a Moisés más allá de su función social, política y religiosa, y encontrarlo como un ser humano que lucha y busca su camino. Pero de la excavación del texto de la Torá es imposible descubrir este nivel, pues la acumulación de tradición bíblica y cultural sobre su persona es condicionada y detallada desde la perspectiva de la fe de los beneficiados. Al acercarnos a su figura no tenemos acceso más que a los testimonios sobre el Moisés de la teología. No queda duda que un Moisés existió en un determinado momento en la historia y que tenía una influencia notable en la salvación y la formación del pueblo de Dios. Comenta R. H. Charles, «Una gran revelación moral y religiosa no es obra de un sindicato moral, sino que se debe a la inspiración de una gran personalidad».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> En Is 63,11 existe un juego en el nombre: *mošeh 'ammô*, “quien sacó su pueblo [de las aguas]”.

<sup>7</sup> Citado en F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2004, 140.

Argumentos de este tipo intentan probar la historicidad sustancial de Moisés, pero la cuestión no es tan simple. Se trata de un personaje que ha sido magnificado a lo largo de los tiempos y se ha acicalado con la experiencia de la fe de su pueblo. André Chouraqui, con algo de ironía, escribe, «Es imposible concebir que un hombre semejante, Moisés, haya existido, como es imposible pensar que haya sido inventado o que no haya existido jamás».<sup>8</sup>

Debemos contentarnos con pocos conocimientos esporádicos. Ya no es posible escribir una historia de la tradición sobre Moisés y sus diversas situaciones vitales. Gerhard von Rad opina que, con toda probabilidad, en varias tradiciones la figura de Moisés fue incorporada sólo posteriormente. Ofrece una hipótesis general:

[...] las concepciones de Moisés que nos presentan los grandes documentos son el resultado de un proceso complicadísimo e imposible de descifrar en muchos de sus detalles. Antes de llegar a estas imágenes claras y equilibradas de las fuentes, muchas concepciones tuvieron que unificarse lentamente y se nivelaron profundas tensiones entre diversas instancias.<sup>9</sup>

Entonces, en el debate sobre Moisés de la historia y Moisés de la teología, más que someternos a un análisis de las posibles fuentes, comenzamos por apreciar la edición canónica de la Torá, que representa intereses teológicos.

Como ejemplo, volvamos al texto del Éxodo. Sucede un hecho extraño. En el reporte hay dos detalles que se contradicen. Primero dice Dios: he visto, he oído, me he fijado, y por eso «he bajado para librarlo de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa» (Ex 3,7-8). Luego, pone en marcha su decisión imperativa, cuando añade: «ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3,10). Hay una ruptura lógica, una incoherencia narrativa en la sustitución de funciones: he bajado para sacarlos, pero te envío para que tú los saques. No

<sup>8</sup> A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997, 174.

<sup>9</sup> G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, Sígueme, Salamanca 1993, 364.

cambia el contenido, que es un ir y sacar, pero sí cambia el sujeto que llevará a cabo la acción. La primera vez el sujeto es Dios, que ha bajado para liberarlos; la segunda vez sigue siendo Dios el que envía, pero el sujeto para sacarlos es Moisés.

La incoherencia narrativa ha suscitado la curiosidad e impulsado la investigación de los exégetas. Dios baja a liberar a su pueblo, pero no se presenta en persona a hablar al faraón, asumiendo una forma trinitaria como la que tomó en su visita a Abrahán (Gn 18-19). Su manera de bajar y liberar consiste en enviar a un embajador, con cuya acción se instaura una teoría teológica que es la mediación: el individuo es enviado por Dios, lleva una misión. Dios baja porque Moisés no se atreve a presentarse al faraón por su propia cuenta. En otro tiempo, en un arrebato de cólera, por un equivocado concepto de los medios para ajustar cuentas, Moisés había asesinado a un egipcio. Ahora Moisés es un pastor, casado con una hija del sacerdote de Madián, aunque este dato importe poco.<sup>10</sup> Lo que importa es que ahora Moisés está destinado a cumplir una misión confiada por Dios. A partir de este momento, se entregará a la misión que queda vinculada al abajamiento de Dios para liberar a su pueblo.

Nos detenemos al inicio del primer diálogo entre Dios y su enviado, quien le pregunta, «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?», y Dios le responde, «Yo estaré contigo» (Ex 3,11-12). Este “estar contigo”, visto desde la perspectiva humana, es una garantía de éxito. “Yo estoy/estaré contigo” es la frase escuetísima: un verbo seguido por la preposición y su sufijo personal (hebreo, *'ehyeh 'immak*). Aquí nos encontramos con *estoy*, en vez de *soy*. El Dios omnipotente y sabio no hace valer un *soy*, sino un *estoy* contigo. Ahí se encuentra todo. ¿Qué puede temer el ser humano que tiene a Dios con él? Puede salir con ánimo a cumplir la misión más arriesgada. La misma frase significa respecto a Dios: Soy yo quien va a liberar al pueblo, pero voy a hacerlo estando contigo, sin necesidad de desbancarte ni desplazarte a ti de la his-

---

<sup>10</sup> Ni siquiera el texto aclara el nombre del suegro (o suegros); se llama Reuel (Ex 2,18; cf. Nm 10,29); Jetró-Jeter (Ex 3,1; 4,18; 18,1-12), o Hobab (Jc 4,11; cf. Nm 10,29).

toria. Estando contigo, yo bajaré y lo salvaré. Esta es la dimensión fecunda de una frase que se repite.

Comparando la descripción de los textos con sabor a “yahvista” con otras tradiciones evidenciadas en el texto, se observa cómo Moisés retrocede a un segundo plano frente al Señor y a sus intervenciones. Si seguimos el hilo de las narraciones con tinte yahvistas, a von Rad le llama la atención que...

[...] [!]os prodigios son obra exclusiva de Dios; Moisés no interviene en absoluto. Incluso en el mar Rojo, Moisés contempla con los demás israelitas cómo se realiza el prodigio, después de haber anunciado cuánto iba a suceder (Ex 14,13s). Su vocación tenía la finalidad de informar a Israel sobre las intenciones salvíficas de Yahvé (Ex 3,7-8. 16-20) y con este mismo encargo fue enviado al faraón. Sería erróneo comprender su vocación como el nombramiento al caudillaje de Israel; pues en este documento, el Señor es el único caudillo de Israel.<sup>11</sup>

¿Quién era Moisés para este teólogo? Era el pastor enviado de parte del Señor para comunicar su voluntad a su pueblo, un instrumento para que Dios lo salve y lo eduque.

La imagen de Moisés en otra fuente, nombrado el “elohista”, ha experimentado una transformación notable. Sobre todo se ha cambiado el concepto de su función. Si una fuente llamada “yahvista” formula su misión así: di a los ancianos que yo, el Señor, ha decidido sacarlos de la aflicción de Egipto (Ex 3,16-17), en versos contiguos leemos: tú sacarás a Israel (Ex 3,10.12). Una explicación es que las distintas fuentes en la composición del Éxodo, respecto a la presentación de Moisés, representan diversos intereses o teologías.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> G. VON RAD, *Teología del Antiguo...*, 364-365.

<sup>12</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo...*, 365-366.

## **La transmisión de la fe**

En cuanto a la transmisión de la fe, Moisés no se reduce a una simple bocina de Dios; su vida, su carácter, su personalidad se transmiten como expresión de la fe. En su experiencia de Dios tenía como materia prima su propia persona, y esto con todo lo que implica respecto a su pasión por la justicia, a los instintos de ira y violencia que estallaron en el homicidio del egipcio (Ex 2,11-14), al enfrentamiento con los pastores junto al pozo (Ex 2,16-17), a la rebelión de Coré, Datán y Abirán (Nm 16), a la secuela después de la barbaridad del becerro de oro (Ex 32) y al agotamiento a causa de su empeño personal (Ex 18 y Nm 11). En esta historia de los orígenes, los egipcios están pintados como crueles y calculadores, pero una egipcia frustra su plan de control de natalidad, con el resultado que el vicario de Dios para la liberación de Israel fue criado y educado en la corte faraónica. Los episodios de su temprana madurez –la defensa del derecho frente a la opresión perpetuada por un egipcio y luego la defensa junto al pozo de las hijas del sacerdote– anticipan su protagonismo como defensor e instrumento para la liberación de su pueblo.

Ninguna persona es retratada tan íntima a Dios como Moisés, con quien Dios hablaba «cara a cara» (Ex 33,11), y le concedió una intimidad prolongada, reflejada en su rostro que quedaba brillante después de sus entrevistas, con el resultado que tenía que llevar una máscara o un velo frente a la gente para cubrir su rostro que irradiaba la gloria divina (Ex 34,33-35).

## **El texto de la Biblia está formulado por la fe que él transmite**

El texto que presenta la vida de Moisés, los prodigios (llamados también “plagas” o “azotes”) y los diálogos que conducían a la noche de la primera pascua y la salida de Egipto, las peripecias del pueblo hebreo en el desierto, y, sobre todo, la saga de Moisés, mediador de la alianza entre Dios y su pueblo, nacen de la fe de Israel. La selección de los hechos, y el modo de relatarlos resultaron de la experiencia de fe. Al redactor no le interesaba lograr la coherencia de su narrativa, ni en la lógica de su discurso, ni siquiera en la

elocuencia. Su objetivo fue plasmar la historia para infundir la fe en el único Dios. El texto resulta como un objeto de estudio para los exégetas, pero en primer lugar es un testimonio de la fe en Dios y la meditación de cómo una persona y un pueblo vivían su amistad con Dios, su salvador.

¿Qué precede, el relato bíblico o la fe? ¿Cuál es la relación entre los dos? La transmisión de la fe es el objetivo de la narración bíblica. Pero, si no hubiera fe, no habría ni relatos, ni liturgia que los proclaman, ni texto por escrito que nos pone en contacto con el acontecimiento de la salvación, y con los valores fundamentales de la vida de salvados. El texto de la Torá es leído, meditado y argumentado entre las personas que tienen intereses sobre la fe, para ratificar, consolar y fecundar a una próxima generación en camino. El texto es un objeto de estudio y de discusión, pero él mismo tiene la finalidad de transmitir la fe en Dios fiel y en la experiencia como pueblo en amistad con Dios eterno. Los discursos de Moisés al inicio de Deuteronomio están redactados, no como una reseña de un discurso en el pasado, sino son dirigidos a la generación actual, enfrentada con el reto de conservar su posición privilegiada en relación con la tierra y en su amistad con Dios. El predicador se dirige a su pueblo hoy, como si fuera Moisés a una generación pasada: «Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las normas que yo les enseñé, para que las pongan en práctica, a fin de que vivan y entren a tomar posesión de la tierra que les da Yahvé, Dios de sus padres» (Dt 4,1).

Apreciamos el efecto de este discurso a un auditorio actual, un pueblo que había perdido su patrimonio en la tierra y estaba viviendo desterrado en Babilonia o en otra ciudad, otra cultura en la diáspora. «Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Escucha, Israel, los preceptos y las normas que yo pronuncio hoy a tus oídos. Apréndelos y procura ponerlos en práctica» (Dt 5,1). El fin del largo discurso de Moisés se presenta con el propósito de actualizar la experiencia del antiguo Israel para la generación contemporánea (Dt 26,16-19). Las bendiciones y las maldiciones (capítulos 27-28) suenan fuertes para una generación que vive en el extranjero y que mantiene viva

la ilusión de volver a su patria y mantenerse como posesión privilegiada de Dios.

A Moisés se le conoce sólo por la Biblia; resulta difícil recuperar su fisonomía histórica bajo el aluvión de tradiciones, menos preocupadas de componer una biografía que de celebrar las maravillas que Dios realizó por él y de reconocerlo como modelo de fe y amistad con Dios. Su prestigio condicionó el relato de su nacimiento (Ex 2,1-10). Dicho relato posee un alcance teológico: Dios conduce la historia sirviéndose de los decretos del faraón (Ex 1,22) para salvar al futuro liberador de Israel mediante la hija de su opresor. A los teólogos les interesa menos la persona de Moisés que la obra que Dios realizó por medio de él a favor de Israel, desde Egipto hasta el Jordán. El historiador deberá tomar en cuenta la realidad literaria y preliteraria de esas fuentes bíblicas. Las conclusiones permanecen demasiado inciertas para realizar una historia de Moisés. Después de hacer un breve recorrido de los estudios sobre este personaje, García López concluye que «En realidad, se sabe mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe».<sup>13</sup>

### **Moisés, transmisor de la fe bíblica**

El nombrado *Mošeh* por los hebreos y los judíos, *Moisés* por los cristianos y *Musa* por los musulmanes permanece una figura bíblica intrusiva y, a la vez, elusiva. No se cuenta la historia de la salvación sin referencia a esta figura fundacional; sin embargo, Moisés elude los detalles personales fuera de la historia de Dios con su pueblo. Su individualidad se desvanece en la persona de Dios que actúa en él y por medio de él. Sus padres, Amrán y Yoquébed, son nombrados como de paso (Ex 6,20), posterior a la leyenda de su infancia, su formación en el palacio faraónico y su llamada de Dios; detalles nos eluden de sus hermanos Aarón y María, su esposa Séfora; sus hijos Guersón y Eliezer son nombrados para plasmar un aspecto de la historia del mismo Moisés más que para recordar algo de ellos mismos: Guersón, «migrante soy en tierra extranjera», y Eliezar, «El

---

<sup>13</sup> F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2004, 142.

Dios de mi padre es mi protector y me ha librado de la espada del faraón» (Ex 2,22; 18,3-4).

Moisés es presentado como un hombre polifacético, con diversas funciones en Israel: líder, mediador, legislador, profeta, *orante* y salmista (cf. Ex 15 y Sal 90, que lleva la asignatura, “De Moisés, hombre de Dios”). De todas sus funciones, el hilo conductor respecto a su persona reside en su papel de mediador de la alianza, a la base del cual él asumió múltiples tareas y facetas en el ejercicio de la autoridad que deriva de la alianza. No existe más biografía de Moisés que unas anécdotas y leyendas desde su nacimiento y huida a Madián (Ex 2) hasta su misterioso sepelio (Dt 34,6); ellas son notas periódicas, redactadas bajo la luz de la fe y con intereses teológicos, que rellenan su retrato. Podemos reducir nuestra lectura bíblica a reconocer y resolver las difíciles cuestiones histórico-críticas relacionadas con la persona de Moisés, pero hay que empezar con el texto bíblico, y la formulación canónica de la memoria y la fe de Israel que aprecian la centralidad de Moisés, quien,

[...] confrontado y llamado por Yahvé en un encuentro primordial (Ex 3,1-4,17), es aquel que ha recibido el privilegio y la responsabilidad en el monte Sinaí de estar cara a cara con Yahvé en lo inescrutable de la montaña para recibir las tablas de la Torá [...]. En la articulación imaginativa que hace Israel de su pasado, hubo un tiempo y un lugar en que Moisés recibió la Torá de Yahvé. Además, hubo un tiempo y un lugar en que Moisés proclamó la Torá a un Israel que escuchaba. Moisés no es un concepto, una idea, una teoría o un código. Moisés es un agente concreto de recepción y proclamación, en virtud del cual la intención y la presencia de Yahvé son mediadas efectivamente en y para Israel. El Israel al que se le dirige la Torá es de hecho el Israel al que se dirige Moisés, de manera que es la persona histórica e identificable de Moisés la que reúne y constituye a Israel como compañero peculiar de Yahvé.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Sígueme, Salamanca 2007, 609-610.

En lo siguiente haré algunas observaciones acerca de la persona de Moisés, transmisor de la fe, como viene presentado en el *collage* de la Torá.

Primera observación: Moisés es el autor<sup>15</sup> de la formulación de la fe de Israel en la Torá. Fue enviado por Dios (Ex 3-4) y autorizado por su pueblo que afirma (Ex 20,19), «Háblanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos». Su autoridad contrarresta los desafíos a su oficio que presentaban, en diferentes momentos, el de Aarón en el incidente del becerro de oro (Ex 32), el desafío de Aarón y María sobre su oficio de profeta (Nm 12) y la rebelión de Coré, Datán y Abirón (Nm 16). En el último análisis, encontramos en su persona y en su oficio un concepto de liderazgo que no carece de fuerza autoritaria,<sup>16</sup> que es la raíz de una religiosidad judía caracterizada como patriarcal y farisaica, y que se traduce, en la tradición cristiana, en diversas manifestaciones de institucionalismo, fundamentalismo y sanciones de heterodoxia, tanto en estructuras eclesiales como en interpretaciones bíblicas. En la conciencia bíblica, su autoridad es definitiva en cuestiones de la presentación de la fe del Antiguo Testamento.<sup>17</sup> Su figura, como base de la institución de la religiosidad de su pueblo, entra en dialéctica con la siguiente identidad, que es de índole carismática.

Segunda observación: Moisés es el profeta. Según el teólogo deuteronomista, Moisés se perfila como el modelo del profeta. Su carisma profético se cimienta al recurrir a los sucesos del Horeb, en los que él tuvo un protagonismo destacado como mediador entre Dios y el pueblo. La esencia del profetismo, en la perspectiva del Deuteronomio, reside en la mediación: «Yahvé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharán» (Dt 18,15, ver los vv. 15-20).<sup>18</sup> El corpus del Deutero-

<sup>15</sup> En el sentido del latín *auctor*, "autoridad", el que autoriza.

<sup>16</sup> En textos tardíos del AT, se oye la expresión «ley de Moisés» (Sir 24,22; Bar 2,2; Dn 9,11.13; 13,3.61; Mal 3,22); También en el NT se oye la expresión, junto con otras referencias a la autoridad que conlleva la persona de Moisés en cuestiones legislativas (Mt 8,4; 19,7-8 y par.; 22,24; Mc 1,44; 7,10; 12,19.26; Jn 8,5; Hch 6,14; 13,38; 28,23; 1 Cor 9,8; Heb 20,28).

<sup>17</sup> W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo...*, 610.

<sup>18</sup> Más tarde se entendió este texto en referencia a Moisés, y a Jesús se le considera como tal (Jn 1,17.21). Apoyados en este texto, los judíos esperaban al Mesías como un nuevo Moisés

nomio, presentado como un discurso de Moisés, es la confirmación de su función como mediador de la revelación.<sup>19</sup> El Deuteronomio nos ofrece el retrato más acabado de Moisés y el de mayor impronta teológica. Se presenta como un profeta, más aún, el profeta por antonomasia (Dt 18,18), por ser tipo y norma de todos los profetas, con cuya venida Dios ha garantizado su contacto permanente con el pueblo. Para el teólogo deuteronomista, el oficio del profeta consiste en transmitir a Israel la palabra que Dios le había comunicado. En el Deuteronomio Dios sólo habla a Israel a través de Moisés.<sup>20</sup> Le revela la ley divina y le enseña cómo debe conformar con ella su conducta (Ex 18,19-20; 20,1-17). En el Sinaí Moisés media entre Dios y el pueblo, y ofrece el sacrificio que convierte a Israel en el pueblo de Dios (Ex 19,3-8), sellando su alianza con él (Ex 24,3-8). Oseas diría que Moisés es el primero de los profetas (Os 12,14), que tienen por misión mantener la alianza y formar a un pueblo rebelde.

Tercera observación: Moisés es el confidente de Dios. Según la narración bíblica, Moisés, nacido de una raza oprimida, debe su formación a la hija del faraón no sólo por ser “sacado de las aguas” y haber sobrevivido, sino porque este rescate insólito sirve como preámbulo de su misión. Pero ni la educación, ni el poder, ni la alcurnia de adopción (cf. Ex 11,3) bastaban para hacerlo el agente de la liberación del pueblo. Después de una segunda etapa de formación en el desierto de Madián, Dios se le aparece, le revela su nombre y le encarga la misión de servir los intereses de Dios a beneficio de su pueblo (Ex 3,1-15). La promesa de que Dios estará con él (v.

---

(Jn 1,21): Le preguntaron a Jesús, «¿Eres Elías?», y luego, «¿Eres el profeta?». Después de la multiplicación de los panes la gente decía (6,14.), «Este es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo»; y el último día de la fiesta de las Tiendas, la gente decía de Jesús, “Este es verdaderamente el profeta” (Jn 7,40). El evangelio de Juan subraya el paralelismo entre Jesús y Moisés (ver Jn 1,17): «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo».

<sup>19</sup> Comenta A. CHOURAQUI respecto al texto, «Esta es la ley que expuso Moisés a los israelitas» (Dt 4,44), versículo proclamado en la actualidad en las sinagogas de Israel y de la diáspora cuando se elevan los rollos de la Torá. «Después de su cantilación, cada fiel ve con sus ojos ... los pergaminos que han de ser proclamados en nombre de Mosheh. Este rito sitúa perfectamente el lugar que ocupa Mosheh en la vida cotidiana de los hijos de Israel. La oración sinagoga es a la verdad inseparable de la persona del profeta que ha modelado su alma al transmitirle los textos revelados» por el Señor (CHOURAQUI, *Moisés...*, 185-186).

<sup>20</sup> G. VON RAD, *Teología del Antiguo...*, 367.

12) identifica su persona y actividad con la persona de Dios, el verdadero salvador del pueblo. Un teólogo lo describe como confidente (Ex 33,11): «Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo». Por una gracia excepcional le revela, no su gloria sino su cercanía (Ex 33,18-23); le suele hablar desde el interior de la nube (Ex 19,9; 33,8-10). La imagen de Moisés que asciende solitario hacia la cumbre del Sinaí y permanece largo rato en conversación con Dios es característica de esta idea (Ex 24,15-18). Un teólogo, con voz de Dios, lo declara su servidor de confianza (Nm 12,7-8): «No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé».

Cuarta observación: Moisés es el vicario de Dios para la liberación del pueblo. Para llegar a ser el intermediario en el rescate del pueblo, Moisés, como individuo, fue liberado. El inicio de la historia es su liberación: rescatado de las aguas, liberado de su propia crianza. El primer acto de su misión es la representación de Dios frente al faraón para la salvación del pueblo. Se vuelve la herramienta de Dios para “mostrar su mano poderosa” y poner fin a la opresión que impide a Israel dar culto a su Dios (Ex 4,22-23; 5,1-18). Algunos textos fuera del libro del Éxodo describen a Moisés como el artífice de los azotes o plagas en tierra egipcia. Otros textos afirman que la sabiduría de Dios liberó al pueblo oprimido, con Moisés como instrumento (Sab 10,15). Dice el poeta que «de mano de Moisés» (Sal 77,21) Dios conduce a su pueblo a través del mar.

Quinta y última observación: Moisés es el intercesor. Por sus manos alzadas en gesto de oración Moisés asegura a Israel la victoria contra Amalec (Ex 17,8-13); en ocasiones discute con Dios y obtiene el perdón de los pecados de su pueblo (Ex 32,11-14.30-32; Nm 14,10-20; 16,22; 21,7-9); lo salva de la muerte cuando se interpone ante la ira divina (Sal 106,23). Después de la necedad del becerro de oro, cuando Moisés rompió las tablas de la Ley y ordenó a los levitas a matar a los ídólatras, se reta con Dios e intercede a favor del pueblo: «Este pueblo ha cometido un gran pecado al hacerse un dios de oro. Pero ahora, ¡si quieres perdonar su pecado...!, si no,

bórrame del libro que has escrito» (Ex 32,31-32). Es impresionante la franqueza con la que se queja frente a Dios:

¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: “Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho [...]?” No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí. Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura (Nm 11,12-15).

De igual manera, impacta el testimonio de su vacilación e impaciencia. Un día, hartado por la infidelidad de su pueblo (Nm 20,10-12; Sal 106,32-33), dejará flaquear su fe y su humildad y será castigado por ello (Dt 3,26; 4,21): Dios no le permitiría pasar por el Jordán ni entrar en la Tierra prometida, y la súplica no llega a liberarlo de este castigo, semillero de abundante reflexión teológica. Al orar, Moisés, hombre de fe, iba descubriendo el rostro de Dios, expresión de fidelidad y de perdón.

Los teólogos que se dejan oír en las narraciones de las tradiciones bíblicas, al reflexionar sobre Moisés y sus obras, lo han hecho desde sus propios intereses e imperativos concretos, fijándose en los aspectos religiosos y teológicos de su tiempo más que en lo histórico. Las tradiciones mosaicas hunden sus raíces en la Torá. Los profetas y los salmos<sup>21</sup> son parcos a la hora de hablar de Moisés, y los libros históricos ofrecen sólo testimonios indirectos; en los sapienciales, apenas el eclesiástico y el autor de Sabiduría advierten a Moisés.<sup>22</sup> Con el Deuteronomio, la Torá quedaba clausurada y separada canónicamente de los demás libros del Antiguo Testamento. Los últimos versículos del Deuteronomio dan a entender que con Moisés termina un periodo de la formación de Israel y que la Torá tiene entidad propia y distinta del resto del Antiguo Testamento.

<sup>21</sup> El nombre Moisés, en el título del Salmo 90, el inicial del cuarto libro de los salmos (90-106), se menciona siete veces en el libro (cf. Sal 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32), y en otra parte del salterio sólo en el salmo 77,21. Se menciona su pecado por lo cual no pudo entrar en la tierra prometida, que se interpreta como su solidaridad con el pueblo (Sal 103,32).

<sup>22</sup> Según el libro de la Sabiduría es el protagonista del Éxodo; ella utiliza al «servidor del Señor» (Sab 10,16) y a «un santo profeta» (Sab 11,1), sin nombrar a Moisés.

Aunque Josué sea investido como sucesor de Moisés y asuma la dirección de Israel, no recibe el oficio de Moisés, que se consideraba intransferible. Sin embargo, en el libro que tiene su nombre Josué exhorta repetidas veces al pueblo a observar “la ley de Moisés”. Moisés en sus varias facetas constituye el fundamento de la fe de Israel.

### **La muerte de Moisés**

Las exequias de Moisés con las que concluye la Torá recalcan el carácter único de la persona y sus logros (Dt 34,10-12):

No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara; nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahvé le envió a realizar en el país de Egipto, contra el faraón, y contra todos sus siervos y contra todo su país, y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel.

Su muerte y sepultura, su desaparición del cuadro histórico sin que nadie sepa dónde esté, fascina al lector y creyente. El deuteronomista sitúa su muerte en el monte Nebo con los acentos sobrios:

Allí murió Moisés, siervo de Yahvé, en el país de Moab, como había dispuesto Yahvé. Lo enterró en el Valle, en el País de Moab, frente a Bet Peor. Nadie hasta hoy ha conocido su tumba. Tenía Moisés ciento veinte años cuando murió: no se había apagado su ojo ni se había perdido su vigor (Dt 34,5-7).

En este anuncio solemne, a modo de epitafio sobre su vida, se pone de manifiesto que su vida como su muerte estaban en manos de Dios, pendientes siempre de su palabra, que desde el inicio hasta el final su existencia latió al ritmo del corazón de Dios. Fue el servidor fiel, a quien el eclesiástico acreditó como «amado de Dios y de los hombres... de bendita memoria» (Sir 45,1).

No entrará en aquella Tierra prometida hacia la cual ha conducido a su pueblo. Dios le concede una vista panorámica de ella desde

la estepa de Moab, desde el monte Nebo, frente a Jericó; le hace ver toda la tierra, de Galaad hasta Dan, hasta el mar Mediterráneo, y le dice: «Esta es la tierra que bajo juramento prometí a Abraham, Isaac y Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella» (34,4; cf. vv. 1-4).

Desde hace siglos los rabinos se interrogan sobre este fin misterioso: ¿cómo es que al mejor de los israelitas, al más grande de los profetas, al interlocutor con Dios desde la zarza ardiente y por el Sinaí, le haya sido negado el fruto de su labor por el Señor de toda justicia? Pero Dios no sólo niega paso a su vicario a la Tierra prometida, sino que además borra su mérito por la salida del pueblo de Egipto, que corresponde sólo al Señor. Sólo el único, trascendente Dios tiene poder de liberar al ser humano y redimirlo de la esclavitud. El nombre del profeta se desvanece de la historia cada vez más. Una observación feliz hicieron los rabinos respecto al nombre y a la amistad entre el Señor y su profeta. En la tradición rabínica el nombre divino se pronuncia *HAŠEM*, para evitar su posible profanación; el nombre hebreo *MOŠEH*, leído de izquierda a derecha, es el anagrama del mismo nombre sacro: las letras *he*, *šin*, *mem*, anagrama de *mem*, *šin*, *he*. Las mismas tres consonantes designan el Señor y, leído al inverso, a su profeta.

La imaginación y la teología bíblica se sueltan para descubrir razones plausibles de la prohibición para que Moisés entre en la Tierra prometida. ¿Equivaldría a la falta de fe, cuando golpeó la roca dos veces (Nm 20,11)? El salmista explica que, por el berrinche del pueblo en las aguas de Meribá, Dios se enojó y le fue mal a Moisés; por culpa del pueblo se le amargó el espíritu y habló a la ligera (Sal 106,32-33). ¿Sería por su solidaridad con la generación de los idólatras, que también murieron fuera de la Tierra prometida? Un teólogo narra que Moisés, como intercesor, invoca la ayuda de Dios, quien le ordena golpear la roca con el mismo bastón con el que había golpeado las aguas del Nilo (Ex 17,5), acción que demuestra al pueblo la continua presencia de Dios. Moisés obedeció,

y así el episodio termina.<sup>23</sup> La falta de fe del pueblo redunda en el mediador de su salvación, quien, en solidaridad con la generación el éxodo, morirá sin entrar en la tierra prometida. Así se vuelve una figura de Cristo, que se identificó con su pueblo, que soportó el pecado de la humanidad.

Nos interrogamos sobre Moisés que muere en la frontera antes de alcanzar el propósito de su misión. Única es su vida plasmada en la Torá, que lo tiene como autoridad. Pero es más sorprendente todavía, unos milenios después, tomar nota en el monte Nebo, de la fecundidad de esta vida que concluye, como Dios había dispuesto (literalmente., «según la boca de Yahvé», Dt 34,5).

