

# QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **75**  
Septiembre - Diciembre  
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 \$270
- Extranjero 50 USA Dls.

#### Más gastos de envío

#### Números atrasados (en existencia) \$100

- 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. 75, septiembre - diciembre 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 30 de abril 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

Estimados lectores y amigos de QOL

Cerramos el año 2017 con un número dedicado al tema de la Justicia en la Sagrada Escritura.

En esta ocasión, ofrecemos una serie de artículos exegéticos que abarcan Antiguo y Nuevo Testamento. Al final, en la sección de Hermenéutica, tenemos un artículo donde el autor nos invita a una seria reflexión sobre el quehacer interpretativo.

El primer artículo de la sección de *artículos exegéticos* es de Konrad Schaefer, OSB, intitulado «“Justicia y Šālôm se besan” (Sal 85,11). La justicia después del exilio». El autor presenta cómo el término “justicia” no comunica todo lo que conllevan los conceptos hebreos *šedeq*, *šedāqāh* y *mišpaṭ*. Y es que la justicia fortalece la amistad entre Dios y su pueblo, y proyecta la relación ideal entre los hombres. Analizando algunos textos postexílicos, Schaefer muestra el modo como el concepto de la justicia fue adquiriendo una connotación semejante a la del bienestar, el *šalôm*, para todas las clases que integran el tejido social. Además, reflexiona sobre la justicia en Isaías y los Salmos, donde dicho concepto logra entenderse como generosidad, compasión y gracia. Tras enfocarse en el salmo 85, Schaefer ilustra su estudio con algunos cameos de Mateo, quien proyecta la justicia de un modo parecido a Isaías y al salmista. La justicia exige un compromiso con la sociedad, a la cual ha de garantizarse una vida digna.

El segundo artículo sobre estudios exegéticos lo ofrece Francisco Nieto Rentería, quien hace un estudio llamado «En el lugar de la justicia está la maldad (Qoh 3,16)». Aquí, Nieto nos va conduciendo por un análisis del texto de Qohélet 3,16, dentro de sus contextos literario y situacional. En el contexto literario, abunda en Qohelet

el tema sobre la justicia y la injusticia. Ante estos fenómenos que se dan en los contextos situacionales de las personas, el autor observa y comprende que, aunque la injusticia es absurda, es una situación con la que se tiene que vivir. No obstante, Nieto muestra que el hombre sabio, aunque no luche contra la injusticia, invita a sus oyentes y lectores a ser sabios también, a recuperar el orden en la vida (pues la injusticia es desorden). Uno de los propósitos en la vida es experimentar la felicidad cada día, aun en medio de las fatigas.

El tercer artículo, presentado por el padre Hugo Chávez, se intitula «Sacrificio, justicia y misericordia en Ben Sirá». Aunque se trata del primero de dos artículos que sintetizan una tesis doctoral en Teología Bíblica presentada en la Universidad Pontificia de México en 2005, intitulada *La misericordia en el libro del Sirácida. Estudio exegético de Sir 35,11-24; 36,1-17; 18,1-14*, la colocamos en esta sección de la revista debido a que aborda directamente la temática de nuestro número. El artículo comienza con una serie de datos sobre el origen del estudio crítico de la obra, el conocimiento de su carácter sapiencial, su canonicidad e historia de recepción, etc. Posteriormente, Chávez se centra en la perícopa Sir 35,11-24, que aborda el tema de Dios, justo juez; comentando sus contextos literarios, propuestas de estructura, datos de crítica textual y una exégesis donde, a partir de la comprensión de la semántica del texto, se logran identificar las relaciones y las estructuras de significado entre sus elementos contrarios, contradictorios y sus implicaciones, así como la evolución del desarrollo de la perícopa. El resultado, una serie de aportaciones teológicas que ayudan a comprender la misericordia de Dios.

El siguiente artículo lleva por título «Jesús no vino a destruir la ley, sino a dar plenitud (cf. Mt 5,17) Una aproximación retórico-pragmática», elaborado por Trinidad Lomelí Ochoa. El autor tiene en cuenta los resultados literario-teológicos de diversos comentarios e investigaciones anteriores, y nos muestra que el texto tiene una composición ternaria multinivel. Considera que el autor del evangelio mateano empleó este recurso retórico y pragmático con el fin de exhortar a los lectores a interpretar tanto la ley como los profetas

en clave cristológica, para que de ahí se comprenda la exigencia de superar la justicia de los escribas y de los fariseos, con el fin de entrar en el reino de los cielos.

Finalmente, en la sección de Hermenéutica, Toribio Tapia nos comparte un artículo que nos ayuda a valorar la importancia de conjuntar lo antiguo y lo nuevo. Su escrito lleva por título «¿Renovar o remendar? Lectura ideológica de Lc 5,33-39», y en él, nos invita combinar adecuadamente de lo antiguo y lo nuevo, distinguiendo entre lo viejo y lo antiguo, así como entre lo nuevo y lo novedoso. Tapia emplea el modelo socio-retórico con el fin de estudiar la textura ideológica que subyace al texto en cuestión, para mostrar cómo Lucas elabora una relectura de tradiciones jesuáticas para repensar la identidad social de sus comunidades y lograr un discernimiento de elementos relativos a la identidad del discípulo. Con gran habilidad, el autor nos va conduciendo por un itinerario que comienza por recalcar la peculiaridad de una lectura ideológica, la posibilidad de una lectura de tal naturaleza aplicada a Lc 5,33-39 y el ejercicio de la misma, para identificar la ideología *en* y *del* texto que han llegado a configurar en mensaje.

Espero que el presente número de QoI aporte muchos elementos de reflexión y oración para el desarrollo de la vida interior de nuestros lectores y les impulse a vivir un siempre mayor compromiso en la construcción de la justicia en el mundo.

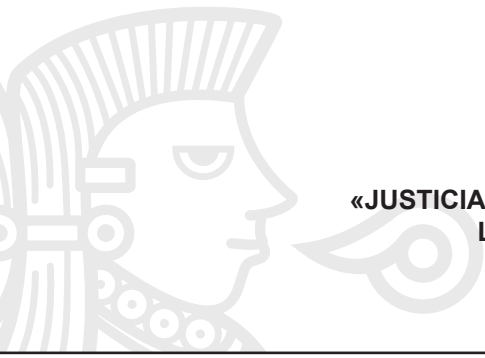
Ricardo Aguilar Hernández  
Director de la Revista Bíblica Mexicana QoI





# EXÉGESIS





## «JUSTICIA Y ŠĀLÔM SE BESAN» (SAL 85,11). LA JUSTICIA DESPUÉS DEL EXILIO

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

### Abstract

El término “justicia” traduce de manera incompleta los conceptos hebreos *šedeq*, *šĕdāqāh* y *mišpaṭ*. La justicia consolida la amistad entre Dios y el pueblo y proyecta la relación ideal de los seres humanos entre sí. En algunos textos postexílicos, encontramos cómo el concepto de la justicia adquirió una connotación que se avvicina al bienestar, el *šalôm*, para todas las clases y los integrantes de la sociedad. Reflexionamos sobre cómo la justicia, en Isaías y los salmos, alcanza a entenderse como la generosidad, la compasión y la gracia. Después de un enfoque en el salmo 85, se ilustra la exposición con algunos cameos de Mateo, donde el evangelista proyecta la justicia de un modo semejante a Isaías y al salmista. La justicia implica un compromiso con una sociedad donde a todos los integrantes les está garantizada una vida digna.

*The term “justice” does not properly embrace what is meant by the Hebrew words *šedeq*, *šĕdāqāh* and *mišpaṭ*. In Hebrew, *šedeq* is the prime feature of the friendship between God and the people and it projects the ideal relationship in society. In post-exilic texts, we find how the concept of justice acquired a connotation that is close to welfare, *šalôm*, for all classes and members of society. We reflect on how justice, in Isaiah and the Psalms, is understood as generosity, compassion, and grace. After a focus on Psalm 85, we touch on some cameos in Matthew’s gospel, where the evangelist projects justice in a way similar to that of Isaiah and the psalmist. Justice implies a commitment to a society where all the members are guaranteed a dignified life.*

---

<sup>1</sup> El autor es profesor y director del área de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es Konrad@mtangel.edu.

**Palabras clave:** justicia/justo; Isaías 40-66; Salmo 85; *šedeq*, *šēdāqāh*; *dikaïos/dikaïosyne*.

**Keywords:** justice/right; Isaiah 40-66; Psalm 85; *šedeq*, *šēdāqāh*; *dikaïos/dikaïosyne*.

El principio de la justicia en la Biblia no es como nos acostumbramos a apreciarlo en el lenguaje común. El concepto queda lejos de ser un principio de la restitución que se teme para sí mismo o la cuota que se calcula y aplica al ofensor. La justicia que se celebra y se pide en los salmos es distinta de la cuestión de hacer balance de la cuenta o del “pagar con la misma moneda”, lo que se conoce como la “justicia retributiva”. En el presente artículo pesamos el concepto de la justicia en el vocabulario y la imaginaria en algunas partes de la Biblia. Repasaremos el empleo de la justicia en los salmos, con un enfoque en el salmo 85, y en Isaías, capítulos 40-66. Estos textos son parte de antologías que se formaron después del exilio, un período oscuro del judaísmo temprano.<sup>2</sup> A lo largo de la presentación sobre la justicia en la parte final de Isaías y algunos salmos, ilustraré con unos cameos del evangelio de Mateo su proyección de la justicia de un modo semejante a lo que encontramos en los textos del Antiguo Testamento.

El concepto de la justicia (hebreo *šedeq* y *šēdāqāh*, con otros vocablos) da realce a la connotación de la fidelidad de Dios que alcanza a revelarse como misericordia, bondad, generosidad o gracia, virtudes que se encuentran en el Nuevo Testamento con el sustantivo griego *dikaïosyne* y el atributo *dikaïos*. El evangelista Mateo describe *dikaïos* en una parábola (cf. Mt 20,1-16). A los trabajadores contratados a la hora tercia se les informa que serán pagados con (lit.) “lo que es *justo*” (v. 4). Al final del día laboral, todos los contratados a distintas horas del día reciben el mismo jornal; a las quejas sobre la inequidad de la nómina, el administrador pregunta, «¿o vas

---

<sup>2</sup> Hipotético es fijar una fecha para los salmos, pero la edición hebraica representa un interés litúrgico o devocional formalizado en el período desde el postexilio hasta la traducción al griego (siglos 5°-3° a.C.).

a tener tú envidia porque yo soy “bueno” [griego, *agathos*?]»<sup>3</sup> (v. 15), con la implicación que el “justo” se mide en términos de bondad o generosidad. Otra escena en Mateo donde se esboza lo “justo” es la parábola del juicio final (25,31-46). Después de identificar al Hijo del hombre y Jesús Rey con los hambrientos, sedientos, migrantes, encarcelados y olvidados, y después de la división de los juzgados según su atención o inatención hacia aquellas personas marginadas, Jesús concluye, «Y estos irán al castigo eterno y los justos a la vida eterna» (v. 46). Aquí, los “justos” se identifican con aquellos atentos a las personas que son fácilmente olvidadas o pasadas por alto en la comunidad o la sociedad.

### **Vocabulario hebreo: Justicia (*šedeq*, *šēdāqāh*, *mišpaṭ*, *saddīq*)**

La noción de la justicia<sup>4</sup> está en el corazón de la teología bíblica y, junto con el término *šālōm*,<sup>5</sup> expresa la simetría, el equilibrio del mundo material, humano y divino. Respecto al tema, cuatro vertientes principales se distinguen. Primero, es atributo de Dios quien no es indiferente frente a la actividad y a la decisión humanas. Dios actúa para “justificar” o ajustar cuentas; traza una frontera divisoria, castiga lo malo y recompensa lo bueno. Frente a la reacción de

<sup>3</sup> Se cita el texto bíblico en español según la versión de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 2010.

<sup>4</sup> El campo semántico de la justicia está encabezado con los nombres *šedeq*, *šēdāqāh*, *mišpaṭ* y el adjetivo *šaddīq*. *Mišpaṭ* se refiere en primer lugar a los hechos de la justicia y a la ejecución del juicio; además, se refiere a sentencias que se emiten un procedimiento judicial (Ex 21,31; 1 Re 3,28). También describe las acciones de Dios, que se conoce como el “Dios de la justicia” (Is 30,18). El sustantivo *šedeq* se refiere al principio divino ordenado; también evoca la noción de intervención favorable o la actividad que fomenta la vindicación o la salvación. Los juicios procedían del amor, la fidelidad y la misericordia de Dios (Sal 37,28; 146,6-7). Otro término *šēdāqāh* significa «ser recto, verdadero y justo». En la práctica un matiz es la relación de dos partes que se relacionan entre sí. Ya sea Dios o una persona, la justicia perfecta sostiene la relación equitativa entre las partes. Como Dios ha establecido una relación equitativa con el ser humano, por obediencia y fidelidad Israel debía responderle de manera correlativa; esta relación demuestra el valor de la justicia entre los seres humanos en su trato entre sí. *Šēdāqāh* a menudo se asocia con el movimiento, y se compara con el flujo de agua (Is 40,18; Am 5,24) y el crecimiento (Sal 72,3; Prov 11,18; Is 61,11; Joel 2,23; Am 5,7; 6,12). Si metafóricamente *šedeq* suele identificarse con la bendición del cielo, *šēdāqāh* se manifiesta en la fecundidad de la tierra. “Cielos, destilad desde lo alto la justicia [*šedeq*], las nubes la derramen, se abra la tierra y brote la salvación, y con ella germine la justicia [*šēdāqāh*]” (Is 45,8; cf. Os 10,12).

<sup>5</sup> En la interpretación es difícil evitar un empobrecimiento del término *šālōm*, que se refiere a la plenitud de la existencia, la integridad de vida, la salud y la prosperidad, en una palabra la “salvación”.

Dios a Sodoma, Abrahán se dirige a Dios, «¿Es que vas a destruir al inocente con el culpable?» (Gn 18,23).

Segundo, la justicia es una virtud moral que inclina a dar a cada persona lo que le hace falta para una vida feliz, y esta postura implica la defensa de los desamparados. Los profetas insistían sobre este aspecto. Amós denuncia la corrupción de la justicia: «Él es el que cambia el mar en acíbar y establece en el país el derecho [*mišpaṭ*] y la justicia [*šēdāqāh*] [...] *El Señor* es su nombre. Él desencadena el saqueo sobre los poderosos y el saqueo alcanza la plaza fuerte». ¿Su ofensa? «Odan a quien los amonesta en el tribunal y detestan a quien habla con rectitud. [...] conozco vuestras numerosas transgresiones y vuestros enormes pecados: oprimir al inocente, aceptar soborno y atropellar a los pobres en el tribunal» (Am 5,7-12).

Tercero, la justicia es el compendio de la perfección divina; en el ámbito humano inclina a hacer lo que Dios quiere y se traduce en cuidado a los necesitados, fidelidad a Dios y atención al prójimo, con ojo fijado en los desamparados. A los que pretenden vivir de acuerdo con la justicia, Dios les pide

soltar las cadenas injustas, desatar las correas del yugo, liberar a los oprimidos, quebrar todos los yugos, partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, cubrir a quien ves desnudo y no desentenderte de los tuyos. Entonces surgirá tu luz como la aurora, enseguida se curarán tus heridas, ante ti marchará la justicia [*šedeq*], detrás de ti la gloria del Señor (Is 58,6-8).<sup>6</sup>

Cuarto, la justicia es la fuerza mediante la cual Dios salva y libera al pueblo de cualquier mal, significado que se encuentra en la segunda parte de Isaías.<sup>7</sup> Si la lluvia de otoño cae «en su momento»

<sup>6</sup> Cf. la descripción del sujeto "justo" [*šaddīq*] (Ez 18,5-9).

<sup>7</sup> Un paralelismo significativo son los verbos y sus derivados *šdq* es el *vs'*. Se refiere a la intervención benéfica y salvadora de Dios como expresión de su justicia (Is 45,8.21; 51,5-6; 56,1; 61,10; 63,1; véase también Sal 40,11; 51,16; 65,6; 71,2.15.24; 98,2; 116,5-6; 118,15; 119,123).

(lit., «según la justicia [šĕdāqāh]», Jl 2,23<sup>8</sup>), significa que responde a lo que se espera de su naturaleza.

La poesía de los salmos, donde las cuatro vertientes convergen, amplía el panorama de la justicia que siempre se inclina hacia un mundo equilibrado. Sólo «el Señor, que es justo [šaddiq], rompió las coyundas de los malvados» (Sal 129,4); su “justicia” se basa en su ser coherente consigo mismo. La justicia que él “ama” (11,7) irradia de él como de su santuario. Sus puertas son «las puertas de la salvación [hebreo, šedeq]», que sólo los justos pueden franquear (cf. 118,19). «¿Quién puede estar en el recinto sacro? –El hombre de manos inocentes y puro corazón, que no confía en los ídolos ni jura con engaño. Ese recibirá la bendición del Señor, le hará justicia [šĕdāqāh] el Dios de salvación» (24,3-5).

Con el juicio Dios mantiene la justicia y lo ejerce al recompensar al pueblo y castigarlo. No se detiene al corregir: «Escucha, pueblo mío, voy a hablarte; Israel, voy a dar testimonio contra ti» (Sal 50,7), siempre con el motivo de ajustar la conducta y colocar al pueblo en el camino correcto: «al que sigue buen camino le haré ver la salvación de Dios» (50,23). Su justicia no se ciega por la infracción, no lleva consigo un castigo automático. El «Dios justo» es misericordioso, como atestigua el salmo 103, himno magistral a la justicia divina (cf. vv. 8-10.17):

El Señor es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia. No está siempre acusando ni guarda rencor perpetuo; ni nos trata como merecen nuestros pecados ni nos paga según nuestras culpas [...] la misericordia del Señor dura desde siempre y por siempre, para aquellos que lo temen; su justicia [šĕdāqāh] pasa de hijos a nietos (cf. 145,8-9.13-17).