En Moisés convergen las instituciones más importantes del pueblo de Israel: vicario de Dios en la atención y la formación del pueblo, profeta, legislador, mediador de la alianza, intercesor. No están bien demarcados los campos de una u otra función, sino todos se fusionan en el complejo de una sola persona. La reflexión teológica del texto muestra que las principales funciones del pueblo se plasman en Moisés, y de este modo las diversas instituciones del antiguo Israel adquieren autoridad y se justifican en su persona. Los últimos redactores de la Torá, interesados en presentar a Moisés como profeta, sacerdote, juez, y a los profetas, sacerdotes y jueces, como a Moisés, asumieron el lenguaje, los esquemas formales y jurídicos ya existentes, los retocaron e hicieron de todo ello un diseño ideal de su figura y su obra. Así, el lector u oyente bíblico, que confrontan el texto con la fe, encuentran, en la compleja presentación de Moisés, a su propia persona, en los diversos aspectos del desempeño de su misión y la vivencia de la fe.

## **Final**

Aquella última tarde en la cumbre del monte Nebo, abajo corría el río Jordán, la última frontera de la esperanza; más allá, en el valle, brillaba Jericó, «ciudad de las palmeras» (Dt 34,3). El corazón del

---

<sup>23</sup> Este acontecimiento, al igual que otros, resonará en la liturgia (ver Sal 78,15-16; 95,8; 105,41 y Sab 11,4).

vicario de Dios se alegra mientras se retuerce de entrar a la tierra de la libertad. Dios pide la entrega de esa última seguridad a quien se hacía la ilusión de contemplar el rostro de Dios. Es en la muerte de Moisés que el teólogo del Deuteronomio invita al lector a transponer la historia de Moisés a su propia vida. Si hablamos del éxodo o del exilio, el lector está en compatible compañía, está ubicado a la frontera de la Tierra santa; por fin, después de una larga permanencia en tierra extranjera, su regreso a la patria está por realizar. La vida de Moisés transcurre entre la esclavitud, luego por el desierto y hasta la puerta de la Tierra de su esperanza. El hecho de que muera en la antesala de la Tierra prometida, en los montes de Moab, anima a todo creyente que se ubica en el destierro, a perseverar, a no flaquear ante las esperanzas. Todo lector o auditor está todavía en la frontera, esperando la entrada en la patria de la libertad, del bienestar y de la paz.

Moisés desaparece justo cuando llega a las puertas de su patria, a la que había de conducir a su pueblo. Su pueblo ni siquiera encontrará su tumba para no adorar su recuerdo. Moisés no era la libertad, era tan sólo la voz que invitaba a buscarla. He ahí la última pobreza, el último abandono. El célebre líder era el confidente de Dios, su vicario y su profeta, pero no era Dios. Y, como moraleja, el transmisor de la fe está destinado a disminuir, a eclipsarse, en preferencia de la revelación del Dios en la fe y en el discurso teológico.





## ACTITUDES FRENTE A LA LEY EN NEHEMÍAS 8,1-12

Gabriel Fierro Nuño<sup>1</sup>

### Abstract

El pueblo de Israel, después de la etapa del exilio en Babilonia, buscó un fundamento para reconstruir su identidad, su vida comunitaria y su culto. Ese fundamento lo encontró en el libro de la Ley de Moisés, que fue leído de manera solemne por primera vez en mucho tiempo. Ante esta lectura, el pueblo se muestra atento, receptivo, comprometido y festivo. Tales actitudes pueden servir a la comunidad cristiana de hoy para una mejor comprensión del Pentateuco.

*The people of Israel, after the exile in Babylon, sought a foundation on which to rebuild their identity, their community life and worship. They found this groundwork in the book of the Law of Moses, proclaimed solemnly for the first time in a long time. In the hearing of this document, the people is attentive, receptive, committed and festive. Such attitudes serve the Christian community today for a better understanding of the place of the Pentateuch in our lives.*

**Palabras clave:** Esdras, Nehemías, Ley, renovación de la Alianza.

### Introducción

La lectura del Pentateuco o Toráh, que suele traducirse como “Ley”, puede causar un sinnúmero de dificultades para cualquier hombre o mujer que intenta acercarse por primera vez a esta literatura sagrada. Las actitudes pueden ir desde el enfado con tantos datos, números y medidas; la decepción por el hallazgo de narraciones poco edificantes como dos hijas que embriagan a su padre

---

<sup>1</sup> El autor del presente artículo es profesor en la sección de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es gabrielfierro79@gmail.com.

para tener descendencia de él; e incluso dudas de fe por descubrir algunas matanzas que son presentadas como ordenadas por Dios. La Ley contiene este tipo de relatos y mandamientos que a una distancia de muchos siglos y kilómetros nos parecen caducos y francamente inexplicables para nuestro tiempo y nuestra cultura. Ignorarlos o pasarlos por alto en nuestra lectura de la Biblia para solo quedarnos con los pasajes “tolerables” no resuelve la dificultad, solamente la evade.

Partimos de que «toda Escritura es inspirada y útil para enseñar» (2 Tim 3,16). Por lo tanto, toda la Toráh puede ser considerada bajo esta apreciación canónica. ¿Cómo poder entonces leer la Ley sin que el enfado, la decepción o la perplejidad sofoquen nuestro intento de aplicar a nuestra vida esa Ley escuchada o leída? ¿Existen algunos criterios que puedan ayudarnos a entender mejor el contenido de la Toráh para provecho personal y comunitario?

Con un estudio más cuidadoso y dirigido de los géneros, intenciones del autor, contextualización del mensaje y, sobre todo, sentido cristiano del Pentateuco, seguramente aclararemos muchas dudas y aprovecharemos con más profundidad la Palabra de Dios en la Toráh. Sin embargo, propongo acercarnos a un episodio en la historia del pueblo judío, en el siglo V a.C., en Jerusalén, para describir algunas actitudes del pueblo respecto a la lectura del libro de la Ley. No será propiamente un análisis exegético, sino una aproximación más sencilla, a modo de comentario catequético. Nuestro enfoque principal no estará en quienes leen la Ley, sino principalmente en quienes la escuchan, esperando encontrar en ellos algunas huellas a seguir para los oyentes de la Escritura hoy.

## **1. La renovación de la alianza mosaica: Nehemías 8-10**

Israel es el pueblo de las grandes alianzas. Desde que Dios miró con predilección a un pastor de la región de Mesopotamia, llamado Abram, comenzó una historia de amor fiel de Dios, y fidelidades e infidelidades del pueblo hebreo. Dios se comprometió en alianza con Abram para concederle una descendencia numerosa y una tierra fértil (Gen 17); después, con otro pastor autoexiliado en Madián,

Moisés, Dios realizó otra alianza en el Sinaí para adoptar a Israel como un solo pueblo santo (Ex 19); Josué sintió la necesidad de renovar esta alianza una vez asentados en la tierra prometida (Jos 24); y de nuevo, Dios tomó la iniciativa para realizar una alianza con otro pastorcillo de Belén, David, comprometiéndose a sostener la dinastía davídica por siempre y su morada permanente en el templo de Jerusalén (1 Sam 7).

La destrucción de Jerusalén y el exilio a Babilonia fue un durísimo golpe para esta historia de amor fiel de Dios. La tierra se ha perdido para un grupo de judeanos; el pueblo se ha dividido y los que se quedaron (pueblo de la tierra) se han mezclado y han adoptado costumbres y lengua extrañas, dejaron de ser santos —desde la perspectiva de los sacerdotes—; el templo está en ruinas. Después del retorno de los descendientes en Babilonia, el templo es reconstruido (Esd 5-6), el pueblo es purificado (Esd 9-10) y la tierra es reconquistada (Neh 1-7). Solo falta una cosa: ser un solo pueblo como lo prometió Dios a Moisés. Por eso, la Ley será el corazón de la alianza renovada en Nehemías 8-10, una alianza que apela a la lectura de la Ley como fundamento de la vida y la identidad de la comunidad posexílica.<sup>2</sup>

Los relatos de renovación de alianza encontrados en la Biblia, principalmente en el periodo posexílico, tienen una estructura común dominante: a) parénesis, con palabras generales para varios tipos de exhortación; b) realización de la alianza; c) purificación de la tierra y del pueblo; d) celebración del culto renovado.<sup>3</sup> En Nehemías 8-10 podemos encontrar estos mismos elementos: lectura solemne de la Ley a modo de exhortación general (Neh 8,1-12); celebración de renovación de la alianza al día siguiente por ocho días en la fiesta de las Chozas (Neh 8,13-18); ceremonia de expiación para la purificación del pueblo con la confesión de pecados y separación de los extranjeros (Neh 9); y disposiciones para la celebración de un nuevo culto (Neh 10). Así, el texto que comentaremos (Neh 8,1-

<sup>2</sup> Cf. H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra and Nehemiah* (Old Testament guides), Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield 1987, 98.

<sup>3</sup> D. McCARTHY, «Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah», *The Catholic Biblical Quarterly* XLIV/1 (1982) 35-36.

12) se encuentra como preámbulo exhortativo para una renovación de la alianza que incluirá celebración, purificación, separación<sup>4</sup> y compromiso. Veamos ahora las principales actitudes del pueblo en la escucha de la Toráh.

## 2. Encaminados a las fuentes del agua: actitud de sed (Neh 8,1)

No era la primera vez que el pueblo de Israel era congregado para la escucha de la Ley. Ya en Dt 5,1 Moisés había convocado (*qará'*) a todo Israel diciéndoles: «Escucha Israel los preceptos y normas que yo pronuncio hoy a tus oídos». Se trataba de la primera vez que todo el pueblo era convocado para la escucha de una parte de la Ley. Sin embargo, en ese entonces la iniciativa fue de Moisés, pero ahora es el mismo pueblo el que decide reunirse (*'asaf* en nifal) como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta del Agua. Se trataba de la puerta sur por donde llegaba el agua vital procedente de la fuente de Guijón, la mayor afluencia de agua para la ciudad de Jerusalén. ¿Por qué reunirse en esta plaza pública en lugar del templo que tiene un escenario más solemne?<sup>5</sup>

El pueblo decide reunirse en la puerta del Agua tal vez para estar todos juntos, sin distinción: hombres, mujeres, niños y los que ya podían entender; en el templo, la distinción sería ineludible. No se puede escuchar la Ley desde una actitud de exclusión o división. Tampoco podemos descartar el sentido simbólico del Agua. El profeta Ezequiel había prometido que en la nueva comunidad el agua brotaría como ríos desde el templo hacia toda la tierra (Ez 47,1-12).

---

<sup>4</sup> No es irrelevante que la lectura del libro de la Ley sea el fundamento y motivación para la separación de los extranjeros. Un estudio realizado mostró que, cuando la Toráh escrita es invocada, el resultado consiguiente es exclusivista; en cambio, cuando las citas o alusiones son a textos no especificados como escritos, el resultado es invariablemente más incluyente e indulgente, cf. J. SCHAPER, «Torah and Identity in the Persian Period», en O. LIPSCHITS – G. KNOPPERS – M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, 35.

<sup>5</sup> El libro apócrifo 3 Esdras contenido en la versión griega de los LXX, un texto posterior al canónico que narra de manera alternativa los mismos acontecimientos, ubica esta lectura de la Ley en la puerta del templo: «En la luna nueva del séptimo mes, toda la muchedumbre se congregó como un solo hombre en el descampado de la puerta oriental del santuario» (3 Esd 9,37), N. FERNÁNDEZ MARCOS, «3 Esdras (LXX 1 Esdras)», en A. DIEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1983, 477.

La Ley es esa agua que empapa la tierra como sabiduría: «lo alimenta con pan de inteligencia y agua de sabiduría le da a beber» (Eclo 15,3).<sup>6</sup> El pueblo se había quedado sin el consejo del anciano, sin la visión del profeta y sin la ley del sacerdote (Ez 7,26), por eso ahora se presenta ante Esdras con sed de la Ley, como tierra reseca, desértica, sin agua (Sal 63,2).

En nuestro texto, el protagonista no es Esdras ni los levitas, sino todo el pueblo. La expresión “todo el pueblo” (*kol ha'am*) se repite en diez ocasiones en los doce versículos del texto (Neh 8,1-12). Las acciones principales son realizadas por ellos: son ellos quienes se reúnen y solicitan a Esdras que les lea la Ley. Esdras es solo alguien al servicio de la sed del pueblo, un siervo del pueblo.<sup>7</sup> En esta actitud la posición del pueblo es de movimiento, como quien encamina sus pasos hacia la fuente del agua.

### 3. Con los oídos abiertos: actitud receptiva (Neh 8,2-3)

La asamblea sedienta estaba formada por hombres, mujeres y todo el que pudiera entender<sup>8</sup> lo que escuchaba. La ley fue traída a ellos por Esdras en el primer día del séptimo mes. En este día, la legislación sacerdotal pedía una reunión sagrada para celebrar el día del Clamor (Nm 29,1), el gran descanso anunciado con trompetas (Lv 23,24). Este día santo pasaría a ser el año nuevo (*rosh hashanáh*) justamente en esta época. Así el pueblo clama por la lectura de la Ley en un día apropiado para un nuevo comienzo, una nueva etapa de unidad propiciada por la Ley.<sup>9</sup>

La lectura de la Ley la realiza Esdras, el experto en el libro de la Ley (*hasofer*), desde el amanecer hasta el mediodía. Aproximadamente seis horas de lectura continua, pero el pueblo sigue atento

<sup>6</sup> Cf. M. LEVERING, *Ezra & Nehemiah*, Brazos Press, Grand Rapids 2007, 173-175.

<sup>7</sup> Cf. A. TAYLOR-TROUTMAN, «Between Text and Sermon: Nehemiah 8:1-12», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* LXVIII/1 (2013) 59.

<sup>8</sup> El verbo usado por el autor es *bin* en participio: el que entiende. En la segunda parte del texto, el mismo verbo será utilizado cuatro veces para designar la labor explicativa de los levitas, quienes “hacen entender” al pueblo las palabras de la Ley.

<sup>9</sup> Cf. G. FIERRO – A. L. CASTILLO, *Historiografía posexilica: 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, 1 y 2 Macabeos*, Verbo Divino, Estella 2014, 152.

—y sin proyector—, más aún, los oídos del pueblo estaban dirigidos hacia el libro de la Toráh. Esta actitud de receptividad casi podemos imaginarla, quizá sentados sobre la tierra, la cabeza hacia el lado, como si el oído intentara estar en dirección recta hacia el libro de donde salían aquellas palabras, como quien no quiere perderse una sola de ellas.

#### 4. Con los ojos fijos: actitud expectativa (Neh 8,4-5)

El libro de la Ley recibe un trato especial, sacral. Para la ocasión, el pueblo elaboró un ambón —literalmente una torre (*migdál*)— de madera para colocar el texto sagrado. Nuevamente, es el pueblo el que tiene el papel protagónico, pues fueron ellos —el verbo está en plural ('*asu*)— los que tomaron la iniciativa de construir este ambón especialmente para colocar el libro de la Ley. Con esta torre, el pueblo buscaba elevar la Ley de Dios, no a los líderes sacerdotales.<sup>10</sup> Lo central, lo elevado, es la Ley, y los demás son servidores de la Ley.

Trece hombres laicos acompañan a Esdras en esa misión de leer la Ley, unos a su izquierda y otros a su derecha. Probablemente se han dividido la tarea de la lectura, pues seis horas seguidas de lectura en público, ¡y sin micrófono!, debía ser algo extenuante para un hombre solo. Esdras abrió el libro de la Ley ante los ojos expectantes de todo el pueblo. Mucho se ha discutido del contenido de esta Ley, si se trataba del Deuteronomio, del documento sacerdotal o de alguna forma final ya muy parecida a nuestro actual Pentateuco.<sup>11</sup> Lo importante es que, en esta época posexilica persa, la Ley se ha convertido en un documento escrito que implica veneración y que debe ser tratado con reverencia, encumbrado en la cima de una torre.

<sup>10</sup> Cf. A. TAYLOR-TROUTMAN, «Between Text and Sermon...», 59.

<sup>11</sup> Lo cierto es que el texto de Neh 8 hace uso por citación o por alusión tanto del Deuteronomio como de la tradición sacerdotal (P). Por eso, parece preferible concluir que el redactor final de Esdras-Nehemías habría pensado en una lectura del Pentateuco en su forma casi final, cf. H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra and Nehemiah...*, 91; P. ABADIE, *El libro de Esdras y de Nehemías*, Verbo Divino, Estella 1998, 40.

Los ojos estaban fijos en la elevación de la Ley y en cuanto ésta fue abierta, todos se pusieron de pie (*'amad*). Es la posición corporal que denota respeto y dignidad. El que miraba a Dios cara a cara moría (Gen 32,30), pero ahora se pueden tener los ojos fijos en su Ley, se puede estar de pie, erguido, ante la presencia de su Palabra. Solo de Moisés se había dicho que hablaba con Dios cara a cara (Ex 33,11; Dt 5,4), pero ahora es todo el pueblo el que puede dialogar cara a cara con Dios, estando de pie, por medio de su Ley.

### **5. Con las manos en el cielo y las narices en la tierra: actitud de aceptación (Neh 8,6-8)**

Después de la lectura de la Ley, Esdras dirige una oración de bendición a Dios y el pueblo responde: ¡Amén, Amén!, con las manos levantadas. Así, el pueblo asiente lo leído, lo acepto como algo benéfico, se compromete a cumplir lo estipulado y levanta las manos al cielo, como si quisiera tocar la Gloria del que lo habita. Después de la alabanza, pasan a la adoración. Ponen sus rodillas en el suelo y sus narices (*'afayim*) en tierra. Es la actitud de quien se ha rendido, que sabe que el misterio es más grande que él y no comprende del todo lo que ha contemplado.

Siendo conscientes de la necesidad de comprender lo que se ha leído en la Toráh, se incorporan de nuevo y se sientan en su lugar, como el discípulo que se sienta a los pies del maestro para escuchar la explicación (Lc 10,39; Hch 22,3). Ahora son los levitas los encargados de hacer asequible el mensaje leído de la Toráh. Los levitas están entre el pueblo y se encargan, en primer lugar, de traducir del hebreo al arameo para que todos puedan entender.<sup>12</sup> Los levitas leyeron el texto, lo tradujeron, lo explicaron<sup>13</sup> y cuidaron que todo mundo entendiera lo que se había leído.

<sup>12</sup> Para este tiempo, el pueblo ya no entendía el hebreo clásico en que estaba redactado el Pentateuco (Neh 13,24). Este hebreo había sido reemplazado en la población general por el arameo, la lengua franca del imperio persa, cf. C. HAYES, *Introduction to the Bible*, Yale University Press, New Haven 2012, 371.

<sup>13</sup> El verbo utilizado aquí en *parash*, que significa dividir, separar o especificar, cf. J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah: a commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1988, 288. Este significado primario ha llevado a algunos a considerar que se trataba de una lectura por secciones o párrafos. Creo más bien, con Blenkinsopp, que se trata de una lectura «con cuidado por la exacta pronun-

Los levitas han asumido un servicio a la Palabra que es imprescindible para su mejor apropiación: hacer que un texto antiguo sea aplicado a la vida en las circunstancias actuales.<sup>14</sup> Esta labor la había establecido Moisés para los sacerdotes:

Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes [...] Cada siete años, en la fiesta de las Tiendas [...] leerás esta Ley en presencia de todo Israel. Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al forastero, para que oigan y pongan en práctica todas las palabras de esta Ley (Dt 31,9-12).

Para la época del segundo templo, los levitas habían ya asumido el rol de enseñanza litúrgica (2 Cro 17,7-9). Con la posición del discípulo sentado a los pies del maestro, el pueblo bebe la enseñanza sobre la Ley por parte de los levitas.

## **6. Con la ropa rasgada: actitud de conversión (Neh 8,9)**

Nehemías, Esdras y los levitas exhortan al pueblo a considerar ese día especial como un día santo. El pueblo se ha puesto de luto (*'abal*) y está llorando (*bakáh*). Se llevan las manos al rostro, secan sus lágrimas, pronuncian sollozos. ¿Por qué lloran y hacen luto mientras escuchan las palabras de la Ley? Es un llanto de conversión, el llanto de quien se ha dado cuenta que su vida no está conforme a las palabras escuchadas en la Ley, como el rey Josías lo había hecho antes del exilio: «Cuando el rey escuchó las palabras del rollo de la Doctrina, rasgó sus vestiduras» (2 Re 22,11). Podemos así imaginar al pueblo rasgando sus vestiduras en señal de luto, sabiendo que han actuado de manera incoherente con la voluntad de Dios plasmada en la Ley escrita. Sin embargo, la Ley no puede dejarnos en el simple reconocimiento de la culpa, no es la intención remarcar nuestra infidelidad para hacernos sentir miserables. La Ley invita a la conversión, al paso del llanto a la alegría.

---

ciación y entonación [...] leyendo comprensiblemente». En definitiva, se trata de una actitud de explicación de lo leído, que a primer oído sería comprensible.

<sup>14</sup> Cf. T. LAFFERTY, «Levitical Preachers: Explaining the Law», *The Bible Today* LIII/4 (2014) 197.

## 7. Con la panza llena y el corazón contento: actitud de gozar y compartir (Neh 8,10-12)

Después del luto, el pueblo es exhortado a ir comer grasa (*mash-manim*) y vino dulce (*mamtaqim*). Los nutriólogos gritarían de indignación por una dieta festiva consistente en grasa y azúcar. También la legislación sacerdotal prohibía el consumo de grasa: «No comerás nada de grasa (*jaleb*) ni de sangre» (Lv 3,17). Al utilizar distinto vocablo para designar a la grasa, es probable que Neh 8,10 haga referencia más bien a una comida sabrosa, quizá cocinada en aceite.<sup>15</sup> Tal vez nada expresa mejor la alegría por la comprensión de las palabras de la Ley que una comida compartida. Hay que enviar una porción de la comida preparada a quien no tiene nada preparado.

El regocijo proviene de que, a pesar del reconocimiento de la infidelidad a la Ley, Dios sigue mostrando amor fiel por su pueblo. El Deuteronomio instaba a todos, hombres y mujeres, a regocijarse por el culto a Dios (12,12) y a comer carne y vino en la presencia de Dios con regocijo (14,26). Ahora es cuando esto se puede llevar a cabo, pues «no hay otra cosa buena para el hombre bajo el sol sino comer, beber y alegrarse» (Ecl 8,15). Es una alegría especial, surgida de la comprensión de la Palabra de Dios, sabiendo que la alegría (*jedvat*) del Señor es su fortaleza. Esta alegría (*jedvat*) es exclusiva de Dios y solamente aparece aquí y en 1 Cro 16,27. Es la alegría que brota de la convicción de que el pueblo no recibirá el castigo por su infidelidad, sino el perdón de la misericordia divina, por eso la alegría es de Dios, no del pueblo;<sup>16</sup> Dios se alegra por su pueblo, danza con él (Sof 3,17). Entre esta alegría, podemos imaginar al pueblo en actitud de fiesta, comiendo, danzando, cantando.

## Conclusión

El texto de Nehemías 8,1-12 es el preámbulo de una gran renovación de la alianza del Sinaí que conlleva la celebración de un banquete compartido, un rito expiatorio de purificación y una re-

<sup>15</sup> Cf. C. LANEY, *Ezra and Nehemiah*, Moody Press, Chicago 1982, 103.

<sup>16</sup> Cf. G. WONG, «A Note in "Joy" in Nehemiah VIII 10», *Vetus Testamentum* XLV/3 (1995) 384.

novación del culto a Dios. La lectura de la Ley se vuelve entonces el fundamento de la vida comunitaria del pueblo judío del segundo templo y constituyente primordial de su identidad. Por esto, el pueblo tiene un papel protagónico en la lectura solemne de esta Ley, que implica escucha, asentimiento, oración, compromiso, entendimiento, conversión y festejo.

Hoy en día, la Ley necesita de las mismas actitudes por parte de la asamblea que se reúne para su lectura: actitud de humildad para reconocerla como Palabra de Dios, sabiendo que es ella la que debe ser elevada y no sus servidores. Todo el ser de hombres y mujeres, incluido todo su cuerpo, debe tomar una posición de atención y disposición para comprender. Es importante la presencia de los nuevos levitas entre la asamblea, para que puedan elegir una apropiada traducción del Pentateuco y, sobre todo, que expliquen el espíritu de esa Ley y la hagan comprensible para las nuevas circunstancias. La confrontación con las prescripciones y los relatos de Ley puede ocasionar llanto de indignidad, pero un signo irrefutable de que la Ley se ha interpretado correctamente es el sentimiento final de alegría compartida. Una predicación de la Ley que solo busque el sentimiento de contrición y de hacernos sentir miserables no es una predicación conforme al espíritu de la Ley.

Finalmente, desde las comunidades eclesiales, el culmen de la Ley se encuentra en la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret, quien no ha venido a abolir la Ley, sino a darle plenitud (Mt 5,17). Ningún mandato, estatuto o relato de la Toráh podrá ser interpretado de manera aislada, sino siempre en relación con el resto del Antiguo Testamento y con el Evangelio como cumplimiento y plenitud última.



## LA LEY DE MOISÉS EN JUAN

María del Socorro Becerra Molina, hmsp<sup>1</sup>

### Abstract

El cristianismo joánico se distancia de la ley y, de manera semejante, del culto judío, de las prácticas de purificación y de las fiestas judías. Para los cristianos del grupo joánico la ley de Moisés y las cuestiones judías han sido superadas y carecen de trascendencia por la propuesta de Jesucristo. El presente estudio se lleva adelante mediante la intertextualidad y el análisis de los textos a fin de puntualizar cómo Jesús ilumina y le da sentido a todas las instituciones del judaísmo.

*Johannine Christianity distances itself from the accepted concept of the law and, similarly, from Jewish worship, purification practices, and the orthodox understanding of the Jewish festivals. For the Christians of the Johannine community the law of Moses and certain traditional Jewish questions have been superseded and are left devoid of transcendence by the gospel of Jesus Christ. The present study, which consists of analysis and intertextual reading of texts, points to how Jesus clarifies and gives meaning to all the Jewish institutions.*

**Palabras clave:** Juan, Ley, Moisés, Gracia, Verdad, Jesús.

### Introducción

En el Antiguo Testamento Moisés juega un papel central como mediador de la Ley y fundador del pueblo y de algunas otras instituciones dentro de Israel.<sup>2</sup> Él es la máxima autoridad entre los judíos.

<sup>1</sup> La autora del presente artículo es profesora en la sección de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es cocohmsp@yahoo.com.mx.

<sup>2</sup> «Moisés es también sumo sacerdote. En el Sinaí es donde fue iniciado en los misterios. Como profeta pronunció oráculos arrebatado por Dios fuera de sí mismo, pronunciando palabras que

La Ley,<sup>3</sup> dada por él, es la medida de la verdad en el pueblo. La Torá es el texto fundamental del pueblo judío;<sup>4</sup> podrán, algunos grupos no aceptar las otras partes de la TaNaK, pero jamás se pone en duda la Torá. Moisés gozó de la cercanía de Dios más que cualquier otro personaje del antiguo pueblo de Dios, pues él hablaba boca a boca con Dios (cf. Ex 33,11).

Como el cristianismo nace en el seno del judaísmo, en una primera instancia, también para los cristianos de “la primera hora”, Moisés fue un personaje de autoridad, junto con toda la legalidad que existía en ese momento. En la medida que pasaba el tiempo, el cristianismo se fue distanciando del judaísmo y liberando de toda la carga legal que este tenía. Entre otros escritores del Nuevo Testamento, el autor del cuarto evangelio muestra el apartamiento que se generó entre el cristianismo y el judaísmo, con relación a las leyes de pureza, fiestas, instituciones judías y muchas otras prácticas veterotestamentarias.

En Juan no se está frente al mediador de la Ley, sino frente a la Palabra dada por Dios. El autor del cuarto evangelio se encargará de relacionar a Jesús, Palabra, con el dador de la Ley en el Antiguo Testamento, Moisés. Este trabajo, como se explicitará a lo largo del artículo, señala la superioridad de Jesús con relación a Moisés o las propuestas del Antiguo Testamento como cuestiones superadas por la enseñanza del Maestro. El autor comprendió y demostró en su evangelio la superioridad de Jesús sobre Moisés.<sup>5</sup> El estudio se realiza a partir de la intertextualidad que Juan reporta con relación a la Torá y el análisis de algunos textos específicos.

---

superan toda esperanza, dando confianza al pueblo cuando el paso del mar Rojo, dando el maná a los hambrientos y finalmente prediciendo su propia muerte»: H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, Verbo Divino, Estella 1985, 184-185.

<sup>3</sup> El término תורה Torah deriva del verbo hebreo ירה *yarah* que significa “mostrar con los dedos”, por tanto, “instruir, enseñar”. El sustantivo de por sí significa “instrucción, doctrina” (cf. Pr 1,8; 6,20; 13,14), entendida como enseñanza dada por Dios para convertirse en regla de vida; equivale prácticamente a “ley” (cf. Ex 12,49; Lv 7,7; 14,54...).

<sup>4</sup> De ahí el legalismo en el que se movió el pueblo judío por mucho tiempo; no existía otra forma de ser fiel a Dios, si no era en el cumplimiento de las leyes.

<sup>5</sup> Cf. P. LÉTOURNEAU, «Para que yo tenga más sed’: El agua de la vida en el evangelio de Juan», *Concilium: Revista internacional de Teología* 348 (2012) 711.

## 1. La ley antigua dada por Moisés es superada por Jesús

Cuando se habla de la Ley en el cuarto evangelio no se hace referencia exclusiva al Pentateuco, pues en Jn 1,45 se explicita que se habla de la ley y los profetas que muy seguramente hace referencia a todo el Antiguo Testamento. Se pueden realizar algunos interrogantes con relación a Jesús-cristianismo y la ley de Moisés: ¿al autor le interesa hablar del tema de la ley en su obra? ¿Jesús se distancia de la ley? ¿Los judíos lo juzgan, según la ley? ¿Jesús se defiende desde la ley de Moisés? En esta parte del artículo se dan respuestas a estas cuestiones iniciales.