Dios transforma a los seres humanos, lleva a cabo su “salvación” –sinónimo de justicia– que se ve en las líneas paralelas del Sal 61,10: «me alegro con mi Dios: porque me ha puesto un traje de salvación, y me ha envuelto con un manto de justicia [šĕdāqāh]» (cf.

<sup>8</sup> La TOB traduce la expresión, con atino, en mi opinión, “*pour vous sauver*”.

51,16; 98,2). La liturgia celebra que Dios “llega” a establecer en la justicia (96,13): «ya llega a regir la tierra: regirá el orbe con justicia [šedeq] y los pueblos con fidelidad» (cf. 98,9).

Lo que se celebra en los salmos es formulado en otras partes del Antiguo Testamento. Los seres humanos participamos en la justicia de Dios por el bien común. La virtud del soberano se evalúa de acuerdo con los mismos principios que la justicia [*mišpaṭ*] y el derecho [*šēdāqāh*] de Dios, el sostén de su trono, su reinado (Is 9,6; cf. Prov 16,12: «Los reyes detestan el mal, el trono se afianza en la justicia [*šēdāqāh*]»). En virtud de su oficio, el gobernante se encarga de velar a favor de la vida de todos los ciudadanos, en especial atención a los derechos de los pobres y los débiles (Sal 72,12-14): «Él libraré al pobre que clamaba, al afligido que no tenía protector; él se apiadará del pobre y del indigente, y salvará la vida de los pobres; él rescatará sus vidas de la violencia, su sangre será preciosa a sus ojos». El rey es nombrado por Dios para garantizar el derecho y la justicia de todos los integrantes de la sociedad. La reina de Saba comentó de Salomón: «por el amor eterno del Señor a Israel, te ha puesto como rey para administrar derecho [*mišpaṭ*] y justicia [*šēdāqāh*]» (1 Re 10,9).

No sólo los gobernantes, sino todo ser humano es responsable de observar el derecho y practicar la justicia (Sal 106,3): «Dichosos los que respetan el derecho [*mišpaṭ*] y practican siempre la justicia [*šēdāqāh*]». Dos salmos en secuencia formulan la idea y describen a Dios y al hombre justo in relación. Entre el reparto de virtudes, el Señor es “generoso” (traducción de *šēdāqāh*, 111,3; cf. v. 7, *mišpaṭ*) por siempre, al grado que logra la redención al pueblo (v. 9). El poeta exalta la sabiduría, como esencia de Dios, imitable para sus devotos. En el siguiente salmo, la palabra clave que describe al hombre es *šēdāqāh*, que implica las virtudes de la confiabilidad, la generosidad y la integridad (112,3.9), y se traduce «su caridad [*šēdāqāh*] dura por siempre [...] Reparte limosna a los pobres; su caridad [*šēdāqāh*] dura por siempre».<sup>9</sup> Los “justos” tienden la mano

<sup>9</sup> La misma expresión hebrea traducida (lit.) «su *justicia* dura por siempre» (111,3), se traduce «su caridad dura por siempre» (112,3).

para sostener el equilibrio en el mundo creado. *Šedāqāh* indica su comportamiento; además de determinar con equidad en los asuntos, se muestran atentos a los necesitados y comparten sus bienes. Según el poeta de los salmos 111-112, la integridad moral de los bienaventurados coincide con la naturaleza de Dios justo, misericordioso y compasivo. Así la justicia tiene el tinte del compromiso para el bien de la sociedad. El poeta del salmo 15 pregunta a Dios, «¿quién puede hospedarse en tu tienda y habitar en tu monte santo?» y la respuesta se refiere a la “práctica de la justicia [*šedeq*]”, que se evidencia por la verdad en el hablar, por el respeto al prójimo y la gratuidad en los asuntos económicos: «el que no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» (v. 5). La cualidad de la “justicia” y la conducta que comprueba esta virtud es evidente en cómo el individuo se relaciona con los demás, actuando con generosidad y abogando por los derechos de los pobres. El reparto de las bendiciones comprueba que la justicia gira hacia la “generosidad”.

En el evangelio de Mateo, Jesús exige a sus discípulos la *justicia* que supera la de los escribas y fariseos (Mt 5,20). El concepto se ilustra por dos textos. José era un hombre “justo” (Mt 1,19), por lo cual decidió no denunciar a su desposada por haber concebido antes de que vivieran juntos. En este contexto, su rectitud o “justicia” se conoce como la discreción o “generosidad” de su parte. Al no denunciarla, José asumió la responsabilidad por el embarazo frente a sus paisanos de Nazaret, que no habían recibido la visita del ángel y la explicación sobrenatural, por lo cual, podían haber dudado de la integridad de María.

Otro uso del vocablo *justo* [*dikaio*s] se oye en la parábola del juicio final, donde se dice que «los “justos” [irán] a la vida eterna» (Mt 25,46). ¿Quiénes son? Jesús los identifica como aquellos que respondieron a la persona necesitada, aun sin reconocerla como su rey Jesús. De esta forma, la justicia se define por la perspicacia generosa que favorece la salvación y que busca remediar a los desfavorecidos en el mundo. Mateo emplea el término justicia (*dikaio*s)

para expresar el comportamiento fiel a la voluntad de Dios.<sup>10</sup> La justicia, que busca sincronizar la vida con la voluntad divina, es a lo que Jesús invita a sus seguidores en el sermón de la montaña (Mt 5,20; cf. 6,33, «Buscad sobre todo el reino de Dios y su “justicia”; y todo esto se os dará por añadidura»). El mismo Jesús es el paradigma de la justicia. Frente a la objeción del Bautista que se opuso a su bautismo, Jesús le contestó: «Déjalo ahora. Conviene que así cumplamos toda “justicia”» (Mt 3,15).<sup>11</sup> A los que emprenden el camino de la justicia radicada en la voluntad de Dios a favor de la salvación y están dispuestos a asumir sus consecuencias, se les promete la felicidad escatológica: «porque ellos quedarán saciados [...] de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,6.10).

El uso de derivaciones de la raíz hebrea שָׁדַח, frecuente en el AT, tiene realce en Isaías 40-66 y en algunos salmos. En esta literatura bíblica la vertiente de esta noción incluye términos como “misericordia”, “compasión” y “salvación”; se describe la justicia más como una relación con Dios que como comportamiento derivado de una norma establecida por Dios, cuya intervención salvífica comprueba su rectitud, y el castigo se considera como un efecto que sufren aquellos que obstruyen la voluntad divina de salvar.<sup>12</sup> Esta noción consideramos, tomando como punto de partida la última estrofa del salmo 85.

### «Justicia y Šālôm se besan» (Sal 85,11)

El poeta del salmo 85 recuerda la restauración después del exilio (vv. 2-4); refleja la situación teologal de los que pasaron por la prueba en Babilonia. La repatriación de los cautivos ha «restaurado la

<sup>10</sup> Mateo utiliza el concepto *dikaioyne* en siete textos (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32), y el adjetivo *dikaiois* numerosas veces (Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41; 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35; 25,46; 27,19), la última siendo la confesión de la mujer de Pilato referente a Jesús.

<sup>11</sup> Justicia, concepto frecuente en Mateo, significa la adecuación a la voluntad de Dios, el objetivo de la vida del creyente (véase 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Aquí Jesús vive su condición de Hijo de Dios cumpliendo la voluntad del Padre.

<sup>12</sup> B. JOHNSON, «šādaq», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, XII, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds), Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2003, 243-244.

suerte»<sup>13</sup> de Israel (v. 2). Pero los vaticinios proféticos (cf. Is 60,1-3) no se han cumplido, y la reconstrucción nacional se logra en medio de adversidad. El poeta le pide a Dios que intervenga en la crisis actual (vv. 5-8):<sup>14</sup> «Muéstranos, Señor, tu misericordia y danos tu salvación» (v. 8). En la estrofa final se entona el oráculo y se describe la restauración de Israel (vv. 9-14).

El poeta afirma que Dios ha “restaurado”, y luego le pide «Restáuranos» (del mismo verbo, vv. 2.5); las preguntas retóricas dan el tono de urgencia: «¿Vas a estar siempre enojado...? ... ¿No vas a devolvernos la vida...?» (vv. 6-7), mientras el pueblo pide que Dios aquiete su ira y sea compasivo. En el oráculo Dios anuncia el *šālôm*, que rebasa las esperanzas del pueblo (vv. 9.11). Su don abarca tanto el ámbito humano (la salvación, la gloria, el *jésed* [= misericordia], la fidelidad, el *šedeq* [= justicia] y el *šālôm* [= bienestar total]) como lo divino, el don del cielo y la prosperidad de la tierra. Una traducción, donde los dones y las virtudes de Dios y los hombres aparecen personificados, es la siguiente:

<sup>10</sup> Está cerca su salvación de los que le honran,  
y habitará la gloria en nuestra tierra.

<sup>11</sup> *Jésed* y Fidelidad [*’Emet*] se encuentran,  
*Šedeq* y *Šālôm* se besan;

<sup>12</sup> Fidelidad brota del suelo,  
y *Šedeq* se asoma desde el cielo.

<sup>13</sup> El mismo Señor da la lluvia favorable,  
y nuestra tierra responde con su cosecha;

<sup>14</sup> *Šedeq* marcha ante él,  
y sus pasos trazan el camino.

<sup>13</sup> La expresión «has restaurado la suerte», también interpretada como «has hecho volver a los cautivos» (v. 1, cf. Jer 30,3.18; 31,23; 33,7.11; Ez 39,25), sitúa el salmo en el período después del exilio. El profeta proclamó que Dios había perdonado al pueblo (cf. Is 40,1-2).

<sup>14</sup> La salvación, como atributo divino y como don, figura como inclusión en esta estrofa: «Dios Salvador nuestro» y «danos tu salvación» (vv. 5 y 8), que se abre a la escena final (vv. 9-14), en la cual desfilan un conjunto de virtudes propias de la alianza que, desplazándose horizontal o verticalmente, se dan cita en “nuestra tierra”. Se reconcilian el cielo y la tierra y se dan el abrazo de *šālôm*. En esta última parte, el poeta incorpora el lenguaje de la exhortación, con resonancia al segundo Isaías (cf. Is 45,8; 49,14-15; 54).

El final describe una reunión animada de las virtudes personificadas que cooperan con el Señor en *la época* de la lluvia y la cosecha que comprueba el favor de Dios.<sup>15</sup> ¡Qué abundante cosecha de virtudes y mieses (cf. Sal 65,10-14; 72,16)! Se promete la reconciliación universal. Las virtudes *Jésed* y *'Emet* (fidelidad), *Şedeq* y *Şalôm* asisten a Dios (cf. Sal 43,3; 89,14; 96,6).<sup>16</sup> El poeta contempla la reunión cálida, personajes celestes y terrestres saliendo y llegando, encontrándose, abrazándose y besándose. Así como el pecado resulta en desarmonía en todos los niveles del mundo creado (ver Gn 3; Os 4,1-3), Dios restaura la armonía y la fecundidad de la tierra (Sal 67,6-7; 126,4-6; Os 10,12). El final se centra en la gloria divina que pasa por la tierra: «*Şedeq* marcha ante él, y sus pasos trazan el camino». Dios abre un camino y avanza hacia el futuro.<sup>17</sup>

El cuadro cinético de cielo y tierra que se encuentran y se abrazan es explícito en el vocabulario y la imagería del matrimonio del profeta Oseas (Os 2,19-23). En el salmo las virtudes son dones divinos a beneficio de la gente. *Şedeq* y *Şalôm* se besan; desde el cielo el *Şedeq* se asoma; luego *Şedeq* abre camino para la llegada del Señor. La salvación se acerca y la gloria divina se instala en la tierra. *Şedeq* se inclina y Fidelidad se levanta, el cielo se encuentra con la tierra —*Şedeq* como la lluvia y Fidelidad como el cultivo que «brota del suelo»—. La teología del salmo se traza con la repetición de palabras clave. Una oración por la lluvia se centra en la renovación de la alianza a través del perdón de la culpa de Israel comprobado por la lluvia que afianza el año próximo de vida.

Este salmo comparte el vocabulario y los conceptos con Isaías 40-55.<sup>18</sup> El profeta (Is 40,1-11) le dice a la gente que su culpabilidad ha sido expiada; la restauración en su tierra es inminente (cf. Sal 85,2-4.10-14). El salmo expresa tanto el anhelo por la llegada

<sup>15</sup> La tierra productiva es una prueba de los oráculos de salvación en Am 9,13; Is 30,23-25; 32,15-18; 45,8; 55,10; 61,11.

<sup>16</sup> Juntos, *şedeq* y *şalôm* describen circunstancias bien ordenadas (Sal 35,27; 85,11), al igual que *şedaqâh* y *şalôm*, aunque estos dos parecen enfatizar más la acción misma (Sal 72,3; véase el v. 7, donde *şalôm* sigue *saddîq*; Is 48,18; 60,17). De sí mismo *Şalôm* es el beneficio de *şedaqâh* (Is 32,17).

<sup>17</sup> K. SCHAEFER, *Psalms*, Berit Olam, The Liturgical Press, Collegetown 2001, 210.

<sup>18</sup> Además, refleja los desafíos de los retornados de Babilonia mientras luchaban por restaurar su vida en la tierra (cf. Ageo, Zac 1-8).

de Dios como su permanencia y la confianza que con Dios vendrán la justicia y paz.<sup>19</sup> En otro texto tardío Isaías describe de forma más completa las bendiciones descritas en el salmo (35,1-6.10). La creación pacífica, el desierto floreciente y la llegada de Dios son producto de la justicia y el *šalôm* de Dios. Sofonías anuncia la alegría a Jerusalén porque Dios la ha perdonado, ha restaurado al pueblo (3,14-18<sup>20</sup>). Se conocerá la justicia, compañera de la salvación, al florecer el bienestar en la plenitud del tiempo.

### **Un vuelco en el concepto de la justicia en Isaías y los salmos**

La justicia, un concepto con dimensiones de gran alcance en el AT, además de tipificar el atributo de Dios, se refiere a las normas que rigen las relaciones sociales, y de ahí nace su importe al sistema jurídico. En la escala significativa, es la fibra moral de un pueblo que se deriva de ciertos valores que nacen de la revelación de Dios justo y fiel. El teólogo del Deuteronomio aumenta su descripción. La justicia, la compasión y el amor que Dios muestra hacia Israel y a las personas necesitadas son los mismos que Israel debía practicar tanto en la comunidad como hacia los extranjeros (Dt 10,17-19): «[E]l Señor, vuestro Dios [...] no es parcial ni acepta soborno, que hace justicia al huérfano y a la viuda, y que ama al emigrante, dándole pan y vestido. Amaréis al emigrante, porque emigrantes fuisteis en Egipto». El autor divino de la alianza legislaba la práctica de la justicia según los lineamientos de su propia justicia, y con esta expectativa la justicia asumió un carácter dinámico: la esencia de Dios y la acción divina determinan la forma de ser y actuar de los que son pactados con Dios.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> I. NOWELL, *Sing a New Song. The Psalms in the Sunday Lectionary*, The Liturgical Press, Collegeville 1993, 50-54. La justicia y la salvación son palabras clave en Is 61,1-2.10-11. También Is 11,1-10 anuncia que un rasgo prominente del mesías es la justicia (*šedeq*), palabra clave en el oráculo del salmo 85.

<sup>20</sup> Texto tardío, que refleja el espíritu de Isaías 40-66; cf. K. SCHAEFER, *Doce profetas. Daniel* (BBB 9), Verbo Divino, Estella 2014, 168.

<sup>21</sup> G. J. POLAN, «Justice», en *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*, C. STUHL-MUELLER (ed.), The Liturgical Press, Collegeville 1996, 511.

Uno de los primeros profetas que denunció las injusticias de Israel fue Amós: «por haber vendido al inocente por dinero y al necesitado por un par de sandalias; pisoteando en el polvo de la tierra la cabeza de los pobres» (Am 2,6-7). Dios prometió la bendición a los justos y pobres, «Que fluya como agua el derecho [*mišpaḥ*] y la justicia [*šēdāqāh*] como arroyo perenne» (5,24), pero Israel frustró el plan divino por su interés y ganancia personal a costa del desprecio de los integrantes o clases en la sociedad que no podían defenderse. Las preguntas retóricas del Señor realzan el comportamiento absurdo de los que desvirtúan el derecho y la justicia y los que han «pervertido el derecho en veneno y el fruto de la justicia en acibar» (6,12). Dios desea la protección de los humildes, pero los mismos corruptos desafían su plan cuando explotan a los pobres.

El profeta Oseas plasmó la imagen del matrimonio para la alianza entre Dios e Israel.

Aquel día haré una alianza en su favor, con las bestias del campo, con las aves del cielo, y los reptiles del suelo. Quebraré arco y espada y eliminaré la guerra del país, y haré que duerman seguros. Me desposaré contigo para siempre, me desposaré contigo en justicia [*šēdāqāh*] y en derecho [*mišpaḥ*], en misericordia [*jésed*] y en ternura, me desposaré contigo en fidelidad y conocerás al Señor (Os 2,20-22).

Con resonancia al salmo 85, las cualidades que configuran una relación correcta con Dios incluyen la justicia y el *jésed*, otorgadas a Israel en la restauración de la alianza. El regalo de Dios justo consistió en una nueva creación, el retorno al estado primigenio donde reinaba la justicia.<sup>22</sup>

La tradición isaiana, en la segunda sección (capítulos 40-55), bosqueja el perfil de la justicia y el juicio. En este bloque seis veces la palabra *šēdāqāh* se encuentra en posición paralela con la salvación: «Mi triunfo [*šēdāqāh*] está cercano, llega mi salvación [...] mi salvación dura por siempre, mi justicia [*šēdāqāh*] no tendrá fin [...]