### 1.1 Prólogo

Es evidente que el himno del Logos, asumido por el evangelista y reelaborado para que formara el prólogo de su obra, es de capital importancia. Con relación al tema que atañe, cabe señalar que el paralelismo entre Cristo y la Torá se encuentra en todo el prólogo.<sup>6</sup> En él, el autor introduce una serie de temas fundamentales que le interesa desarrollar en su obra. A manera de título de tesis enuncia el tema en cuestión en el versículo 17: «la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo», aunque algunos consideran que este versículo no pertenece al himno original;<sup>7</sup> sin embargo, se le puede integrar en el conjunto del himno. Con este versículo, el autor hace referencia a la nueva creación en Jesucristo,<sup>8</sup> la antigua ha quedado superada, así lo afirma en el evangelio.

Sin embargo, lo que Dios dio por medio de Moisés y en Jesucristo, son manifestaciones de su amor, máxime si el v. 16c se tradujera como «amor en lugar de amor»; así se entendería que el don de la Ley a través de Moisés fue un caso de *hesed* דַּחַד y *'emet* אֱמֶת.<sup>9</sup> De

<sup>6</sup> Cf. A. JAUBERT, *El Evangelio según san Juan* (Cuadernos bíblicos 17), Verbo Divino, Estella 1993, 23.

<sup>7</sup> «Bernard, Bultmann, Aulsebrook, Käsemann, Schnackenburg y otros afirman que este versículo no pertenece al himno original»: R. E. BROWN, *Evangelio según san Juan I-XII*, Cristiandad, Madrid 1999, 211.

<sup>8</sup> Cf. J. STALEY, «The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure», *The Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 248.

<sup>9</sup> Los términos empleados por Juan, reflejarían la idea veterotestamentaria.

hecho, Moisés recibió y transmitió la Ley de esa manera, pero no sólo eso, sino que también contempló y definió a Dios de esta forma (cf. Ex 34,6).<sup>10</sup> Sin embargo, es mucha la diferencia entre lo que Moisés contempló, pero no pudo dar al pueblo, y lo que Jesucristo otorgó a su nuevo pueblo (cf. Jn 1,17). Pues el don de la gracia y la verdad, que han llegado por Jesucristo, superan el don de la Ley mediada por Moisés; no se trata de una diferencia cuantitativa, sino cualitativa.<sup>11</sup> Moisés es el personaje que habla con Dios cara a cara, boca a boca, pero Jesús es más que Moisés, pues sólo Él ha visto al Padre (cf. Jn 1,18). El Evangelio se encarga de mostrar cómo el amor y la verdad se dan en Jesucristo de manera continua.

La revelación neotestamentaria es no sólo superior a la veterotestamentaria, sino absolutamente singular, puesto que fue traída por el Hijo único de Dios en virtud del conocimiento directo que tiene de su Padre. No cabe duda que hay una continuidad y superación entre Ley y Verdad, entre Moisés y Jesucristo.

## **1.2 Jesús cumple la ley de manera genuina**

Jesús es aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los profetas (cf. Jn 1,43.46), lo dice el evangelista. Sin embargo, los judíos lo juzgan y lo sentencian “según la Ley”. Por su parte, Jesús también los juzga desde la Ley y desde ella fundamenta su auto-testimonio. Los judíos lo acusan en nombre de Moisés y Jesús les dice que Moisés los acusa a ellos. Esta temática está desarrollada principalmente en todas aquellas perícopas donde Jesús entra en controversia con las autoridades judías. También hay que considerar que el evangelio tiene el trasfondo histórico de finales del siglo I, donde las relaciones entre judíos y cristianos no eran nada amistosas.<sup>12</sup>

A Jesús también lo acusan de que transgrede el sábado, pero Él muestra con una argumentación rabínica que la curación en sábado no se puede considerar una transgresión a la ley (cf. Jn 7,22-23).

---

<sup>10</sup> Cf. J. GUILLET, *Jesucristo en el Evangelio de Juan* (Cuadernos bíblicos 31), Verbo Divino, Estella 1995, 27.

<sup>11</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2016, 59.

<sup>12</sup> Cf. R. E. BROWN, *Evangelio según san Juan I-XII*, Cristiandad, Madrid 1999, 635.

Los niños eran circuncidados al octavo día, según la ley, aunque ese día cayera en sábado, este era un precepto tan urgente que desplazaba el mismo sábado. Jesús argumenta desde la salvación de la vida, señalando que si se acepta la circuncisión que sólo afecta un miembro, con cuánta mayor razón estará permitida la curación del hombre entero.<sup>13</sup> Una vez más, Jesús supera la propuesta veterotestamentaria, aunque esta anuncia el mensaje de salvación traído por Jesucristo.

En algunos lugares en el evangelio de Juan aparece como si se hablara de la ley de manera despectiva: “vuestra ley”. Aparece puesta en boca de Jesús «no está escrito en vuestra Ley» (Jn 10,34) y de Pilatos «tómelo y júzguenlo según vuestra ley» (Jn 18,31). El primer caso está puesto en labios de Jesús y hace referencia a todo el Antiguo Testamento, pues está citado el Salmo 82,6. Jesús no desprecia la Ley antigua, sino la falsa interpretación que hacen de ella las autoridades judías; de esa manera ellos llegan a anular la ley.<sup>14</sup> Un judío no podría hablar a sus hermanos judíos de “vuestra ley”, pues sería también de él; Jesús lo hace por la forma como ellos interpretan la ley, ya que la incumplen (cf. Jn 7,19).

La expresión “vuestra ley” se entiende mejor puesta en boca de Pilato (cf. Jn 18,31), aunque hay cierta ironía en ese versículo, como si Pilato no supiera que ellos no pueden aplicar la pena de muerte. Ya que no precisan la acusación, Pilato les remite a su propio fuero. El sanedrín tenía competencia para cuestiones de índole civil y sobre todo religiosa, pero no podían ejecutar la pena máxima. El Procurador, de manera irónica, les da esa repuesta, pues conoce las intenciones de las autoridades judías. Ya tenían la intención de matar a Jesús, sólo están llevando a cabo lo planeado (cf. Jn 11,50.53). Así, de alguna manera, sale disculpada la autoridad romana. La incredulidad de las autoridades es lo que los ha llevado a tal situación (cf. Jn 19,15);<sup>15</sup> ellos que odian sin razón a Jesús y, por ende, al Padre (cf. Jn 15,25), quedan convictos en virtud de la ley,

<sup>13</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan II. Versión y comentario*, Herder, Barcelona 1980, 193-194.

<sup>14</sup> Cf. R. E. BROWN, *Evangelio según san Juan I-XII*, 211.

<sup>15</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan III*, 302-303.

pues su odio está fundado «según su propia ley»<sup>16</sup> y no por la dada de parte de Dios.

A pesar de que el testimonio de las autoridades judías es inconsistente según la ley, ellos apelan a ella (cf. Jn 19,7) para testificar que Jesús debe morir porque se ha hecho pasar por “Hijo de Dios”. El problema no es la ley; de hecho, los lectores ya conocen la intención que tienen contra Jesús (cf. Jn 5,18; 10,33), se trata de una aversión declarada. Según ellos, Jesús blasfema por el hecho mismo de arrogarse una igualdad esencial con Dios.<sup>17</sup> Esto es un delito religioso, que según lo dicho en Lv 24,16 incurre en la pena de lapidación por blasfemia del nombre divino, pero no en delito contra el estado; por tanto, al Procurador no le competía el juicio, sólo en cuanto que los judíos no podían dictar una sentencia de muerte.<sup>18</sup> Sin embargo, tanto aquí como en otros lugares su apelación a la ley o a Moisés (cf. Jn 7,19) es sólo una auto-justificación, pues ninguno cumple la ley. De hecho, en Jn 5,45 ya les dijo que Moisés mismo es su acusador, pues todo intento por querer eliminar al Enviado es quebrantar la ley de Moisés.<sup>19</sup>

Jesús utiliza la ley y los escritos de la antigua alianza para fundamentar su auto-testimonio (cf. Jn 10,34). Los judíos acusan a Jesús en nombre de Moisés y Jesús les dice que Moisés los acusa a ellos, pues él dio testimonio de Jesús mismo (cf. Jn 5,45-46). Además, no sólo Moisés dio testimonio de Él, también el Padre da testimonio a su favor (cf. Jn 5,32). De esta manera, Jesús no requiere otro testigo, pues la ley, a la que apelan los fariseos, requiere de dos testigos (cf. Jn 8, 17; Dt 17,6; 19,15). El testimonio del Padre supera cualquier testimonio requerido a favor del Hijo.

Los judíos no quieren aceptar que Jesús y sus discípulos cumplen la ley de Moisés de manera genuina. Los fariseos se consideraban discípulos de Moisés, mientras que los que están con Jesús son sus discípulos. El problema es que los seguidores de Moisés no

<sup>16</sup> Cf. C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 731-732.

<sup>17</sup> Cf. C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, 825.

<sup>18</sup> R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I*, 319.

<sup>19</sup> Cf. F. J. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005, 238.

son discípulos cumplidores de las leyes del gran legislador, pues no guardan sus mandamientos; mientras que los discípulos de Jesús observan los mandamientos que Él les ha dado (cf. Jn 7,51; 1 Jn 2,3-4; 3,22.24; 5,2-3). La Ley aparece, entonces, como un juez en un papel decisivo, la cual actúa justamente, pero los guardianes de la Ley no la observan (cf. 7,51) y sí acusan a otros de que no la guardan.

Tanta es la arrogancia de los fariseos como cumplidores de la ley, que se dan el privilegio de despreciar a los que ellos consideran que no cumplen la ley de Dios, de manera particular el *עמ הארץ am haares*.<sup>20</sup> Parece que este versículo da a entender que consideran a una parte del pueblo, como gente que no observa las prescripciones legales y que, por tanto, incurre en la maldición de Dios (cf. Jn 7,49).<sup>21</sup>

La perícopa canónica de la adúltera puntualiza la tensión entre Jesús y sus adversarios, celosos de la ley. Jesús se enfrenta, en este caso, con aquellos que se han arrogado la potestad de imponer por la fuerza la Ley, y por eso les exige que sus pretensiones se ajusten al derecho y que sus motivos sean honestos.<sup>22</sup> Jesús arremete con la práctica autosuficiente de la ley y se pone a favor de la salvación y del perdón (cf. Jn 8,5ss). Él ofrece al pueblo lo que la Torá promete: nueva vida y esperanza; los cristianos saben que en Jesús han encontrado lo que no encontraron en la Torá, aunque lo enunciaba.<sup>23</sup>

## 2. El cristianismo joánico se distancia del judaísmo

El cristianismo joánico se distancia de la ley y, de manera semejante, del culto judío, de las prácticas de purificación y de las fiestas judías. Para los cristianos todas las cuestiones judías han sido su-

<sup>20</sup> Esta expresión muchas veces se le aplica a la población mestiza pagano-judía, considerados ignorantes de la ley y no pertenecientes al verdadero Israel.

<sup>21</sup> R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan II*, 223.

<sup>22</sup> Cf. R. E. BROWN, *Evangelio según san Juan I-XII*, 630.

<sup>23</sup> Cf. L. H. MEYER, «Jesus' authority and communal crisis (Jn 8:3-11)», *Brethren Life and Thought* XXX/2 (1985) 115.

peradas y carecen de trascendencia por la propuesta de Jesucristo. Al autor le interesa que sus destinatarios se sientan felices con la elección que han hecho al seguir el cristianismo, en medio de la controversia con los judíos. No hay nada que añorar de las prácticas judías, ellos tienen más de lo que el judaísmo puede ofrecerles.

## **2.1 Culto judío y cristiano**

El autor del evangelio, así como se distancia de la ley, sin desprenderla, lo mismo hace con el culto judío (Jn 4,21-24). El culto antiguo, practicado en Jerusalén como en Samaria,<sup>24</sup> queda superado con la nueva forma de adorar a Dios, para la cual es irrelevante el lugar de culto. Pierden significado los viejos lugares de oración y sacrificio. Con estas palabras proféticas Jesús da esperanza a los samaritanos, despreciados por los judíos.<sup>25</sup> Estos antiguos cultos no fueron vistos por Jesús con odio, sino con un cierto distanciamiento y superación. El autor no repudia al judaísmo, sino a las autoridades judías que no le han dado una adecuada interpretación.

En Jn 4,22 se verifica el no rechazo a lo judío: Jesús parte de un culto que, según la voluntad de Dios, fundada en la Escritura, debe tener lugar en Jerusalén, pues «la salvación viene de los judíos». La distinción se da cuando se presenta un culto en el cual los diversos lugares de oración y ofrenda son superados. El culto del que habla aquí “en espíritu y verdad” es el culto escatológico.<sup>26</sup> En Jn 4,23 se define el nuevo culto que ha iniciado “ahora” con Jesús, el cual conduce a una relación próxima con el Padre, al que han de adorar “en espíritu y en verdad”. La doble expresión indica la esfera divina, como se confirma en Jn 4,24 con relación al primer término, y la teología joánica, con respecto al segundo vocablo.

---

<sup>24</sup> Dicho culto no estaba tan fundamentado, pues había surgido más de la ambición y competencia nacional y política, que de alguna intervención divina. El lugar de culto para los samaritanos era en el monte Garizim. Y, desde que fueron conquistados por los asirios, se les consideró, por parte de los judíos, menos apegados a la religión yahvista, pues se creía que su culto tenía más elementos paganos que judíos. Con la construcción del templo, que edificaron en tiempo de Nehemías, nacen propiamente los samaritanos. En el s. II Juan Hircano destruyó el templo de Garizim, pero los samaritanos seguían rindiendo su culto en dicho Monte.

<sup>25</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I*, 507.

<sup>26</sup> Cf. J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, 123.

Después del diálogo con Nicodemo es obvio entender que los verdaderos adoradores “en espíritu y en verdad” son los nacidos del Espíritu (cf. Jn 3,3-8). Para que el hombre pueda orar en verdad, necesita ser capacitado por Dios, debe ser colmado de su Espíritu. En el verdadero culto tiene lugar el encuentro con Dios y es Él quien concede la gracia para ello, ya que al hombre por sí mismo no le es posible dicha relación. Este culto exige una vida coherente y adecuada a la acción del Espíritu (cf. 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18), misma que logra en unión con Cristo, pues su mismo cuerpo glorioso es el templo santo de Dios (cf. Jn 2,21), en el cual tiene lugar el verdadero culto, pues él es el Mesías esperado (cf. Jn 4,26).

Otra característica del culto “en espíritu y en verdad” es que está dirigido al Padre, en una relación filial: los hijos amados por el Padre son hijos que lo ensalzan y cumplen su voluntad; hijos que lo desean y buscan. Además, son adoradores como parte de la grey de Dios, reunida por el mismo Hijo de Dios (cf. Jn 10,1-18.26-29). Esta comunidad no conoce diferencias entre judíos, samaritanos y paganos (cf. Jn 4,1ss). El nuevo culto está caracterizado, también, por la nueva ofrenda, en donde ya no hay sacrificios cruentos, sino la carne y sangre glorificada del Señor exaltado (cf. Jn 6,51c.62s). El culto se distingue, además, por el nuevo estilo de vida: la práctica de los mandamientos, cuyo principal precepto es el amor (cf. Jn 13,35) y la verdad (cf. Jn 3,21; 1 Jn 1,6).<sup>27</sup> Por todo esto, la nueva propuesta de culto dada por Jesucristo, supera en mucho el culto ofrecido en el Antiguo Testamento.

## **2.2 Prácticas de purificación**

Jesús, en Juan, también se distancia de las prácticas de purificación. Una de ellas era la relacionada con las vasijas<sup>28</sup> con agua, que servían para las lustraciones judías y que Juan reporta en Jn 2,6. Con ello, quizá el autor quiera señalar la superación de la Antigua Alianza por la Nueva. El agua de las usanzas lustrales de los judíos

<sup>27</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I*, 507-509.

<sup>28</sup> Las vasijas eran de arcilla generalmente, pero por cuestiones de pureza se recomendaba que fueran de piedra (cf. Lv 11,33).

viene contrapuesta al delicioso vino del Evangelio, el orden legal al de la gracia (cf. Jn 1,17). Cabe señalar que no se pretende rebajar o desacreditar las usanzas rituales judías (cf. Jn 7,22; 11,55; 18,28; 19,40), sino presentar la superación de tales prácticas antiguas. El vocablo *katarismós καθαρισμός*, que fue usado en Jn 2,6, vuelve a aparecer en Jn 3,25, refiriéndose a la cuestión de hasta qué punto el bautismo de Juan y el de Jesús<sup>29</sup> tienen virtud para purificar internamente, para borrar los pecados.

El tema de la purificación está relacionado con la pascua judía, pues así lo exigían las especificaciones sobre el servicio sacerdotal del levita (cf. Jn 11,55; Nm 9,6-13; 2 Cro 30,15-19), que hacía precisa una pureza absoluta de todos los varones que entraban en el atrio de los sacerdotes para sacrificar el cordero pascual. Se debían hacer todos los ritos de purificación que fueran necesarios para alcanzar la santidad que exigía el lugar (cf. Hch 21,24.26; 24,18). De hecho, los judíos no entraron en el pretorio para no contaminarse (cf. Jn 18,28), pues era la víspera de la pascua (cf. Jn 19,14.31.42). El motivo por el cual los judíos podían incurrir en impureza levítica, al entrar en casa de gentiles, se debía a la posible presencia de cadáveres, pues se sospechaba que se enterraban fetos o difuntos en las casas. Dicha impureza duraba siete días; por tanto, no la podían eliminar en una tarde mediante un baño de inmersión<sup>30</sup> (cf. Nm 19,12-13).

Los judíos no aceptan las palabras de revelación que Jesús dirigió al procurador romano dentro del pretorio y se cierran así el acceso al genuino Cordero pascual, que es Cristo. Los antiguos requerimientos de purificación ya no serán necesarios con la pascua de Cristo. Una vez más, el autor se presenta lejos del sistema judío de las purificaciones, no por una actitud antinomista, sino por un distanciamiento interno de la religión de la Torá, que ha sido superada por la fe cristiana (cf. Jn 1,17). Esta es una especificación más de cómo la comunidad cristiana se alejó del ritual judío.

---

<sup>29</sup> La Biblia de Jerusalén a pie de página anota que quizá el texto esté alterado. Acaso se leía: "Jesús" o "los discípulos de Jesús".

<sup>30</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan III*, 300-301.

### 2.3 Fiestas judías

En el cuarto evangelio se mencionan tres pascuas de las que participó Jesús. En dos de ellas el autor dice que se trata de «la pascua de los judíos» (cf. Jn 2,13; 11,55), en otra especifica más diciendo «la pascua, la fiesta de los judíos» (cf. Jn 6,4). Esta es una forma de señalar el distanciamiento que tienen los cristianos con relación a dicha fiesta, parece que ya no participaban en ella. El contexto histórico en el que se escribe el evangelio, después del año 70, cuando ya se ha dado la ruptura con el judaísmo, confirma la separación de la sinagoga y de todo culto judío. Parece que el interés se centra en puntualizar la novedad de Cristo, quizá con una Pascua cristiana,<sup>31</sup> en lo que concierne a las instituciones antiguas. Además, algunos quieren ver datos históricos con relación al ministerio de Jesús, que según Juan, habría durado algo más de dos años, diferente de los sinópticos que señalan sólo una pascua. ¿Juan estaría indicando el momento adecuado de cuándo sucedieron los hechos con cada una de las pascuas? No se puede dar una respuesta exacta con relación a esta situación debatida.

Una de las principales fiestas de peregrinación para los judíos era la pascua. Jesús subía a las fiestas, como buen judío, para participar en ellas. Antes que iniciara el reposo festivo, había una gran animación de vendedores y cambistas en los atrios del templo. Muy probablemente en aquel ambiente, en la antepenúltima pascua (cf. Jn 2,13-22), Jesús inaugura un tiempo nuevo en las relaciones del hombre con Dios: denuncia todo lo que se realiza mal en el templo y se proclama como el nuevo templo.<sup>32</sup> Situación que le llevará a la muerte, pues a partir de ahí tendrá que ocultarse de las autoridades.

Junto a la evocación de las pascuas, hay temas relacionados con esta fiesta que Juan enuncia. En la primera, como se ha dicho anteriormente, el templo (cf. Jn 2,13ss); la pascua era una de las fiesta

<sup>31</sup> Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según san Juan, I-XII*, 339.

<sup>32</sup> Contrario a lo expuesto aquí, que tradicionalmente se ha enseñado, J. Beutler señala que no se trata de la supresión de un culto, sino de la expulsión de lo profano en el santuario; con su acción, Jesús se compromete a restablecer la santidad del santuario cultural central de Israel, incluso poniendo en peligro su vida (cf. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, 92).

de peregrinación al templo (cf. Dt 16,16). En la segunda, el mar (cf. Jn 6,19), las tentaciones (cf. Jn 6,6), el maná (cf. Jn 6,31.38), Moisés (cf. Jn 6,32), la murmuración (Jn 6,43), la muerte en el desierto (cf. Jn 6,49.58); todos estos son elementos cercanos a la pascua judía. La tercera pascua es la de Jesús (cf. Jn 13,1), Él es ungido el día que se seleccionaban los corderos (cf. Jn 12,1; Ex 12,3), Él es el Cordero de la nueva pascua que, según Juan, muere el 14 de Nisán, cuando se sacrificaban los corderos para la pascua (cf. Jn 19,14.31.42; Ex 12,6); en esta se da el nuevo mandamiento (cf. Jn 13,34) y, una vez celebrada la pascua, se constituye el nuevo pueblo de Dios (cf. Jn 19,25-27).

Otra fiesta mencionada en Juan es la de los Tabernáculos,<sup>33</sup> que también aparece denominada como «fiesta de los judíos» (cf. Jn 7,2). También en ésta, al autor le interesa puntualizar la distancia entre el judaísmo y la novedad de la comunidad cristiana. En el cuarto evangelio, en el contexto de esta fiesta, se enuncian temas relacionados con las “Tiendas” y superados por el cristianismo: el agua, en esta fiesta, se bajaba a la piscina de Siloé por ella y se llevaba en procesión hasta el altar,<sup>34</sup> donde, después de darle siete vueltas, se derramaba el agua y se pedía a Dios la lluvia. La fiesta duraba siete u ocho días,<sup>35</sup> el séptimo era el más solemne, y es en él donde Jesús declara con voz reveladora: «quien tenga sed, venga a mí y beba» (Jn 7,37). Una vez más se enfatiza la superación traída por Jesús. En Jn 7,38 se tiene una alusión a la Escritura; puede referirse al agua que brota de la roca en el desierto (cf. Ex 17,6; Nm 20,11) o al agua que brotaba de la fuente del templo en la Jerusalén escatológica (cf. Ez 47,1ss), tema también presente en esta fiesta. Jesús es la verdadera agua a la que es preciso acercarse. En Él se cumplen las esperanzas de Israel: Él es la roca santa, de la que el sediento puede sacar agua viva y calmar su sed para siempre (cf. Jn 4,14), una fuente de la que brota un caudal abundante, perpetuo e inextinguible como los ríos del paraíso y, a su vez, como los caudales que

---

<sup>33</sup> En hebreo la fiesta se llama de Sukot = cabañas o tabernáculos, de ahí el nombre. Es una fiesta de origen bíblico que rememora las vicisitudes del pueblo judío en el desierto (Lv 23,24).

<sup>34</sup> Algunos consideran que también se derramaba vino sobre el altar. Quizá el derramamiento de agua y vino esté relacionado con Jn 19,34 en la muerte de Jesús donde brotó sangre y agua.

<sup>35</sup> Siete días en Palestina y ocho en la diáspora.

manan de la fuente en el templo escatológico, corrientes de vida y de salvación (cf. Jn 19,34).<sup>36</sup>

También el agua de Siloé se convirtió en fuente de salvación para el ciego de nacimiento (cf. Jn 9,7). Aquí se une otro tema de la fiesta de los Tabernáculos, el de la luz. La primera noche de los Tabernáculos se encendió en el patio de la mujeres cuatro candelabros. Jesús también se revela diciendo: «Yo soy la luz del mundo, quien me siga no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (cf. Jn 8,12) y abre los ojos al ciego. Si el antiguo pueblo se alumbraba abundantemente con aquellos candelabros, siendo para ellos un gozo celebrar la fiesta, con cuánta mayor preponderancia Cristo ofrece luz a su nuevo pueblo.

La tercera fiesta mencionada en Juan, la Dedicación o *Hanukká* (cf. Jn 10,22-23), no es una de las fiestas más importantes para el judaísmo, ni está relacionada con algún tema fundamental. Por tratarse de la dedicación—consagración del templo, puede hacer referencia a Jesús como consagrado del Padre, que está en este contexto (cf. Jn 10,36), máxime se tiene en consideración, lo dicho anteriormente, que Jesús es el nuevo templo, ahora se añadiría que es “el Consagrado”, por medio de quien se tiene el verdadero acceso al Padre.

Con relación al sábado, Jesús es presentado no sólo por su carácter soberano por encima del estatus humano, como en Marcos (cf. Jn 2,28), sino que en Juan la soberanía del Hijo no le permite obrar de otro modo diverso del Padre, quien siempre trabaja (cf. Jn 5,17), incluso en sábado. Para enfatizar esta situación, en Jn 9,14 el autor vuelve a puntualizar la acción de la curación del ciego en sábado, acciones que superan lo que se pueda decir de la Ley antigua.

<sup>36</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan II*, 217-218.

### 3. Otros intertextos de Juan en la Torá

La intertextualidad que presenta Juan con relación al Antiguo Testamento es inmensa,<sup>37</sup> mas no se abordará todo el arsenal de textos, por rebasar el propósito del artículo. A continuación sólo se mencionan los intertextos de la Torá. En cada uno se podría señalar lo que ha sido superado por la propuesta de Jesús; sin embargo, también se evitará su desarrollo y sólo de manera esquemática se presentan las alusiones que se hacen en Juan a los libros de la Torá, sólo falta alusión al libro del Levítico, como a continuación se aprecia:

Adán	20,22	Gn 2,7
Eva del costado	19,34	Gn 2,22
La pareja primordial del jardín	20,11-15 <sup>38</sup>	Gn 2,23
Abraham	8,58	Gn 12,1-4
Isaac, hijo único	3,16	Gn 22,2
Jacob, la escala de ángeles que suben y bajan	1,51	Gn 28,10-17
El pozo	4,12	Gn 33,19,
José, hagan lo que él os diga	2,5	Gn 41,55
La túnica	19,23	37,3.23.31-33
La circuncisión	7,22-23	Gn 17,10
Moisés, la ley fue dada por él	1,17	Ex – Dt
el maná	6,31ss	Ex 16,4
la roca golpeada	19,34	Ex 17,6
la morada	1,14	Ex 25,8-9
el monte	6,3.15	Ex 19,3
Los ángeles del propiciatorio y del huerto	20,17	Ex 25,19
El fuego que guía – luz verdadera	8,12	19,16
La gloria	1,14	Ex 24,16.17
Las murmuraciones	6,43	Ex 16,7

<sup>37</sup> La intertextualidad está presente en todas las partes del Antiguo Testamento: históricos, profetas, sapienciales y lírica.

<sup>38</sup> La *gyne* γυνή de Juan puede hacer alusión a la primera mujer del Edén, la versión de los LXX emplea el mismo vocablo (cf. H. ADDISON HODGES, *The woman, the hour, and the garden*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2016, 79).

Yo soy Camino Salir	Todos 14,6 15,19; 17,6	Ex 3,15 Éxodo Éxodo
Moisés, la serpiente elevada	3,14	Nm 21,4-9
Benjamín, el amado del Señor El profeta anunciado por Moisés El templo, lugar de culto y adoración	13,23-25 1,21 4,23	Dt 33,12 Dt 18,18 Dt 12,5

La intertextualidad está presente en cuatro de los libros de la Torá, con alusiones muy significativas para el evangelio de Juan. Con toda esta argumentación escriturística, el autor quiere convencer a los cristianos destinatarios de su evangelio que con la propuesta de Jesús no les hace falta nada de lo que el judaísmo les ofrece. Todos los temas judíos convergen en Jesús y es Jesús quien les da sentido y los ilumina: la ley, la Escritura, el templo, el Mesías, Abrahán y Moisés, todos estos son indicadores que apuntan hacia Jesús. Hay aquí un cristocentrismo que no encontramos en los sinópticos.

## Conclusión

Para el evangelista Juan, el Antiguo Testamento es como lo describe el Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum* n. 15:

El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 24,4; Jn 5,39; 1 Pe 1,10), representarla con diversas imágenes (cf. 1 Cor 10,11) [...] Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina.<sup>39</sup>

Por tanto, es clara la superación traída por Jesucristo como la expresa el autor juanino.

<sup>39</sup> Concilio Ecueménico Vaticano II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 2002.





## LA LEY, LA GRACIA Y LA VERDAD EN JN 1,17

Salvador Martínez Ávila<sup>1</sup>

---

### Abstract:

Este artículo intenta desentrañar el sentido del paralelismo de oposición presente en Jn 1,17 entre la Ley y la gracia y la verdad. El horizonte de comprensión abordará cuatro contextos: el mismo prólogo del Evangelio; las controversias que afronta el Evangelio de Juan; los posibles antecedentes del paralelismo gracia y verdad en el Antiguo Testamento, la comprensión de estos mismos términos a la luz del resto del Nuevo Testamento.

*This article attempts to unravel the sense of the antithetic parallelism present in Jn 1:17 which posits the Law in contraposition to grace and truth. The study will address four contexts: the prologue of the Gospel; the controversies present in the fourth Gospel; possible antecedents of the parallelism of grace and truth in the Old Testament, and the understanding of these same terms in the light of their New Testament usage.*

**Palabras clave:** Ley, Gracia, Verdad.

### Introducción

En la Ciudad de México acaba de promulgarse una nueva Constitución. ¿Puede ser vista como un don o simplemente se trata de una elaboración humana sin conexión con la Vida Verdadera? El presente estudio hace una aproximación exegética a las afirmaciones del Prólogo del Evangelio de San Juan que hacen referencia a la Ley de Moisés y, pienso, pueden ayudarnos a comprender la pro-

---

<sup>1</sup> El autor del presente artículo es profesor en la sección de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es scmsmtz7@gmail.com.

mulgación de esta Constitución como un momento o una coyuntura de gracia y verdad si somos capaces de creerlo.

## **1. Dos propuestas para estructurar el Prólogo de San Juan Jn 1,1-18<sup>2</sup>**

### **1.1 Estructura de superficie en cinco partes**

La misma forma en que San Juan organiza los materiales nos hace pensar en la siguiente estructura:

- vv.1-5 El *Logos* es Dios, creador, vivificador e iluminador
- vv.6-8 Juan Bautista enviado a testimoniar a favor de la luz para que todos crean, él no es la luz.
  - vv.9-14 El *Logos* es luz, generador de hijos de Dios, encarnado
  - vv.9-13 El *Logos* es luz verdadera rechazada por los suyos, pero capacitadora de generar hijos de Dios para los que creen en su nombre
- v. 14 El *Logos* encarnado, nosotros hemos visto su gloria, que consiste en reconocerlo como unigénito lleno de gracia y verdad
- v.15 Juan Bautista dio testimonio a favor de él. En particular de su divinidad.
- vv.16-18 De la plenitud del *Logos* hemos recibido la gracia de la gracia. Esto es que la Ley nos llegó por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo. Es el revelador único de Dios porque estaba en su seno.

Los dos indicadores principales que apoyarían esta división son las dos referencias a Juan Bautista vv. 6-8 y 15. Porque el resto de la perícopa está referida al *Logos*.

---

<sup>2</sup> Otras propuestas más o menos parecidas a las que propongo: A. JAUBERT, *El evangelio según San Juan* (Cuadernos Bíblicos 17), Verbo Divino, Estella 1993, 18; R. BROWN, *El evangelio de San Juan I* (Biblioteca Bíblica Cristiandad), Cristiandad, Madrid 1979, 129; J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan, análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979, 51.

## 1.2 Otra estructura

Otra posible división del prólogo sería seguir dos indicios importantes que nos da el autor en el versículo 14. En primer lugar la repetición del sujeto *Logos* y la aparición de la primera persona plural, la cual acompañará las acciones del *Logos* para indicar los efectos de su encarnación.

- vv.1-13 El *Logos* antes de la encarnación
  - vv.1-5 Creador, vivificador, iluminador no recibido
  - vv.6-8 Juan Bautista, testigo de la luz para que todos crean
  - vv-9-13 Pero a los que lo recibieron, por creer en su nombre, los capacita para ser hijos de Dios
- vv. 14-18 El *Logos* encarnado
  - v. 14 Se encarnó y puso su tienda entre nosotros, nosotros hemos visto su gloria que tiene dos características: unigénito del Padre y lleno de gracia y de verdad.
  - v.15 Juan Bautista también lo testimonia como Dios anterior a él.
  - vv.16-18 De su plenitud recibimos gracia por gracia; Paralelismo de los dones y los mediadores; declaración del *Logos* como único revelador de Dios

Como podemos observar los dos versículos que nos interesan se encuentran en la última parte de la perícopa, lo cual supone la encarnación del *Logos* y su identificación inequívoca con Jesucristo.

El versículo 16 inicia con una conjunción subordinante *oti* que presenta cierta dificultad porque, podría depender del versículo anterior. Sin embargo, siguiendo la continuidad de verbos en primera persona plural, más bien nos lleva a considerar que se trata de una oración causal dependiente del versículo 14: «hemos visto su gloria, gloria como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad; [...]» v.16: «porque de su plenitud todos nosotros recibimos gracia por gracia».

El versículo 17 se articula como un paralelismo con sentido causal dependiente del v. 16 y su función es explicar el contenido de la expresión: *xaris anti xaritos*. El paralelismo en cuanto a su contenido es antitético. El sujeto *nomos* del primer miembro se opone a los sujetos *xaris kai aletheia* del segundo, los complementos introducidos por las mismas preposiciones *dia* Moisés y Jesucristo también son opuestos, así como los verbos usados; *edothe* en el primer miembro y *egeneto* en el segundo.

La relación de estos versículos con el 18 es de independendencia, ya que el versículo 18 introduce un nuevo sujeto *udeis*.

Para efecto de nuestro estudio, pienso que la segunda estructura es mejor que la primera.

## **2. ¿Por qué hace referencia al don de la Ley por Moisés?**

El primer punto a considerar es la razón por la cual el autor introduce en el v. 17 los conceptos de *nomos* y de su mediador *Mouseos*.

### **2.1 La relación contextual de los vv. 9-13 con el v.17a**

Si le asignamos una progresión histórico temporal a los primeros versículos del Prólogo de San Juan vemos que inicia relacionando al *Logos* con Dios mismo (Cf. v.1), la eternidad previa a la creación. En un segundo momento pasa a la relación del *Logos* con la creación afirmando que éste es el creador, el vivificador y es la luz (vv.2-5), esto correspondería al inicio de la creación y del tiempo. El versículo 9 retoma la luz y añade el tema del conocimiento, correspondiendo al tiempo de la Antigua Alianza, pero ahora trataremos de justificarlo por medio de varios indicios.

El primer indicio es el uso del adjetivo *idia* e *idiois* en el v. 11, los suyos: «vino a los suyos y los suyos no lo recibieron». La designación de la palabra indica a personas que le pertenecen, pero ¿A qué personas puede referirse? Dentro del mismo evangelio aparece la palabra “suyos” referida a los doce apóstoles (Jn 13,1); referida a la relación entre Jesús y su Padre (Jn 5,18); también referido a alguien

que venga en su propio nombre (Jn 5,43). Juan Mateos y Juan Barreto<sup>3</sup> proponen que esta palabra en el prólogo debe referirse al pueblo que rechazó a Jesús, precisamente haciendo alusión a Jn 5,43 donde Jesús se queja de haber sido enviado por el Padre pero no haber sido recibido; en cambio, otro que viniera en su propio nombre sería bien recibido.

Yo más bien pienso que este atributo de “los suyos” designa al pueblo de Israel y, específicamente, hace referencia a la Alianza del Sinaí, la cual se expresó en términos de pertenencia (Ex 19,5) «[...] ustedes serán mi propiedad personal entre todos los pueblos». De la Alianza del Sinaí se deriva un lenguaje de pertenencia ya expresado en los profetas, por poner un ejemplo veamos Os 2,25 donde Dios había pedido al profeta que le pusiera a uno de sus hijos “Nomipueblo” y al concluir la querrela con Israel Dios dice que llamará a su hijo “Nomipueblo” “Mipueblo” y él le llamará “MiDios”.

Otro indicio es el uso de la expresión *to onoma autou* en el v. 13 creer en su nombre en primer lugar designa creer en Él. Pero ¿se usa esta expresión como eufemismo del nombre divino? En el Nuevo Testamento solamente en 3Jn 7 se usa la expresión “el Nombre” para suplir al tetragrama sagrado del Antiguo Testamento.

## **2.2 La posible relación de Jn 1,1-18 con Ba 3-4**

Doy paso a un tercer indicio. El himno a la sabiduría de Ba 3,9-4,4 proviene de una etapa tardía en el Antiguo Testamento, cuando ya se había consolidado la Ley de Moisés como el escrito fundamental de la sabiduría hebrea. El texto inicia con una exhortación a escuchar los mandamientos (3,9) luego viene una serie de preguntas retóricas que pretenden provocar el ánimo de los oyentes (vv. 10-11). La respuesta es inmediata (vv. 12-14) porque se ha abandonado la sensatez y por ello se exhorta al pueblo a encontrar la fuente de dónde esta mana. La parte más extensa del himno se dedica a analizar las búsquedas infructuosas de los demás pueblos (vv. 15-28) Llegamos al climax del himno en una nueva serie de pre-

<sup>3</sup> J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 62-64.

guntas sobre quién ha sido capaz de hacer accesible la sabiduría divina (vv.29-30) Nuevamente la respuesta no se hace esperar (vv. 31-4,1): es Dios mismo quien la ha entregado; se trata del Libro de la Ley que perdura por los siglos. El himno concluye con nuevas exhortaciones para Israel con el fin de animarlo a su cumplimiento (vv.2-4).

En particular, conviene conocer la parte medular (Ba 3,36-4,2) en comparación sinóptica con el Prólogo de San Juan 1,9-13:<sup>4</sup>

Baruc	Prólogo de San Juan
3,36 Este es nuestro Dios y ninguno otro es comparable a Él 37 Él descubrió el camino del conocimiento y se lo enseñó a su siervo Jacob y a su amado Israel.	1,9 La Palabra es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo
38 Después apareció en la tierra y convivió con los hombres. 4,1a Ella es el libro de los mandatos de Dios, la Ley que perdura por los siglos:	10 En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, pero el mundo no la conoció. 11 Vino a los suyos, mas los suyos no la recibieron.
1b todos los que la guardan vivirán, pero los que la abandonen morirán. 2 Vuélvete, Jacob y tómalas, camina al esplendor de su luz	12 Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios a los que creen en su nombre 13 estos no nacieron de sangre, ni del deseo de carne, ni del deseo de hombre, sino que nacieron de Dios

La visión sinóptica nos permite observar que se compara la sabiduría de Dios con la luz y el conocimiento en ambos textos. Ambos declaran la presencia de este conocimiento en la tierra y la posibilidad de que se le rechace o abandone. Y ambos concuerdan que la acogida u observancia de este don tiene una consecuencia de alcances teológicos, a saber, tener vida y llegar a ser hijos de Dios.

<sup>4</sup> Las traducciones a continuación están basadas en la Biblia de Jerusalén, 1998.

Estas afirmaciones anteceden al versículo 14 dentro del prólogo de San Juan en donde se afirma la encarnación del *Logos*. Entonces podemos al menos intuir con fundamento suficiente que las afirmaciones de los versículos 9 al 13 pueden referirse a la Ley de Moisés como don de sabiduría cuya finalidad fue iluminar a los suyos para que llegaran a ser hijos de Dios. También se constata que los suyos no la han aceptado y esto puede referirse al pueblo de la Antigua Alianza.

### **2.3 La posible relación de Jn 1,1-18 con Ex 34,6-9**

Un cuarto indicio a observar, al preguntarnos sobre la aparición de la frase «la Ley nos ha sido dada por Moisés...» del v. 17, es su relación con el relato del don de las Tablas del testimonio presente en Ex 31,18. En este pasaje se nos dice que Dios dio a Moisés las dos tablas confeccionadas por Él mismo y escritas por su dedo divino. Más adelante (Ex 32,15-19), nos dice que estas primeras tablas fueron hechas añicos por Moisés al presenciar la idolatría del pueblo; me refiero al famoso episodio del becerro de oro. Un segundo don de las tablas se nos narra en el capítulo 34. Pero es precisamente en los versículos 6 y 7, dentro de una teofanía de parte de Dios a Moisés, que encontramos estas expresiones: «Señor, Señor, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad (*hesed ve 'emet*) que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado...». Como podemos notar, estos versículos del libro del Éxodo también ponen en cercanía los conceptos expresados en Jn 1,17: «La Ley nos ha sido dada por Moisés, en cambio el amor gratuito y la fidelidad (*xaris kai aletheia*) nos han venido por Jesucristo».

El breve discurso de Ex 34,6-7 carece de indicador gramatical para saber con precisión si son palabras autorrevelatorias de Dios o una proclamación de fe de Moisés. El aparato crítico de la Biblia de Jerusalén (1998) sobre el versículo 6, propone que es cumplimiento de la promesa de Dios hecha a Moisés en Ex 33,19-23 y que en Nm 14,17-18 supone que efectivamente, fue Dios quien pronunció estas palabras.

En el prólogo de San Juan, el paralelismo *xaris kai aletheia* es importante, pues aparece dos veces. La primera vez en el v. 14 “hemos visto su gloria lleno de *xaris kai aletheia*, y en el v. 17 ya citado. Por tanto, si el sintagma hebreo *hesed ve ’emet* está presente en Ex 34,6 dentro del mismo contexto del don de la Ley, podemos pensar que el autor del Prólogo considerara clara la alusión a la Ley dada por Moisés.

### **3. Los dos dones y los dos mediadores a la luz del contexto polémico del Prólogo**

Para nadie resulta extraño que el Evangelio de San Juan establezca varios foros polémicos que vale la pena analizar para comprender el conjunto de su Prólogo y en particular la mención de la Ley en oposición a la gracia y la verdad.

#### **3.1 La controversia entre seguidores de Jesús y seguidores de Juan Bautista**

En los primeros capítulos de San Juan encontramos varias intervenciones de San Juan Bautista que claramente indican su subordinación a Jesús. El primero de ellos es el testimonio de Juan en 1,19-28. En este pasaje encontramos a Juan negando ser el mesías, negando ser Elías o el profeta. La única afirmación que acepta es de ser «la voz que clama en el desierto: ‘rectifiquen el camino del Señor’». Por otra parte en Jn 1,29-34 Juan presenta a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. En este contexto, una vez más recalca su subordinación diciendo que Jesús existía antes que él, y que ha sido ungido con el Espíritu Santo. Para mayor claridad concluye la perícopa diciendo: «doy testimonio de que ese es el Elegido de Dios».

En el capítulo tercero (Jn 3,22-36) aparece por última vez el Bautista; se introduce por medio de una controversia originada por sus seguidores pues acusan a Jesús y los suyos de estar bautizando. La respuesta de Juan es igual de contundente que en su primera intervención, pues declara que Jesús tiene derecho desde lo alto para bautizar. Pero la mayoría del discurso del Bautista se centra

en manifestar su subordinación, nuevamente. Primero dice que ya había dicho que él no era el mesías; se cataloga en este momento como el amigo del novio que se alegra con la llegada del novio (Jesús el mesías). Jesús es el portador del Espíritu y digno de toda confianza. Para sí mismo solamente indica que «es necesario que él crezca y que yo disminuya» (v. 30). De nueva cuenta, las frases finales son de profundo contenido salvífico: «el que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que rechaza al Hijo, no verá la vida pues siempre le acecha la ira de Dios».

La manera de rematar la presencia de Juan Bautista en el evangelio sugiere poderosamente que entre los destinatarios del evangelio había quienes todavía discutían la autoridad de Jesús frente a la del Bautista. Así es como podemos comprender que los dos paréntesis dentro del Prólogo dedicados a Juan tienen relevancia dentro de una controversia y puntualiza que Juan Bautista no es la luz, la Luz es el “Logos”, solamente era testigo de la Luz (1,6-8). Juan es inferior porque Jesús es el Hijo eterno del Padre, muy anterior a su precursor (1,15).

### ***3.2 La controversia entre seguidores de la Ley y seguidores de Jesús en el Evangelio***

Además, dentro del evangelio de San Juan observamos otra seria controversia que involucra a la Ley y a Moisés. Primero hablemos de la Ley. En primer lugar, observamos que Jesús, en las controversias con los judíos, marcó distancia, pues cuando cita la Ley, es decir el Pentateuco, suele decir «la ley de ustedes» (Cf. 8,17; 10,34) o «la ley de ellos» (Cf. 15,25) cuando el discurso es dicho a los discípulos.

A lo largo del evangelio Jesús es acusado de trasgredir la Ley en dos modos. En primer lugar porque no respeta el sábado y en segundo lugar porque se llamaba a sí mismo Hijo de Dios. Esta controversia tiene su momento más álgido en 7,22-24. El argumento de Jesús es que si la Ley permite la circuncisión en Sábado como un rito purificador del hijo primogénito, ¿cómo era posible que haber purificado a un hombre entero en sábado fuera trasgresión de la

Ley? Jesús concluye su argumentación llamándolos a juzgar correctamente. Sobre la segunda acusación que a final de cuentas fue la excusa de los judíos para condenarlo (Cf. Jn 19,7), Jesús la aborda en 10,31-39. Primeramente, Jesús dice: «¿No está escrito en la Ley de ustedes, “Yo he dicho, ustedes son dioses?”» Esto se dirigía a quienes habían recibido la Palabra de Dios y en vista de que la misma Escritura no puede fallar, no hay razón para que Jesús, acreditado por sus obras, fuera tachado de blasfemo. Jesús no pide fe a ciegas, sino que por medio de las obras que el Padre le había concedido realizar, se dieran cuenta de quién era Él.

Con respecto a los mediadores podemos mencionar dos textos como ejemplos de la controversia. El primer texto es Jn 5,46-47 después de que Jesús sanara al paralítico en sábado y fuera tachado de trasgresor de la Ley, les dice que si creían en Moisés deberían creer también en Él, porque Moisés había escrito sobre Él en la Ley. Pero constata que, si ni siquiera eran verdaderos creyentes de lo escrito por Moisés, tampoco creerían lo dicho por Jesús. En 9,28-33 el ciego de nacimiento refuta a las autoridades que declaraban a Jesús como endemoniado y de origen desconocido diciendo que, hasta el momento, nunca había oído de alguien capaz de devolver la vista a un ciego de nacimiento y fuera un hombre pecador. Precisamente por este motivo, el antes ciego se asombraba de que las autoridades no supieran de dónde venía Jesús. En el contexto de ese mismo episodio el evangelista nos aclara que los padres del antes ciego tenían miedo de ser expulsados de la sinagoga, pues ya habían acordado expulsar de la sinagoga a quienes creyeran en Jesús como mesías (Cf. 9,22).

#### **4. El antecedente veterotestamentario de la “gracia y la verdad”**

En este momento nos detendremos a escrutar cuál podría ser el antecedente del sintagma *xaris kai aletheia* (gracia y la verdad) en la literatura veterotestamentaria.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Esta parte de investigación está basada en la consulta de F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon* en Bible Works 8, Norfolk 2008; y en W. L. HOLLADAY, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, en Bible Works 8, Norfolk 2008.

Por razón de complejidad, comenzaremos de lo más fácil a lo más difícil. El término más fácil de rastrear es el término *aletheia* cuyo antecedente casi universal, al pasar del hebreo a la Versión de los LXX, es *'emet* de la raíz *alef, mem, tav*. Como es común en el hebreo bíblico, puede tener una serie amplia de designaciones y por ello de traducciones. En este estudio nos enfocaremos en las ocasiones en que se aplica a Dios y a los hombres como atributo y como complemento de algunos verbos o con sentido adverbial. Dios es fiel o íntegro (*'emet*) Sal 31,6; actúa fielmente Neh 9,33; Dios ama la verdad Sal 51,8; los que bajan a la fosa no esperan en su fidelidad Is 38,18; Dios dará a Jacob fidelidad Mi 7,20; Dios envía al hombre suplicante su amor y su fidelidad Sal 57,4; 85,11; 89,15. Las personas también pueden comportarse íntegramente o fielmente (*be 'emet*) 1Re 2,4; 2Re 20,3; 1Sm 12,24; o practicar la integridad 2Cro 31,20; la observancia de los preceptos lleva a la virtud de la fidelidad como se infiere de Ez 18,9 «si caminas en mis preceptos y ordenanzas para ser fiel».

Más difícil nos resulta rastrear el antecedente hebreo del sustantivo griego *xaris* porque el término del hebreo traducido por los LXX es *hen*, de la raíz *het, nun, nun*. Una expresión muy generalizada en el Antiguo Testamento es «hallar gracia ante...» (*matza hen lifne...*) Gn 47,29, entre muchos otros ejemplos, así pues la gracia en el Antiguo Testamento está muy vinculada a la benevolencia; a la mujer bella (*'eshet hen*) Pr 11,16; Dios da su gracia (beneplácito) al afligido Pr 3,34. En dos ocasiones este término está en relación con *hesed*: Est 2,27 donde dice que el rey encontró en Ester gracia y bondad (*hen ve hesed*) y en Gn 19,19 donde Lot pide al ángel «ya que he encontrado gracia *hen* ante ti, pues has tenido tanta misericordia (*hesed*)». La gran dificultad de aceptar *hen* como antecedente de *xaris* en Jn 1,14.17 es que nunca en el Antiguo Testamento esta palabra hace sintagma con *'emet*.

Pasemos entonces a la consideración de *hesed* como antecedente de *xaris*. El primer problema es que la traducción de los LXX suele usar la palabra griega *eleos* para traducir *hesed*. Ya que el uso de la palabra *hesed* es muy amplio en el AT, nos enfocaremos en el sintagma *hesed ve émet*. Este sintagma aparece no menos

de 20 veces en todo el AT. En particular se usa con el verbo *'asah* de la raíz *ayin, sin, hey* que se puede traducir como comportarse o tener. Como ejemplo podemos ver Gn 24,49, donde el siervo de Abraham dice a Labán y su familia si están dispuestos a comportarse benévola e íntegramente (*'osim hesed ve 'emet*). La traducción normal pero no única en la versión de los LXX es *eleos kai aletheia* (Cf. Jos 2,14; 2Sm 2,6); puede aparecer la traducción *elemousinai kai pistéis* Pr 3,3 las limosnas y los actos de fe; al menos en Pr 16,6 se afirma que el amor y la fidelidad (*hesed ve émet*) “cubren” (el sentido es expiar) las maldades. Cuando Dios es el sujeto, se dice que las sendas del Señor son amor y fidelidad Sal 25,10; Dios dará fidelidad a Jacob y amor a Abrahán como lo había prometido a sus antepasados Mi 7,20.

Hay dos textos que usan este sintagma que nos acercan mucho a Jn 1,14 «hemos visto su gloria llena de gracia y verdad» (*pleres xaritos kai aletheias*). En Ex 34,6 Dios dice «YHVH, YHVH, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y lleno de amor y fidelidad» (*rab hesed ve 'emet*); también encontramos la misma expresión puesta en labios del salmista como confesión de fe: «Pero tú Señor, Dios clemente y compasivo, tardo a la cólera, lleno de amor y fidelidad» Sal 86,15.

Este rastreo nos enriquece en la comprensión de lo que investigaremos a continuación, pero de ningún modo ha sido concluyente.

## **5. El sentido de gracia y verdad en la literatura Joánica y otros autores del Nuevo Testamento**

Una vez que hemos hecho nuestra investigación por el Antiguo Testamento, debemos incursionar por la literatura joánica y este análisis nos podrá constatar con mayor certeza el sentido de los conceptos que estamos estudiando y al final su relación con la Ley de Moisés.

### 5.1 La palabra gracia y la expresión gracia sobre gracia

San Juan ocupa la palabra *xaris* únicamente en el prólogo de su evangelio. Fuera del evangelio aparece en 2Jn 3 dentro de una bendición «esté con ustedes la gracia (*xaris*), la bondad (*eleos*), la paz (*eirene*) de parte de Dios Padre». En 3Jn 4 «algo mejor que esto no tengo, la gracia (*xarin*)»; con respecto a esta palabra hay un problema de crítica textual que propone otra palabra *xaran*, por lo que se traduce: «no he tenido alegría mayor que esta...» En el Apocalipsis aparece el término dos veces: 1,4 en un saludo «gracia y paz a ustedes de parte del que Es» y en una bendición que cierra el libro 22,21 «la gracia del Señor Jesucristo esté con los santos». A manera de breve conclusión podemos ver que la *xaris* en la literatura joánica, fuera del prólogo del evangelio, es usada en sentido de un don precioso venido de Dios o de Jesucristo, el Señor. Indagaremos ahora en el resto del Nuevo Testamento para ver un poco más.

La palabra aparece en 151 textos distintos dentro del Nuevo Testamento. La gran mayoría de estas apariciones se da en la literatura paulina. Nos enfocaremos en el sentido teológico del término tal y como nos lo propone Thayers:

el uso prevalente de *xaris* por los escritores neotestamentarios se refiere a la bondad por medio de la cual Dios concede favores incluso más allá de los merecimientos y da a los pecadores el perdón de sus ofensas y los invita a la aceptación de la vida eterna por Cristo.<sup>6</sup>

Como ejemplo para sustentar este contenido de la gracia, nos cita Rm 3,23-24, donde San Pablo afirma que todos pecaron y han sido justificados gratuitamente por su gracia (*te autou xariti*). Otro pasaje emblemático es 5,17, donde San Pablo dice: «si por el delito de uno reinó la muerte, con cuánta mayor razón los que reciben la gracia abundantemente».

<sup>6</sup> J. THAYERS, «CARIS», en *Greek lexicon of the New Testament*, Bible Works 8, Norfolk 2008. La traducción del inglés es personal.

Más adelante continúa Thayers describiendo el significado de la palabra en estos términos: «también puede entenderse la *xaris* como la iniciativa de Cristo para dejar la condición divina y encarnarse». Entre los textos que cita para fundamentar esta afirmación están las apariciones del prólogo de San Juan, pero también añade 2Co 8,9 donde San Pablo afirma: «ya conocen ustedes la generosidad (*ten xarin*) de Nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico se hizo pobre por ustedes para enriquecernos con su pobreza»; y Gal 1,6 «me sorprende que tan rápido se hayan cambiado de aquel que los llamó a ustedes por gracia, a otro evangelio».

Concluimos el análisis de Thayers con el siguiente contenido:

*xaris* es usada como la bondad misericordiosa por la cual Dios ejerce su santa influencia sobre las almas, las vuelve a Cristo, las mantiene, fortalece y las hace crecer en fe cristiana, conocimiento, afecto y los enardece en el ejercicio de las virtudes.<sup>7</sup>

Para probar estas afirmaciones, cita 2Co 4,15, donde el Apóstol de los gentiles dice: «Y todo esto ha redundado en provecho de ustedes a fin de que cuantos más reciban la gracia, mayor sea el agradecimiento, para Gloria de Dios». También nos propone 2Tes 1,12 donde dice: «De este modo el nombre de nuestro Señor Jesús será honrado gracias a ustedes y ustedes gracias a Él, conforme al don gratuito (*kata ten xarin*) concedido por nuestro Dios y el Señor Jesucristo».

A manera de conclusión parcial podemos ver que San Juan tomó del ambiente cristiano el término “gracia” ya elaborado y usado técnica y ampliamente documentado por San Pablo. Tomando esta carga semántica del término, retornemos al uso específico en el prólogo, sobre todo en lo que concierne al sintagma *xarin anti xaritos*. La construcción que implica la repetición de las palabras antes y después de la preposición tiene una antecedente en el hebreo del Antiguo Testamento retomado en Mt 5,38 «ojo por ojo y diente por diente» (*ofthalmon anti ofthalmou kai odonta anti odontos*) Cf. Ex

---

<sup>7</sup> J. THAYERS, «CARIS», en *Greek lexicon...*, la traducción del inglés es nuestra.

21,24 *'ayin tahat 'ayin ve shen tahat shen*. La expresión aparece varias ocasiones más con las palabras «mal por mal» (Cf. Rm 12,17; 1Tes 5,15; 1Pe 3,9) e «insulto por insulto» (1Pe 3,9). Con palabras distintas tenemos la expresión «dar víbora en vez de pescado» en Lc 11,11.

La oración donde es usado el sintagma *xarin anti xaritos* tiene como sujeto a un nosotros y como núcleo del predicado el verbo un “recibimos”, el cual tiene un complemento ablativo que indica el origen de la *xarin*, a saber, de su cumplimiento (*pleroomatos*) o bien de su plenitud. El sentido de cumplimiento proviene del uso del término en 1Co 13,10 «el cumplimiento de la Ley está en el amor». El sentido de plenitud Ga 4,4 «cuando llegó la plenitud del tiempo»; Ef 1,10 «con el fin de realizarlo en la plenitud de los tiempos»; pero sobre todo en esta expresión de Col 2,9 «en Cristo reside la plenitud corporal de la divinidad». Retomando el contexto del prólogo podemos entonces concluir que el origen de la gracia que recibimos es la presencia plena de Dios en su Hijo unigénito encarnado. Pero preguntamos ¿a qué se refiere o cuál es la designación del genitivo *xaritos*? Dentro del contexto el único don mencionado es La Ley de Moisés. La comprensión del texto podría expresarse así: de su plenitud hemos recibido la gracia (de la salvación) por la gracia (de la Ley de Moisés).

## **5.2 La palabra verdad y su relación con los dones verdaderos**

San Juan usa la palabra *aletheia* en 20 textos distintos de su evangelio. La mayoría de las veces el término tiene que ver con la acepción normal de la palabra “verdad”, pues está relacionada con verbos de conocimiento vgr: 8,32 «conocerán la verdad»; en este mismo uso podemos también encuadrar el diálogo entre Jesús y Pilato (18,37-38). En otras ocasiones, retoma la amplitud que tiene la palabra *'emet* hebrea en el sentido de corrección, integridad o fidelidad. Por ejemplo, cuando está en relación con verbos como “hacer” u “obrar”, Vgr.: 3,21 «obrar la verdad», en sentido de obrar correctamente o hacer el bien, puesto que en el contexto se opone a la expresión «obrar el mal» (3,20). Dentro de este mismo contexto

de uso de la palabra está la expresión «adorar a Dios en espíritu y verdad» (4,23.24).

En la primera carta de San Juan aparece en el mismo sentido que el evangelio y podemos añadir la afirmación de que el Espíritu es la verdad (1Jn 5,6). Otro texto digno de mencionar de la primera de Juan es la afirmación de que «no hay que amar solo de palabra sino en obra y en verdad» (3,18).

Pero San Juan también contiene una variedad amplia de términos calificados por el adjetivo *alethinós*. En el prólogo habla de la «luz verdadera» (1,9); a la samaritana le habla de «los verdaderos adoradores» (4,23); a sus seguidores le habla en la sinagoga de Cafarnaum sobre «el pan verdadero», a sí mismo se llama «la vid verdadera» (15,1); y las peticiones de su oración sacerdotal se encaminan a que «todos te conozcan a Ti, Dios Verdadero». En la mayoría de los casos la designación es clara pues sirve para separar al sustantivo calificado de su uso genérico, pero también podemos observar que designa la mayor solidez o calidad espiritual de aquello a lo que se le aplica. En el libro del Apocalipsis aparece varias ocasiones el sintagma «el santo verdadero» referido a Dios (3,7;6,10); también aparece el sintagma «justos y verdaderos juicios» (16,7; 19,2); un tercer sintagma presente en el Apocalipsis es «fiel y verdadero» (3,14; 19,11; 21,5; 22,6). Al hacer sintagmas, observamos el sentido de «verdadero conocimiento», o «verdadero testimonio», así como el sentido de lo correcto al hablar de los «juicios justos».