<sup>22</sup> G. J. POLAN, «Justice...», 511.

mi justicia [šědāqāh] dura por siempre, mi salvación de edad en edad» (Is 51,5-6. 8; cf. 45,8.21; 46,13). La firmeza de las promesas divinas se contraponen a la caducidad del mundo creado y la inconsistencia de los adversarios de Dios. De la justicia resultará la salvación cuando Israel sea restaurado como pueblo de la alianza. El pueblo derrotado ahora busca la restauración del šalôm (= el bienestar), la realización de la justicia.<sup>23</sup>

La tercera sección de Isaías (capítulos 56-66) comienza con el tema de la justicia en su alcance tanto de la vida íntegra como de la salvación: «Observad el derecho [mišpaṭ], practicad la justicia [šědāqāh], porque mi salvación está por llegar, y mi justicia se va a manifestar» (56,1). El profeta cuenta el esfuerzo para que Israel se consolide como pueblo. La justicia fue perjudicada por asuntos de mayor trascendencia (57,1-2.12-13; 58,2; 59,4); su falta se describe como un eclipse total: «Por esto está lejos de nosotros el derecho [mišpaṭ] y la justicia [šědāqāh] no nos alcanza; esperamos la luz, llega la oscuridad; esperamos claridad y marchamos en tinieblas» (59,9). Sin embargo, con la llegada de Dios la oscuridad se transformará en luz; Dios vestirá al pueblo con la justicia y salvación, y la ciudad se pone de fiesta (61,10): «Desbordo de gozo en el Señor, y me alegro con mi Dios: porque me ha puesto un traje de salvación, y me ha envuelto con un manto de justicia [šědāqāh], como novio que se pone la corona, o novia que se adorna con sus joyas» (cf. 60,1-3; 62,1). De este modo el profeta anuncia que la práctica de la justicia conduce al pueblo hacia la salvación: «te daré la paz [šalôm] por magistrado y como gobernante la justicia [šědāqāh]» (60,17).<sup>24</sup>

Los salmos elogian la justicia divina que excede las esperanzas del pueblo: «mi boca contará tu justicia, y todo el día tu salvación [...] Contaré tus proezas, Señor mío; narraré tu justicia [šědāqāh], tuya entera [...] Tu justicia [šědāqāh], oh Dios, es excelsa, porque tú hiciste maravillas: Dios mío, ¿quién como tú?» (71,15-16.19; cf. 65,6-9; 103,6.17; 145,7-9). Su justicia garantiza a Israel el bien-

<sup>23</sup> Se nota la presencia frecuente del vocablo šalôm en los últimos capítulos de Isaías (41,3; 45,7; 48,18.22; 52,7; 53,5; 54,10.13; 55,12; 57,2.19.21; 59,8; 60,17; 66,12).

<sup>24</sup> G. J. POLAN, «Justice...», 511-512.

tar y la seguridad. Aunque el juez divino ejecuta el castigo (129,4), la misericordia, bondad y compasión marcan su reinado (116,5-6): «El Señor es benigno y justo, nuestro Dios es compasivo; el Señor guarda a los sencillos: estando yo sin fuerzas, me salvó». Expresa la confianza de que su justicia se demuestra con la desaparición de los impíos (143,11-12), aun si los intentos humanos de alcanzar la justicia de Dios son inútiles a tal grado que se debe pedir auxilio para ser justos (143,1-2): «tú que eres justo [šēdāqāh], escúchame. No llares a juicio a tu siervo, pues ningún hombre vivo es inocente [del verbo שׁדַּק] frente a ti». El mismo rey ora para regir al pueblo con la justicia propia de Dios (72,1-2): «Dios mío, confía tu juicio [mišpaṭ] al rey, tu justicia [šēdāqāh] al hijo de reyes, para que rija a tu pueblo con justicia [šedeq], a tus humildes con rectitud [mišpaṭ]». <sup>25</sup> El mismo salmo habla de la justicia a favor de los pobres y afligidos como motivo de la salvación (vv. 12-14). <sup>26</sup> Se trata de la justicia que levanta y hace vivir. Otro salmo ilustra la dimensión salvífica de la justicia (103,6): «El Señor hace justicia y defiende a todos los oprimidos».

## Conclusión

El término “justicia”, en lenguaje popular, traduce de manera incompleta los conceptos hebreos *šedeq*, *šēdāqāh* y *mišpaṭ*. El hebreo no dispone de una expresión precisa que englobe lo que abarca el concepto de justicia en castellano. En todo caso, se trata de un concepto de relación. La justicia consolida la amistad entre Dios y el pueblo y proyecta la relación ideal de los seres humanos entre sí. En la lectura de algunos textos postexílicos, encontramos cómo el concepto de la justicia adquirió nuevas tonalidades y matices, hasta que su connotación se avvicina a la restauración del bienestar, el *šalôm*, para todas las clases y los integrantes de la sociedad. Reflexionamos sobre cómo la justicia, en las aspiraciones de los fieles expresadas en escritos de Isaías y en la liturgia de los salmos, alcanza entenderse como la generosidad, la compasión y la gracia, que son clave para una renovada y renovable humanidad.

<sup>25</sup> G. J. POLAN, «Justice...», 512.

<sup>26</sup> En varios salmos en el mismo hemistiquio se reúnen justicia o juicio con la salvación, o bien se les encuentra en líneas paralelas (cf. Sal 7,9-11; 24,5; 43,1; 76,10; 98,2).

En el evangelio de Mateo se disciernen dos vertientes, que se encuentran en los textos considerados de los salmos y del profeta Isaías. Por un lado, Jesús sanciona la falsa justicia de los fariseos, y en la línea de los profetas, denuncia la fijación hipócrita de la letra sin considerar la vida y la salud de la persona: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad! [...] por fuera parecéis justos, pero por dentro estáis repletos de hipocresía y crueldad» (Mt 23,23.28). Por otro lado, su discurso inaugural define la verdadera justicia, la de los discípulos (Mt 5,17-48; 6,1-18; cf. esp. 5,20; 6,1): «si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos [...] Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos de ellos». Así la vida del discípulo, liberada de un concepto estrecho y literal de los preceptos legales, es todavía la justicia, la fidelidad a las leyes, pero éstas, en su nueva promulgación por Jesús, vuelven al espíritu de los profetas y los salmos, al aproximar la vida a la voluntad de Dios,<sup>27</sup> desde la intención y en conducta que se modela según el perfecto ser de Dios (ver 5,48).

Igual que los textos de Isaías y los salmos, en Mateo hallamos el aprecio de la justicia en términos del amparo de los indefensos y el bienestar de la persona. La “justicia” de José (1,19) es ejemplar, y el último empleo del concepto en el evangelio se refiere a Jesús en el veredicto de la esposa de Pilato durante el juicio de Jesús: «No te metas con ese justo porque esta noche he sufrido mucho soñando con él» (27,19). Mateo, al reportar que Jesús con ocasión de su bautismo «cumple toda justicia» (cf. 3,15), parece ya anunciar un tema principal de su evangelio: Jesús lleva a su perfección la justicia de Isaías y los salmos, la salvación del pueblo. La versión mateana de las bienaventuranzas hunde sus raíces en los profetas y los salmos (5,6.10): «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados [...] Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el

<sup>27</sup> A. DESCAMPS, «Justicia», en *Vocabulario de Teología Bíblica*, X. LEÓN-DUFOUR (ed.), Herder, Barcelona 1993, 462-463.

reino de los cielos». En fin de cuentas, tanto en Isaías y los salmos como en Mateo, la justicia designa un mundo en consonancia con la voluntad de Dios, y la obra de la justicia de parte de los seres humanos promueve la atención y la salvación de todos en la sociedad.



«EN EL LUGAR DE LA JUSTICIA ESTÁ LA MALDAD» (QOH 3,16).  
JUSTICIA E INJUSTICIA EN LA REFLEXIÓN DE QOHÉLET

Francisco Nieto Rentería<sup>1</sup>

---

**Abstract**

El tema de la justicia y la injusticia es visto como un elemento dentro del amplio marco de referencia que Qohélet estableció desde el principio: la búsqueda de ganancia en medio de las actividades humanas y la pregunta por la naturaleza y la fuente de la felicidad. Entre las variadas situaciones de la vida calificadas como absurdas, la injusticia es algo con lo cual los humanos tienen que aprender a vivir a lo largo de su vida. La injusticia es básicamente desorden. Qoh 3,16 es una de las expresiones de esa realidad, según Qohélet. El sabio, sin embargo, no lucha contra la injusticia, como lo haría un profeta; él invita, en cambio, a ser sabio, a recuperar orden en la vida y a no olvidar que uno de los propósitos en la vida es experimentar cada día la felicidad, en medio de las fatigas que Dios ha encargado realizar.

*The question about justice and injustice is seen as an element in the big frame of reference which Qohelet established from the very beginning: the search of profit from the human activities and that of the nature and source of the happiness. Among the various situations in life seen as absurd, injustice is one that human beings have to learn how to deal with along their whole life. It consists basically in a fundamental disorder. Qoh 3:16 is one of the expressions of this reality along Qohelet's thoughts. But the Wise doesn't fight against injustice, as a prophet would do; he invites instead to be wise, regaining order in life and not to forget the aim of living, which is experiencing happiness everyday, along with the daily efforts that God has given humans to work in.*

---

<sup>1</sup> El autor es profesor de Antiguo Testamento en el área de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo es franietorent@icloud.com.

**Palabras clave:** justicia, injusticia, seres humanos, animales, felicidad, absurdo.

**Keywords:** justice, injustice, human beings, animals, happiness, absurd.

## 1. Ubicación de Qoh 3,16 en el conjunto de la obra

Desde el inicio del libro de Qohélet, toma lugar una reflexión fundamental para el sabio, marcada por una doble búsqueda: la pregunta por la ganancia que obtiene el hombre de todas sus fatigas (1,3) y la decisión de llegar a saber en qué consiste la felicidad de los humanos durante los contados días de su vida (2,3).

La doble búsqueda de Qohélet queda organizada en segmentos de dimensiones variadas, marcados por temas diversos; a lo largo de ellos, el sabio despliega observaciones, revisa otras proposiciones y llega a conclusiones, que luego transforma en exhortaciones, a la luz de la pregunta por la ganancia y la felicidad de los humanos.

El libro de Qohélet constituye una enseñanza sapiencial; su lenguaje es el de los sabios; el recurso a los proverbios, los consejos, las exhortaciones, los relatos ejemplares, no deja lugar a dudas: estamos ante la obra de un sabio que «enseñó doctrina, ponderó, investigó y compuso muchos proverbios» (12,9).

Descubrir cómo está organizada esta enseñanza sapiencial resulta, sin embargo, tarea ardua: quienes nos legaron las enseñanzas del sabio Qohélet tuvieron cuidado de enmarcar sus palabras recurriendo a una frase que lo caracterizó: «vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1,2; 12,8). Lo que está fuera de esta frase-lemma (1,1; 12,9-14) lo escribieron ellos.

Las palabras de Qohélet (1,3-12,7), que están enmarcadas por la frase-lemma, dejan percibir cierta organización del material del sabio,

que alcanza la mayoría de las enseñanzas, pero no todas.<sup>2</sup> La gran variedad de propuestas de organización del libro da razón de las dificultades que la obra ofrece para identificar en él una estructura definida.<sup>3</sup>

Pero por encima de las dificultades para identificar una estructura detallada de la obra, es posible percibir ciertos rasgos que orientan a identificar elementos típicos de la diatriba griega<sup>4</sup> en el libro de Qohélet: el recurso a involucrar al oyente/lector en el discurso, utilizando la segunda persona singular (“tú”); el énfasis en el uso de la primera persona (“yo”) al desarrollar el trabajo sapiencial, el recurso a citar opiniones contrarias o diferentes para luego contraponer los propios puntos de vista, el uso de ejemplos y comparaciones; el uso de dichos ya conocidos, pero no de modo claro, sino integrados al propio discurso, tanto que resulta arduo distinguirlos.<sup>5</sup> Y a lo largo de toda la obra, las ideas fundamentales retornan en expresiones repetidas o se enfrentan a terrenos nuevos.

Además de los rasgos antes mencionados, se percibe en Qohélet un intento de estructuración de conjunto en tres partes, que po-

<sup>2</sup> A lo largo de la obra de Qohélet hay una serie de estructuras que aparecen claras, gracias a ciertos elementos que los mismos textos ofrecen: 1,12-2,26, que ofrece los trazos fundamentales de la búsqueda del sabio y las respuestas que encuentra, queda enmarcado por dos poemas (1,4-11 y 3,1,8) y por la pregunta acerca de la ganancia que se obtiene de las fatigas (1,3 y 3,9); la conducta apropiada ante Dios (4,17-5,6) está enmarcada por el tema de la relación entre dirigentes y súbditos (4,13-16 y 5,7-8); 5,9-6,9, con el tema de las riquezas, está enmarcado por tres proverbios, respectivamente, que acentúan lo insaciables que resultan para el ser humano (5,9-11 y 6,7-9); la exhortación al trabajo constante y a la alegría permanente (9,7-11,10) está enmarcada por consideraciones en torno a la muerte (9,1-6 y 12,1-7). Así, podemos identificar como estructuras internas definidas las siguientes: 1,3-3,9; 4,13-5,8; 5,9-6,9; 9,1-12,7. Pero hay secciones que quedan “sueltas”, como 3,10-4,12 y 6,10-8,17, además de algunas pequeñas secciones dentro de los bloques encontrados como unidades de sentido. Cf. T. KRÜGER, *Kohelet*, 19-20; E. BIRNBAUM – L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet, Kohelet (Prediger)*, (Biblisches Kommentar. Altes Testament XIX), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 15-17.

<sup>3</sup> Vilchez hace un balance de las diversas propuestas de estructuración a lo largo de las décadas. Cf. J. VILCHEZ, *Eclesiastés*, Verbo Divino, Estella 1994, 54-59; ver también T. KRÜGER, *Kohelet*, 19-24.

<sup>4</sup> Cf. S. AUSEJO, «El género literario del Eclesiastés», *EstBib* 7 (1948) 405; J. VILCHEZ, *Qohélet*, 61; E. BIRNBAUM – L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet...*, 17-22.

<sup>5</sup> Cf. R. N. WHYBRAY, «The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes», en *VTS* (Congress Volume), Leiden 1981, 435-451; F. J. BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle*, (Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet, Bömer Biblische Beiträge 83), Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main 1993, 57-65.

dría reforzar la idea de pensar en la diatriba: el planteamiento de las ideas fundamentales, el recurso a propuestas contrarias, frente a las cuales el sabio defiende sus propias ideas, y la conclusión, planteada como exhortación. Aún sin lograr identificar estructuras definidas en cada sección de la obra de Qohélet, es posible reconocer 1,3-3,15 como la sección donde el sabio plantea su enseñanza fundamental; se puede entender 3,16-6,9 como la explicación de tal enseñanza fundamental, desarrollando los temas y contraponiendo a ellos las experiencias comunes y enseñanzas de otros; podemos entender 6,10-8,17 como el espacio que funciona para explicar la propuesta fundamental, frente a otras opiniones, y 9,1-12,7 se entiende como la aplicación de todo lo propuesto, confrontado y aclarado: aquí predomina la exhortación.

En 1,3-3,15 la enseñanza básica ha sido presentada en sus trazos fundamentales: ante la pregunta por la ganancia que obtiene el hombre de todas sus fatigas (1,3), el sabio ha declarado, de modo lapidario, que «todo es vanidad y atrapar vientos, y ningún provecho se saca bajo el sol» (2,11); de su búsqueda para saber en qué consiste la felicidad, ha encontrado que «no hay mayor felicidad para el hombre que comer, beber y disfrutar en medio de sus fatigas, porque esto es don de Dios» (2,24). Los poemas que enmarcan esta enseñanza (1,4-11; 3,1-8), propuesta como experiencia del rey-sabio, han dado las pautas para llegar a encontrar respuestas.

Qoh 3,16 se ubica, pues, al inicio de la segunda sección (3,16-6,9) de las palabras de Qohélet. En esta sección las enseñanzas adquiridas quedan sometidas a revisión, abriendo la observación a nuevos ámbitos; entre estos destaca el ámbito social, donde predominan las cuestiones en torno al poder y la riqueza, los desórdenes y las desigualdades, el conocimiento y la ignorancia.

## **2. Qoh 3,16 en su contexto inmediato**

Qoh 3,16 se lee como parte de una sección breve, que inicia precisamente en el v. 16 y termina en el v. 22. La argumentación de cada versículo pide algo más, conduciendo a lo que sigue, hasta llegar a su punto último en el v. 22.

3,16: «Hay algo más que he visto bajo el sol: en la sede del derecho está la iniquidad y en el lugar de la justicia,<sup>6</sup> está la maldad».<sup>7</sup>

3,16 está organizado con gran claridad. Primero parte de la disposición de Qohélet para observar: «hay algo más que he visto»; esta expresión indica un rasgo que lo caracteriza y que a lo largo de su reflexión se manifiesta de modo recurrente.<sup>8</sup> Y completa la expresión indicando el campo de búsqueda de su actividad de observación: «bajo el sol»; el escenario en que suceden las cosas es la vida presente, y es ahí donde hay que encontrar las respuestas necesarias a la vida humana, que es el asunto importante para Qohélet.

El mundo presente es, pues, el espacio en el que se despliega la vida humana, con sus aciertos y sus incongruencias. Para el sabio no hay otro horizonte de juicio; aquí se define todo. Y el mundo presente necesita reglas que aseguren la convivencia humana, e instancias que garanticen su desarrollo armonioso.

La vida social requiere de tribunales para dirimir asuntos que ponen en riesgo la convivencia pacífica, y para recuperar el orden y la justicia elementales. Pero Qohélet constata una situación irregular: ahí donde deberían prevalecer el derecho y la justicia se ha establecido, en cambio, la maldad. Los tribunales no son más los espacios que los hombres requieren para vivir en paz. Los hombres y las instancias puestos para garantizar el derecho y la justicia en la sociedad no cumplen con su cometido. En la vida social prevalece, pues, el desorden injusto. La maldad se ha institucionalizado, dejando al justo a expensas del injusto.