### **5.3 La salvación por la gracia y la verdad: Nueva creación, restauración, culminación**

Después de haber viajado un poco por el resto de la Escritura, es necesario que regresemos a nuestro texto y expresemos toda la carga de significado que tienen las afirmaciones relacionadas con la gracia y la verdad. En este apartado nos enfocaremos en 1,14:

Y el Verbo se hizo carne,  
y puso su morada entre nosotros  
y hemos contemplado su gloria

gloria que recibe del Padre como Unigénito  
lleno de gracia y de verdad.

Quien se ha hecho hombre es la manifestación de Dios y ésta tiene la característica de revelarse como el Unigénito y de estar lleno de gracia y verdad. Esto puede querer decir que es portador eficiente de la salvación gratuita que Dios nos ofrece y este conocimiento es un conocimiento consistente y maduro del Padre por medio de su Unigénito.

San Juan contiene un concepto de la salvación un poco más complejo que otros autores neotestamentarios; por ejemplo, con San Pablo comparte el sentido de la salvación como el perdón de los pecados, pues presenta a Jesús como «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Pero tenemos al menos dos sentidos más de la salvación. El primero de ellos es el sentido de llevar a plenitud el proceso de la creación del hombre, esto lo vemos por el uso simbólico del número 6 sobre todo aplicado a 6 días en oposición al primer día de la semana, día de la resurrección del Señor. También San Juan en el Apocalipsis nos otorga, en sintonía con San Pablo, la salvación como la Nueva Creación, la Nueva Jerusalén, de la cual participamos por gracia del Cordero.

## **6. La Ley y Moisés en su relación con la gracia y la verdad** **¿Fue incapaz la Alianza del Sinaí y la Ley de Moisés** **de otorgar la salvación?**

Como momento culminante de nuestro estudio entremos al análisis de Jn 1,16-17:

De su plenitud hemos recibido gracia por gracia  
Porque la Ley fue dada por medio de Moisés  
la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo

La plenitud o el cumplimiento al que se refiere san Juan radica no solamente en la encarnación ya enunciada en el versículo 14, sino a todo el acontecimiento de la estancia de Jesucristo entre nosotros incluyendo la muerte y resurrección. La gracia del perdón de los pe-

cados, de la nueva creación y de la culminación de la creación del hombre ha venido a sustituir o, mejor dicho, a plenificar el don de la Ley de Moisés. Si asumimos los vv.9-13 como referidos a la Ley de Moisés podemos afirmar que este don fue hecho a los judíos no por ser de una determinada raza, sino en virtud de la fe que ellos debían ejercitar para acoger la Ley y convertirla en la luz que iluminara su vida, de tal manera que llegaran a ser hijos de Dios.

La gracia y la verdad que nos han llegado por Jesucristo establecen un nuevo “nosotros” diverso al de la Antigua Alianza, cuyo mediador fue Moisés. Por eso el autor del prólogo no usa la primera persona plural, sino a partir del versículo 14.


Llegados a este punto, es importante abordar la pregunta sobre la ineficiencia o ineficacia de la Ley de Moisés para otorgar la salvación. A la luz del mismo prólogo el evangelista no parece restar eficacia o eficiencia a la Ley, pues dice que a aquellos que lo recibieron les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios. Sin embargo, afirmando la veracidad de la mediación que es la Ley, por sí misma, también afirma dos aspectos de déficit. El primero de ellos es el rechazo de parte de los suyos y que vemos ejemplificado a lo largo de los evangelios, por ejemplo: en las bodas de Caná el mayordomo desconoce el origen del vino mejor y se enoja con el novio (2,9-10); los seguidores de Jesús lo abandonan al no poder comprender su discurso del pan de vida (6,66). El segundo de ellos es la falsa interpretación de que la salvación dependía de la carne y de la sangre, es decir de cuestiones genéticas o bien de la pura voluntad humana (Cf. Jn 1,12-13). A este respecto, San Jerónimo interpretaba la escritura de Jesús en el suelo (8,6-7) como un símbolo de la acusación «ustedes convierten las leyes divinas en preceptos puramente humanos».

Por lo tanto, podemos observar en el Prólogo del San Juan que el camino de apropiación de la salvación tanto en el Antiguo Testamento, por el don de la Ley, como en la Nueva Alianza, por la llegada de la gracia y la verdad de Nuestro Señor Jesucristo, es esencial la aceptación por medio de la fe.



# HERMENÉUTICA





## IMPORTANCIA Y ACTUALIDAD DEL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA DOCTRINA DE LA LEY EN LA CARTA A LOS ROMANOS

Rubén Betancourt García<sup>1</sup>

### Abstract

En el presente artículo, el autor describe las razones por las que Santo Tomás de Aquino dedicó gran parte de su vida académica a comentar las cartas de San Pablo. También explica la importancia de la teología paulina sobre el tema de la Ley; posteriormente, el autor expone las influencias doctrinales que tuvo santo Tomás cuando comentó la *Carta a los Romanos* y, finalmente, describe temas centrales del comentario elaborado por el Aquinate.

*The author of the present article describes the reasons why Thomas Aquinas devoted much of his academic life to commenting on the letters of Paul. It also explains the importance of Pauline theology on the subject of the Law. The author then exposes the doctrinal influences that conditioned Thomas in his commentary on the Letter to the Romans and, finally, it describes the main themes of Aquinas' commentary.*

**Palabras clave:** Tomás de Aquino, exégesis, Carta a los Romanos, Ley de Moisés.

### Proemio

La elección de la presente investigación corresponde a la *Conmemoración de los 100 años de la promulgación de la Constitución Mexicana de 1917*. Por esta razón, la Facultad de Teología por medio de la Sección de Teología Bíblica, encabezada por el R. P. Dr. Konrad Schaefer OSB, se ha tomado la tarea por medio de la Revista *Qol* –que dirige el Lic. Ricardo Aguilar Hernández–, de

---

<sup>1</sup> El autor del presente artículo es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es betancourtgr@hotmail.com.

realizar una contribución desde el ámbito de la Teología bíblica. La orientación y las líneas de investigación, aunque no abordan directamente el ámbito jurídico que se desprende de los artículos de la Constitución Mexicana, va a los mismos textos de la Escritura para volver a la reflexión radical sobre la ley humana y divina, como se concibe en este artículo sobre el *Comentario* que realiza Tomás de Aquino a la *Carta a los Romanos*.<sup>2</sup>

## Introducción

Han pasado más de siete siglos y los comentarios bíblicos de los autores medievales siguen sorprendiéndonos por su modo de analizar y comentar los textos; los prejuicios que se han levantado sobre la *Escolástica* caen cuando se estudian las obras desde la misma fuente en que fueron escritas. No son pocos los escritores contemporáneos que, al desconocer la teología y filosofía medieval, la critican sin saber. Conforme se va profundizando, cae uno en la cuenta que no basta tampoco tener un conocimiento de las fuentes bíblicas, sino interpretar desde el mismo contexto histórico los acontecimientos, exigiéndose un “puente” que una el texto con el contexto y, para ello, la hermenéutica filosófica nos da muchas luces para entender mejor y adaptar el mensaje bíblico al hombre de hoy.

Sin duda, las contribuciones filológicas son importantes y el recurso a las explicaciones geográficas abren la comprensión de los textos bíblicos; todavía hay quien se encierra en la exegesis crítico-histórica, corriendo el riesgo de interpretar los textos de una forma insuficiente. En el caso de Tomás de Aquino, su doctrina sistemática en el ámbito teológico, y me atrevería a decir que también en el campo filosófico, no se podría comprender sin recurrir a sus comentarios bíblicos, especialmente, los que se refieren a las cartas paulinas.

---

<sup>2</sup> El texto en castellano que se hará uso en la presente investigación es la traducción realizada por Salvador Abascal intitulada: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, editorial Tradición, publicada en dos volúmenes, ambos en 1982. Para el texto latino se utilizará la edición de Parma. Cf. *Santi Thomae Aquinatis Doctoris angelici Ordinis Predicatorum Opera omnia ad fidem aptimarum editionum accurate recognita*, Parme typis Petri Fiacadori, t. 13.

La *Carta a los Romanos*<sup>3</sup> es una “joya” o una “veta” que destila una serie de breves lecciones de teología dogmática y moral sobre la persona de Cristo, la Encarnación, la acción del Espíritu Santo, la ley natural, la libertad y, sobre todo, de la Ley Antigua y sus preceptos; es aquí precisamente, donde esperamos vincularnos con el objetivo enunciado en el párrafo anterior. Hay que recordar que en la época medieval las universidades tenían como método comenzar sus estudios básicos desde el Bachillerato con la lectura y explicación de la Escritura dentro de las clases. Es interesante visualizar que Tomás de Aquino aplica a los libros sagrados la metodología utilizada para los comentarios a las obras de Aristóteles; de manera “escolarizada” dividían el texto sagrado introduciendo numerosas divisiones —a veces excesivas—; sin embargo, los escolásticos fueron hombres muy ordenados al expresar las ideas del pensamiento; en ellos siempre hay orden, bien saben que hay que aplicar los métodos racionales para comprender mejor la palabra de Dios, que todo lo ordena y dispone, modalidad que con frecuencia extrañamos en la actualidad.<sup>4</sup> El tema central en la *Carta a los Romanos* es la gracia de Cristo en sí misma.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Los textos paralelos en la obra tomasiana sobre el tema de la Ley, desde el punto de vista teológico, se encuentra en la *Suma Teológica* I-II cuestiones 90, 91, 94, 96, 100 y 106; ocasionalmente, *In Symbolum Apostolorum* y algunas Cuestiones disputadas como *De Veritate*, *De Consciencia* y *De virtutibus in communi*.

<sup>4</sup> Para dar un ejemplo de lo dicho, hago mención a una entrevista realizada por Pilar Gómez Rodríguez a Manuel Fraijó, filósofo contemporáneo, en la última edición de la revista *Filosofía Hoy* n. 53, donde le pregunta si en la actualidad hay grandes maestros de Teología, el sabio filósofo español responde: «En distintas universidades de Austria y Alemania escuché y conocí a algunos de los grandes teólogos católicos (K. Rahner, J.B. Metz, W. Kasper, H. Küng) y protestantes como W. Pannenberg (sobre quien hice mi tesis doctoral), J. Moltmann, E. Käsemann o E. Jüngel. Sucedian a grandes maestros: K. Barth, P. Tillich, R. Bultmann. Pero a ellos, todos ya jubilados y algunos fallecidos, no les han sucedido grandes figuras. Hay por supuesto, profesores de teología, pero no grandes teólogos [...]» (p.9). Es triste esta realidad, pero efectivamente, brillan por su ausencia los grandes maestros del pensamiento teológico y filosófico, y ni que decir en la filosofía elaborada desde México.

<sup>5</sup> La división de la *Carta a los Romanos*, según cada uno de los capítulos comentados por Tomás de Aquino es de la siguiente manera: En la primera parte san Pablo muestra el poder de la gracia evangélica: En el cap. 1. Los gentiles no son justificados por su conocimiento de la verdad que entrevén. 2. Gracias a la ley natural, escrita en sus corazones, saben lo que es bueno y malo. Los judíos tampoco son justificados por la Ley, sus observancias y la circuncisión. 3. Los que entre ellos que fueron justificados por su fe. 4. La necesidad de la gracia. La virtud de la gracia, los bienes que nos trae y la liberación de los pecados pasados. 6. Por la gracia podemos resistir a los pecados futuros. 7. Por la gracia somos liberados de la servidumbre de la Ley. 8. Por ella somos liberados de la condenación de la culpa y de la pena consiguiente. 9. El origen de la gracia. 10. Los judíos por ahora no han reconocido a Cristo. 11. Dios no ha rechazado definitivamente a

Este artículo está dividido en cuatro partes. En un primer momento, se describen las razones por las que el Aquinate dedicó gran parte de su vida académica a comentar las cartas paulinas; posteriormente, se pone de manifiesto la importancia del pensamiento paulino en torno al tema de la Ley; luego, en unos cuantos párrafos se muestran las influencias doctrinales que recibió Tomás al redactar su comentario a la *Carta a los Romanos*; y, finalmente, se describen los núcleos temáticos del comentario tomasiano.

## 1. La relación intrínseca entre san Pablo y Tomás de Aquino

A través de todos los escritos teológicos sistemáticos de Tomás de Aquino, se dejan ver las numerosas citas y referencias a las cartas paulinas, implicando esto una estrecha relación entre el Aquinate con el Apóstol de los gentiles.<sup>6</sup> También es sabido que a Tomás no le interesa hablar de las personas en sí mismas, ni siquiera lo hace consigo mismo, menos con Pablo; no obstante, en el *Proemio* de la *Carta a los Romanos* Tomás de Aquino realiza un elogio al Apóstol, describiéndolo como un «vaso de elección».<sup>7</sup> La referencia la encuentra en Hechos 9, 15 donde se compara a los grandes hombres con “vasos”, esto por cuatro motivos: por su constitución, por lo colmados que están, por el uso y por el fruto.<sup>8</sup>

Tomás de Aquino menciona que la «hechura de los hombres» está sujeta a la libre decisión de Dios, quien es el Artífice; a él corresponde constituir los vasos; al respecto, afirma el Aquinate que san Pablo es un «vaso bienaventurado», se le aplican de manera metafórica varias cualidades: de oro macizo, adornado de toda clase de piedras preciosas, lugar donde brilla la sabiduría.<sup>9</sup> Adornado

---

Israel. En la segunda parte habla sobre la vida moral. 12. Cómo usar la gracia. 13. El amor es el cumplimiento de la Ley. 14. Cómo los cristianos deben comportarse respecto a los débiles. 15. Los fuertes deben sobrellevar las flaquezas de los débiles.

<sup>6</sup> Un análisis hermenéutico sobre el Comentario de Tomás a la *Carta a los Romanos* es el de Roberto Busa, que ha servido de base para muchos exegetas en la actualidad: *Commento alla lettera ai Romani*, introducción de L. de Santis, Città Nuova Editrice, Roma 1994.

<sup>7</sup> *Super Rom.*, pr: «*Vas electionis est mihi iste, et cetera. Act. IX, v. 15*»

<sup>8</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «*Homines in sacra Scriptura inveniuntur vasis comparati propter quatuor, scilicet: propter constitutionem, repletionem, usum et fructum.*»

<sup>9</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «*Beatus autem Paulus, quia vas electionis nominatur in verbis propositis, quale vas fuerit, patet per id quod dicitur Eccli. I, 10: quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso.*»

de múltiples virtudes, san Pablo “enseñó de manera excelente” los misterios de la Divinidad: por su constitución. El segundo motivo es porque san Pablo, como vaso de elección, fue «colmado por Dios». Esta idea expresa que hay diversidad de vasos en cuanto a su contenido; unos con aceite, otros con vino o agua; así también Dios llena a los hombres de diversas gracias como si fueran líquidos distintos. San Pablo, según el Aquinate, se llenó con el nombre de Cristo, lo llevó grabado en la intimidad su vida.<sup>10</sup>

El tercer motivo es que, “en cuanto al uso”, todo vaso se destina para algo determinado: algunos a lo más digno, otros a lo más vil; también los hombres según la ordenación divina, son destinados a diversos ejercicios en la vida. San Pablo fue destinado para el *uso noble*, porque fue el vaso de los “portadores” del divino nombre; nombre que ciertamente era necesario llevar porque muy lejos estaba de los hombres por la maldad, lejos de nosotros por la oscuridad del entendimiento, pues Dios le llenó de sabiduría. Comenta Tomás de Aquino: «Y por eso así como los ángeles nos trajeron divinas iluminaciones por estar nosotros alejados de Dios, así también los Apóstoles nos presentaron a nosotros la doctrina evangélica recibida de Cristo [...], como se manifiesta en el Apóstol».<sup>11</sup>

San Pablo llevó el nombre de Cristo en el cuerpo, en su vida y en la imitación de su pasión; también en su boca lo imitó, como se ve en que sus cartas al nombrar siempre a Cristo y hablar con la verdad para el bien de los demás. Para el Aquinate, así como de entre las Escrituras del Antiguo Testamento, lo que se utiliza más en la Iglesia son los Salmos de David, que obtuvo el perdón después de su pecado; así también en el Nuevo Testamento, muy frecuentemente se utilizan las cartas de san Pablo, que obtuvo misericordia, para que por esto se enderecen los pecadores a la esperanza. En esta comparación se deja ver la importancia del estudio de la teo-

<sup>10</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «Ornatum autem fuit omni lapide pretioso, scilicet omnibus virtutibus, de quibus dicitur I Cor. III, 12: *si quis supraedificat supra fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, et cetera*».

<sup>11</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «Et sicut in veteri testamento post legem Moysi leguntur prophetae, qui legis doctrinam populo tradebant secundum illud Mal. IV, 4: *mementote Moysi servi mei* ita etiam in novo testamento, post Evangelium, legitur apostolorum doctrina, qui, ea quae a domino audierunt, tradiderunt fidelibus, secundum illud I Cor. XI, 23: *accepi a domino quod et tradidi vobis*».

logía paulina para la comprensión del dogma católico, de la cual, el Doctor angélico, es uno de sus más grandes exponentes en la época Medieval, sin duda alguna.<sup>12</sup> Otra idea que no deja de sorprendernos al estudiar el *Comentario* de Tomás de Aquino, es aquella en la cual menciona que san Pablo llevó el “nombre de Cristo” no solo a sus interlocutores o contemporáneos que estuvieron presentes, sino también a los “ausentes y futuros interlocutores” transmitiéndoles el sentido auténtico de la doctrina de Cristo. Tomás de Aquino afirma que san Pablo es vaso de elección en cuanto al uso, pues hay que considerar que algunos vasos son inútiles ya sea por el pecado o por el extravío o error, san Pablo estuvo limpio del extravío de los errores por ser «vaso de elección útil».<sup>13</sup>

San Pablo escribió según Tomás de Aquino, catorce cartas de las cuales nueve son para «instrucción» de la Iglesia de los Gentiles; cuatro para «prelados y príncipes» de la Iglesia, es decir, para reyes; una, para el «pueblo de Israel», la dirigida a los *Hebreos*, que según él la atribuye al mismo Pablo.<sup>14</sup> Todas estas cartas «desarrollan la vida de la gracia para los cristianos en sus diversos niveles»; de tal forma que de tres maneras se puede considerar la aplicación de la gracia en las cartas paulinas: de un modo, según que «Cristo es Cabeza de la Iglesia» como se patentiza en la carta a los *Hebreos*; de otro en la «aplicación de la gracia» en los principales miembros del cuerpo místico que son los obispos, a ellos de manera particular se dirige san Pablo; y finalmente, también se dirige a los gentiles. La evolución de la aplicación de la gracia para el Aquinate se da de manera perfecta y propedéutica en todas las cartas de Pablo.<sup>15</sup>

Según Tomás de Aquino, la primera carta que escribió san Pablo fue la de *Corintios* y no la dirigida a los *Romanos*; sin embargo, la *Carta a los Romanos* se antepone a los *Corintios* en cuando a la

<sup>12</sup> Cf. J. M. AUBERT, *La ley eterna, en la Ley de Dios y las leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, 58.

<sup>13</sup> Cf. J. F. CHAMORRO, «Ley nueva y la ley Antigua en Santo Tomás», *Studium* VII (1967) 319.

<sup>14</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «Scripsit enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt Ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes Ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos».

<sup>15</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «[...] quamvis possit et alia ratio esse, quia in utraque Scriptura fere tota theologiae continetur doctrina».

dignidad de los Romanos que dominaban a las demás naciones;<sup>16</sup> porque en esta carta san Pablo reprimía la soberbia que es el principio del pecado y, por otra parte, porque lo exige también el orden de dignidad en la presentación de la doctrina de Cristo, de tal forma que hay que considerar “la gracia en sí misma” como lo realiza Pablo en su *Carta a los Romanos*, mientras que a los *Corintios* les habla de la «administración de la gracia» por los sacramentos.

Tomás de Aquino, al preguntarse dónde escribió san Pablo su *Carta a los Romanos*, menciona varias teorías: primero la de san Agustín que afirma que fue en Atenas y la de san Jerónimo que fue en Corinto; sobre esto el Aquinate explica que no hay contradicción en ambas posturas porque comenzó a escribirla san Pablo en Atenas y en Corinto la terminó. En el Proemio<sup>17</sup> del *Comentario* tomasiano se comenta que, según la historia eclesiástica, el primero que predicó a los Romanos no fue Pablo, sino Pedro; sin embargo, se aclara que ciertamente Pedro fue el primero que predicó a los romanos, pero en cuanto a los Apóstoles,<sup>18</sup> porque el primero que predicó en Roma entre los simples cristianos fue Barrabás, como lo demuestra Clemente.<sup>19</sup>

## 2. Los comentarios de Tomás de Aquino a las cartas paulinas

Tomás de Aquino comentó todas las cartas paulinas incluyendo la dedicada a los *Hebreos*, pues se la atribuía a Pablo,<sup>20</sup> como ya se ha mencionado. Según los historiadores medievales, el Aquinate comentó dentro del aula —en las clases—, todas las cartas paulinas

<sup>16</sup> Cf. A. COLUNGA, «La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura, según Santo tomas», *Ciencia Tomista* 34 (1926) 233.

<sup>17</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «Sed epistola ad Romanos praemittitur, tum propter dignitatem Romanorum qui aliis gentibus dominabantur quia hic confutabatur superbia quae est *initium omnis peccati*; ut dicitur Eccli. X, 14; tum quia etiam hoc exigit ordo doctrinae ut prius gratia consideretur in se quam ut est in sacramentis. Item quaeritur unde apostolus hanc epistolam scripsit».

<sup>18</sup> Cf. G. LA PIRA, «Il concetto di legge secondo San Tommaso», *Revista de filosofía neo-escolástica* 22 (1930) 210.

<sup>19</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «In ecclesiastica vero historia dicitur quod Petrus primus praedicavit eis. Sed intelligendum est primus inter apostolos et cum sequela magni fructus. Ante vero praedicaverat Romae Barnabas ut habetur in itinerario Clementis».

<sup>20</sup> Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002, 364.

una detrás de otra, siguiendo el orden que se encuentra en la Sagrada Escritura; esta es la opinión clásica de Bouillard.<sup>21</sup> Además del dato anterior, fue por medio de fray Reginaldo –su amigo y confesor– al conservar sus “apuntes de clase”, como quedó constancia del orden en el que fueron escritas. Tomás de Aquino “comentaba” el texto en clase, Reginaldo “apuntaba” todo con orden y, posteriormente, el Aquinate, teniendo como base esos apuntes, redactaba de nuevo el texto, enriqueciéndolo con nuevas adquisiciones intelectuales y la experiencia adquirida a través de los años como profesor. Algo que sorprende al analizar los *Comentarios* es que el Aquinate en estos escritos bíblicos, sigue utilizando –en múltiples ocasiones– el método universitario de la escolástica, con argumentos *sed contra* y *questiones*. Esto denota la libertad de Tomás de Aquino para argumentar a la manera que se le acomode mejor,<sup>22</sup> sin perder de vista la aplicación espiritual para todos los cristianos.

No existe un acuerdo común sobre las fechas en las que fueron comentadas cada una de las cartas paulinas. Muchos tienden a fijar estos comentarios en un periodo tardío de 1265 a 1272 (Tomás muere en 1274), fruto de la enseñanza en el *Studium* de Santa Sabina. Tomás de Aquino es un experto en la interpretación de la Escritura; como *Magister in Sacra Pagina* nos recuerda que el Nuevo Testamento ordena a los hombres a la vida eterna más por la gracia que por los preceptos. La importancia de asimilar el método tomista es esencial para comprender sus *Comentarios*; no es algo nuevo el método que utiliza, ya que estaba en uso en la enseñanza universitaria de la época; sin embargo, el Aquinate afirma que el Nuevo Testamento está dividido en tres partes: 1. *El Evangelio*, que es el origen de la gracia; 2. *Las cartas de Pablo*, que son las obras o la práctica de la gracia: en el comienzo de la historia de la Iglesia por medio de los Hechos de los Apóstoles, en las epístolas pastorales donde se da el desarrollo de la gracia en las comunidades, y en el Apocalipsis donde se da el cumplimiento de la gracia y donde se resume todo el contenido de la Escritura, describiendo la vida gloriosa

---

<sup>21</sup> Cf. H. BOUILLARD, *Date du commentaire de saint Thomas d'Aquin*, Etude historique, Paris 1944, 228.

<sup>22</sup> Cf. J. EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Encuentro, Madrid 2006, 324.

de la Iglesia.<sup>23</sup> Este “edificio de aplicación teológica” que construye Tomás de Aquino sobre la gracia no es algo artificial, al contrario, ayuda al lector a tener presente el contenido de cada uno de los escritos del Nuevo Testamento y, sobre todo, desvela un orden profundo de los argumentos y textos, que en el caso de san Pablo –en sus cartas– se dispone todo con un orden admirable.<sup>24</sup>

Es convicción del Aquinate que todos los libros de la Escritura hablan de Cristo: «pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos, bajo los textos del Antiguo Testamento está escondido Cristo, en el Antiguo Testamento está ordenado al Nuevo y no a la inversa».<sup>25</sup> En lo referente al orden y divisiones de las cartas de Pablo, el Aquinate manifiesta que mientras los Evangelios describen el origen de la gracia, las cartas de san Pablo nos proponen la doctrina sobre la gracia misma: 1. En la *Carta a los Romanos* se considera al gracia en sí misma; 1. *1 Corintios*, la gracia en cuando comunicada por los sacramentos; 3. *2 Corintios* la gracia en cuanto comunicada por los ministros de los sacramentos; 4. En *Gálatas* la gracia en cuanto excluye los ritos superfluos de la Ley Antigua; 5. En *Efesios* los efectos de la gracia en la instrucción de la Iglesia; 6. En *Filipenses* el efecto de la gracia en la confirmación y el desarrollo de la comunidad; 7. En *Colosenses* la importancia de la ayuda de la gracia en el combate contra los errores; 8. En *1 Tesalonicenses*, la gracia en cuanto ayuda en las dificultades y los combates presentes, 9. En *2 Tesalonicenses*, la gracia que nos arma contra los sufrimientos futuros: 10. En *1 Timoteo* se muestra la instrucción de quienes gobiernan al pueblo que recibió la gracia: 11. En *2 Timoteo* describe cómo los dirigentes de la comunidad sufren por el pueblo; 12. En *Tito* se explica cómo deben los dirigentes reprimir el mal; 13. En *Filemón* se habla de cómo los maestros deben comportarse frente a sus súbditos; 14. En *Hebreos* se habla de Cristo que es la Cabeza de la Iglesia por la

<sup>23</sup> Cf. G. WEINANDY – D. A. KEATING (eds.), *Aquinas on Scripture, An Introduction to his Biblical Commentaries*, T. & T. Clark International, London/New York 2005, 23. La importancia de este texto escriba en su seriedad académica al ir a la fuente latina y examinar los comentarios de varias cartas paulinas.

<sup>24</sup> Cf. R. SPIAZZI, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa, Madrid 2004, 75-76.

<sup>25</sup> *In Evangelium Ioann*, n. 860.

gracia. La reflexión especulativa del Aquinate, como se verifica en su comentario a las catorce cartas de Pablo, es sobre la gracia de Cristo que se administra por medio de los sacramentos dentro de la Iglesia.<sup>26</sup>

### 3. Las influencias recibidas en el Comentario tomasiano

El objeto de este apartado es recoger la tradición teológico-bíblica que subyace en la doctrina medieval antes de Tomás de Aquino, que nos permita contrastarla con *la Carta a los Romanos*. El camino más adecuado es ir a los comentarios directos de los autores eclesiásticos sobre lo que han dicho de la *Carta de Pablo a los Romanos*, escogiendo a los más representativos. Ante la imposibilidad de conocer toda la exégesis sobre la ley desde las coordenadas históricas de lugar y tiempo, nos vemos obligados a seleccionar aquellos autores que el Aquinate hace uso en su *Comentario* con el fin de tener una visión más completa y contextualizar al lector en las circunstancias de la época. Para la exposición lineal y descriptiva de las fuentes originales impresas seleccionadas, se hará uso de los manuscritos de Jacques Paul Migne en su colección clásica de *Patrología*.

Los escritos de los Padres de la Iglesia y autores eclesiásticos de Oriente que comentan la *Carta a los Romanos* son numerosos; se detienen de manera especial en los versículos 14-15 de capítulo segundo que habla sobre la Ley. Ejemplo de esto son los escritos del Pseudocrisóstomo,<sup>27</sup> la *Explanatio in Epistulam ad Romanos* de san Cirilo de Alejandría<sup>28</sup> y los fragmentos del comentario de Eusebio de Emesa,<sup>29</sup> todos ellos del siglo IV; más adelante, con mayor profundidad teológica, realizan comentarios Genadio de Constantinopla<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. *Super Rom.*, pr: «Scripsit enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt Ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes Ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos. Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos».

<sup>27</sup> Cf. P.G. LIX 483-766.

<sup>28</sup> Cf. P.G. LXXIV 773-866.

<sup>29</sup> Cf. P.G. LXXXVI-1 561-564.

<sup>30</sup> Cf. P.G. LXXXV 1669-1728.

llamados *Fragmenta in Epistulam ad Romanos* (siglo V) y Focio,<sup>31</sup> con sus *Fragmenta in Epistulas Sancti Pauli* (siglo IX). Al parecer, Orígenes y san Juan Crisóstomo son los autores que con mayor profundidad comentan la *Carta a los Romanos*, sus enseñanzas son básicas para enfocar bien una exégesis adecuada y desarrollar el tema de la Ley en general.