3,17: «Y me dije: Dios juzgará al justo y al malvado, pues hay un tiempo para cada cosa y un lugar para cada acción».

<sup>6</sup> La Biblia de los LXX lee “del justo” (τοῦ δικαίου) en lugar de “de la justicia” (ἡ δικαιοσύνη). Pero el cambio no parece necesario.

<sup>7</sup> En la Biblia de los LXX el segundo ψυχῶν está traducido como “ἀσεβής”, es decir, el impío; la Biblia aramea, en cambio, traduce gbr’ hjjb’, es decir, “el culpable”. En ambos casos está supuesto que antes se ha mencionado “el justo” y no “la justicia”.

<sup>8</sup> Ver, observar, considerar, forman parte del lenguaje recurrente del sabio: 4,1.4.7.15; 5,12; 6,1; 8,10; 9,1.

Si los hombres puestos para juzgar y recuperar el orden no han respondido como se esperaba de ellos, queda todavía una instancia: Dios, porque él es el juez que emitirá el juicio justo y pagará a cada uno según su conducta. Más aún, Dios sabe cuál es el tiempo apropiado para emitir su juicio, haciendo justicia al que la reclama y castigando al malvado.

El juicio que le toca emitir a Dios, se debe expresar, como todo lo que Qohélet observa, en la vida presente. Qohélet no está interesado en proponer alguna cosa que suceda «más allá» de los días que se viven «bajo el sol». De lo que exista más allá, nadie sabe (3,22; 6,12), no hay quien le pueda decir algo al respecto al ser humano. Esperar justicia después de la vida actual de cada hombre significa salirse del cuadro de búsqueda propuesto desde el inicio y sostenido durante toda la reflexión del sabio. Interpretar, pues, las palabras de Qohélet como referencia a un “juicio escatológico”<sup>9</sup> es desplazar el campo de búsqueda que el sabio ya estableció: la vida presente, donde suceden las cosas y se define todo.

Pero precisamente el dato del juicio inmanente que Dios debe emitir hace que la reflexión del sabio entre a una especie de callejón sin salida. Qohélet ha aprendido que Dios premia al justo y castiga al malvado; como creyente, espera que Dios actúe según esa lógica, y ha llegado a entender que hay un tiempo para cada cosa; pero la experiencia y su capacidad de observación le dicen que hay justos que experimentan la suerte de los malvados y malvados que reciben bendición, como si fueran justos (10,14). De hecho, ya antes ha propuesto, con cierto atrevimiento, que esperar que Dios reserve para el bueno sabiduría, ciencia y alegría, y que al pecador le dé la tarea de acumular, para dejarle sus bienes al bueno, es mucho esperar, es como atrapar vientos (cf. 2,26).

¿En qué consiste, pues, el juicio que Dios reserva al justo y al malvado? La pregunta queda sin respuesta clara. Y en su lugar toma forma algo que hace desaparecer las categorías de “justo”

---

<sup>9</sup> VÍLchez hace un recuento de las diversas opiniones de los especialistas respecto al tema. Cf. J. VÍLchez, *Eclesiastés...*, 248-250.

y “malvado”, igualando a todos: se trata de la ausencia de la ley, o bien, del predominio la ley del más fuerte. Y esa falta de justicia, expresión de la debilidad de la ley, no solo iguala a los hombres entre sí, sino que también los asemeja a las bestias.

3,18-21: «En cuanto a la conducta de los humanos, me dije: Dios los pone a prueba y les hace ver que son igual que las bestias. Pues la suerte de los humanos y la suerte de las bestias es la misma: mueren los unos como las otras; ambos tienen un mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia. Todo es mera ilusión. Todos caminan hacia el mismo lugar; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende a las alturas y el aliento de vida de las bestias desciende hacia abajo, a la tierra?».

Toda esta sección está propuesta como el fruto de la reflexión del sabio; la expresión «me dije» (literalmente: «y me dije en mi corazón») indica que no se trata de una reacción impulsiva, sino de una conclusión que supone un proceso serio de observación.

Ya que entre los hombres no hay justicia, sino que prevalece la ley del más fuerte, tenemos que reconocer que no somos mejores que las bestias, que viven bajo esa ley. Qohélet no está proponiendo una definición del ser humano ni se refiere a sus rasgos esenciales, sino que tiene ante sus ojos la conducta de los humanos. Y en cuanto a su conducta, al cancelar la justicia y el derecho, los humanos se comportan igual que las bestias, es decir, se rigen por la ley del más fuerte.<sup>10</sup>

Pero el sabio da un paso más en su observación: en realidad hay algo de cierto en el símil entre los humanos y las bestias, porque ambos tienen el mismo origen y el mismo fin, es decir, el polvo de la tierra; de allí han venido y allí vuelven. La muerte los iguala. Y cuando no se comportan con justicia y no respetan el derecho, desapa-

<sup>10</sup> El sabio ya ha propuesto que, ante la muerte, no hay diferencia entre el sabio y el necio (2,15-16); ya ha dicho que ante la ausencia del derecho y la justicia, justos y pecadores no se distinguen (3,16-17). Y ahora propone algo similar, pero entre el ser humano y los animales: mueren unos y otros y ambos van al mismo lugar (3,21; cf. 9,1-3).

rece la diferencia entre ellos y las bestias y quedan evidenciados los rasgos comunes.

Quizá había, en la mentalidad ambiental, ideas que se ocupaban de la suerte de los humanos después de la vida presente y sostenían algún tipo de existencia más allá de la vida «bajo el sol»; pensar que cuando el ser humano muere, su aliento de vida asciende, a diferencia del aliento de vida de los animales, que simplemente desciende a la tierra, porque regresa al polvo, era expresión de esas ideas ambientales. Pero el sabio es tajante en eso: nada sabemos de lo que pasa después (3,22); lo único que sabemos es que tanto humanos como animales mueren y ambos regresan al polvo, de donde fueron tomados (cf. Gn 1-2).<sup>11</sup> Los humanos y los animales comparten el mismo origen y el mismo destino. La muerte se encarga de igualarlos.

3,22: «Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues esa es su paga, porque ¿quién lo guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él?».

El sabio repite un dato ya antes propuesto: la conclusión acerca de lo que es mejor para el hombre. «Gozarse en sus obras» recoge la expresión ya formulada en 2,24 («No hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber y disfrutar en medio de sus fatigas. Yo veo que también esto es don de Dios») y repetida en 3,12-13 («sé bien que no hay para el hombre mayor felicidad que alegrarse y buscar el bienestar en su vida. Y que todo hombre coma y beba y disfrute bien en medio de sus fatigas, eso es don de Dios»). Y tanto en los dos casos anteriores como en éste (3,22), la conclusión acer-

---

<sup>11</sup> En este sentido, 12,7 podría plantear una contradicción dentro del pensamiento del sabio: la afirmación pone cierta tensión en el pensamiento de Qohélet, porque lo que en 3,21 se proponía con un definitivo “no sabemos” (si, al morir, el aliento de vida de los humanos sube) ahora queda expresado como un dato aceptado sin más: «[...] vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio». Pero con esta expresión Qohélet no está sugiriendo siquiera algún tipo de vida después de la presente, sino indicando un dato sabido desde el principio, porque es parte de la fe en Dios creador: «Yahvé formó al hombre con el polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7); y también: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tomarás» (Gn 3,19).

ca de la posibilidad de disfrutar y alegrarse viene propuesta como contrapeso frente a alguna situación desordenada, que hace al ser humano vivir menos humanamente.

La conclusión acerca de lo que es mejor para el hombre, leída en el marco de la sección 3,16-22, sirve como propuesta de recuperación de lo humano en medio de situaciones que lo debilitan. El sabio empieza constatando un desorden permanente en la vida social: la iniquidad instalada donde deberían prevalecer el derecho y la justicia (v. 16); identifica este hecho como la expresión de que la humanidad pierde con eso lo que la identifica como tal, pareciéndose más, en su conducta, a las bestias que a sí misma. La iniquidad desfigura el rostro de los humanos, transformándolos en bestias. El gozo en medio de las fatigas, experimentado como don de Dios, devuelve los rasgos humanos a los hombres.

### **3. Los rasgos de la justicia y la injusticia en el pensamiento de Qohélet**

Hay ciertos elementos que quedan supuestos en el pensamiento de Qohélet y que van en la línea del pensamiento encontrado en los demás libros sapienciales; uno de esos elementos, fundamental para pensar que algo sea justo o injusto, o que alguien sea calificado como justo o malvado, es el de un cierto orden establecido.<sup>12</sup> El autor no entra en la discusión acerca de sus fundamentos, pero aprovecha el concepto de un orden fundamental, que explica sus valoraciones acerca de lo que está bien o mal en la vida personal, social o religiosa. Ese orden está dentro de cada persona y también en la vida social, lo mismo que en la naturaleza y el cosmos, en general;<sup>13</sup> ese orden se impone en el trato con Dios y se supone en el trato entre los humanos, para que la vida transcurra en paz y bienestar. Sabio es quien alcanza a percibir ese orden dentro de sí y en la creación, y aprende a entrar en la dinámica de protegerlo y crecer dentro de él. Uno de los mejores modos para hablar de alguien que guarda el orden y vive creativamente dentro de él es ca-

<sup>12</sup> Cf. G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985, 103-130.

<sup>13</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 20.

lificándolo como “justo”. Términos como “bueno”, “sabio”, “prudente”, “justo”, “honrado”, son intercambiables en la enseñanza de los sabios; pero entre ellos destaca el término “justo”,<sup>14</sup> que encuentra luego un equivalente en el “temeroso de Dios”.

El orden fundamental no es objeto por sí mismo de reflexión, pero subyace a las expresiones de la sabiduría, haciéndola patente o echando de menos su presencia. Ese orden fundamental queda evidenciado cuando se usan términos como “bueno”, “bondad”, “sabio”, “sabiduría”; quedan calificados con esos términos quienes descubren ese orden y hacen lo conveniente para respetarlo y hacerlo valioso para sí mismos y para otros; o bien, reciben los calificativos opuestos (“malvado”, “impío”, “pecador”, “necio”, ...) quienes ponen su interés solamente en sí mismos y fracturan el orden fundamental, para daño propio y de los que los rodean. Pero no se trata de adaptarse sólo mecánicamente a determinado orden, sino involucrar en eso todas las capacidades, intelectuales y volitivas; de ahí que la terminología adquiera matices religiosos, intelectuales o morales en ciertos momentos. En cualquier caso, todos los aspectos de la vida están involucrados, sin rupturas entre sí, de modo que los términos de algún ámbito de la vida (moral, práctico, intelectual, religiosos o social) pueden servir para describir otros.

### ***El uso explícito de la terminología de la justicia / injusticia***

En cuanto a las referencias del sabio Qohélet a la justicia o la injusticia que observa en la vida humana, hay ocasiones en que usa términos que directamente remiten a ese asunto, y otras en que, sin usar terminología típica, menciona situaciones “desordenadas”. El término “justo” (o “justicia”) y su contraparte, “malvado” (o “maldad”), servirán de referencia.

---

<sup>14</sup> (Acerca del concepto de bondad) No se traduce una palabra determinada, sino que ha sido elegida (siguiendo a K. Fränkel) para designar todo un grupo de nociones, que en hebreo se podría expresar mediante una serie de predicados; sin embargo, debe aparecer en primer plano —saddiq, sedaqáh = comportamiento jurídico conforme con lo social: G. VON RAD, *La sabiduría...*, 104, nota 2.

El sustantivo masculino singular “justicia” (צִדִּיק) aparece 3 veces a lo largo de la obra de Qohélet: 3,16; 5,7; 7,15; el adjetivo masculino “justo” aparece 5 veces en singular (9,2 ;7,15.16.20 ;3,17 ,צִדִּיק) y 3 veces en plural ( 9,1 ;8,14.14 ,צִדִּיקִים ).

En 3,16, el término “justicia” está relacionado con el “derecho” o “juicio” (מִשְׁפָּט), y tiene como contraparte la maldad o iniquidad (רָשָׁע). En 3,17 vuelve la relación entre “justo” (צִדִּיק) y “juzgar” (שָׁפֵט), y la contraparte es nuevamente el malvado (רָשָׁע). En 5,7, en el contexto de la acción de gobernar y su impacto en la población, la justicia (צִדִּיק) queda en estrecha relación con el derecho (מִשְׁפָּט) y la contraparte es la opresión (עֲשָׂק) del pobre. En 7,15, en medio de sus reflexiones y conclusiones, Qohélet contrapone justo (צִדִּיק) / justicia (צִדִּיק) a malvado (רָשָׁע) / maldad (רָעָה). En 7,16-17 aparece el término “justo” (צִדִּיק) en cierta equivalencia con “sabio” (חָכָם); y nuevamente viene contrapuesto a “malvado” (רָשָׁע); por su parte, “malvado” tiene un término equivalente en “necio”, “insensato” (סָכָל).

En 7,20 el término “justo” adquiere características particulares al ser puesto en cercanía con “hacer el bien” (טוֹב) cuya contraparte es “pecar” (חָטָא). En 8,14 los “justos” ( צִדִּיקִים ) son propuestos en oposición a los “malvados” ( הַרְשָׁעִים ). El argumento es la suerte que a unos y a otros les otorga Dios, incomprensible para el entendimiento humano y tan diferente de lo que se esperaría, que hasta resulta cosa absurda a los ojos del hombre. En 9,1-3 los “justos” ( הַצִּדִּיקִים ) quedan equiparados a los “sabios” ( וְהַחֲכָמִים ), pero también a quien es bueno (טוֹב), puro (טָהוֹר) y que cumple sus compromisos de tipo cultural; por otra parte, el justo (צִדִּיק) tiene su contraparte en el malvado (רָשָׁע). En todos los casos, la muerte, destino común, los iguala a todos.

Recapitulando, es posible concluir que Qohélet expresa su concepto de “justicia” con términos como “justo” (צִדִּיק), “justicia” (צִדִּיק), “juicio” o “derecho” (מִשְׁפָּט), equiparando eso a “ser sabio” (חָכָם) o “ser bueno” (טוֹב); lo opuesto al justo o a la justicia es el malvado (רָשָׁע) o la maldad (רָעָה), la opresión (עֲשָׂק) del pobre, cosas todas que equivalen a ser necio (סָכָל). El sabio recurre a la

terminología de la justicia o la injusticia cuando revisa la conducta de los humanos y concluye que, en realidad, estos se comportan igual que las bestias (3,16-22); cuando observa la opresión a que son sometidos los pobres en aras del bien común o del bienestar del rey (5,7-8); recurre a la terminología de la justicia o la injusticia cuando, buscando el equilibrio en la vida, llega a observar un desorden que es al mismo tiempo social y religioso: la honradez no recompensada y la maldad no castigada (7,15-20; 8,9-14); o cuando revisa la vida humana frente a la muerte y descubre que la muerte iguala todo y a todos, y conduce a la vida sin sentido (9,1-3). En todos esos casos subyace el concepto de “orden quebrantado”.<sup>15</sup>

### ***Situaciones “desordenadas” en las que no aparece el uso de la terminología de la justicia / injusticia***

Qohélet observa variadas situaciones de la vida, personales y sociales, en las que él identifica cierto desorden, porque no se da el fruto que se espera, porque las consecuencias son negativas o porque no producen felicidad.

#### ***En la vida personal***

Al considerar la vida personal, el sabio identifica el desorden de lo excesivo: no es bueno hacerse demasiado sabio, porque «donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia acumula dolor» (1,18); es que el exceso de sabiduría solo conduce a la autodestrucción (7,16), y «estudiar demasiado daña la salud»(12,12). Pero tampoco sirve hacerse necio en exceso, porque el necio camina en las tinieblas (2,14) y hace que su vida termine antes de tiempo (7,17).

No tiene sentido trabajar demasiado, haciendo dolorosos los días y penosas los esfuerzos, privándose de la felicidad sin saber para qué, ignorando si el sucesor aprovechará el fruto de tanto esfuerzo

---

<sup>15</sup> Llama la atención constatar que todas estas referencias a la justicia (con excepción de 9,1-3) están dentro del bloque segundo de la obra, en el cual el sabio propone sus argumentos y los contrapone a argumentos diferentes, tratando de clarificar sus observaciones y conclusiones.

(2,18-23); o bien, acumulando riqueza, a base de oscuridad, pena, fastidio, enfermedad y rabia, para terminar perdiéndolo todo en un mal negocio (5,12-16). «Vale más un puñado de reposo que dos puñados de fatiga en atrapar vientos» (4,6). Pero tampoco tiene sentido no trabajar; eso es necedad, porque el necio se cruza de brazos y se consume a sí mismo (4,5) y porque «por estar mano sobre mano se desploma el techo, y por brazos caídos la casa se viene abajo» (10,18).

### ***En la vida social***

Al poner atención a la vida social, el sabio observa «las violaciones perpetradas bajo el sol»: oprimidos que lloran y que no son consolados, violencia de verdugos que no son vengados (4,1-2), esfuerzo y éxito de unos que genera envidia de otros (4,4); fatiga desmedida, acompañada de privaciones, pero sin sentido, porque no hay herederos (4,7-8); insatisfacción constante con quienes gobiernan (4,13-16), exceso de palabras y promesas incluso ante Dios (4,17-5,6). El sabio repasa también la insatisfacción profunda en el uso del dinero (5,9-10): riqueza guardada para su dueño que solo sirve para su mal, porque la pierde en un mal negocio (5,12-16), o bien, riqueza acumulada que el dueño no puede disfrutar, teniendo que ver que otros la disfrutan (6,1-6).