Las aportaciones sobre el tema de la Ley más serias se presentan en Occidente durante de la Edad Media, que asume Tomás de Aquino mediante tres autores: san Ambrosio obispo de Milán en el siglo IV, san Jerónimo y san Agustín que escriben en la transición del siglo IV al siglo V; son los tres pilares en los cuales se mantendrá la especulación teológico-bíblica sobre la *Carta a los Romanos* del antiguo Imperio Occidental, después se les unirá san Gregorio Magno.

Sobre el tema de la ley y la justificación, san Ambrosio acude a un recurso dialéctico utilizado por sus antecesores al preguntarse por qué san Pablo califica de pecadores o trasgresores de la ley a personas que viven sin ella; san Ambrosio está de acuerdo en interpretar una “ley común” como la “ley natural” grabada en el corazón o la conciencia de las personas. Destaca que toda salvación o justificación se realiza por la fe en Cristo, que es cumplimiento o plenitud de la ley mosaica entendiéndola como aquella de acepta a Cristo y creen en Él, habiendo escuchado o no a Moisés antes de su conversión.<sup>32</sup>

No son justos quienes oyen la ley sino quienes creen en Cristo, al cual la misma ley prometió; en esto consiste según san Ambrosio en cumplir la ley, de ahí que no la cumple quien no la cree. En definitiva, en los preceptos de la ley mosaica esta ínsita una teleología que conduce hacia Cristo, en quien se cree por la gracia de la fe. De ahí que cuando se habla de *gentiles* en la *Carta a los Romanos*, se refiere en principio a los *gentiles cristianos*, gentiles son los cum-

<sup>31</sup> Cf. P.G. CI 1233-1254.

<sup>32</sup> Cf. P.L. XVII 70.

plidores de la ley mosaica por ser gentiles que creen en ese Cristo que habla la Ley.<sup>33</sup>

Para san Ambrosio, los gentiles paganos pueden llegar a un acto de fe por medio de la “sola luz natural de la razón”; por medio de ella pueden ordenarse o disponerse hacia su Dios y Creador y, de alguna manera, prepararse para recibir a Cristo por medio de la gracia. Así, el “conocimiento natural de Dios” conduce y prepara para la fe, pero no es causa de ella ni tampoco su resultado<sup>34</sup>. La interpretación de san Ambrosio de entender la palabra *gentiles* por *gentiles cristianos* no es algo que se deduzca de la teología agustiniana ni un modo de contestar a los errores antipelagianos, es más bien una interpretación centrada en la explicación del papel de la gracia para la justificación. También admite que el texto de san Pablo puede hacer referencia a *gentiles infieles*; en efecto, los *gentiles creyentes* aceptan en su conciencia un testimonio interior en el que son numerosas las razones de conveniencia para la fe. De esta manera, ese *planteamiento racional de la conciencia* se vuelve en la acusación frente a los gentiles no creyentes. Por lo tanto, no se habla solo de una ley natural sino de la existencia de *una manera natural de formular todo juicio moral*, de ahí la consideración de una racionalidad mediada por la realidad objetiva del bien moral.

San Jerónimo,<sup>35</sup> a diferencia de Ambrosio, no profundiza sobre el término “gentiles”, afirma que la *ley natural* actúa en los corazones de los hombres. Los juicios de conciencia tienen una medida objetiva, la misma naturaleza de las cosas, captada como norma del comportamiento libre y de cuya entidad objetiva testifica la conciencia.<sup>36</sup> Sin duda, la importancia de san Agustín es decisiva para la evolución del desarrollo teológico de lo que es la Ley, con él se aclara la “herencia de los griegos” y se dan luces para la comprensión del sentido auténtico de la Escritura. San Agustín el más gran-

<sup>33</sup> Cf. *P.L.* XVII 70-71.

<sup>34</sup> Cf. *P.L.* XVII 70-71.

<sup>35</sup> Recordemos que el comentario a la *Carta a los Romanos* elaborado por san Jerónimo se enmarca en las respuestas dadas a Pelagio, que no se detiene a desarrollar la noción de ley natural o su contenido, caracteres u efectos; analiza más bien la conciencia, bajo la acción de norma natural.

<sup>36</sup> Cf. *P.L.* XXX 654.

de de los Padres y el que ha influido más en la Iglesia.<sup>37</sup> En el año 394 escribe<sup>38</sup> una *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*; después de un tiempo escribe *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*; en estas dos obras da muchas aportaciones nuevas y creativas que Tomás de Aquino tomará en cuenta al realizar su *Comentario*.

A fin de cuentas, para el hombre, la “ley natural” y la “ley moral” de alguna manera se identifican: existe una ley natural de carácter moral cuya observancia es necesaria para la salvación. En efecto, todos los hombres tienen una *lex in cordibus scripta*, ley natural o moral; de este modo, los preceptos de esta “ley universal”, según los autores antes mencionados, convienen con los preceptos morales de la *ley mosaica*, dada al pueblo judío y se convierten en los “mandatos evangélicos” en cuanto suponen una misma equidad natural. De esta manera, la ley natural pone en evidencia la distinción entre el bien y el mal moral; así, el conocimiento que tiene cada persona sobre lo más radical de su naturaleza humana implica que “nadie puede excusarse” de alguna culpa en la vida práctica. De ahí que la “capacidad de la criatura racional” fundamenta la sentencia condenatoria del juicio divino.

Los autores citados en este apartado concuerdan en adjudicar a la “conciencia” el papel *procesal* de testigo o testimonio de los preceptos en ella inscritos o grabados, de tal manera que no solo existe una “ley moral natural”, sino también una manera natural de formular un juicio moral. Así pues, existe una semejanza análoga entre el papel de la *ley mosaica* y la *ley natural* para judíos y gentiles: una y otra disponen o preparan para recibir la fe (o la gracia) en la cual se realiza la plenitud del cumplimiento de la ley.

---

<sup>37</sup> Esta idea es la expresada por el famoso filósofo Guillermo FRAILE, en su *Historia de la Filosofía II, El judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*, BAC, Madrid 1966, 195: «[san Agustín] es una de las columnas de la filosofía cristiana de todos los tiempos».

<sup>38</sup> Estos dos comentarios se encuentran en Migne, *P.L.* XXXV 2063-2088.

#### 4. La doctrina sobre la ley en la carta de Pablo a los Romanos

Menciona Tomás de Aquino que de dos cosas se gloriaban los judíos: de la Ley y de la circuncisión, lo cual no procedía de la Ley de Moisés sino de los Patriarcas, mostrando que la ley oída o recibida no bastaba para la salvación. El Aquinate excluye la opinión que tenían los judíos de que *por solo oír la Ley eran justificados*, así es que los que oyen la ley no por el mismo hecho de oírla son justos delante de Dios, aunque sean tenidos por justos delante de los hombres.<sup>39</sup>

El tema de la “justificación” se puede tomar de tres maneras, según Tomás de Aquino, de un modo se puede decir que alguien queda justificado cuando se le considera justo mediante su propia “reputación”, tenidos por justos delante de los demás. De otro modo, justos son aquellos que “cumplen la justicia”; de una tercera forma se aplica el término justificación en cuanto “causa de la justicia”, así justo sería el que recibe la justicia.<sup>40</sup> Aplicado esto a los *gentiles*, dice el Aquinate que ellos pueden ser cumplidores de la ley, aun cuando no la hayan oído hacen las cosas por la “razón natural” que poseen; así, la ley no fue dada para los justos, que no son obligados por una ley externa, sino que es dada para los injustos, que necesitan ser obligados exteriormente, y el supremo grado de dignidad en el hombre consiste en esto, en no ser inducidos al bien por otros, sino por sí mismos.<sup>41</sup>

Desde luego, para Tomás de Aquino, hay personas que se hallan en una absoluta ignorancia de la Ley, están en la ignorancia por falta de estudio, están como en tinieblas exteriores no iluminados por la doctrina, a quienes el sabio puede brindarles la luz del estudio de la Escritura para que entiendan lo que enseña la Ley. Además, hay quienes están en el camino de la ciencia, pero todavía no la poseen por falta de una “instrucción plena”, como cuando los niños por falta de edad no alcanzan a entender las cosas. También hay

<sup>39</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 2, 3, 233.

<sup>40</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 2, 3, 240.

<sup>41</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 2, 4, 332.

personas que ya están adelantados en la ciencia, pero necesitan “ser modelados” por los sabios para que tengan en alta estima las sentencias de los sabios como cierta regla. De ahí la necesidad de que muchos hombres creyentes deben instruirse bajo la autoridad de los mayores para que sepan qué es lo que se transmite en la Ley y su verdadero sentido.<sup>42</sup>

#### 4.1 La ley natural

Tomás de Aquino defiende la doctrina de la Encarnación del Verbo contra Ario, Nestorio, Sabelio, Fotino y los maniqueos. El estilo utilizado en su *Comentario* es fuerte y duro, el léxico es vigoroso; la razón es porque el Aquinate mantiene que los que no creen en Dios son inexcusables.<sup>43</sup> La razón es capaz de conocer a Dios, autor de todo cuando existe, dador de la inteligencia humana, que, como “chispa divina”, le ayuda a conocerlo a través de las criaturas. El Aquinate afirma que es un hombre necio el que se entrega a la corrupción volviéndose un estúpido; apartándose de Dios se llena de injusticia, avaricia y engaños; va hacia una vida inútil por no dirigirse ya hacia su fin verdadero; se ha extraviado de la ley divina.

Los *gentiles*, cuando se dejan guiar por la razón natural, cumplen en cierto modo los preceptos de la Ley. Es la ley natural, escrita en el “corazón del hombre”, que da testimonio de lo que es bueno y lo que es malo, así cuando la conciencia se ejercita en el juicio se aplica la ley natural a los actos individuales. No obstante, el Aquinate menciona que para cumplir la ley natural hace falta la “gracia”, debido a la indigencia humana que tiende a equivocarse con frecuencia. Existe en el hombre un “conflicto natural”, pues como dice san Pablo (Rom 1, 15), hace lo que en su interior reconoce como malo, lo que aborrece.

<sup>42</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 2, 4, 332.

<sup>43</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 3, 2, 280.

## 4.2 La libertad de los hijos de Dios

Hay en el hombre una “inclinación” a querer el bien en conformidad con la razón recta y su naturaleza le hace conocer lo que está mal; cuando se encuentra bajo el imperio de la maldad le resulta difícil entender la “voz de la razón”, porque se desorienta hacia el mal; en cierto sentido ya no es él quien obra.<sup>44</sup> Tomás de Aquino comenta que la Ley del pecado produce dos efectos en el hombre: le hace resistir a la razón, es decir, a la ley natural o a la Ley de Moisés y reduce al hombre a la servidumbre.<sup>45</sup>

Cuando san Pablo habla de la “ley del espíritu”, el Aquinate comenta que esta ley es la causa de una nueva vida espiritual en los que son justificados, la cual excluye el pecado y la muerte; esta “ley del espíritu” se da a fin de que, por ella, los hombres sean conducidos a obrar el bien. Aun cuando la ley humana lo hace forjando a la ciudadanía sobre lo que tienen que hacer, solo el Espíritu Santo notifica lo que hay que hacer, “iluminando el intelecto”, realizando buenos hombres. También se entiende la Ley del Espíritu como una Ley Nueva que Dios pone en los corazones de los cristianos. Me parece que esta interpretación es una aportación original del Aquinate a la teología paulina de la gracia. Para completar las ideas expuestas en los párrafos antecedentes hay que decir que Tomás de Aquino entiende la palabra “ley” en cuatro sentidos: la Ley Antigua, la ley natural, la ley del pecado y la ley nueva.<sup>46</sup>

San Pablo enseña que los hijos de Dios son movidos por Dios (Rom 8, 14), y el Aquinate interpreta que el Espíritu Santo nos dirige o nos conduce en cuanto nos “ilumina interiormente”; así el hombre espiritual es movido a obrar no tanto por su voluntad propia sino más bien movido por el Espíritu; esto no quiere decir que se coarte la libertad de la persona. Son dos los efectos que produce el Espíritu Santo: el temor del Señor y el amor; hay diversos tipos de temor: el temor humano de perder los bienes por causa ajena; el temor

---

<sup>44</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 7, 3, 567-569.

<sup>45</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 7, 3, 588.

<sup>46</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 8, 1, 604.

del castigo; el temor del mal que está opuesto al bien espiritual y el santo temor de ser separado de Dios.<sup>47</sup> En definitiva, la libertad de los hijos de Dios es la que permite evitar el pecado, vivir en paz, hacer el bien y experimentar la bondad divina, mientras se espera su gloria.<sup>48</sup>

### 4.3 La ley del pueblo de Israel y los gentiles

El punto de partida de la dignidad que goza el pueblo de Israel es que ha sido elegido y privilegiado por Dios, sin embargo, está el hecho de que ha rechazado a Cristo. Los judíos son descendencia de Jacob, han recibido un cúmulo de bienes y beneficios como la Alianza, la Ley y la práctica del culto al verdadero Dios, pero... sus padres fueron muy ingratos con Yahveh. A pesar de todo, Dios les eligió y Cristo nació de ellos. Tomás de Aquino comenta que Dios da sus dones a quienes lo merecen, pero el mérito, el uso de la gracia, es también un efecto de la voluntad divina; por lo tanto, los actos de la voluntad humana dependen en cierta manera de Dios.

El hombre es dueño de sus actos porque Dios mueve todas las cosas según su propia naturaleza; por ello, el hombre es movido de tal modo que lo que quiere, lo quiere por su propia voluntad. El Aquinate escribe que no hay que decir que Dios es la causa del mal, sino que Él lo permite;<sup>49</sup> sin embargo, Dios con respecto a las buenas acciones, inclina la voluntad humana directamente al bien; en cuanto a las malas acciones, Dios propone algo al hombre, interior o exteriormente, que por sí conduce al bien, pero que el hombre por una desviación perversa utiliza para hacer mal.<sup>50</sup> Tomás de Aquino afirma que Dios no endurece la voluntad humana directamente,

---

<sup>47</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 8, 1, 638.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino señala que en el momento actual la creación entera anhela la manifestación de la gloria de los hijos de Dios; considera que por "criatura" se puede entender: (1) los justos que esperan la gloria como el premio de su vida virtuosa, (2) la naturaleza humana que está en potencia con respecto al don de la gloria, (3) el mundo material que está ordenado a su fin natural. Como se ve, las criaturas están sujetas a lo temporal y las dificultades de la vida. Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 8, 1, 711.

<sup>49</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 9, 3, 779-781.

<sup>50</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 9, 3, 784.

sino que es ella la que saca un motivo para pecar de lo que le es propuesto.

En cuanto a la salvación de los *gentiles*, Tomás de Aquino afirma que el mensaje evangélico en la época de los apóstoles todavía no había sido predicado en todas partes; además, el Aquinate realiza una distinción importante entre lo que significa la “predicación” y el “establecimiento de la Iglesia”. En tiempos de los apóstoles no se habían establecido las iglesias locales en todas partes y la voz del Evangelio todavía no había llegado a todos los hombres individuales, aunque llegó a múltiples pueblos.<sup>51</sup> En este punto, el Aquinate se pregunta ¿qué pasa con los que no oyeron el Evangelio?, responde que son disculpados de su pecado de infidelidad, pero no por eso son justificados y liberados de los pecados personales.

En cuanto a la vida moral del cristiano respecto a la Ley, el Aquinate realiza la distinción entre actos interiores y exteriores; los primeros se dirigen a Dios, nuestro fin, y de por sí no tienen límite, pues a los actos que se cumplen en vista al fin hay que aplicarles la buena medida. Tomás de Aquino indica tres “propiedades de la caridad”: la benevolencia, es decir, querer el bien de los otros; la concordia y la beneficencia. Lo primero significa que nos entristecemos por el mal que sufren los otros; la concordia consiste en pensar lo mismo, sobre todo en la vida práctica, pero teniendo en cuenta que las divergencias de opiniones con respecto a cuestiones especulativas no hacen daño a la amistad. Además, comenta el Aquinate que es natural para los hombres querer triunfar sobre su adversario, pero si uno se deja seducir por su deseo de venganza, es vencido por el mal.

En el capítulo 13 san Pablo insiste en que hay que obedecer a los “poderes públicos”, aun cuando los cristianos vivían en una sociedad hostil y pagana; Tomás de Aquino acepta que la autoridad viene de Dios, y lo explica diciendo que por la ley metafísica de participación lo que se dice en común de Dios y de las criaturas procede de Dios, sin embargo, la obediencia a la “autoridad pública”

---

<sup>51</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 10, 2, 848.

puede causar problemas, de ahí que el Aquinate distingue entre el poder político en sí que viene de Dios; pero, en cuanto a la manera en que se ha “acaparado el poder”, a veces éste no viene de Dios; igualmente, con respecto al uso que se hace del poder, algunas veces tampoco viene de Dios. Por lo tanto, quien resiste a la voluntad de Dios no obedeciendo la autoridad política, esto no vale cuando la autoridad civil se opone a Dios o a una autoridad superior. El Aquinate llama *Ley de fe* a la que interiormente es regulada, por la cual se ordenan no solamente los hechos externos sino también los propios movimientos del corazón, entre los cuales el primero es el movimiento de la fe.<sup>52</sup>

Las palabras de Cristo en Mt 5, 17 «no he venido a abolir la Ley, sino para darle cumplimiento», se entienden en cuanto a los preceptos ceremoniales, que como eran simbólicos, se fortalecen y se cumplen por la verdad que significaba por ellos se muestra en la *Fe de Cristo*; y también en cuanto a los morales, porque la fe de Cristo confiere el auxilio de la gracia para cumplir con los preceptos morales de la Ley; y se les agregan también ciertos consejos que sirven para observar de manera más segura y firme los preceptos morales.<sup>53</sup>

#### **4.4 El amor como cumplimiento de la ley**

Además de la temática presentada en subcapítulos antecedentes ahora tendremos la oportunidad de realizar algunas “precisiones” en torno a los dos privilegios que tiene el pueblo de Israel que se encuentran dentro del pensamiento de Pablo en su *Carta a los Romanos*: las alianzas y la legislación. Cuando se menciona el término “alianzas” no designa las múltiples alianzas que Dios realiza en la Escritura como la de Abraham, Jacob, Moisés, Josué o David; san Pablo utiliza el término “alianza” en singular y excepcionalmente en plural, pensando a la vez en la antigua y en la nueva alianza.<sup>54</sup> La alianza de Dios con los hombres, lejos de ser un contrato bilateral,

<sup>52</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 3, 6, 812.

<sup>53</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 3, 6, 812..

<sup>54</sup> Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Du Cerf, Paris 1963, 29.

es una disposición enteramente gratuita que no descansa en ningún derecho del hombre sino exclusivamente en la misericordia de Dios y en la fidelidad a su palabra. Es significativo que la alianza del Sinaí sea imperfecta, misma que tiene que ser sustituida por una mejor; la *Carta a los Romanos* invita a comprender mejor la complejidad del concepto antiguo de alianza, donde san Pablo habla con insistencia de la abrogación de esta ley, afirmando en Rom 10, 4 que Cristo es el “fin de la Ley”.

Unido a lo anterior, san Pablo en Rm 13, 8-10 dice que el amor es el cumplimiento de la ley. Existe una deuda con Dios por la obligación del amor y también con el prójimo que tiene la misma naturaleza humana y está llamado a la vida eterna. El Apóstol enuncia los preceptos negativos de la Ley que el amor manda observar, estos preceptos son mas universales y obligan siempre y en cada momento, señala Tomás de Aquino, mientras que los preceptos positivos obligan, pero no son siempre aplicables en todas las circunstancias.<sup>55</sup> Así pues, “la observancia de los preceptos es urgente”, pues la salvación está más cercana en cuanto se empieza a creer; forma parte del pensamiento tomista que cuando crece la caridad nos acercamos más a nuestra salvación, ya que según el tiempo, ya que con los días y años de nuestra vida que pasan estamos más cerca de la vida eterna, y por el fortalecimiento de nuestras buenas disposiciones;<sup>56</sup> por ello, para el Aquinate el tiempo de la vida presente se parece a la noche por causa de las tinieblas de la ignorancia, el día significa la claridad de la futura bienaventuranza.

San Agustín afirma, según Tomás de Aquino, que toda la vida de Israel era figurativa; distingue tres épocas: antes de la pasión de Cristo; después de su pasión, pero antes de la divulgación del Evangelio, cuando las disposiciones de la Ley eran muertas pero no mortíferas; después de la divulgación del Evangelio, cuando la observación de estas reglas llegó a ser pecado grave porque implica la negación de la gracia liberadora y salvadora de Cristo.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 13, 2, 1049.

<sup>56</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 13, 3, 1063.

<sup>57</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 14, 1, 1087.

Para el Aquinate una cosa es la intención de la ley humana y otra la ley divina. La ley humana tiene que ver con el juicio humano, el cual es acerca de los actos exteriores; y la divina atañe el juicio divino, el cual recae sobre los motivos interiores del corazón. La ley humana consigue su objeto mientras por la prohibición y la conminación de la pena impida que se multipliquen los actos externos de pecado, aun cuando más aumente la malicia interior; pero en cuanto a la ley divina aun los malos deseos interiores, según Tomás de Aquino, se imputan al pecado, los cuales abundan por prohibirlos la ley sin suprimir la concupiscencia.<sup>58</sup>

De este modo, la prohibición de la ley, aun cuando a los “mal dispuestos” les aparte de los pecados exteriores por el solo temor al castigo; sin embargo, a los bien dispuestos, los induce a lo mismo por el “amor a la virtud”; y esta buena disposición en cuanto a determinada cosa puede ser por naturaleza, pero su perfección no se consigue sino mediante la gracia. Aunque es claro que nadie puede odiar a Dios según lo que es en Sí mismo, siendo Él la esencia misma de la bondad, sino que, según esto, el pecador odia a Dios por cuanto el precepto de la ley divina es contrario a su propia voluntad. El ejemplo que da Tomás de Aquino es que el adúltero odia a Dios en cuanto odia este precepto: no adulterarás; y así, todos los pecadores en cuanto no quieren sujetarse a la *Ley de Dios* son enemigos de Dios.<sup>59</sup>

## Consideraciones finales

La lectura del *Comentario* realizado por Tomás de Aquino a la *Carta a los Romanos* no solo descubre un cúmulo de novedades respecto a la comprensión de la ley desde el punto de vista jurídico-religioso, sino que es, al mismo tiempo, una excursión espiritual, donde se busca el sentido auténtico del texto y su consonancia con la vida cotidiana. La preocupación esencial del Aquinate es que meditemos sobre lo que Dios quiere comunicarnos, escuchar en silencio y abrir la mente, esto, me parece, que es algo que falta en

<sup>58</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 4, 7.

<sup>59</sup> Cf. *Lectura super Ep. ad Romanos*, 8, 669.

los escritos bíblicos actuales: unir ciencia y fe, exégesis teológica y lectura espiritual. Aun cuando la argumentación de Tomás está mediada por el estilo escolástico y científico, sus comentarios están caracterizados de piedad y afinidades con el pensamiento bíblico contemporáneo; sin embargo, para los que tienen acceso a la lengua latina sacarán más provecho de sus escritos.<sup>60</sup>

Son varios los motivos que legitiman la importancia y la actualidad de analizar el *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Carta a los Romanos*. Primero porque el tema de la ley pone de relieve que Cristo es el Verbo de Dios hecho hombre y justifica al hombre pecador; segundo, porque la influencia de la *Carta a los Romanos* en la comprensión del Evangelio es de capital importancia, y más en la comprensión de la evolución teológica del tema de la justificación por la Ley, hasta el punto de ser el tema más espinoso para el diálogo ecuménico y entre las grandes controversias entre los llamados cristianos a través de la historia de la Iglesia; tercero, porque el punto de vista de Tomás de Aquino como aquel teólogo prominente que la Iglesia aconseja como una autoridad referencial, da muchas luces para comprender lo que han dicho los anteriores a él, que al abordar la teología paulina enseña que ella contiene casi toda la teología católica. Un último motivo es que el comentario tomasiano ha sido muy poco estudiado por los teólogos bíblicos.

Al término de una lectura amena del *Comentario* de Tomás se llega a la constatación que la finalidad de la misma es “soteriológica”, siendo el tema de la gracia el que está como eje de la teología paulina, de tal forma que el hombre, según el Aquinate, está naturalmente dispuesto a la unión con Dios en la vida presente, perfilándose por la gracia a la vida futura. La posibilidad real de la Encarnación exige que el hombre esté necesitado de la gracia, liberándolo del pecado y elevando su naturaleza por el don de la adopción filial por el bautismo y la posesión de la visión beatífica después de esta vida; así, el don de la gracia dependerá de la predestinación de Dios que siempre es gratuita y radica en la voluntad soberana de Dios.

---

<sup>60</sup> Cf. C. BASEVI, «La justificación en los comentarios de Pelagio, Lutero y Santo Tomás a la Epístola a los Romanos», *Scripta Theologica* 19 (1987) 115.



# LOS HORIZONTES QUE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA ABRE PARA LA EXÉGESIS BÍBLICA

Mauricio Beuchot, O.P.<sup>1</sup>

---

## Abstract

En el presente artículo, el autor plantea algunas aplicaciones de la hermenéutica analógico-icónica a la exégesis bíblica. Tal modelo de hermenéutica puede evitar defectos en que han incurrido otras hermenéuticas surgidas del campo de la filosofía y que varios autores emplean en la teología.

*In this article, the author raises some applications of analogical-  
iconic hermeneutics to biblical exegesis. Such a model of herme-  
neutics can serve to avoid defects that have arisen in other herme-  
neutics in fields of philosophy and which various authors employ in  
theology.*

**Palabras clave:** Dios, hermenéutica, interpretación, exégesis, analogía, hermenéutica analógico-icónica, Biblia.

## Introducción

La hermenéutica bíblica ha sido otro nombre para la exégesis de las Sagradas Escrituras; es decir, ha habido toda una tradición de aplicación de la disciplina de la interpretación al texto bíblico. De hecho, ha tenido una larga historia en la Iglesia, desde su nacimiento hasta nuestros días. Pero hay varias corrientes de hermenéutica. Concretamente, aquí se tratará de una que utiliza de manera fuerte el recurso al concepto de analogía. Es la hermenéutica analógica. Estoy seguro de que será útil al exégeta bíblico, al modo como ya lo ha sido en el ámbito de la filosofía.

---

<sup>1</sup> El autor ocupa la Cátedra de Hermenéutica Filosófica en la Universidad Pontificia de México. Su correo es mbeuchot50@gmail.com.

Así, pues, en estas páginas deseo plantear algunas aplicaciones de la hermenéutica a la exégesis bíblica. Concretamente, hablaré de la que denomino hermenéutica analógico-icónica,<sup>2</sup> ya que creo que es la que puede evitar los defectos de otras hermenéuticas que han surgido en la filosofía y que se están usando para la teología; pero que tienen defectos que desvían y desorientan a la teología misma.

Pues bien, uno de los campos principales de la teología, tal vez el más fundamental, porque es del que beben todas las demás ramas de la misma, es la exégesis. El estudio y la interpretación de la Palabra de Dios es lo primero que se necesita para ir construyendo nuestra reflexión sobre la revelación, esto es, la estructuración de nuestra fe.<sup>3</sup>

Hablaré primero de la hermenéutica, para dar sus líneas esenciales; pasaré luego a explicar en qué consiste una hermenéutica analógica; y, finalmente, trataré de plantear algunas líneas de su aplicación a la exégesis bíblica. Ya de suyo la exégesis se llamó en algunos momentos hermenéutica bíblica, y es uno de los ejercicios hermenéuticos más preclaros de la historia de la humanidad. Por eso creemos que es tan importante para ella la hermenéutica, y, en concreto una hermenéutica analógico-icónica. Comenzaremos, pues, por delinear lo que es, en general, la hermenéutica y la relación que ésta ha tenido con la Biblia en la historia.

## 1. La hermenéutica y la Biblia

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación, esto es, la ciencia y el arte de interpretar textos. La noción de texto es muy amplia, y abarca desde escritos hasta diálogos, acciones, películas, esculturas, etc. La interpretación es el proceso por el que alcanzamos una comprensión más profunda de algo; no se trata, entonces,

---

<sup>2</sup> Ver M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE, México 2008<sup>4</sup>; también, M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México 2015<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Sobre esta aplicación de la hermenéutica a la retórica, ha hablado mucho Paul Ricoeur. Puede verse A. LA COCQUE – P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona 2001, 275 ss.

de un entendimiento inmediato y simple, sino prolongado y complejo; por eso se ha constituido como un método, al menos con algunas líneas esenciales y reglas de procedimiento muy amplias y abiertas.

De hecho, la hermenéutica tiene lugar en textos que no son claros y sencillos. Un texto fácil no necesita interpretación. Pero la experiencia nos ha mostrado que los textos, cuando tienen incluso un poco de dificultad y de complejidad, requieren interpretación; mucho más la exigen cuando no se puede uno quedar en un nivel superficial de comprensión, sino que hay que pasar a un nivel profundo, como es el caso de la Sagrada Escritura. Eso nos enseña que la hermenéutica se da cuando hay múltiple significado, polisemia o plurivocidad.

La hermenéutica fue usada desde la antigüedad para interpretar los textos más importantes de la historia. Fue usada para interpretar la Biblia, tanto por el pueblo judío como por el cristianismo. Ya de suyo, conseguir el sentido literal de la misma es difícil, y, dado que Dios se ha tenido que adaptar a nuestras limitaciones, es imposible que podamos comprender lo que Dios quiso decir en su perfecta literalidad y con la riqueza completa de sus matices. Pero Él nos concede penetrarla en una medida suficiente para nuestra vida moral o espiritual.

Ya desde los judíos, por ejemplo, en Filón de Alejandría, se establecieron varios sentidos para la escritura.<sup>4</sup> Por supuesto que establecieron un sentido literal, pero también otros sentidos que fueron llamados espirituales, simbólicos o alegóricos. Poco a poco se fue complexificando la doctrina de los sentidos, hasta que fue llegando a la división de los sentidos espirituales en alegórico, tropológico y anagógico. El primero es en el que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo; el segundo es en el que la realidad visible representa una invisible, sobre todo de tipo moral; el tercero es en el que la realidad visible representa la realidad celestial. Por ejemplo, alegóricamente, las figuras de Agar y Sara son figura de Martha y María;

---

<sup>4</sup> J. DANIELOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962.

tropológicamente, también son figura de la acción y la contemplación; y, anagógicamente, son figura del ajetreo del alma ascética y el reposo del alma mística o incluso del alma bienaventurada en el cielo.

Hubo una pugna entre los que defendían la literalidad y los que defendían la alegoricidad. En la época patrística es un signo de ello la oposición entre la escuela de Antioquía y la de Alejandría.<sup>5</sup> Los padres antioquenos, capitaneados por Luciano, defendían la interpretación literal de la Escritura, y se mostraban en una actitud de aridez y despojo. En cambio, los padres alejandrinos, capitaneados por Orígenes, se daban al deleite de la interpretación alegórica, que proporcionaba mayor gozo, por el vuelo creativo de la imaginación. Sin embargo, la lectura alegórica condujo a numerosas herejías, o por lo menos a ideas peregrinas y extrañas. Mas, por otra parte, el quedarse en la sola lectura literal dejaba a los espíritus secos y ayunos de esa refección interior que brindaba. Por eso el genio de San Agustín supo integrar ambas actitudes, engarzar ambos tipos de lectura. Defendía el sentido literal, pero también admitía que se lo enriqueciera con las interpretaciones alegóricas. Sólo pedía que donde no cabía la lectura alegórica, se mantuviera el literal, y, donde no cabía el significado literal, se buscara el alegórico. Y esto se encontraría al considerar que la lectura literal podría llevar a un entendimiento irrisorio o hasta sacrílego u ofensivo para Dios.<sup>6</sup> Un ejemplo de pasaje donde no cabe el sentido literal se veía en el salmo 136, donde el pueblo de Israel estaba en la cautividad de Babilonia, y se sentaba ante los ríos a cantar, y sus captores les pedían que cantaran cánticos de Sión. Y el salmista prorrumpe en maldiciones, y dice:

Capital de Babilonia, ¡criminal!  
¡Quién pudiera pagarte los males  
que nos has hecho!,  
¡Quién pudiera agarrar y estrellar  
tus niños contra las peñas! (Sal. 136, 8-9).

<sup>5</sup> J. DANIELOU, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires 1958.

<sup>6</sup> M. BEUCHOT, «La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad», *Revista Agustiniana* 38 (1997) 139-156.

Allí indudablemente el sentido literal es ofensivo para la bondad de Dios, que no podía inspirar el hacer esas acciones a los israelitas, y entonces se buscaba el sentido alegórico, que era el de estrellar contra las piedras los vicios y los pecados, hijos de esa Babilonia criminal, que es nuestra concupiscencia, y que en muchos pasajes se ponía como la gran pecadora. Pero, de igual manera, se pedía que, donde no cabía un sentido alegórico, o resultaba ridículo, no había que buscarlo, y había que contentarse con el sentido literal, aceptando la enseñanza que con él Dios nos diera.

Pasando el tiempo, en la Alta Edad Media, tiempo en el que predominó el monacato, los monjes y canónigos regulares prefirieron la lectura espiritual sobre la literal. Era lo lógico, pues la vida de los monjes estaba centrada en la búsqueda de la contemplación, y ésta se favorecía con la interpretación espiritual. Signo de ello es el gran número que hubo de comentarios al libro espiritual por excelencia de la Biblia, a saber, el *Cantar de los cantares*. Allí se veía cantado el amor del alma del monje por Dios, y se expresaba con la letra de unos enamorados, de unos esposales y del éxtasis amoroso. Pero el monje lo leía como el galanteo de Dios hacia el alma, los esposales de Dios con el alma y el éxtasis de amor al que la conducía cuando ya estaba muy aventajada en el camino del espíritu. Un canónigo regular, Hugo de San Víctor, del siglo XII, llegaba a usar la frase de San Pablo: «La letra mata, y el espíritu da vida» (II Cor., 3, 6), para frenar la lectura literal y privilegiar la lectura espiritual en la exégesis.

En la madurez de la Edad Media, encontramos autores que trataron de compaginar el sentido literal y el sentido alegórico. Tal se ve en el siglo XIII en San Buenaventura, el franciscano, que era gran teólogo, pero también todo un poeta, y en el que predominaba el sentido alegórico; y en Santo Tomás, el dominico, que también era un poeta, pero más bien teólogo, y en él predominaba el sentido literal. Grandes santos los dos, pero mostrando un talante distinto, por el predominio de cosas diferentes. Tomás de Aquino hacía ver que, sin el sentido literal, el sentido alegórico hacía a la Escritura perder su amarre en la realidad, y correr el peligro de perderse en la fantasía, si no es que en la herejía.

Corriendo el tiempo, en la época barroca se privilegió el sentido alegórico, en autores como el P. Atanasio Kircher, pues se prefería lo simbólico, mítico y metafórico, corriendo a veces el peligro de ilusiones o alucinaciones. Tal se ve en la utilización que hacía Kircher del arca de Noé o de la Torre de Babel, para figurar cosas ocultas o herméticas, que no siempre llevaban a un crecimiento interior.<sup>7</sup> En cambio, en la modernidad, se privilegió el sentido literal por sobre todo, incluso con la pretensión de ponerlo como único, y entonces hubo hasta investigadores que pretendieron encontrar las ruinas de la Torre de Babel o los restos del arca de Noé.<sup>8</sup>

Algunos autores, adheridos sobre todo al positivismo o cientifismo, han querido la muerte de lo alegórico-simbólico, como Bultmann y su escuela desmitificadora, pero dejando al creyente en una soledad y frialdad que lo sume en la lejanía de Dios y casi en la angustia. Otros, por el contrario, han reaccionado contra ello y buscan una vuelta fuerte a la interpretación ontológica y realista de los misterios de Cristo y de la fe.

Y esta lucha entre el literalismo y el alegorismo llega hasta la actualidad. Algunos autores, descendientes del ala cientificista y objetivista, como Umberto Eco, creen que se puede recuperar perfectamente la intención del hablante, o del autor, y defienden el sentido literal. Otros, que se colocan en el ala posmoderna y subjetivista, como Richard Rorty, dicen que no es posible de ninguna manera recuperar el sentido del autor, o literal, y que sólo queda leer todo con un sentido alegórico, que es el que cada uno quiera concederle.<sup>9</sup> Esto nos hace ver que presenciamos la lucha de dos modelos extremos, el de una hermenéutica demasiado cerrada o rígida y el de una hermenéutica demasiado abierta o blanda. Hace falta uno más, añadir a esos dos modelos un tercero, que abra la puerta y destrabe la discusión.

---

<sup>7</sup> I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis, o las imágenes de un saber universal*, Siruela, Madrid 1990, 41.

<sup>8</sup> W. KELLER, *Y la Biblia tenía razón*, Omega, Barcelona 1957<sup>s</sup>, 52-54.

<sup>9</sup> Véase la polémica entre Eco y Rorty en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

## **2. Los tres modelos hermenéuticos: unívoco, equívoco y analógico**

Ante esta lucha de extremos, creo que es muy necesario llegar a una postura mediadora, intermedia, que evite los defectos y peligros de las dos anteriores. He creído ver en la lectura puramente literal una actitud unívoca, que desea todo claro y distinto, algo muy difícil de alcanzar, si no es que inalcanzable. Asimismo, me parece que en la lectura puramente alegórica hay una actitud equívoca, que deja todo en lo oscuro y ambiguo, cosa con la que nos topamos a menudo, pero que no ayuda en nada, sino que más bien nos priva de alcanzar alguna claridad y nos confunde.

En cambio, una actitud analógica es conciliadora. Permite la lectura literal, aunque conscientes de que no llegaremos nunca a la literalidad plena, es decir, a captar con toda claridad la intencionalidad que puso el autor a su discurso. Pensemos simplemente que, en el caso de Dios, que es infinito, la riqueza de gamas, de aspectos, de detalles, es infinita. De ninguna manera podemos pretender agotarla o conocerla exhaustivamente. Esta actitud analogista permite también la lectura alegórica, pero sin perder la advertencia de que no puede prolongarse demasiado, pues, si no se tiene cuidado, puede hundirse en el vacío o irse a un infinito malo de pérdida de sentido.

Como se ve, la hermenéutica univocista es reduccionista; cree que sólo es posible una sola lectura o interpretación del texto, y no acepta convivir con ninguna más; sólo uno puede tener la interpretación literal, entender el texto al pie de la letra y, por ello, en esta postura sólo una interpretación puede ser válida. En cambio, la hermenéutica equivocista se despega de la realidad y se va al infinito, se pierde en un infinito de sentidos que no conduce a ninguna parte. Aquí todas las interpretaciones son válidas, pero no pueden convivir con las otras, pues todas dan lo mismo, no interactúan ni se enriquecen, están como inconmensurables unas con otras, solamente yuxtapuestas. Sin embargo, a diferencia de las dos anteriores, la hermenéutica analógica tiene la capacidad de permitir el libre juego de la alegoricidad, pero sin perder la posibilidad de amarrar el

sentido literal. De esta manera hay varias interpretaciones válidas, pero jerarquizadas, de modo que se puede saber de alguna manera cuáles son las que se acercan más a la verdad textual, y cuáles se alejan de ella, y ya comienzan a ser falsas, o de plano se anegan en la falsedad.

De esta manera, una hermenéutica analógica podrá permitir la búsqueda de varias interpretaciones sin que se pierdan en una sucesión sin fin, y sin que nos quedemos sin criterios para evaluar cuándo una interpretación es más válida que la otra, pues se tendrá que argumentar mediante el diálogo. Asimismo, nos permite dar cabida al sentido espiritual, además del literal, sin que nos extraviemos en aplicaciones caprichosas o arbitrarias de la Escritura a lo que se nos antoje. Será abierta y abarcadora, pero también rigurosa y científica en la medida de lo posible.

### **3. El modelo o ícono del intérprete bíblico: Jesús**

Jesús, que es el intérprete del Padre, nos instruye sobre cómo hacer para interpretar. Él, siendo la Palabra, el contenido más excelso y rico de la revelación, se abajó para hablarnos en nombre del Padre. Dejó su condición divina, se encarnó, y habitó entre nosotros. De esta manera, es ícono del intérprete, es el paradigma del hermeneuta. El intérprete tiene que ser humilde, obediente, saber escuchar a Dios, que habla en la Escritura.

Así, hay una especie de deconstrucción en la interpretación de la Escritura, es destruir las imágenes con las que revestimos el mensaje, y no lo dejamos hablar. Más bien, la deconstrucción es la que nos hace la Palabra a nosotros, más que nosotros a ella. Hay que dejarse deconstruir por la Palabra, para poder captar algo de ella. Dejarse deconstruir por la Palabra consiste en vaciarse de uno mismo, de las ideas e imágenes recibidas, construidas, y tratar de ser receptivo, pasivo, de obedecer.

Por eso la hermenéutica bíblica, más que ser constructo, es receptáculo. Así se juntan el lado hermenéutico y el lado ontológico.<sup>10</sup> El lado hermenéutico es constructivo, activo; por eso corre más el peligro de ser engreído e impositivo, narciso. Por eso tiene que contraponerse con el lado ontológico, que no tiene más remedio que aceptar; es la aceptación de la realidad, a veces dolorosa. Esta es la analogicidad: integrar, reunir, unir por los extremos, y llegar a un medio.

Jesús nos enseña que la interpretación tiene que pasar por lo pasivo, por la pasión, para llegar a la resurrección. Hay una transformación, una transubstanciación. La Palabra de Dios nos cambia, nos hace actuar de manera diferente. No es sólo interpretación, sino también transformación. Es lo que nos resulta más deseable para nuestra lectura e interpretación de la Escritura: comprender para cambiar, hacer que la palabra divina tenga un efecto en nosotros, y éste no puede ser más que una transformación.

Jesús interpretaba la Biblia de un modo muy parecido a sus contemporáneos. Las Escrituras estaban inspiradas y tenían autoridad; aceptaba la autoría tradicional (Moisés, del Pentateuco; David, de los Salmos...) y consideraba que los relatos de la historia de Israel señalaban hechos reales. «Pero Jesús manejó la Escritura con mucho ingenio, originalidad y creatividad. Usó el silogismo, también la analogía y el *midrash*, sobre todo el *peshet*».<sup>11</sup> Es decir, aunque se nota en Jesús la exégesis literal, abunda más la exégesis de tipo *peshet*, es decir, dando el motivo del cumplimiento de la palabra.

Es decir, aunque usa mucho las Escrituras en sentido literal, no es, sin embargo, literalista; siempre interpreta: saca el espíritu de la letra. Por ejemplo, cuando dice que Dios creó al hombre varón y mujer, lo hace para sacar la conclusión de que lo que Dios ha unido no lo puede separar el hombre (Mt 19:1-9). En cuanto al silogismo,

---

<sup>10</sup> R. KERBS, «El problema de la referencia ontológica del discurso bíblico en la hermenéutica de Paul Ricoeur», *Anámnesis* XI/1 (2001) 181-216.

<sup>11</sup> F. J. SARAVIA, *Jesús interpreta las Escrituras. Perspectivas hermenéuticas a partir de Mt 5,17*, CRT, México 1992, 75.

lo usa de manera muy fina; tanto, que no se nota su forma:<sup>12</sup> «Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no han leído aquellas palabras de Dios cuando dice: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22:31-32). El uso de la analogía es muy amplio: en las parábolas, en las comparaciones, incluso con otros pasajes de la Escritura, como cuando los fariseos le objetan que sus discípulos cortaron espigas en sábado, él les contesta aduciendo el pasaje que narra cómo David y los suyos comieron de los panes de la Presencia (Mt 12:1-8), que sólo podían comer los sacerdotes, y lo hicieron con la misma justificación: el hambre. También emplea el *derash*, el cual, «más que un método o presupuestos hermenéuticos, esta búsqueda es toda una mentalidad judaica de buscar e interpretar el sentido de las Escrituras. Es un paradigma muy completo. Tres esquemas o modelos de exégesis: 1.- promesa-cumplimiento, 2.- inserción-sustitución, y 3.- oposición-contraposición».<sup>13</sup> La promesa-cumplimiento es el esquema característico del *pesher*, además de serlo del *derash*: «Esta Escritura, que acaban de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4:18-21). La inserción-sustitución tiene tanto un sentido eclesial: la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, Jesús es el nuevo Adán, el verdadero siervo de Dios. La oposición-contraposición se dirige sobre todo a la superación de la antigua ley: «Habéis oído que se dijo... pero yo os digo». Además, Jesús cita la Escritura, y ora con ella, principalmente con los Salmos.<sup>14</sup>

#### 4. Lectura icónica

Para lograr lo anterior, tenemos que seleccionar una manera conveniente de leer la Escritura. Hay una que podríamos llamar icónica, de acuerdo con la hermenéutica analógico-icónica que deseamos desarrollar. De hecho, es una manera de leer la Biblia que es muy tradicional, pero, igualmente, es muy poco reflexionada actualmente. En esta lectura icónica se trata de ver a los personajes bíblicos como figura de lo que nos pasa a nosotros, espejarnos o refle-

<sup>12</sup> F. J. SARAVIA, *Jesús interpreta...*, 76.

<sup>13</sup> F. J. SARAVIA, *Jesús interpreta...*, 76.

<sup>14</sup> F. J. SARAVIA, *Jesús interpreta...*, 77-78.

jarnos en ellos,<sup>15</sup> encontrar un mensaje, un modelo o ícono. En sí misma, esta lectura no es sino una aplicación del sentido espiritual tropológico, o ético del que hemos hablado. Es decir, en cada personaje que nos presenta la Escritura hallamos una respuesta a situaciones parecidas en las que nos hemos encontrado. Dios nos habla a través de sus personajes: patriarcas, profetas, reyes, etc., y, sobre todo, el mismo Jesús, que es el personaje principal.

Como se ve, el principio es el mismo que en la lectura alegórica y la anagógica, pues en la primera el AT es figura del NT, y en la segunda las realidades que se describen son figura de lo que ocurre en la vida espiritual o en el cielo. En la lectura tropológica o etiológica o moral, que también se roza con la anagógica, pero que, como es mística y más elevada, no queremos aquí mezclar ni confundir, se nos habla para nuestra vida espiritual ascético-moral, aunque bien podríamos conectar con la anagógica, o mística, pues ambas forman parte del camino espiritual o vida espiritual a la que Dios nos ha llamado.

Pongamos algunos ejemplos de esta lectura espiritual, simbólica o icónica, que centramos en la lectura moral de la Escritura. Cuando vemos las situaciones en las que se encontró algún personaje bíblico, nos percatamos de que son situaciones muy similares a aquellas en las que muchas veces nos encontramos. Situaciones de sufrimiento o de alegría, de ansiedad o de exaltación. Sobre todo, nos ayuda para los momentos de angustia y depresión. Los personajes bíblicos tuvieron muchos de esos momentos, y, si vamos a leerlos de manera atenta y profunda, nos hablan y nos dicen cosas acerca de situaciones muy parecidas a las nuestras. Funciona aquí, en primer lugar, la analogía, esto es, la semejanza (guardadas todas las diferencias) de su situación con la nuestra. Por eso bien podemos hablar de una lectura analógica, o hermenéutica analógica.

---

<sup>15</sup> Trato de exponer aquí una idea de mi amigo Ricardo Blanco, psicólogo y psicoanalista cristiano, de usar los personajes bíblicos para obtención de discernimiento e incluso para fines terapéuticos. Cf. R. BLANCO, «Imagen e ícono en la tradición judeocristiana. Una visión analógica-hermenéutica desde el psicoanálisis», en M. N. LAPOUJADE (comp.), *Imagen, signo y símbolo*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 2000, 261-274.

Pero también opera aquí la iconicidad, pues el personaje bíblico funciona como un espejo para nosotros, como un modelo, paradigma o prototipo a imitar. Es una causa ejemplar, que es la causalidad de lo icónico. Esto es, en lo que dice o en lo que hace el personaje bíblico en cuestión, nos vemos reflejados, con lo cual Dios nos habla a través de ellos y nos esclarece la situación, dándonos discernimiento y pautas de acción. Tal es la iconicidad, nos sirven de imagen o diagrama para poder comprender lo que nos está pasando, y nos abren, con su misma experiencia, pistas de acción para superar el problema en el que nos encontramos o la situación problemática que nos aqueja.

Un ejemplo de esto puede ser el libro de Job. Cuando lo leemos parece que empezamos a sentir que Yahvé no fue del todo justo, que no tuvo en cuenta la buena conducta de Job, y hasta nos enoja el cúmulo de pruebas que le impuso. Es más, hasta nos identificamos con Job, porque nosotros también hemos sufrido; tal vez en menor escala, pero también nos hemos sentido víctimas y dejados de la mano de Dios. Con todo, si leemos con cuidado, encontraremos que Dios estaba pidiendo a Job un crecimiento espiritual, le estaba dando una oportunidad de profundizar en su fe y en su actitud religiosa. En efecto, nos topamos, en el capítulo 30 o 40, con una larga lista de méritos que alega Job frente a Dios, a través de poner como jueces a sus amigos. Desfilan muchas cosas en las que Job cree tener mérito, y se nos manifiesta la soberbia espiritual o narcisismo interior que tiene Job y que no lo deja madurar en una actitud desposeída y entregada. Méritos y más méritos, buen comportamiento, pretensiones de justicia, que casi nos hacen recordar a los fariseos que tanto criticó Jesús. Así da la impresión Job de estar demasiado atado a su imagen buena ante Dios. Eso nos hace ver que Dios lo estaba ayudando y le estaba dando la ocasión de ser mejor. No es, pues, un Dios injusto, ni que se goce en el dolor de sus fieles, sino que es un Padre bondadoso que da a sus hijos la oportunidad y los medios para ser mejores, para tener ante Él una actitud mejor, de más abandono y pureza de intención.

Hay, por así decir, una especie de universales bíblicos, de tipo icónico, esto es, modelos, paradigmas, prototipos o arquetipos, que

nos reflejan, en los que nos espejamos y con los que nos iconizamos. Algo así atribuía Aristóteles a la tragedia, cuyos personajes reflejaban al público, y se producía cierta mimesis o imitación, es decir, cierta semejanza y asimilación, pues la asimilación es producir cierta similitud o analogía con lo que se ve. Y los personajes de la tragedia producían una catarsis en los espectadores, que desahogaban por medio de ellos sus pasiones, las que tuvieran excitadas y excedidas, o estimulaban las que tuvieran decaídas. De esta manera quedaba en paz el espectador. Pero en el caso de la Sagrada Escritura creo que se da una relación todavía más profunda. Los personajes bíblicos no solamente nos ayudan a desahogar o a estimular sentimientos, nos dan además pautas de acción. Nos ayudan a introducir en nosotros la semejanza de la situación y encontrar caminos. Y nosotros, como creyentes, diremos que, asimismo, entra en nosotros la fuerza de la palabra de Dios.

## **Conclusión**

Como resultado de estas reflexiones, podemos decir que la hermenéutica ha estado muy presente en la exégesis bíblica, a través de la historia y en diferentes manifestaciones. La hermenéutica nos da los instrumentos para interpretar, y lo que hacemos en la exégesis bíblica es interpretar ese texto infinitamente rico que es la Sagrada Escritura. Pero, como también hemos visto, la hermenéutica se ha debatido, en su historia, entre el univocismo de las interpretaciones literalistas y el equivocismo de las interpretaciones alegoristas. Por eso hace falta algo que también hemos visto a lo largo de su historia, a saber, una hermenéutica analógica, esto es intermedia, proporcional y con cierto equilibrio entre la literalidad y la alegoricidad, que puede ser muy fructífera para nuestros tiempos.

En efecto, en la primera mitad del siglo XX predominó el univocismo de la exégesis cientificista, que sólo permitía el sentido literal, sin nada de sentido alegórico, y estaba vinculada a la semiología estructuralista (utilización de Barthes, Greimas y otros); y en la segunda parte proliferaron los equivocismos de la exégesis post-estructuralista, en realidad postmoderna, en la que parece ser que sólo se encuentra el sentido alegórico, sin ningún sentido literal po-

sible. Ante esos extremos, la mediación de una hermenéutica analógica parece que proporcionará un equilibrio complejo entre ambos sentidos en nuestra interpretación del texto bíblico.

La exégesis bíblica se ha plegado a los momentos históricos; así, en plena modernidad trató de ser muy científicista, y ahora, en la posmodernidad, ha desarrollado una interpretación demasiado libre. Es tiempo ya de llegar a una síntesis o equilibrio, en el que no se aproveche la seriedad de los métodos científicos de la exégesis moderna y se dé sentido espiritual como el que demanda este tiempo de posmodernidad. Si miramos las dos caras del signo, a saber, el sentido y la referencia, podemos decir que los positivimos (modernos) atendieron a la referencia de los textos, esto es, a su aspecto científico y metodológico; en cambio, los posmodernismos piden sentido, pues se han estado ahogando en el nihilismo; pero conviene sostener una exégesis que vaya tanto al sentido como a la referencia, esto es, que trate de ser rigurosa y, sobre todo, que aporte el sentido para la vida que se encuentra en la Sagrada Escritura, fuente de vida ella misma.



## ¿SE PRACTICABA LA COMPASIÓN EN EL IMPERIO ROMANO CONTEMPORÁNEO A LUCAS?

Tomás Montesinos González<sup>1</sup>

---

### ABSTRACT

Al parecer, el imperio romano en general, no practicaba la compasión, ni reflexionaba o pensaba sobre ella. En el lado opuesto, el evangelio de Lucas constata cómo, tanto Jesús, como otros personajes (y las mismas comunidades lucanas), presentes en el tercer evangelio, experimentaban y ejercían la compasión. Es lo que intentaremos demostrar en el presente artículo.

*To all appearances, the Roman Empire in general not only did not practice compassion; it was not a topic of reflection. In contrast, the Gospel of Luke shows how both Jesus and other characters –and the same Lucan communities– present in the third gospel, held compassion as a value. This we will demonstrate in this article, using an approach from the Social Sciences.*

**Palabras clave:** Compasión, Jesús, Evangelio de san Lucas, Imperio.

### Introducción

Es importante afirmar, que forma parte del imaginario social la idea de que, entre los ciudadanos acomodados del Imperio Romano, la práctica de la compasión les era, muy probablemente, ajena.<sup>2</sup> Veamos por qué.

---

<sup>1</sup> El autor es profesor de Sagrada Escritura en el seminario de Tlalnepantla. Su correo electrónico es [tomas2007@yahoo.com.mx](mailto:tomas2007@yahoo.com.mx).

<sup>2</sup> En contraposición con el desarrollo incluso moral con que concebía al Imperio Romano una gran mayoría de ilustrados y eruditos de los siglos XVIII y XIX, para quienes el imperio romano significó, ante todo, el triunfo de la libertad, frente a la opresión caudal que había dominado, según ellos, la larga noche del medioevo. Veían en la lejana Roma un proveedor excepcional de cultura y bienestar para amplias capas de ciudadanos. Por ejemplo, el *opus magnum* de E.

## 1. La brutalidad de las prácticas del ejército romano en los dos primeros siglos de la Era Cristiana

### 1.1 Un imperio que excluía y explotaba a sus súbditos

Para nadie –medianamente formado en historia antigua– le es ajeno el hecho de que el imperio romano y, específicamente hablando, el imponente ejército de Roma, era cruel, despiadado y contundente en enfrentar, arrasar y aniquilar al enemigo e, inclusive, a pequeños grupos de oponentes a su poderío y a su presencia opresora y descomunal. Y para ilustrar lo que afirmamos, bástenos un par de ejemplos.

En primer lugar, en las dos grandes rebeliones anti-romanas llevadas a cabo por los judíos, las de los años 66-70 d.C. y 132-135 d.C., los romanos torturaron y mutilaron a millares de jóvenes judíos, empobrecieron Palestina, destruyeron el templo el año 70, hicieron de Jerusalén una colonia romana (*Aelia Capitolina*), prohibieron a todo judío resguardar su ciudad Santa, y mataron a centenas de miles de judeanos.<sup>3</sup> Además, los humillaron espiritualmente, colocaron una imagen de un cerdo en la puerta sur de Jerusalén y el levantamiento del santuario a Júpiter Capitolino en el solar del antiguo templo judío.

El imperio, si bien fue símbolo de progreso social y arquitectónico, no obstante, se caracterizó por su opresión, violencia y salvajismo.<sup>4</sup> Baste citar las palabras del discurso que Tácito dirige a los hombres armados en el 80 d. C., quienes se disponían a luchar contra el gobernador romano Agrícola:

---

Gibbon, quien veía en el siglo de los *Antonii* la época más feliz de la historia, a la que puso fin el triunfo de la barbarie y de la religión.

<sup>3</sup> J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 18 (2006) 81; G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2009<sup>4</sup>, 56-58; J.-C. BARREAU – G. BIGOT, *Toda la historia del mundo. Una breve historia de la humanidad*, Punto de Lectura, México 2009, 97.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en el caso de Britania en donde el reclutamiento militar, la opresión de los arrendadores de impuestos y aun en mayor grado la omnipotencia y el peso de los capitales romanos, se hacían sentir mucho en aquel país, pobre todavía por entonces, ver G. F. HÉRTZBERG, «El Imperio romano» en G. ONCKEN, *Historia universal*. IX, Montaner y Simón, Barcelona 1918, 131.

los romanos son avaros si el enemigo es rico; si pobre, ambiciosos, a los que ni el Oriente ni el Occidente han saciado; sólo ellos codician por igual la riqueza y la pobreza. Robar, masacrar, exiliar, a eso lo llaman con palabras engañosas imperio, y al asolamiento lo llaman paz (Tácito, *Agrícola*, 30).

En segundo lugar, Roma trataba a los pueblos sometidos y a sus propios súbditos de manera desigual, según la condición social y política de los mismos. Por ejemplo, el trato que le dio a Jesús de Nazaret difiere del de Pablo, pues mientras que a Jesús no se le tuvo consideración alguna, a Pablo sí, y no sólo por haber sido ciudadano romano, sino porque, a diferencia de Jesús, Pablo supo zafarse siempre de las reiteradas acusaciones de sus enemigos y merecer incluso el elogio de los jueces. En efecto, Jesús, no pudo o no quiso refutar las acusaciones de orden político en su contra, ni tampoco contó con ningún *patrón* que lo protegiese, ni él mismo podía ostentar la dignidad y privilegios de los ciudadanos y clases superiores. Jesús fue uno de los tantos marginados que, indefensos e impotentes, sufrían los procedimientos clasistas y arbitrarios de la justicia romana.<sup>5</sup>

Roma promovía la lucha de clases, la explotación social y económica (hasta el empobrecimiento y hambruna en muchas de sus colonias, p. ej. en Judea), y un remarcado despotismo militar.<sup>6</sup> Extraía beneficios para una reducida minoría a costa de amplias masas de población, en especial los pueblos conquistados o bajo su

---

<sup>5</sup> Pablo será, por el contrario, un gran apologeta de Roma, de sus magistrados y hasta de su justicia, llegando a proclamar no sólo su ecuanimidad sino también el origen divino de su poder (p. ej. Rm 13,1-7 sobre la “sumisión” a las autoridades civiles), lo cual nos sorprende, pues conoció los desmanes que autoridades y soldados imperiales cometieron contra Jesús y las ignominias de emperadores contemporáneos a Pablo, como Calígula o Nerón.