Además, Qohélet aplicó su reflexión a cuanto pasa bajo el sol, «cuando un hombre domina a otro hombre para hacerle daño» (8,9); descubrió que resulta absurdo lo que sucede cuando los malvados hacen el mal y hasta presumen de ello, sin que haya nadie que sentencie esa conducta, ni siquiera Dios, dando lugar a que todos quieran hacer el mal (8,10-13).

Es igualmente desordenado –dice Qohélet– que haya en la ciudad bajo asedio un sabio que pueda salvarla con su sabiduría, pero que nadie se haya siquiera enterado de que él estaba ahí; no tiene lógica que «la sabiduría del pobre se desprecie y sus palabras no se escuchen» (9,13-16). Hay desorden evidenciado por cosas absurdas: mucho bueno echado a perder por un solo error (9,18); necedad que prevalece sobre la sabiduría y el honor (10,1), que

«ocupa altas dignidades, mientras que los ricos se sientan abajo»; «siervos a caballo, mientras que las autoridades van a pie, como los siervos» (10,5-7). Incluso el desorden social se nota en la tragedia de un pueblo sobre el cual reina un inexperto y cuyas autoridades no piensan en el pueblo, sino solamente en darse a la buena vida (10,16).

En sus reflexiones, Qohélet descubre ciertos elementos que dejan ver, sin dudar, lo absurdo de la vida cuando está marcada por el desorden, es decir, cuando toca los extremos, tanto de lo bueno como de lo malo, desequilibrando todo y poniéndolo en riesgo, por exceso o por defecto.

#### **4. Los factores que entran en juego en la valoración de la justicia o injusticia**

Además del concepto fundamental del orden que subyace a todo, el sabio hace pasar sus observaciones por algunos “filtros” que dan un perfil más definido a las cosas y a las situaciones; entre ellas sobresalen: el concepto de retribución, el límite definitivo que pone la muerte y la experiencia de felicidad.

##### ***El concepto de retribución***

El garante fundamental del orden es Dios, porque él es el creador de todo y de él se espera que todo lo conserve y lo restaure todo. La reflexión sapiencial ha dejado claro ese punto. El libro de los Proverbios en su totalidad, lo atestigua sin dudar: Dios bendice al justo y hace que el malvado experimente la ruina. Y también la oración de Israel confirma el dato como algo fundamental: el hombre que teme al Señor es dichoso... «es como árbol plantado entre acequias, da su fruto en sazón y su fronda no se agosta [...] todo cuanto emprende, prospera», mientras que el camino de los malvados se extravía.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Sal 1. Aun cuando haya situaciones que parecen contradecir ese principio, la observación más atenta y la percepción desde los criterios de Dios hace entender que, tarde o temprano, Dios lo restaura todo, dando su paga a los malvados y bendiciendo a los justos (cf. Sal 37; 73).

Qohélet, siguiendo los postulados teológicos que la tradición sostiene, espera que Dios juzgue al justo y al impío, en el tiempo apropiado para el juicio, porque hay tiempo para cada cosa (3,16-17; cf. 3,1-8). Pero el juicio no parece alcanzar para restaurar el orden, sino para confirmar el desorden: «Dios los prueba y les demuestra que son como bestias» (3,18). Y el veredicto no se hace esperar: en realidad, la justicia no queda restaurada, sino que vivimos en medio del desorden injusto. Más aún, esto ya había sido expresado por el sabio: «porque es absurdo pretender que Él dé sabiduría, ciencia y alegría a quien le agrada, y que al pecador le dé la tarea de atesorar y amontonar para dejárselo a quien agrada a Dios» (2,26). Y volverá a decirlo con claridad:

Yo tenía entendido que les va bien a los temerosos de Dios, porque le temen, y que no le va bien al malvado, ni alargará sus días como sombra el que no teme a Dios. Pues bien, un absurdo se da en la tierra: hay honrados tratados según la conducta de los malvados, y malvados tratados según la conducta de los honrados. Y digo que ese es otro absurdo (8,12b-14).

Dios, el garante fundamental del orden, deja al ser humano a expensas del desorden injusto.

### **La muerte**

En la reflexión del sabio aparece el tema de la muerte como elemento obvio, en razón de los parámetros establecidos para su reflexión: Qohélet no propone, ni remotamente, discutir acerca de lo que puede haber después de la vida presente; su horizonte de observación está bien definido: lo que sucede «bajo el sol» (cf. 1,3.9; 2,11.17.20.22; 3,16; 4,1...). Así que es la muerte la que pone el punto final a todo y la que ofrece el dato que define cosas, personas y situaciones que una vez comenzaron. Para Qohélet, la muerte es, simplemente, consecuencia de la condición humana: «hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir» (3,2); y es el dato que deja claros los eventos y las personas: ella hace ver que la conducta injusta de los humanos los hace parecidos a las bestias (3,18); ella evidencia lo absurdo de una vida con fatigas sin límite y nunca

saciada de riquezas, pero sin haber experimentado la felicidad (4,7-8; cf. 5,12-16; 6,1-6); ella deja ver que las expectativas del hombre acerca de la conducta de Dios son vanas (8,9-14); ella deja al ser humano al borde de la locura, por no poder entender nada: ni de amor ni de odio, ni por qué hay un destino común para todos, ni cómo es que, sin embargo, «los justos y los sabios, así como sus obras, están en la manos de Dios» (9,1; cf. vv. 1-6). La muerte evidencia, pues, lo absurdo de la vida marcada por el desorden.

### **La felicidad**

Un elemento más -e importante para el sabio- es el de la felicidad. La búsqueda de la felicidad es una de las tareas que el sabio se propuso desde el inicio: él quiere saber «en qué consiste la felicidad de los humanos, lo que hacen bajo el cielo los contados días de su vida» (2,3). Y encontrará como justo aquello que reporta bienestar y felicidad al hombre, en medio de sus fatigas, e identificará como desordenado e injusto aquello que lo aleja de ello. Así, Qohélet concluye que es feliz el que ya ha muerto, porque ya no está sometido a la opresión y la violencia (4,1-2), pero todavía más feliz quien no ha experimentado las barbaridades que se cometen bajo el sol (4,3).

Experimentar la felicidad es el criterio para definir lo valioso o lo absurdo de una vida entregada al trabajo sin fin, y marcada por el afán de las riquezas (4,7-8; cf. 2,18-24); es la razón para saber que vale la pena vivir, o que es mejor quien ni siquiera llegó a vivir (6,1-6). En cierta forma, la felicidad es el termómetro para detectar una vida vivida con cierto orden fundamental, porque la experimenta quien se ocupa en la tarea que Dios le encomendó; y es que la felicidad se experimenta solamente como regalo de Dios, y en medio de las fatigas que Dios impone al ser humano (2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15).

## **5. Los efectos de la injusticia**

Los que viven teniendo que soportar la iniquidad y la maldad, lo mismo que los que generan las injusticias, viven una vida disminuida; tan poco valor tiene vivir así, que llegan a ser equiparados a las

bestias en razón de esa conducta, tanto en la vida presente como ante la muerte, que todo lo iguala.

Los que viven marcados por la violencia y la opresión viven una vida a medias; tan poco valor tiene vivir así, que son mejor que ellos los que ya murieron; o mejor todavía, los que no han nacido, porque no han tenido que experimentar las barbaridades que se cometen bajo el sol (4,1-4). Y, además, ni siquiera tiene sentido sorprenderse por las injusticias porque siempre habrá argumentos “válidos” para seguir cometiendo injusticias o para tener que soportarlas (5,7-8).

Los que esperan que Dios pague a cada uno según su conducta, tendrán que conformarse con reconocer que la vida tiene situaciones absurdas (8,14), porque los humanos no alcanzamos a conocer la obra de Dios, de principio a fin (3,11) ni entendemos cómo es que hay un destino común para justos y malvados (9,1-3).

El desorden que experimenta el ser humano, tanto en el plano personal como en el social, le provoca confusión: aunque sabe que vale más la sabiduría que las armas de combate, tiene que reconocer que hay mucho de bueno que se pierde por un solo error que se comete (9,18); aun valorando lo precioso del perfume, sabe que una mosca muerta pudre una copa de ungüento del perfumista, y que hay ocasiones en que cuenta más un poco de necesidad que sabiduría y honor (10,1).

La maldad desequilibra la vida humana, porque es necesidad, y la necesidad es locura (7,25). Cuando un hombre domina a otro hombre para hacerle daño (8,9), y hasta presume de su maldad (8,10); cuando no se ejecuta sentencia alguna contra el malvado, entonces el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal (8,11). Más aún, el desconocimiento de la obra completa de Dios (3,11), que sobrepasa las capacidades humanas, tanto que, aunque alguno diga saber, no es capaz de descubrirla (8,16-17), aunado al hecho de que el ser humano ve solamente que hay un destino común para todos, hace que el corazón del hombre se llene de maldad y se deje llevar por la insensatez (9,3). La maldad hace al hombre igual que a la bestia (3,18).

## 6. Una solución frente a la maldad y la injusticia

Qohélet recorre el camino de la observación y la reflexión, expresando conclusiones cada tanto y ofreciendo su propuesta de sabiduría: hay que buscar hacerse sabio, porque la sabiduría aventaja a la necedad como la luz a las tinieblas; «el sabio tiene sus ojos abiertos, pero el necio camina en tinieblas» (2,13-14). Lo ideal es tener sabiduría y dinero al mismo tiempo, pero hay que reconocer que el saber aventaja al dinero, porque da vida a su dueño (7,12). Hay que buscar la sabiduría, porque ella ilumina el rostro del hombre y transfigura sus acciones severas (8,1). Aunque en ocasiones sea despreciada, la sabiduría puede salvar a muchos (10,13-18).

Y la sabiduría implica reconocer la vida como es y enfrentarla con entereza. Qohélet observa los afanes humanos y el nulo resultado de ellos, cuando el hombre pretende obtener ganancias permanentes de sus fatigas (2,11.23; 4,16; 5,9.12-16; 6,1-6); pero el veredicto de la vanidad de todos los esfuerzos no conduce al sabio a la desesperación, sino a buscar solución. La pregunta por la ganancia del hombre en sus fatigas (1,3) no fue la única pregunta que planteó: también se propuso llegar a saber en qué consiste la felicidad de los humanos (2,3). Y concluyó que el hombre puede experimentar la felicidad como algo al alcance y permanente.

El ser humano necesita aprender a vivir en un mundo que es tal como es: imperfecto, pero digno de ser vivido; justo e injusto al mismo tiempo; más vale estar vivo que muerto (9,4-6), pero siempre hay necesidad de poner orden a la vida, el que Dios le imprimió desde el principio. Y en medio de todo, el hombre necesita aprender a ocuparse en la tarea que Dios le ha asignado, para poder experimentar la felicidad que, en esa tarea, Dios mismo le regala. Porque aún en medio de las situaciones absurdas, el hombre puede ser feliz (2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15). Por eso Qohélet ocupa la última parte de su obra (9,1-12,7) en exhortar a trabajar con ahínco y a experimentar la felicidad (9,7-10; 11,1-12,7). Por eso imprime a su exhortación el rasgo de urgencia, empezando con lo relativo a ponerse a trabajar: «cualquier cosa que esté a tu alcance, hazla según tus fuerzas» (9,10); «manda tu grano por el mar, que al cabo de

mucho tiempo lo encontrarás [...] siembra tu semilla de madrugada y a la tarde no des descanso a tus manos, pues no sabes si es mejor esto o lo otro, o si ambas cosas son igual de buenas» (11,1-6). Y habiendo exhortado a trabajar, puede exhortar a saber disfrutar: «Si uno vive muchos años, que sepa disfrutarlos todos» (11,7); «disfruta, muchacho, en tu juventud, pásalo bien en tu mocedad, vete por donde te lleve el corazón y a gusto de tus ojos; (disfruta) antes de que lleguen los días malos y se echen encima años en que dirás: “no me agradan”» (11,9; 12,1; cf. 11,7-12,7).

Aunque en la sede de la justicia se haya establecido la maldad, el hombre sabe que vale la pena vivir; aunque el desorden invade cada vez más espacios, la vida sigue siendo valiosa, porque sigue siendo posible experimentar felicidad.





## SACRIFICIO, JUSTICIA Y MISERICORDIA EN BEN SIRÁ

Hugo Alberto Chávez Jiménez<sup>1</sup>

### Abstract

El presente artículo y los dos siguientes que aparecerán en esta revista *Qol* sintetizan la defensa de mi tesis doctoral en la Universidad Pontificia de México en el año 2005: *La misericordia en el libro del Sirácida*.<sup>2</sup> Hasta el presente, sigo trabajando en el tema de mi tesis y para la presente exposición he realizado pequeños cambios y nuevos comentarios. Pondré la bibliografía a pie de página con algunas actualizaciones y en el cuerpo del texto intentaré una presentación más fluida que la de una tesis.

*The present article and during the next two about this theme -that will be released in QOL biblical review- summarize the contents of my PhD dissertation at the Universidad Pontificia de Mexico in 2005: "La misericordia en el libro del Sirácida". I'm still working on the theme related with my thesis; for this time, I have done some little changes and I have added some new commentaries. I will set bibliographical notes at the bottom of each page with some updates and, throughout the corpus of the article, I will try to offer a more fluid presentation than the one I explained during my dissertation.*

**Palabras clave:** sacrificio, misericordia, justicia, Dios Juez.

**Keywords:** sacrifice, mercy, justice, God-Judge.

<sup>1</sup> Sacerdote diocesano de Monterrey. Doctorado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente es Formador en el Seminario de Monterrey. Su correo es hugochavez81@yahoo.com.mx.

<sup>2</sup> H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia en el libro del Sirácida. Estudio exegético de Sir 35, 11-24; 36, 1-17; 18, 1-14*, México 2005, Tesis Doctoral.

## Introducción

El primer tópico insoslayable y uno de los más importantes es la historia del texto. El Sirácida sigue siendo uno de los libros de la Biblia menos conocidos;<sup>3</sup> quizá este hecho se deba a que el libro es considerado apócrifo para judíos y protestantes, en tanto que para los católicos es parte de los libros inspirados y llamados deuterocanónicos; o tal vez haya favorecido a su desconocimiento que el Sirácida es uno de los libros cuya historia de la transmisión del texto es de las más complicadas.

Hasta 1896 el Sirácida se conocía sólo en griego, latín y siríaco. Antes de esta fecha, se tuvo acceso a partes del texto hebreo a través de la literatura rabínica.<sup>4</sup> Por fortuna, un acontecimiento importante sucedió en el año 1896: las hermanas Agnes Smith Lewis y Margaret Dunlop Gibson adquirieron un manuscrito en Palestina y se lo mostraron a S. Schechter, un profesor de la Universidad de Cambridge. Se trataba de un manuscrito en hebreo proveniente de la Geniza del Cairo que Schechter pronto identificó como un fragmento del libro de Ben Sirá (Sir 39,15-40,7).<sup>5</sup> Este acontecimiento y otros posteriores descubrimientos entre 1896 y 1900 en la misma Geniza del Cairo y la publicación de sucesivos fragmentos, cambiaron rotundamente la historia de la investigación sobre la obra de

---

<sup>3</sup> Como obras introductorias, Cf. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York 1987, 3-127; M. GILBERT, «Siracide», *Dictionnaire de la Bible. Supplement XII*, 1389-1437; Id., «Jesus Sirach», *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, 878-906.

<sup>4</sup> Cf. S. SCHECHTER, «The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature», *Jewish Quarterly Review* 3 (1891) 682-706. También, Cf. M. Z. SEGAL, «The Evolution of the Hebrew Text of Ben Sira», *Jewish Quarterly Review* 25 (1934/1935), especialmente 133-140; R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach, Erklärt*, Berlin 1906, XLVI-LVI.

<sup>5</sup> Cf. M. GILBERT, «Siracide», *Dictionnaire de la Bible...*, 1390-1396; N. CALDUCH-BENAGES — al., *Bibliographie zu Ben Sira*, F. V. Reiterer (ed.), Beihefte zur *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 266, Berlin 1998, 17-26; S. C. REIF, «The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments of Ben Sira: Scholars and Texts», en *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28-31 July 1996, Soesterberg, Netherlands*, P. C. Beentjes, Beihefte zur *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 255, Berlin 1997, 1-22; S. SCHECHTER, «A Fragment of the Original Text of Ecclesiasticus», *Expositor* 5,4 (1896) 1-15; A. SMITH - M. DUNLOP, in *The Shadow of Sinai. Stories of travel and Biblical Research*, Oregon 1999; J. SOSKICE, *The Sisters of Sinai. How two Lady Adventurers. Discovered the Hidden Gospels*, New York 2009.

Ben Sirá. A estos manuscritos se les llamó Mss. A, B, C y D.<sup>6</sup> En 1931, J. Marcus<sup>7</sup> descubre una nueva hoja del Sirácida en hebreo entre los fragmentos contenidos en la colección de la Geniza Adler de la librería del Seminario Teológico Judío de América. Se le designó con la sigla de Ms. E. Entre 1958 y 1960 J. Schirrmann identifica unas cuantas hojas más de los Mss B y C.<sup>8</sup> El descubrimiento del sexto manuscrito tuvo lugar en la biblioteca de Cambridge en 1982 por un estudioso húngaro, A. Scheiber (Ms F).<sup>9</sup>

Actualmente contamos con los siguientes manuscritos: Mss. **A, B, C, D y F**. Estos manuscritos, generalmente se datan hacia el s. XI d.C., aunque el texto hebreo de base es muy cercano a la fecha de composición del libro de Ben Sirá.