<sup>6</sup> Las legiones romanas tenían comportamientos brutales y arbitrarios. Esta corrupción de la soldadesca se atestigua igualmente en algunas actas martiriales y leyendas hagiográficas (p. ej. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 3, 9 y 16; *Passio SS. Fructuosi, Auguri et Eulogii*, 1). No obstante, había algunos soldados que presentaban algunos destellos de empatía o compasión, así como también quienes se dejaban sobornar y permitían que algunos fieles visitaran a los cristianos, mejoraran sus condiciones de vida o retiraran sus restos mortales para darles una sepultura digna. Sin embargo, el ejército fue también un instrumento por medio del cual se difundieron ideas sociales y religiosas (místicas y orientales) y se favoreció la homogeneidad cultural e institucional del imperio; ver J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 84-85. Pero sobre todo 86-91.

jurisdicción. Las clases dirigentes del imperio nunca ocultaron esta realidad.<sup>7</sup>

En tercer lugar, la explotación social y la humillación de amplios sectores de la población se materializó principalmente, dentro y fuera de Italia, en el sistema esclavista.<sup>8</sup> El imperio permitía que los dueños de esclavos hicieran con ellos lo que les pareciera, por lo que dichos esclavos sufrían vejaciones, injusticias, abusos sexuales, golpes, etcétera. También los campesinos pobres, especialmente africanos, sufrían injusticias de parte de terratenientes, gobernadores y recaudadores de impuestos.<sup>9</sup> Desde este contexto o podemos entender St 5,1-6:

<sup>1</sup> ¡Vamos ahora, ricos! Lloren y aúllen por las miserias que les vendrán. <sup>2</sup>Sus riquezas están podridas y sus ropas comidas de polilla. <sup>3</sup>Su oro y plata están enmohecidos y su moho testificará contra ustedes y devorará del todo sus cuerpos como fuego. Han acumulado tesoros para los días finales. <sup>4</sup>El jornal de los obreros que han cosechado sus tierras, el cual por engaño no les ha sido pagado por ustedes, clama, y los clamores de los que habían segado han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. <sup>5</sup>Han vivido en deleites sobre la tierra y han sido libertinos. Han engordado a sus corazones como en día de matanza. <sup>6</sup>Han condenado y dado muerte al justo, sin que él les haga resistencia.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 85.

<sup>8</sup> Séneca, por ejemplo, advertía a sus compatriotas que el maltrato o inicio quedaban a sus esclavos, y los castigos brutales y desproporcionados con que a veces se reprimía una rebelión o un reclamo, los convertía en cantera de enemigos de Roma (*Epistola a Lucilio* 19,7). Pero nos llama la atención el que algunas cartas deuteropaulinas pidan a los esclavos obedecer en todo a sus amos según la carne, con sencillez de corazón, temiendo al Señor: Col 3,22-24; Ef 6,5-6. Y, al parecer, este era el actuar de los primeros cristianos con respecto a los esclavos: el cristianismo, durante muchos siglos, prohibió la ordenación sacerdotal de los esclavos, por ejemplo, el papa León Magno (390-461) decía que “*manchaba el ministerio sagrado*”; J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 82.

<sup>9</sup> No obstante, el emperador Claudio expidió la constitución *Edicta* para sancionar a los dueños de esclavos que los abandonasen cuando se encontrasen enfermos o fuesen ancianos. Dichos dueños eran castigados con la pérdida de la propiedad sobre sus esclavos, quienes recuperaban su libertad. Ver «Abandono de esclavos», en F. J. Huber Olea, *Diccionario de Derecho Romano. Comparado con Derecho Mexicano y Derecho Canónico*, Porrúa, México 2007<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Ver también Ap 13,11-18: «<sup>11</sup>Vi luego otra Bestia que surgía de la tierra y tenía dos cuernos como de cordero, pero hablaba como una serpiente. <sup>12</sup>Ejerce todo el poder de la primera Bestia en servicio de ésta, haciendo que la tierra y sus habitantes adoren a la primera Bestia, cuya heri-

En cuarto lugar, en el imperio, la gente común sólo podía alimentarse con algarrobas; el grano, en cambio, lo retenían los poderosos para venderlo a elevado precio, fuera de la región.<sup>11</sup> Entre muchos pueblos conquistados había hambrunas que generaban enfermedades, pues, obligados a tomar alimentos insanos, les provocaban úlceras, tumores inflamados, forúnculos múltiples, costras y lepra.<sup>12</sup> Aquí es importante resaltar la denuncia hecha por algunos Padres de la Iglesia contra este tipo de injusticias (p. ej. San Juan Crisóstomo).

Por último, en cuanto a la cuestión del delito y de sus sanciones, éstas se aplicaban —en casi todo el vasto Imperio— según el rango del culpable: tortura, castigos físicos y ejecuciones degradantes

---

da mortal había sido curada. <sup>13</sup>Realiza grandes señales, hasta hacer bajar ante la gente fuego del cielo a la tierra; <sup>14</sup>y seduce a los habitantes de la tierra con las señales que le ha sido concedido obrar al servicio de la Bestia, diciendo a los habitantes de la tierra que hagan una imagen en honor de la Bestia que, teniendo la herida de la espada, revivió. <sup>15</sup>Se le concedió infundir el aliento a la imagen de la Bestia, de suerte que pudiera incluso hablar la imagen de la Bestia y hacer que fueran exterminados cuantos no adoraran la imagen de la Bestia. <sup>16</sup>Y hace que todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se hagan una marca en la mano derecha o en la frente. <sup>17</sup>Y que nadie pueda comprar nada ni vender, sino el que lleve la marca con el nombre de la Bestia o con la cifra de su nombre. <sup>18</sup> ¡Aquí está la sabiduría! Que el inteligente calcule la cifra de la Bestia; pues es la cifra de un hombre. Su cifra es 666».

<sup>11</sup> A la gente común el Imperio romano les llamaba “*plebes*” (plebeyos), se les prohibía el matrimonio con una parte patricia (que eran los privilegiados políticamente y terratenientes) y en los dos primeros periodos de la República, quedaron excluidos de los colegios religiosos, de las magistraturas y del Senado. Ver «plebeyos», en F. J. HUBER OLEA, *Diccionario de Derecho Romano*.

<sup>12</sup> J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 96. Los antiguos romanos son conocidos por comer bien, tal como se puede ver en los mosaicos imperiales en los que se representan suntuosas muestras de frutas, verduras, carne y vino. Sin embargo, el 98 % de los romanos, que no pertenecían a la élite y cuyas fiestas no quedaron preservadas por el arte, pudieron haber quedado obligados a comer alpiste. La gente común en la antigua Roma comía *mijo*, un cereal despreciado por los ricos, ya que ordinariamente servía para el ganado, o para los pobres en caso de hambruna. Así p. ej.: G. CASO DE LOS COBOS, «Los antiguos romanos pobres comían al igual que los animales», en <http://terraeantiquae.com/profiles/blogs/los-antiguos-romanos-pobres-comian-al-igual-que-los-animales>. Autor que fundamenta su aporte en Stephanie Pappas, «Most Ancient Romans Ate Like Animals»: <http://www.livescience.com/27569-ancient-romans-ate-millet.html>, consulta realizada el 18-02-2017. Estudio basado en los resultados ofrecidos por la Antropóloga K. KILLGROVE, «Food for Rome: A stable isotope investigation of diet in the Imperial period (1st–3rd centuries AD)», *Journal of Anthropological Archaeology* 32 (2013) 28-38, en: <http://ac.els-cdn.com/>, consulta realizada el 18-02-2017. Algunas conclusiones a que llega Pappas (y De los Cobos) son: «Todavía hay mucho que aprender sobre el Imperio Romano», dijo Killgrove. «Solemos pensar que ha sido estudiado, y estudiado hasta la muerte, en los últimos 2000 años, pero hay miles de esqueletos en Roma que nadie ha estudiado [...] Esto nos puede dar información acerca de la gente común en Roma y de la que nada sabemos por los registros históricos».

(crucifixión, fieras, hoguera) para los humildes; mientras que para los ciudadanos romanos y para los que pertenecían a las capas altas de la sociedad, se les respetaba su integridad física o, en todo caso, se les aplicaban sanciones menores y, en su caso, ejecuciones más dignas (exilio, suicidio, decapitación).<sup>13</sup>

Fueron los abusos y el carácter clasista de la justicia romana, los que explican en buena medida el éxito de la justicia cristiana, o bien, esto sucedió sólo a partir de la era de Constantino de manera oficial, cuando se otorgó a los obispos el privilegio de la llamada *audientia episcopalis*,<sup>14</sup> que los habilitaba para juzgar las causas civiles, si una de las partes así lo deseaba; sus sentencias eran más imparciales y mucho más justas y económicas que las propinadas por el imperio; lo que llevó a muchos ciudadanos a hacerse cristianos por esta razón.

Concluyendo, en el ámbito exterior, la opresión violenta, la explotación y las injusticias de toda índole, sobre los pueblos aliados o derrotados, fueron practicadas sobre todo por el ejército romano y, en la vida cotidiana, al interior del imperio, por parte de las clases más altas del imperio. En el ámbito interno, había corrupción de la justicia, sometimiento opresivo de la mujer,<sup>15</sup> humillación de las clases bajas y represión de los disidentes políticos, en particular de los cristianos.<sup>16</sup>

## **1.2 La compasión en el pensamiento de algunos escritores romanos**

No obstante, constatamos que, entre los autores romanos (filósofos, poetas, oradores, historiadores y gobernadores o emperadores) sí mencionan –aunque de manera ambigua y secundaria– la compasión. Citaremos solo a algunos de ellos, sin desarrollar su

<sup>13</sup> J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 97.

<sup>14</sup> De San Agustín, cuenta su biógrafo, que pasaba mañanas enteras meditando, quedándose incluso en ayunas.

<sup>15</sup> Aunque las hijas de los notables en Roma eran educadas y desvergonzadas, cuando los cristianos se reunían juntos, hombres y mujeres, a los romanos les parecía pornográfico (o, al menos, vergonzoso), así p. ej. J.-C. BARREAU – G. BIGOT, *Toda la historia del mundo...*, 113.

<sup>16</sup> J. F. UBIÑA, «El Imperio romano como sistema de dominación», 114.

pensamiento. Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.);<sup>17</sup> Virgilio (70-19 a.C.); Tito Livio (llamado *Patavium*, 59 a.C.-17 d.C., historiador);<sup>18</sup> Lucio Anneo Séneca (4 a. C. - 65 d. C.); Marco Valerio Marcial (40-104 d. C.); Ovidio (43 a. C. - 17 d. C., poeta); Plinio el Viejo (23 - 79 d. C., filósofo) y Plutarco (- 120 d. C., historiador).

En su obra *De Clementia*,<sup>19</sup> Séneca afirma «de la clemencia voy ceñido» (I, 4), y poco más adelante dirá:

Felicidad es conceder la vida a muchos, volverlos a la vida arrancándolos de la muerte y merecer el reconocimiento de los ciudadanos por tu clemencia. No hay ornato más digno de la alta colocación de un soberano, ni más bello, que la corona que se concede por salvar la vida a los ciudadanos; no las armas arrebatadas a los vencidos, no los carros ensangrentados con la sangre de los bárbaros, no los despojos conseguidos en guerra. El poder de los dioses es éste: salvar masas de gentes y colectividades (XXVI, 5).

Sin embargo, Séneca, como buen estoico, considera que lo importante es refrenar las pasiones, pero en pos del reconocimiento social; porque, como afirma Marco Aurelio (otro gran pensador estoico que gobernó Roma 100 años después de *De Clementia*) en sus *Meditaciones*, «ser movido como un títere por los instintos corresponde... a las fieras, a los andróginos, a Fálaris y a Nerón» (Libro III, 16). Para Séneca, la clemencia no se relaciona con la

---

<sup>17</sup> Famoso orador, escritor y político romano, prolijo escritor. Quien, en sus cuestiones académicas, critica a quienes colocan la misericordia (que la convierten en sinónimo de la aflicción) –por motivos de clemencia– dentro de una breve lista de pasiones del alma humana (junto al miedo y la ira): XLIV, 135 del Libro segundo: Lúculo. Cf. M. T. CICERÓN, *Cuestiones Académicas* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), trad. de J. Pimentel Álvarez, UNAM, México 1990, 89.

<sup>18</sup> Tito Livio hace varias referencias a la compasión en su obra *Historia de Roma* (libro 3, cap. 42; así mismo en 7,30; 8,28; 9,6; etc.).

<sup>19</sup> Es uno de los nueve diálogos escritos por Séneca (para Nerón), compuesto hacia el año 55 d. C., poco después del asesinato de Claudio Tiberio Germánico o Británico por parte de Nerón, emperador desde el 52.

Séneca, que aún gozaba de mucha influencia sobre el joven Nerón, pretendía reconducir el camino de su pupilo, que ya mostraba signos de rebeldía y mal gobierno.

compasión; antes bien, es consecuencia directa de la razón, que, en este caso, es la razón de Estado.

Julio César en *Guerra vs los Galos* (libro 2, cap. 28), afirma: «¿quién César, que podría parecer que utilizar la compasión hacia los miserables y el suplicante, más cuidadosamente perdonó?».

De todo esto, constatamos y concluimos que, en primer lugar, la compasión entre los romanos era vista como una pasión indeseable, que debilitaba el ánimo y que, en todo caso, era sinónimo de clemencia (Séneca) hacia los súbditos, pero como una táctica política y populista, es decir, para recibir el aplauso y reconocimiento del pueblo (es el objetivo de la obra de Séneca, *De Clementia*, en que aconseja a Nerón a actuar de esta manera para con el pueblo, y evitar la crueldad y la tiranía). En segundo lugar, la compasión les era prácticamente ajena, pues lo que impelía al espíritu de los líderes romanos era el ansia de poder, las posesiones y el prestigio, empresas por las que eran capaces de asesinar a sus oponentes. En tercer lugar, podríamos imaginar que, entre los más pobres, se practicaba un poco de compasión, de ayuda mutua y de solidaridad (al interior de las clases bajas), pues de otra manera no podríamos comprender cómo es que sobrevivían, en un contexto de empobrecimiento, hambruna y miseria, especialmente entre los campesinos (y tal vez entre los mendigos y entre los más pobres al interior de las ciudades).

Fuera de estas pocas referencias, no tenemos mayores elementos que nos ayuden a descubrir la presencia y la práctica de la compasión entre los poderosos y las clases dirigentes del opresor imperio romano, contemporáneo a las comunidades lucanas.

A continuación, digamos una palabra sobre la praxis de la compasión en el Evangelio de Lucas y en la vida de las comunidades lucanas.

## 2. El evangelio de Lucas, ¿testimonia la vivencia de la compasión?

### 2.1 La narración acerca de la compasión en el tercer evangelio<sup>20</sup>

El autor del tercer evangelio, a través de su narrador (que tiene voz propia, que está vivo al interior del macro-relato) presenta a sus comunidades algunos personajes con actitudes y acciones compasivas. Jesús es, sin duda, el protagonista de la compasión de Dios para el narrador lucano, quien, usando toda su genialidad literaria y su destreza narrativa, va develando a lo largo de su obra la compasión de un Jesús taumaturgo, exorcista, reivindicador de los derechos de los oprimidos, de los pobres, las mujeres y los pecadores, etcétera. En efecto, ya desde el principio, en Lc 4,16-30, presenta a su protagonista, Jesús, exponiendo su proyecto de anunciar la Buena Nueva a los pobres, liberar a los cautivos, dar la vista a los ciegos y libertar a los oprimidos.

El proyecto que Jesús, personaje principal del EvLc, presenta en la sinagoga de Nazaret (4,16-30), lo lleva a cabo con respecto a los enfermos, discapacitados (y endemoniados) y pobres. En efecto, Jesús libera a un endemoniado en Cafarnaúm (4,31-37), cura a la suegra de Simón y a varios enfermos de diversas dolencias (4,38-39. 40-41); limpia y reivindica a un leproso (5,12-16) y a un parálítico (5,17-26); defiende a sus discípulos, que tienen hambre, frente al legalismo de los fariseos (6,1-5); cura a un hombre que tenía la mano paralizada (6,6-11); proclama bienaventurados a los pobres y a los que tienen hambre ahora (6,20 b. 21); en el marco de un largo discurso que prosigue a la proclamación de las Bienaventuranzas (6,20-23), invita a sus discípulos –y a la gente– a ser compasivos

---

<sup>20</sup> Esta parte del artículo la abordaremos, metodológicamente hablando, a partir de algunos elementos del método narrativo, para el estudio de los Evangelios. Algunos de los estudios sobre Lucas y sobre los Evangelios, desde el método narrativo son, entre otros: R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation*, vol. I: *The Gospel according to Luke*, Fortress Press, Philadelphia 1986; I. GÓMEZ-ACEBO, *Relectura de Lucas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000; J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; J. N. ALETTI, *Le Jesus du Luc*, Mame-Desclée, París 2010.

como lo es Dios (6,36);<sup>21</sup> se compadece de una viuda que acaba de perder a su único hijo (7,11-17); Jesús da testimonio de sí mismo ante Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se anuncia la Buena Nueva (7,18-30, esp. v. 22); cura a una mujer que sufre hemorragias y revivifica a una niña de doce años, hija de Jairo (8,40-56); envía a los doce a curar dolencias y proclamar el Reino de Dios, y así lo llevan a cabo (9,1-6); Jesús multiplica los panes en favor de la gente hambrienta (9,12-17); se compadece del padre de un muchacho epiléptico (9,37-43).

Mientras que en la sección del viaje a Jerusalén (9,51–19,27), Jesús expulsa, por el dedo de Dios, a un demonio mudo, en señal del arribo del Reino de Dios (11,14.20); cura a una mujer encorvada (13,10-17); a un hidrópico (14,1-6); pide a un fariseo (y a través de él, a sus colegas) a compartir la mesa (banquete) con los pobres, lisiados, cojos y ciegos (14,12-14); sana a diez leprosos, texto en el que el autor implícito resalta la compasión que le solicitan a Jesús aquellos marginados (17,11-19); acoge a unos niños, seres marginados (pobres) en la cultura palestinese de aquel momento (18,15-17) y, finalmente, sana a un ciego (en Jericó), en donde aparece explícitamente y por última vez en Lc el término “compasión” (18,35-43).

El narrador del tercer evangelio presenta a Jesús como el modelo a seguir. Jesús, el Ungido por el Espíritu Santo, pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el mal porque Dios estaba con Él (Hch 10,37). Es un revolucionario en muchas de sus acciones, quien no permite que los prejuicios religiosos y raciales judíos le impidan ejercer su compasión hacia los oprimidos, y poner en el centro a la persona humana concreta (Lc 6,1ss), destinataria real de la Ley mosaica.<sup>22</sup> El Jesús lucano infunde esperanza y confianza

<sup>21</sup> Cf. S. CARRILLO ALDAY, «Ministerio de Jesús en Galilea. Lc 4,14-9,50», en R. DUARTE CASTILLO (et al.), *Subiendo hacia Jerusalén. Anotaciones y comentarios al Evangelio de Lucas*, UPM, México 1998, 65-66. Autor que nos presenta en una lista de dieciocho máximas, las enseñanzas de Jesús contenidas en 6,27-49.

<sup>22</sup> N. T. WRIGHT, *The original Jesus. The Life and Vision of a Revolutionary*, Grand Rapids, Michigan 1996; J. D. CROSSAN, *Jesus. A revolutionary Biography*, Harper San Francisco, New York 1994, sobre todo el cap. IV (*In the Beginning Is the Body*), sobre el actuar contra-cultural, y para

a hombres y mujeres por igual, a los marginados y a los declarados religiosa y ritualmente impuros. El Jesús de Lucas denuncia las estructuras religiosas y sociales que eran cómplices de la opresión de los pobres (7,1-10; 8,26-37; 10,29-37; 17,11-19).

Es un Jesús cuya vida entregada en la cruz y su resurrección se convirtieron en fuente de vida y esperanza para sus discípulos a la luz de la Pascua y para las comunidades lectoras de Lucas. El Jesús lucano «sabía que la pobreza, los prejuicios, la opresión, la miseria humana... y la muerte se debían a la maldad del corazón humano, que requería su sacrificio en la cruz».<sup>23</sup> Un judío, estudioso de la vida y obra de Jesús, afirma:

Jesús, poderoso sanador de los física y mentalmente enfermos, amigo de pecadores, fue un predicador magnético de lo que constituye el corazón de la ley de Moisés, incondicionalmente entregado a predicar la llegada del Reino de Dios y a preparar... a personas desvalidas.<sup>24</sup>

Es decir, considerando que el personaje principal para Lucas es Jesús, y tomando en cuenta que las comunidades lucanas se encontraban ya algo lejanas con respecto a Jesús, temporal, lingüística, social y culturalmente hablando; es posible pensar que Lucas les presenta un Jesús con tales rasgos con el fin de que lo imiten. Probablemente porque tales comunidades, por el retraso de la Parusía, estaban cayendo en rutina en la vivencia de su fe y de su misión evangelizadora, así como un relajamiento interno y externo con respecto a la praxis de las virtudes obtenidas del tercer Evangelio (y posiblemente demás evangelios).

Probablemente la compasión por los demás y el haberse tomado bastante en serio el reino de Dios, llevaba a Jesús, en efecto, a

---

nosotros, compasivo y misericordioso, de Jesús para con los leprosos, en la expulsión de demonios, frente a la muerte y sobre cómo servir o cómo no ser 'patrón', 75-97; R. M. GRÁCIO DAS NEVES, *El movimiento de Jesús. Lectura sociológica*, Iglesia, pueblos y culturas 56/57, Abya-Yala 2002, 141-183.

<sup>23</sup> S. O. ABOGUNRIN, «Lucas», en W. R. FARMER (et al.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 2003<sup>3</sup>, 1245-1246.

<sup>24</sup> G. VERMES, *La religión de Jesús*, Anaya Publishers, Madrid 1996, 244.

curar a los enfermos, procurar a los pobres y liberar a los oprimidos y marginados sociales.<sup>25</sup> El Jesús lucano se compadece de las mujeres pobres o empobrecidas (de la viuda de Naím, en Lc 7,13-15; de la hemorroísa en 8,43-48; de la mujer encorvada, 13,10-17; de las mujeres que se dolían y lamentaban por él, 23,27-28); y la misma actitud asume frente a los pecadores y estigmatizados sociales (comparte la mesa con dos personajes considerados pecadores públicos: con Leví, 5,29-32, y con Zaqueo, 19,1-10; perdona a una mujer considerada pecadora pública, 7,36-50; le promete el Paraíso a un ladrón arrepentido, 23,39-43).<sup>26</sup>

Consideramos incompleto el que Lc haya presentado con estas características a su personaje principal, sino hubiera tenido que iluminar o motivar con ello la puesta en práctica de tales gestos y acciones compasivas por parte de sus comunidades, receptoras reflexivas de su obra.

Pues bien, veamos ahora si detrás de varios de estos textos y del mensaje lucano sobre la compasión, no se esconde más bien una alusión directa a lo que están viviendo las comunidades lucanas al respecto, o bien, a lo que el autor del tercer evangelio se está refiriendo, conociendo las carencias, problemas, egoísmos, divisiones, praxis deficiente o frágil de compasión y de amor hacia los enfermos, los pecadores y marginados, etc., de sus comunidades destinatarias de la primera parte de su obra escrita.

Es decir, probablemente mucho del contexto del mensaje lucano sobre la compasión –sobre todo de Jesús– tal vez no haga referencia al contexto del Jesús histórico (Galilea – Jerusalén, años 26-30

---

<sup>25</sup> Se compadece de varios enfermos y los cura (4,40), es consciente del hambre que sufren sus discípulos (6,1-5) y les defiende frente al legalismo fariseo; se preocupa –así mismo– por el hambre de la gente (9,12-17); cura a un hombre con la mano paralizada (6,6-11) y a un hidrópico (14,1-6); expone una parábola sobre una persona que, aunque pertenece a una raza de mala fama moral, se compadece y vinda las heridas de una víctima de la violencia (10,33-35); pide que se comparta la mesa con los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos (14,12-14, y de forma indirecta en 16,19-31); sana a diez leprosos y a un ciego, quienes explícitamente le piden se compadezca de ellos (17,11-19 y 18,35-43).

<sup>26</sup> A través de todo el evangelio se vive en una atmósfera de delicadeza, de bondad, de compasión, de misericordia, de perdón, de disculpa, de amor, así S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 2009, 37.

d.C.), sino al contexto de las comunidades lucanas (Roma – Antioquía – Asia menor, años 80-90 d.C.); pues, como afirma intuitivamente Laconi, se podrían distinguir en Lucas dos iglesias, *la iglesia de la que habla*: la de Palestina de los años 30-50 del s. I y la iglesia formada en el mundo grecorromano de los años 50-60, que sería *la iglesia a la que habla* dedicándole su escrito en dos volúmenes, iglesia inserta en el mundo helenístico alrededor de los años 80.<sup>27</sup>

El autor implícito presenta a su narrador quien, desde un elevado estilo literario, se ve implicado en su obra por las opciones narrativas que hace y, a través de las cuales, presenta un Jesús compasivo, así como también a algunos personajes más los muestra con rasgos de compasión. Y es por medio de dicha narración como el autor implícito guía a su lector implícito a que acoja a un Jesús compasivo hacia los pobres, los enfermos(as) y los marginados(as) y, acogiendo a su *protagonista-Jesús*, el lector implícito acepte al autor implícito, quien se identifica con su texto y sus opciones narrativas propias.

Al parecer, el autor implícito desea vivamente que sus comunidades lectoras (*el lector implícito*) practiquen la misma compasión de su protagonista Jesús para con los enfermos, pobres y marginados (y en función de ello, estarían en buena medida sus textos de Hch 2,42-47 y 4,32-35).

## **A modo de conclusión**

Hemos constatado que, mientras en el mensaje y la praxis de Jesús y de las primeras comunidades se le daba una considerable importancia a la vivencia de la compasión, entre los pensadores romanos y en la praxis del imperio romano mismo, la compasión, o era ridiculizada, o bien, pasaba inadvertida, pues la práctica común era la fuerza, la imposición de la *pax romana*, la opresión por todos los flancos y el aniquilamiento paulatino de los enemigos, rebeldes o de grupos de resistencia ante los embates crecientes y absorbentes del imperio.

<sup>27</sup> M. LACONI, *San Lucas y su Iglesia...*, 12.

En cambio, el evangelio de Lucas es testigo diáfano de la compasión practicada (y enseñada) por Jesús, el Señor (*Kýrios*), e imitada por sus discípulos y pequeñas comunidades de cristianos de fines del siglo I de nuestra era.

Para nosotros, en una modernidad cruel,<sup>28</sup> en una sociedad del riesgo planetario o globalizado<sup>29</sup>, y en una sociedad anestesiada e insensible ante el sufrimiento del otro, una sociedad neo-narcicista,<sup>30</sup> la necesidad de la praxis de la compasión se hace tanto más urgente, cuanto más víctimas produce nuestra sociedad ("suciedad" ha dicho alguien). Y Jesús, el poeta de la compasión (J. A. Pagola), tiene mucho qué decirnos e inspirarnos, para tornarnos en seres compasivos para con los otros y para con un planeta que sigue siendo devorado por el más incorregible de los depredadores de todos los tiempos, el hombre.

---

<sup>28</sup> J. FRANCO, *modernidad cruel*, FCE, México 2016. Obra en la que el autor, desde hechos como las represiones por parte de los gobiernos, los grupos criminales y narcotraficantes, las revueltas y movimientos rebeldes, los atropellos a los derechos de los migrantes, aborda la fisonomía de una sociedad en donde impera la crueldad, la opresión y la violencia generalizada.

<sup>29</sup> Sobre estos rasgos de la sociedad, ver U. BECK, *Sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid 2006.

<sup>30</sup> J. L. TRECHERA HERRERA, «El narcisismo: epidemia de nuestro tiempo», en <http://www.envio.org.ni/articulo/243>, 7.02.2017; J. CORDECH, «La personalidad narcisista de nuestro tiempo», en «Temas de Psicoanálisis, VIII-IX (2003-2004)»: [http://www.psicoterapiarelacional.es/Portals/0/Documentacion/JCoderch/Coderch\\_2004\\_La%20personalidad%20Narcisista%20de%20nuestro%20tiempo.pdf](http://www.psicoterapiarelacional.es/Portals/0/Documentacion/JCoderch/Coderch_2004_La%20personalidad%20Narcisista%20de%20nuestro%20tiempo.pdf), 7.02.2017; ver también J.-C. BOUCHOUX, *Los perversos narcisistas*, Arpa, Barcelona 2016.

Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i> .....	5-9
Moisés de la historia y Moisés de la teología	
<i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i> .....	13-35
Actitudes frente a la Ley en Nehemías 8,1-12	
<i>Gabriel Fierro Nuño</i> .....	37-46
La ley de Moisés en Juan	
<i>María del Socorro Becerra Molina, hmsp</i> .....	47-61
La Ley, la Gracia y la Verdad en Jn 1,17	
<i>Salvador Martínez Ávila</i> .....	63-80
Importancia y actualidad del <i>Comentario</i> de Tomás de Aquino sobre la doctrina de la ley en la <i>Carta a los Romanos</i>	
<i>Rubén Betancourt García</i> .....	83-104
Los horizontes que la Hermenéutica Analógica abre para la exégesis bíblica	
<i>Mauricio Beuchot, O.P.</i> .....	105-118
¿Se practicaba la compasión en el Imperio de Roma contemporáneo a Lucas?	
<i>Tomás Montesinos González</i> .....	119-132



UNIVERSIDAD  
PONTIFICIA  
DE MÉXICO

# CURSOS DE Verano

3-28  
JULIO  
2017

TEOLOGÍA  
FILOSOFÍA  
PASTORAL  
IDIOMAS  
DERECHO CANÓNICO



GUADALUPE VICTORIA 98, TLAUAPAN CENTRO, 14000 CIUDAD DE MÉXICO,  
55 73 06 00 EXT. 111 FAX 55 73 05 71  
[verano@pontificia.edu.mx](mailto:verano@pontificia.edu.mx) [www.pontificia.edu.mx](http://www.pontificia.edu.mx)