Por otro lado, en 1956, en la cueva segunda de Qumrán se encontraron otros dos fragmentos del libro de Ben Sirá. También en la cueva 11 se descubrió otro texto más.<sup>10</sup> El primer descubrimiento proviene desde antes de la destrucción de Qumrán en el 68 d.C; y el de la cueva 11 hacia el año 50 ó 100 a.C.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Fueron publicados en diferentes momentos: A. E. COWLEY — A. NEUBAUER (eds.), *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11) together with the Early Versions and an English Translation*, Oxford 1897; S. SCHECHTER — CH. TAYLOR, *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus, from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge 1899; G. MARGOLIOUTH, «The Original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI.12-31, and XXXVI.22-XXXVII.26», *Jewish Quarterly Review* 12 (1899/1900) 1-33; S. SCHECHTER, «A Further Fragment of Ben Sira», *Jewish Quarterly Review* 12 (1899/1900) 456-465; I. LÉVI, «Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclesiastique», *Revue des Études Juives* 40 (1900) 1-30; E. A. ADLER, «Some Missing Chapters of Ben Sira», *Jewish Quarterly Review* 12 (1900) 466-480; M. GASTER, «A New Fragment of Ben Sira», *Jewish Quarterly Review* 12 (1900) 688-702. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und Deutsch*, Berlin 1907.

<sup>7</sup> J. MARCUS, «A Fifth Ms. of Ben Sira», *Jewish Quarterly Review* 21 (1930/1931) 223-240.

<sup>8</sup> Citado por A. A. DI LELLA, *The Hebrew Text of Sirach. A Text-Critical and Historical Study*, Paris 1966, 15-16.

<sup>9</sup> A. SCHEIBER, «A Leaf of the Fourth Manuscript of the Ben Sira. From the Geniza», *Magyar Könyvszemle* 98 (1982) 179-185; P. C. BEENTJES, «A Closer Look at the Newly Discovered Sixth Hebrew Manuscript (Ms F)», *Estudios Bíblicos* 51 (1993) 171-186.

<sup>10</sup> Cf. M. BAILET — J. T. MILIK — R. DE VAUX, *Les "Petites Grottes" de Qumrán. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q á 10Q. Le rouleau de cuivre. Avec une contribution de H.W. Baker (I Textes, II Planches)*, DJD III, Oxford 1962.

<sup>11</sup> M. GILBERT, «Siracide», *Dictionnaire de la Bible...*, 1394.

Por último, en 1964 se descubrió en Masada otro fragmento en hebreo.<sup>12</sup> El texto se data, a más tardar, el año 73 d.C.<sup>13</sup>

A raíz de los descubrimientos de la Geniza del Cairo, surgieron discusiones entre los investigadores acerca de la autenticidad de los textos. Finalmente se concluyó a favor de la autenticidad de éstos.<sup>14</sup> La edición que reúne todos estos manuscritos hebreos, hasta hoy conocidos, es la de Beentjes.<sup>15</sup>

Por muchos años, más de la mitad del s. XX, el esfuerzo de la investigación, como es de suponerse por la historia del texto, estuvo orientado en gran parte a la crítica textual; hubo muy pocos trabajos exegéticos y teológicos a partir del Sirácida. Actualmente, a poco más de un siglo de los primeros descubrimientos, tenemos dos terceras partes del texto hebreo (68%). No obstante, siguen siendo importantes las versiones en griego, latín y siríaco para apoyar tanto las partes conocidas del texto hebreo como las aún desconocidas.

En base a la información interna del libro del Sirácida que ya se conocía y complementada con los distintos descubrimientos de las partes hebreas podemos datar esta obra y presentar el panorama de su evolución textual. El texto original fue escrito por Ben Sirá cerca del año 180 a.C. en hebreo (HI). Este texto evolucionó con subsiguientes añadiduras en una o más recensiones que se fueron realizando desde el s. I a.C. (HII). Por otra parte, la primera versión griega la realizó el nieto de Ben Sirá el Alejandría hacia el año 132 a.C. (GI); posteriormente vino la versión expandida del griego (GII) en base a HII, distinto de HI, que surgió antes del s. II d.C.

---

<sup>12</sup> Fue publicado por Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada. With Introduction, Emendations and Commentary*, Jerusalem 1965. Según el autor, el texto de Masada es básicamente igual a los del Cairo y está muy cercano al texto usado por el nieto de Ben Sirá al momento de hacer su traducción (p. 10).

<sup>13</sup> F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siríaca*, Napoli 1968, XXIII.

<sup>14</sup> Cf. P. W. SHEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 54.

<sup>15</sup> P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTS 68, Leiden 1997.

En el s. V o VII, el Sirácida de la VL fue apareciendo en los Mss de la Vulgata y sufrió muchas alteraciones por parte de editores y escribas. Como resultado, el Sirácida es el libro de la Biblia Latina que más dobles, variantes, glosas e interpolaciones tiene. Sin embargo, sigue siendo valioso para la crítica textual del texto expandido del Sirácida.

Un segundo aspecto que no queremos pasar de largo es acerca del autor del libro del Sirácida. Se ha especulado mucho sobre la persona de Ben Sirá, si fue un médico, un sacerdote, un hombre rico, un pro helénico, etc. Sin embargo, con certeza podemos decir que fue un hombre creyente, conocedor de la Escritura, un escriba, un maestro y un sabio. Fue un hombre experimentado, no sólo por sus viajes sino también en las relaciones interpersonales, abierto a la cultura de su tiempo, bien ubicado en su papel y en la sociedad; además, fue un judío cabal, consciente de la importancia del culto y del sacerdocio para la identidad y religiosidad de su pueblo.

A causa de la evolución, expansión del texto y sus distintas versiones, otro punto importante a notar en el Sirácida es acerca de su canonicidad. Sabemos que la iglesia de occidente utilizó muchos siglos el texto latino en la liturgia y posteriormente el texto griego como fuente para las traducciones vernáculas, mientras que la iglesia de oriente por mucho tiempo tuvo como base en su liturgia la versión siríaca, entonces, con los nuevos descubrimientos, la canonicidad ¿sobre cuál texto es? ¿es sobre el texto corto o el largo, sobre el texto hebreo o el griego? Gilbert, siguiendo las nociones de Grelot, duda que esta posibilidad se reduzca a una sola lengua a elegir.: «Yo no creo, en efecto, que la Iglesia jamás haya declarado la canonicidad de un libro en una lengua precisa, sino más bien reconoce la importancia de recurrir a los textos originales».<sup>16</sup>

<sup>16</sup> M. GILBERT, «L'Ecclesiastique: Quel texte? Quelle autorité?», *Revue Biblique* 49 (1987) 233-250, especialmente 243. Además, en la conclusión dice que las modificaciones del nieto de Ben Sirá son inspiradas y canónicas. Se les puede considerar una fase en la evolución del texto que debe ser tomada en cuenta. Sobre todo, si vemos que el texto evolucionará hacia un hebreo más largo. Para ampliar más el tema de la inspiración y canonicidad cf. L. BIGOT, «Ecclesiastique (Livre del l')», *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV/2, 2025-2054; A. GELIN, «Ecclesiastique (Livre de l')», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 16/1, 1087-1091.

El último punto de esta breve introducción es sobre el concepto teológico “misericordia”. Éste aparece 51x en la obra del Sabio con distintas raíces.<sup>17</sup> Nuestra presentación parte de tres textos que sirven como columna vertebral para el análisis del tema; los presentaré de manera sintética en este artículo y los dos siguientes (Sir 35,11-24; 36,1-17; 18,1-14).<sup>18</sup>

## Dios juez justo: Sir 35,11-24

### 1. Contexto literario

Sir 35,11-24 forma parte de una sección compacta, dedicada a la cuestión de los sacrificios y su relación con la justicia (34,18-36,17). Este tema constituye fundamentalmente la unidad de la sección. Aunque la mayoría de los estudiosos consideran esta sección como un todo, no ponen de relieve 36,1-17 como la conclusión de esta sección llamada “tratado sobre las ofrendas”. Considero que esta última pericopa concluye la sección; no sólo por el tema de la misericordia, sino que “el tratado sobre las ofrendas” no se entiende en su justa medida sin esta oración final (Sir 36,1-17).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 33-37, ahí se encuentra una estadística del concepto “misericordia” con sus diferentes raíces tanto en griego como en hebreo, no sólo en el Sirácida sino también en los demás libros del Antiguo Testamento.

<sup>18</sup> La citación de algunos capítulos del Sirácida no siempre coincide entre las diferentes versiones. Hemos optado por la citación de Rahlf's a lo largo de nuestro trabajo e incluso hemos mantenido esta numeración al referirnos a los comentarios de otros autores como N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, EHAT 25, Münster 1913 y R. SMEND, *Die Weisheit...*, que utilizan otro orden. Cf. J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung*, Analecta Biblica 30, Roma 1967, XXV.

<sup>19</sup> Para las distintas posturas acerca de la sección en que se encuentra nuestro texto cf. J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach...*, 177-179. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 411; E. L. BEAVIN, «Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach», en *The Minor Prophets and the Apocrypha*, ed. C. M. Laymon, Interpreter's Concise Commentary, 5, Nashville 1984, 318-320; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach...*, 266.283.291; R. A. F. MACKENZIE, *Sirach*, Old Testament Message 19, Wilmington 1983, 132-135; H. LAMPARTER, *Die Apokryphen I. Das Buch Jesus Sirach. Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart 1972, 150-154; A. EBERHARTER, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments 6/5, Bonn 1925, 113; J. G. SNAITH, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, Cambridge 1974, 167-176; R. SMEND, *Die Weisheit...*, 303; O. ZÖCKLER, «Die Apokryphen des Alten Testaments», en *Kurzgefasster Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokriphen*, 9, ed. H. Strack — O. Zöckler, München 1891, 319; T. H. WEBER, «Eclesiástico (Sirac)», en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, II/II, ed. R. Brown — J. Fitzmyer — R. Murphy, Madrid 1971, 528. Posterior a mi tesis ver también estas divisiones:

Veamos la delimitación con brevedad: antes de 34,18, el contexto inmediato es completamente diverso a nuestra sección: el tema tratado son los viajes y los frutos del temor del Señor (34,9-17). La única semejanza que encontramos entre 34,18-36,17 y el contexto anterior es la transmisión de una experiencia personal (ver 34,12), que en nuestra sección más bien es algo subyacente. Por lo que toca al contexto posterior (36,18-20), la temática cambia radicalmente: inicia con una metáfora sobre el estómago para abordar el tema del discernimiento de las palabras del hombre perverso. Por tanto, también podemos separarlo del contexto posterior sin detrimento de su sentido original.

La sección completa (34,18-36,17) podemos dividirla en cuatro partes:<sup>20</sup>

- 34,18-26: el tipo de sacrificios que Dios no acepta.
- 35,1-10: la Ley y el sacrificio agradable a Dios.
- 35,11-24: Dios juez justo y misericordioso.
- 36,1-17: Oración por Israel.

Estas cuatro perícopas tiene un fuerte lazo, que se manifiesta en el uso común del vocabulario y en la interacción de algunos personajes. Los cuatro textos tienen una red de relaciones que se observan en el vocabulario que se repite, a veces en tres de las perícopas o en dos de ellas. Este mismo vocabulario nos llevó a descubrir que también existe una estrecha relación de la sección con el capítulo 51, que narra una experiencia personal del autor.<sup>21</sup>

A causa de la temática particular y los elementos que le dan cohesión a la perícopa, podemos separar 35,11-24 para analizarla, pero sin perder de vista el conjunto (34,11-36,17). Además, en el

---

M. C. PALMISANO, *Salvaci, Dio dell'universo. Studio dell'eucologia di Sir 36H, 1-17*, Roma 2006, 49-64; R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del "Trattato sulle offerte" di Sir Gr 34,21-35,20*, Stuttgart 1972, 150-154.

<sup>20</sup> Cf. A. MINISALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, Milano 1989, 165-171. Aunque este autor no presenta esta sección como una unidad temática bien definida, sin embargo, separa las cuatro perícopas (34,18-26; 35,1-10; 35,11-24; 36,1-17).

<sup>21</sup> Para el análisis minucioso del vocabulario de toda la sección Cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 41-48.

siguiente artículo analizaremos Sir 36,1-17, que ampliará aún más la comprensión de este texto que ahora nos ocupa.

## 2. Estructura de 35,11-24

Consideramos que el texto tiene una introducción, dos partes y una conclusión:<sup>22</sup>

- Introducción: Dios es un juez insobornable (vv. 11-12).
- La primera parte: el tipo de personas que Dios escucha (vv. 13-18).
- La segunda parte: el juicio justo de Dios (vv. 19-23).
- Conclusión: la misericordia (v. 24).

Introducción (vv. 11-12). El autor inicia el pasaje con un imperativo en forma negativa (verbo + אַל)<sup>23</sup> e inmediatamente después viene una oración explicativa “porque” (כִּי). La estructura con un imperativo se repite y concluye en el siguiente versículo. En el v. 12 hay una oración nominal (*el Señor es juez*) y una oración con una afirmación de no existencia (*no hay para él prestigio de persona*).

El tipo de personas que Dios escucha (vv. 13-18). No sólo en los dos primeros versículos hay oraciones con una construcción negativa, sino a lo largo del texto se aprecia una construcción con siete oraciones que utilizan un adverbio de negación (μή, οὐ, οὐχί, אַל: vv. 11 [2x].13.14.15.18.19).

A partir del v. 12 hay una “bifurcación sucesiva”:<sup>24</sup>

<sup>22</sup> G. H. BOX – W. O. E. OESTERLEY, «The Book of Sirach», en *Apocrypha and Pseudepigrapha of Old Testament*, 1, ed. R. H. Charles, Oxford 1913, 438, divide la perícopa en 2+2+2+2+5+1 dísticos; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach...*, 266.283.291, la parte en dos: a) 34,18-35,18; b) 35,19-36,17; P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 412.419-420, dividen 35,11-18; 35,19-24. G. SAUER, *Jesus Sirach/Ben Sira. Übersetz und erklärt*, Göttingen 2000, 244-247, considera 35,11-12 como parte de la perícopa que él llama «las ofrendas y su valor». A 35,13-24 la titula «Dios escucha la oración de los pobres y oprimidos».

<sup>23</sup> Cf. R. MEYER, *Gramática del Hebreo Bíblico*, Barcelona 1989, 295. Cf. también L. ALONSO SCHÖKEL, «אֵל», *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 61. Ambos autores hablan del significado de esta voz como inicio de un “mandato/prohibición”.

<sup>24</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *de Poética Hebrea*, Madrid 1987, 95-96.

- v. 12: Porque el Señor es Juez y no hay para él prestigio de *personas*  
 v. 13 no hace acepción de *personas*...  
 v. 14 No abandona el clamor del huérfano... la *viuda*  
 v. 15 ...lágrimas de la *viuda*...<sup>25</sup>  
 v. 16 ... y su (clamor) *oración*<sup>26</sup> hasta las *nubes*  
 asciende  
 v. 17 (grito de auxilio) *oración*...atraviesa  
 las *nubes*...

Esta primera parte termina con una inclusión. Es decir, si en la introducción se decía que Dios es “Juez”, el v. 18 cierra diciendo “juzga a los justos y hace justicia”. En hebreo se nota más, ya que la raíz es la misma: **שפט**.

Por último, señalamos que esta primera parte del discurso se caracteriza porque el Sabio habla siempre en singular y se dirige a sus discípulos.

El juicio justo de Dios (vv. 19-23). Esta segunda parte inicia con la conjunción **ו** que equivale a una copulativa.<sup>27</sup> En hebreo se nota más la división, porque la conjunción está al inicio de la frase, dándole mayor énfasis a lo que se va a decir. **ו**, además, está antes de la negación **לֹא** **אֵל**. Estas dos palabras juntas se pueden traducir de diferente manera: por una parte, como “tampoco”, o si está unido a un segundo **לֹא** como en el caso de ese mismo versículo, puede traducirse como “no...ni”. Lo importante es notar la unión con los versículos anteriores y el énfasis que el autor quiere darle a lo que sigue.

Otra señal divisoria es el cambio en el discurso del singular al plural. En hebreo la palabra **גְּבוּר** ofrece dificultades al momento de leerla. El griego no traduce esta palabra y pone en su lugar el pronombre personal **αὐτοῖς**; éste aparece abruptamente y no encaja

<sup>25</sup> En hebreo no aparece la palabra “viuda”, aunque se supone como lo ha traducido el griego, a pesar de ello, creemos que la bifurcación sucesiva no se pierde en hebreo.

<sup>26</sup> Aquí, tanto el hebreo como el griego utilizan sinónimos: שׁוֹעֵבָה וְעֵקֶבָה; *dehsij, proseuch*.

<sup>27</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «גַּם», *Diccionario Bíblico*..., 161. El autor toma como modelo el texto presente para definir el uso de esta partícula. Además Cf. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana 1990, 663.

del todo, pero facilita la comprensión del cambio a la forma plural y anticipa la aparición de los nuevos personajes en la perícopa.

Las cuatro oraciones temporales entre los vv. 20-23 no se construyen de forma paratáctica sino como subordinadas con la partícula עַד (en griego ἕως):<sup>28</sup>

- v. 20 hasta triturar los lomos de los despiadados...
- v. 21 hasta destruir el bastón de mando de los orgullosos...
- v. 22 hasta retribuir al hombre según sus acciones ...
- v. 23 hasta defender a su pueblo...

En el v. 23, de forma similar al v. 18, vuelve a encontrarse el tema que había aparecido en la introducción, es decir, retoma la idea de juzgar (en griego κρίνῃ) o defender a su pueblo (en hebreo, רִיב יִרִיב).

Conclusión: la misericordia. El v. 24 se puede tomar como la conclusión de la perícopa. Se sale del esquema de los versículos anteriores, en cuanto que utiliza, como al principio, una oración nominal. Pero al mismo tiempo tiene continuidad, porque cierra la idea general del pasaje retomando la palabra misericordia del v.23 y utilizando una "comparación":<sup>29</sup> *buena es la misericordia en tiempos de desgracia, como nubes de lluvia en tiempos de sequía.*

### 3. Crítica Textual

Colocamos una selección de notas de crítica textual que en nuestra opinión son las más importantes:

<sup>28</sup> Cf. R. MEYER, *Gramática del Hebreo...*, 395. También cf. B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction*, 643. Estos últimos, al hablar de las cláusulas temporales, dicen: «[...]if the subordinate clause refers to a later situation, the conjunction is most commonly עַד, alone o in combination».

<sup>29</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de Poética...*, 129, afirma que "comparación" es la forma más sencilla de unir dos planos.

**Versículo 13**

לֹא יִשָּׂא פְּנֵים אֶל דָּל Gr. οὐ λήμψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ.  
 Lat. *Non accipiet Dominus personam in pauperem.* Syr. **aksmD  
 ht w l x Yhwmdj al a[** (*En su presencia entra la oración del pobre*).<sup>30</sup>  
 Sobre la expresión *en perjuicio del pobre*, Skehan — Di Lella, si-  
 guiendo al griego, prefieren la preposición ἐπί que equivaldría al  
 hebreo על.<sup>31</sup> Nosotros, al traducir, también le damos este matiz,  
 aunque el Ms B, al cual seguimos, tenga אֶל. Por su parte el siríaco  
 interpreta 13a.

וְתַחֲנוּנֵי מִצְרֵק יִשְׁמַע Gr. καὶ δέησιν ἡδίκημένου εἰσακούσεται.  
 Lat. *et precationem laesi exaudiet.* Syr. **[mc aj wR Yqj [D aW[ bw**  
 (*y la petición del afligido de espíritu escucha*). El siríaco añade «de  
 espíritu» tal vez adelantándose a lo que vendrá en el v. 17 cuando  
 habla de la oración del “humilde”.

**Versículo 14**

וְתַחֲנוּנֵי מִצְרֵק יִשְׁמַע Gr. ἐκχέη λαλιάν. Lat. *Loquellam gemitus.* Syr. **aW-  
 w l xw** (*y la oración*).

En hebreo, “el lamento” (literalmente: «multiplicar el lamento») causa problemas al momento de la traducción. El griego utiliza el verbo ἐκχέη y se auxilia de λαλιάν para explicar mejor; el latín hace su propia adaptación, y, por último, el siríaco es más libre y simplifica la expresión.

Como lectura alternativa del Ms B se encuentra תַּחֲבוּט. Esta variante Smend<sup>32</sup> la considera una lectura original y opina que este verbo viene quizá de 46,6 “caer granizo” o “caer una fuerte lluvia”

<sup>30</sup> He traducido directo del siríaco, pero se puede ver N. CALDUCH-BENAGES - J. FERRER - J. LIESEN, *La sabiduría del escriba/Wisdom of the Scribe*, Navarra 2003. Traducción diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el códice ambrosiano.

<sup>31</sup> P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 414. Así también prefiere M. Z. SEGAL, *Sefer ben Sira ha salem. The Complete Book of Ben Sira*, Jerusalem 1933<sup>3</sup>, נ; I. LÉVI, *L'Écclesiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité traduit et commenté*, 2 parts, Paris 1898, 1901, 164, opina que אֶל debe entenderse “contra”.

<sup>32</sup> Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 314.

(como traduce el siríaco). En este caso, la expresión sería más contundente «[...] que golpea con su lamento». Seguimos a Smend en la lectura difícil del texto hebreo. Además, nos parece que este verbo armoniza mejor con la otra imagen del v. 18, es decir, la súplica que golpea (“varea”) hasta que se le atiende. La otra lectura con el verbo תרבה quizá sea un cambio en base a 1Sm 1,12; Is 1,15, donde aparece la expresión שיח תרבה la cual el siríaco simplificó sólo con “oración”.

### Versículo 16

הנחה רצון תמרורי [תמרורי רצון הנחה] Gr. θεραπεύων ἐν εὐδοκίᾳ δεχθήσεται. Lat. *Qui adorat Deo in oblatione suscipietur*. Syr. [mc qh aks mD hcprD ARm] (La amargura profunda del pobre él escucha).

Tanto el griego y el latín como el siríaco buscan explicar el sentido del versículo. Sin embargo, es preferible el texto hebreo al tener en cuenta una consideración: estamos de acuerdo con Peters y Segal sobre el error al copiar רצון en lugar de רצון. Sospechamos un error o una lectura difícil, ya que el siríaco traduce רצון la mayoría de las veces con la misma raíz (aybx “voluntad”), pero en nuestro texto usa una paráfrasis leyendo רצון: *la amargura profunda del pobre* (hcprD ARm aks mD).<sup>33</sup>

### Versículo 23

בִּישׁוּעָתָּהוּ Gr. ἐν τῷ ἑλέει αὐτοῦ. Lat. *Iustus misericordia sua*. Syr. ht n[ Rpb] (con su recompensa). Según Peters, ἑλέει es ocasionado por el siguiente versículo que coloca ἑλεος.<sup>34</sup> Sin embargo, tenemos una opinión más precisa. Primero, acerca de la diferencia entre el griego y el hebreo, Minissale la coloca entre “las variaciones descriptivas” del traductor. El cambio de expresiones está más cerca del proceder estilístico, de la lógica y de la finalidad didáctica del traductor, que explica el modelo según la tendencia más

<sup>33</sup> La confusión entre esta bina de palabras vuelve a repetirse en 32,14 (Ms B y Ms Bm); cf. D. BARTHÉLEMY – O. RICKENBACHER, *Konkordanz zum hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem Index*, Göttingen 1993, 378.379.

<sup>34</sup> N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach*..., 293.

espontánea de su temperamento y mentalidad. Este fenómeno se produce en los LXX y en el Targum.<sup>35</sup> Segundo, lo curioso es que literalmente este cambio de expresión lo vemos también en Is 45,8 (LXX): el traductor utiliza ἔλεος, mientras que en hebreo aparece el sustantivo ישועה.<sup>36</sup> Y, tercero, para completar el patrón, ἔλεος como traducción de ישועה se repite en Sir 51,29. Por tanto, no es una mera anticipación al versículo siguiente, sino una clara precisión al momento de traducir este concepto teológico.

El Latín añade *justos*, quizá también por el trasfondo de Is 45,8 (Vulgata). En siríaco, la palabra “recompensa” ya había aparecido en el v. 20; aquí, al parecer, se trata de un error al copiar **an[ Rwp** (*recompensa*) en lugar de **anRp** (*salvación*).<sup>37</sup>

### Versículo 24

נאה ישועה בזמן] מציקה Gr. ὄραϊον ἔλεος ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτοῦ. Lat. *Speciosa misericordia Dei in tempore tribulationis*. Syr. **ans t hbnwawl wāD ad[ b** (y avergonzará al odiado en tiempos de aflicción). La primera parte del texto hebreo está deteriorada. Nuestra reconstrucción la tomamos de Segal.<sup>38</sup> El siríaco es totalmente diferente; Smend supone que leyó un duplicado destruido.<sup>39</sup>

כעת Gr. ὡς νεφέλαι. Lat. *Quasi nubes*. Syr. **an[ KyA** (como nube). En hebreo no hace mucho sentido. Nuestra conjetura para poner כעבי toma como base al griego y al siríaco.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, AnBib 133; Roma 1995, 191.

<sup>36</sup> Hay otra similitud con nuestro texto, ya que este versículo de Isaías utiliza también el verbo **ufranei**.

<sup>37</sup> Cf. R. SMEND, *Die Weisheit...*, 317.

<sup>38</sup> M. Z. SEGAL, *Sefer ben Sira...*, נב.

<sup>39</sup> R. SMEND, *Die Weisheit...*, 317.

<sup>40</sup> La reconstrucción del texto y la traducción la colocamos versículo por versículo en la exégesis.

## 4. Exégesis

### Versículo 11

אל תשחד כי לא יקה ואל תבטח על זבח מעשק

*No trates de sobornar, porque no aceptará. Y no te apoyes en sacrificio injusto.*

El verbo שחד no lo volvemos a encontrar en el Sirácida y לקח se halla varias veces. No obstante, hay que considerar una expresión similar en 32,18 del Ms B: «el hombre sabio no acepta soborno» (איש חכם לא יקה שחד).

Bovati afirma que, en el ámbito del tribunal, el sustantivo שחד es un indicador típico de la corrupción del juez, y לקח שחד es uno de los sintagmas más recurrentes para señalar la perversión del derecho.<sup>41</sup>

בטח lo hallamos en 3,6.11; 5,5.8; 6,7; 15,4; 16,3; 20,23; 31,6; 32,21 (2x); 32,24. Los textos son una advertencia sobre las falsas o frágiles confianzas del hombre. Sólo dos textos están formulados positivamente: confiar en la sabiduría (15,4) y en el Señor (32,24).

El sustantivo זבח aparece sólo aquí y מעשק una vez más (10,7); este adjetivo (participio) tiene una connotación de “opresión”.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> P. BOVATI, *Ristabilire la Gustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Analecta Biblica 110, Roma 1997, 176.

<sup>42</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «עשק», *Diccionario Bíblico...*, 572. 449; E. REUSS, «L'Éclésiastique ou la Sapience de Jésus Fils Sirach», en *La Bible. Traduction nouvelle avec introduction et commentaires* 6, Paris 1878, 451. Este último dice que se refiere a los sacrificios ofrecidos con bienes injustamente adquiridos. También dos comentarios antiguos manifiestan una opinión semejante: O. BONARTIO, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Antwerpiae 1625, 538: «non solum non acceptabit iniustitiam, quia incorruptus, et muneribus non pervertitur, sed etiam iustus, qui omnem iniquitatem puniet»; RABANO MAURO, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem* (PL 109, 1015), hacia el 840: «Apud supernum iudicem non quantitas muneris, nec personae potentis appenditur, sed quantitas devotionis, et humilitas cordis. Ideo hortatur, ut non ex iniquo lucro offeramus munera Deo, sed ex labore justo: quoniam Dominus justus est, nec accipit personam divitis, nec despicit personam pauperis».

## Versículo 12

כי אלהי משפט הוא ואין עמו משוא פנים

*Porque el Señor es juez y no hay para él prestigio de persona.*

Aunque había hablado de sobornar a alguien, el Sabio revela hasta este versículo quién es el juez: Dios. La palabra משפט aparece en hebreo muchas veces y en diferentes contextos (20,4; 32,16; 33,30; 35,23; 42,2; 43,13; 45,10; 47,10; etc.). Pero sólo en el texto presente y en 16,12 se refiere a Dios como juez.<sup>43</sup> Esta afirmación aparece también en Is 30,18 y Mi 2,17.

La palabra משוא sólo aquí está estrechamente ligada a פנים<sup>44</sup> Tanto en hebreo como en griego se refiere al prestigio de una persona.<sup>45</sup> En este ámbito judicial, la “no acepción de personas” es esencial al momento de administrar la justicia.

## Versículo 13

לא ישא פנים על דל ותחנוני מצוק ישמע

*No hace acepción de persona en perjuicio del pobre y escucha las súplicas del atribulado.*

Ben Sirá utiliza דל casi exclusivamente para expresar las diferencias de trato con el rico y con el pobre (4,4; 10,23.30; 11,1; 13,3.19.21.22.23). Se refiere al pobre materialmente. Es claro que

<sup>43</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire...*, 154-158, especialmente 154. El autor dice: «Elemento essenziale per l'istituzione legale del giudizio è la giurisdizione che compete al giudice: questi è il soggetto giuridico al quale si demanda il diritto e il potere di fare giustizia là dove essa fosse minacciata o violata». Además, amplía el sentido del título “juez” atribuido a Dios y describe los distintos términos hebreos con los cuales se designa el cargo: פֶּטֵחַ, אֵב, דָּן, שֹׁפֵט.

<sup>44</sup> A. EDERSHEIM, «Ecclesiasticus», en *Apocrypha*, 2, ed. H. Wace, London 1888, 174. Señala esta expresión como un hebraísmo para designar el prestigio.

<sup>45</sup> Cf. J. TIRINI, «Commentarius in Ecclesiasticum», en *Universam S. Scripturam*, 3, ed. J. Tirini, Roma 1883, 145, que dice: «...gloria personae, id est, excellentia, potentia, majestas cujuscumque hominis»; C. A LAPIDE, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Commentaria in Scripturam Sacram 9-10, Parisiis 18689 (1ª edición Antwerpiae 1633), 748. Al explicar el significado, dice: «significat gloriam, dignitatem, magnificentiam, item opinionem, existimationem, nomen, famam, celebritatem».

Dios juez no hace acepción de personas en perjuicio del pobre, carente de voz, recursos y defensa. Sin embargo, hay una precisión: en 35,17, רַל alude al “humilde”. La traducción griega y luego la latina así lo interpretan. Ben Sirá se refiere a la oración ideal, es decir, la oración del hombre humilde.<sup>46</sup> En este sentido, la traducción siríaca es quizá por eso más sugestiva: la oración del pobre no sólo atraviesa las nubes, sino que “inclina las nubes”.

El Sabio está en consonancia con toda la tradición profética acerca del pobre y el humilde. El humilde es el hombre consciente de su situación de persona y criatura delante de Dios; tiene una gran confianza y espera en su salvador.<sup>47</sup>

תַּחֲנוּן lo encontramos en el Sirácida sólo una vez más; cuando el mismo Sabio ora en su tribulación (51,11).

בְּצִוִּיק vuelve a aparecer en 35,24 y en 51,4, donde se describe una experiencia personal de injusticia hacia el Sabio. Una situación similar se describe en 37,4 con la misma raíz (בְּצִוִּיק). Respecto al griego, el verbo ἄδικάω aparece sólo cuatro veces más: dos en 13,3 describiendo la actitud contrastante entre el rico y el pobre; y otras dos, como participio, también indicando un gran contraste: *libra al oprimido del opresor* 4,9. Llama la atención la relación de nuestro versículo con el c. 4<sup>48</sup> y el c. 51.

<sup>46</sup> V. MORLA ASENSIO, «Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions», en *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, ed. R. Egger-Wenzel - I. Kramer, BZAW 270, Berlin-New York 1998, 177. Entre las conclusiones de su artículo el autor dice: «*The poor person is a priori in a position to reach wisdom: moreover, there can be low people endowed with a high degree, prudence, good sense and know-how. In such a case, it is evident that Ben Sira is thinking of the poor person who is God-fearing.*».

<sup>47</sup> Además del apoyo del texto griego y latino para traducir “humilde”, creemos que el Sabio anticipa lo que será la oración de 36,1-17. El pueblo de Israel es un pueblo *pobre* materialmente en medio de las naciones, pero también es un pueblo *humilde*, es decir, ora consciente de su situación delante de Dios. Además, *humilde* (רַל) no excluye la pobreza material.

<sup>48</sup> Para la estructura, texto y comentario exegético, cf. P. C. BEENTJES, «Sei den Waisen wie ein Vater und den Witwen wie ein Gatte. Ein kleiner Kommentar zu Ben Sira 4,1-10», en *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, ed. R. EGGER-WENZEL - I. KRAMMER, Beihefte zur *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 270, Berlin-New York 1988, 51-64. En la nota 57, el autor menciona la similitud de vocabulario entre 4,4-10 y 35,16s.

**Versículo 14**

לא יטש צעקת יתום ואלמנה כי תחבט שיח

*No abandona el clamor del huérfano, ni a la viuda que golpea con su lamento.*

Ben Sirá conoce la situación social de los huérfanos y las viudas. La primera vez que aparece el tema (4,1-10), el Sabio coloca a sus discípulos ante una responsabilidad social. Sobre este texto, comenta Beentjes: «En Sir 4,1-10 se formula insistentemente para *cada lector*, no sólo la tarea tradicionalmente regia de proteger a las viudas y a los huérfanos sino también la de permanecer cerca de ellos». <sup>49</sup> La segunda vez que se habla acerca de este grupo de necesitados es en nuestro texto, el Sabio proclama que el Señor es el defensor de huérfanos y viudas (ver Dt 10,18; Sal 10,14; 68,6; 146,9) y al mismo tiempo escoge estas dos figuras emblemáticas que poco a poco irán cobrando peso en la globalidad de la perícopa.

**Versículo 15**

הלא דמעא על לחי תרר ואנחה על מרוריה

*¿No caen por su mejilla lágrimas y claman contra quien las hizo caer?*

Con la interrogación sapiencial podemos hablar de una mayeutica de la pregunta; el sabio cuestiona para despertar el interés de sus discípulos o para provocar una reacción en ellos.

El versículo inicia con la pregunta *הלא דמעא על לחי תרר*. Las lágrimas, como una expresión del atribulado en oración, son escuchadas por Dios (Tb 3,10-15; Sal 6,6s; Is 38,5) y por antonomasia las de una viuda. <sup>50</sup>

<sup>49</sup> Id., 62. «In Sir 4, 1-10 wird die traditionell königliche Aufgabe, die Waisen und die Witwen nicht nur zu schützen, sondern ihnen auch sehr nahe zu sein, nachdrücklich wie ein Auftrag an jeden Leser formuliert».

<sup>50</sup> Cf. C. A LAPIDE, *Commentarius...*, 749. «...Itaque etsi eorum lacrymae descendant in terram, clamor tamen ipsorum ascendit in caelum, et a Deo vindicta extorquet».

La pregunta de Ben Sirá hace pensar a sus interlocutores: por un lado, recuerda el compromiso e intervención de Dios en favor del atribulado y, por otro, despierta la enseñanza social respecto a las personas en desgracia. Es un “golpe” a la conciencia acerca de la religiosidad y el cumplimiento de la ley.<sup>51</sup>

Según Smend, esta expresión evoca también al Israel oprimido (ver Lam 1,1; Jr 51,5; Bar 4,12.16).<sup>52</sup> El autor apunta paulatinamente hacia la siguiente pericopa, donde Israel será presentado como una nación atribulada (ver 36,1-17).

### Versículo 16

תמרורי רצוץ הנחה וצעקה ענן חשתה

*La amargura del oprimido se hace presente y el clamor hasta las nubes alcanza.*

De מר (“amargo”) conocemos el contrario por Pr 27,7 (מתוק). La palabra está relacionada con la amargura de las hierbas, el agua (Ex 12,8; 15,23; Nm 9,11; Is 24,9); describe el lamento personal (2Re 4,27; Lm 3,15; Job 7,11), el del pueblo (Ex 1,14; 2Re 14,26; Is 33,7) y la catástrofe escatológica (Am 8,9-10; Sof 1,14; Zac 12,10). Fabry afirma que la amargura en Job (16,13; 20,14.25) sugiere el más terrible veneno imaginado.<sup>53</sup> La palabra מרר frecuentemente describe situaciones extremas del pueblo o de algún personaje representativo de éste.<sup>54</sup> En el caso presente, el autor habla del lamento personal del que sufre a causa de la injusticia; la amargura

<sup>51</sup> Cf. R. TORTI MAZZI, *Quando interrogare è pregare. La domanda nel Salterio alla luce della letteratura accadica*, Milano 2003, 26.52.279. En algunos tipos de preguntas, la autora afirma que junto a la respuesta esperada se asocia un juicio crítico hacia el interlocutor o se entrelazan funciones pragmáticas. También habla de las personas que tienen una posición dominante, y por tanto el derecho de exigir una respuesta como el padre, el maestro o el juez. Creemos que estos matices se dan en la pregunta que hace Ben Sirá a sus contemporáneos.

<sup>52</sup> R. SMEND, *Die Weisheit...*, 314. «deutet vielleicht an, dass hier die praktische Anwendung auf das unterdrückte Israel gemacht wird». N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach...*, 290, opina también que en sentido alegórico se aplicaba a Israel.

<sup>53</sup> H.-J. FABRY, «מרר», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, 19.

<sup>54</sup> Gn 49,23; Ex 1,14; Rut 1,13.20; 1Sm 30,6; 2Re 4,27; Job 27,3; Lm 1,4; Is 22,4; 24,9; 38,17; Zac 12,10.

del oprimido se hace presente delante de Dios, en contraposición al *sacrificio injusto* (v. 11), el cual Dios no acepta.

Dios escucha no sólo el clamor (צעקה) del huérfano y la viuda, sino de todo aquel que es oprimido (Sal 148,6), como escuchó a su pueblo en Egipto (ver Ex 3,7.9).<sup>55</sup>

### Versículo 17

שועת דל ענן חל עם ועד כי תניע לא תנוח

*El grito de auxilio del humilde atraviesa las nubes. Y hasta que no llega a su término no descansa.*

El sustantivo שועה (“grito de auxilio”) aparece sólo aquí y en 51,9, texto referente a la experiencia personal del Sabio, que ya hemos señalado, varias veces, por su cercanía a esta perícopa.

El verbo תניע tiene distintas posibilidades de traducción (11,10; 12,5; 13,1.22; 31,22; 37,2.12.30; 50,19; 51,6).<sup>56</sup> En griego, la traducción συνεγγίση sólo aparece aquí, sin embargo, en 51,6 está un verbo (ἤγγισεν) y una preposición (σύνεγγυς) muy semejantes.

El verbo נוח es frecuente y con el significado de “descansar”, “reposar” (5,6; 6,3; 31,3.4.21; 38,7; 39,28.32; 40,5; 44,8.17.23; 46,19; 47,13). Pero, sólo en nuestro texto el griego lo tradujo como παρακληθηῖ. Sin embargo, la traducción no está totalmente alejada del original, es decir, “no se consuela” hasta que no llega a su fin.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Cf. I. LÉVI, *L'Écclesiastique...*, 165, donde el autor opina que es un pensamiento general que צעקה se entiende tanto de las viudas como de cualquier desventurado; P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 420, opinan que el versículo es incierto, pero su sentido es claro: el llanto del afligido es escuchado.

<sup>56</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, «נע», *Diccionario Bíblico...*, 451-452, distingue tres campos semánticos: 1. Sin connotación: tocar, acariciar, llegar, etc. 2. Con connotación bélica, sexual u hostil: hacer daño, herir, etc., 3. Fraseología. Los textos subrayados tienen una traducción que ubicamos en el primer campo.

<sup>57</sup> A. P. TOURNEMINIO, «Ecclesiasticus», en *Biblia Sacra Vulgatae Editionis cum Commentariis Menochii e Societate Jesu*, 6, Roma 1930, 236, opta por la variante latina “consolabitur” y opina sobre este verbo: «Non admittet consolationem, nec cessabit donec ad Deum evadat et penetret».

Ben Sirá enseña que la oración del humilde definitivamente llega a Dios; anteriormente había dado una enseñanza acerca de la oración del pobre (21,5),<sup>58</sup> pero ahora es más categórico, rompiendo incluso con la idea de Lm 3,44, que dice «Te has envuelto en nubes para que no te alcancen las plegarias».

## Versículo 18

לֹא תִמוּשׁ עַד יִפְקֹד אֶל וְשׁוֹפֵט צְדָק יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט

*Y no se aparta hasta que lo visita Dios. Y el justo juez le hace justicia.*

La palabra שׁוֹפֵט la hallamos en: 4,15.27; 8,14; 10,1.2.24; 11,6; 16,12; 46,11.13. Resaltamos 16,12 porque tiene una estrecha similitud con nuestro texto; a saber, son los dos únicos textos donde Dios es el que juzga; el contexto general es sobre “los impíos”; se menciona la misericordia de Dios y su juicio sobre cualquier hombre, y, por último, cada uno recibirá según sus obras.

La palabra צְדָק aparece en 7,31; 9,16; 16,22; 49,9. En ninguna de estas citas se halla junto al participio שׁוֹפֵט. Sin embargo, conocemos algunos textos en el Pentateuco, que están a la base de esta expresión (Lv 19,15; Dt 1,16; 16,18). El énfasis de la frase צְדָק וְשׁוֹפֵט no se da solamente a nivel gramatical,<sup>59</sup> sino también a nivel de contenido: el “juzgar” debe responder a su auténtica naturaleza; es decir, no basta que haya quien juzgue sino que el juicio debe ser “justo”.

<sup>58</sup> I. KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Cursus Scripturae Sacrae 6, Paris 1902, 359, afirma acerca de la oración del pobre: «*Non cessat clamare; non desistet, donec benigno vultu Deus eum aspiciat. Modus loquendi sumitur ex vita hominum, qui quando a nobiliore quidquam impetrare volunt, ad domum eius accedunt, nec cessant postulare, donec in conspectum eius admittantur, et donec is benigne annuat. Dei palatium est coelum, ad quod per nubes est accessus.*».

<sup>59</sup> El participio (o *nomen agentis*) indica una acción continua o el ejercicio continuo de una acción indicada por el verbo. En este sentido nos parece mejor el hebreo (“el juez justo”) que el griego (“juzga a los justos”). En favor de una explicación más detallada para la forma y el significado del participio, cf. B. K. WALTKE.— M. O’CONNOR, *An Introduction*, 612-614; T. O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1971, 18-19.

En cuanto al sustantivo “juicio”, tanto en hebreo (משפט) como en griego (κρίσις), aparece muchas veces en el Sirácida,<sup>60</sup> pero משפט יעשה sólo en esta ocasión. Significa tener un comportamiento ético conforme a la ley (Jr 5,1; Mi 6,8; Pr 21,7.15), aunque en ciertos contextos designa la acción judicial (Gn 18,25; 1Re 3,28; Sal 9,17; 119,84; 146,7),<sup>61</sup> la cual es el caso en nuestro versículo.

Por último, añadimos que la frase final משפט יעשה esclarece cuál es la situación de todos los personajes delante del Señor, pero al mismo tiempo prepara el ambiente para la segunda parte (vv. 19-24), donde hablará de la situación de Israel en relación a los enemigos y la postura de Dios.<sup>62</sup>

### Versículo 19

גם אל לא יתמהמה וכנבור לא יתאפק

*Pues no titubea Dios y como un guerrero no se contendrá.*

En este versículo se utiliza una imagen guerrera para hablar de la firmeza de Dios como un juez que no puede contenerse.

El verbo מדה aparece sólo en 12,16 y 14,12; en estos textos es interesante notar lo contundente del verbo, ya que los sujetos son el enemigo y la muerte.<sup>63</sup>

Encontramos la palabra נבור en 44,3; 46,1; 47,4. Siempre se refiere a personajes famosos de la historia de Israel. En nuestro texto, hemos optado por el Ms B que tiene la preposición (וכנבור); puede

<sup>60</sup> En hebreo: 4,9; 30,20; 32,16 (2x); 33,30; 35,12; 38,16; 39,29; 41,16; 42,2; 43,13; 45,5.10.17; 47,10; 48,7; 50, 19. En griego: 3,2; 11,9; 16,26; 18,20; 25,4; 29,19; 33,13.30; 35,18.23; 38,16; 45,10.

<sup>61</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire...*, 168.

<sup>62</sup> Cf. O. BOOTH, «The Semantic Development of the Term משפט in the Old Testament», *Journal of Biblical Literature* 61 (1946) 105-110. En el artículo se habla de once significados diferentes del concepto, clasificados en tres grupos: costumbre, leyes y derecho. El autor dice que la idea tradicional del concepto משפט tiene a Dios como juez delante de los enemigos de Israel. Por el contexto de nuestra perícopa y por la relación estrecha con el capítulo 51, concordamos con esta idea. Cf. También B. JOHNSON, «משפט», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, 93-107.

<sup>63</sup> Fuera del Sirácida se pueden comparar algunos otros textos: Gn 19,16; 43,10; Ex 12,39; Jc 3,26; 19,8; 2 Sm 15,28; Sal 119,60; Is 29,9.

traducirse «y como un guerrero que no se arredra».<sup>64</sup> Esta opción se verá reforzada en el siguiente versículo, cuando aparezca el sustantivo “venganza” (literalmente: נִקְמָה), ya que esta raíz (נִקַּם) es la misma que se usa también en 46,1, donde el sujeto de la acción es Josué. La imagen de Dios como un guerrero encaja bien en este contexto. Además, aplicada a Dios, se conoce también en Ex 15; Is 42,13.<sup>65</sup>

Sumando las características del guerrero y el significado del verbo נִקַּם, que sólo aparece aquí, la imagen es la de un guerrero ágil y presto para la batalla. Las afirmaciones del versículo son contundentes acerca del proceder de Dios. No retrocede, ni titubea ante nadie y ante la injusticia no se contiene (ver Sb 6,7).

El v. 19b difiere entre el hebreo, griego y latín. Pero concuerdan entre sí al ser gozne que permite introducir personajes en el entorno de las grandes potencias y la situación histórica de Israel. En su comentario, Morla Asensio precisa:

Nos encontramos ante una original construcción desde el punto de vista literario, donde nuestro autor va pasando muy sutilmente de lo individual (*pobre, oprimido, humilde* Eclo 35,13-15.17) a lo colectivo (*justos, despiadados*, Eclo 35,18-20a), y de lo ético a lo político (a partir de las *naciones* de Eclo 35,20b), como si la consideración abstracta de la pobreza y la opresión le arrastrase por simpatía a concentrar su ánimo en el desgraciado destino de su pueblo, sometido al yugo helenista.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Cf. G. SAUER, *Jesus Sira/Ben Sira...*, 246. Así traduce este autor: «*wie ein Held wird er sich nicht zurückhalten*». Por otro lado, la lectura del Ms Brn tiene sólo נִבֹר. Este término, aplicado a Dios no es extraño en la Biblia (Is 9,5; 10,21; Sof 3,17; Sal 24,8).

<sup>65</sup> Cf. R. A. ARGALL, *I Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement*, SBL 8, Atlanta 1995, 211-215. El autor no sólo traduce «como un guerrero», sino que encuentra similitud con el libro de Henoc y un trasfondo escatológico, aunque aclara que Ben Sirá evita parte de ese vocabulario, porque su concepto de la batalla escatológica es distinto.

<sup>66</sup> V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico. Texto y Comentario*, El Mensaje del Antiguo Testamento 20, Estella 1992, 175.

**Versículo 20**

עד ימוחץ מתני אכזרי ולגוים ישיב נקם

*Hasta triturar los lomos del despiadado. Y a las naciones retribuir la venganza.*

La palabra אכזרי se halla en 8,15; 13,12; 37,11. Este adjetivo, que tradujo el siríaco como “injustos” y el griego más fielmente como ἀνελεημόνων, es el contrario de “los que tienen piedad”<sup>67</sup> y unido al verbo anterior מוחץ indica terminar con algo de manera abrupta (ver Dt 33,11: מוחץ מתנים); así acabará Dios guerrero con estos personajes.

El verbo שׁוּב es utilizado más de 25 ocasiones y en diferentes contextos (8,5.9; 36,1; 43,6; 48,15; etc.). Sin embargo, שׁוּב en nuestro texto es traducido por ἀνταποδίδομι; y sólo en tres textos más se traduce así: 35,10 (perícopa precedente); 35,22 (nuestro texto) y 36,20 (capítulo posterior). El verbo no tiene por sí mismo ninguna connotación, pero en 35,10.22; 36,20 tiene un sentido negativo; es decir, recibir de acuerdo a lo malo que se hizo; coloquialmente diríamos “dar su merecido”.

El sustantivo נקם aparece en 5,7; 12,6 (ישיב נקם); 46,1; 48,7 (נקם משפטי); 39,31 (נקמה). En todos estos pasajes la venganza es contra los pecadores (sin excluir a los israelitas) o enemigos. Nuestro versículo retrata a los pueblos que no han tenido piedad. De manera abrupta vendrá el cambio; recibirán “su merecido” de parte de Dios.

<sup>67</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, «אכזרי», *Diccionario Bíblico...*, 59, señala expresamente este término como contrario a רחם y חסד (Cf. Pr 5,9; 11,17; 12,10; 17,11; Jr 30,14; 50,42).

## Versículo 21

עד יוריש שבט זרוןמטה רשעים גדוע יגדע

*Hasta destruir el bastón de mando de los orgullosos. Y el cetro de los malvados ciertamente erradicar.*

La palabra מטה aparece también en 41,20; 45,6.25; 48,2 con significados diversos. Sólo en nuestro texto se traduce al griego con σκῆπτρα y, a su vez, esta palabra griega sólo aparece aquí. Pero la expresión רשעים ומטה fuera del Sirácida se conoce en Sal 125,3; Is 14,5; Ez 7,11.

El binomio מטה — שבט aparece en Is 10,15.27; 14,5; 28,27; 30,31-32. Estos pasajes se afirma que por más poderosas, autosuficientes y arrogantes que sean las naciones, son meros instrumentos en las manos de Dios para actuar en la historia.

## Versículo 22

עד ישיב לאנוש פעלו ונמול אדם כמזמתו

*Hasta devolver al hombre según sus acciones. Y la recompensa del hombre según sus intenciones.*

אנוש y אדם tienen una carga semántica muy amplia. Sin embargo, se puede llegar a ciertas precisiones.

La situación se aclara, si comparamos nuestro texto con de 16,1-16, perícopa que está en el marco de la responsabilidad humana (ver 15,11-16,23). El Sabio habla de su experiencia personal, lo que él ha visto y oído acerca de los malvados (16,5-11a).<sup>68</sup> Ahora bien, después de presentar a los personajes, la perícopa termina de

<sup>68</sup> Cf. P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 273-274. Aquí los personajes de 16,6-11a son identificados de la siguiente manera: v. 6: Coré, Datán y Abirón; v. 7: los gigantes de Gn 6; v. 8: Sodoma; v. 9: los cananeos; v. 10: los israelitas de Ex 12,37; v. 11a: los mismos israelitas de Ex 32,9; 33,3.

modo semejante a la nuestra: «[...Dios] juzga al hombre según sus obras (16,12b) [...] cada uno recibirá según sus obras» (16,14b).

La comparación con el c. 16 nos lleva a pensar que en nuestro texto se incluye a todo hombre que haga una injusticia. Dios toma en cuenta la libertad y el conocimiento sobre el bien y el mal, que desde el principio de la creación le dio a todo hombre (ver 15,14-16).<sup>69</sup>

Sin embargo, por el contexto de los vv. 19-23, creemos que אָנוּשׁ y אֲדָרָם pueden hacer alusión a los enemigos de Israel, ya que son los últimos de una serie de personajes adversos al pueblo y sirven como enlace para la siguiente perícopa. Un sabio como Ben Sirá mantiene a sus interlocutores con la mirada hacia “los otros”, pero atentos al peligro de no sentirse exentos de injusticia. A la luz de 15,11-16,23, se puede incluso pensar en el peligro que corren los mismos israelitas, es decir, convertirse en *hombres rebeldes* o en uno de *los seiscientos mil de corazón endurecido* (ver 16,10).

### Versículo 23

עַד יִרִיב רִיב עִמּוֹ וְשִׂמְחָם בִּישׁוּעָתוֹ

*Hasta defender a su pueblo. Y alegrarlos con su misericordia*

El verbo רִיב se encontra sólo una vez más en 8,1. En cambio, el sustantivo רִיב está en 6,9; 11,9.30; 31,26; 40,5.

En general, en la Sagrada Escritura, el verbo רִיב designa una controversia jurídica. Por un lado, está la parte ofendida y, por otro, la parte acusada; además de un tribunal imparcial (o juez) que da un veredicto.

<sup>69</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «The Vision of Man in Sirach 16:24-17:14», en *Israelite Wisdom: Theological and Literary*, Fs S. Terrien, ed. J. G. GAMMIE-AL., New York 1978, 235-245. El autor habla de la singularidad del hombre en la creación y la presentación también original que Ben Sirá tiene para comprender al ser humano. No es una doctrina distinta de Gn 1-3, pero invierte algunos elementos que aclaran y dan una mirada positiva del ser humano, dotado por Dios desde la creación con dones que lo hacen distinto a las demás criaturas y con capacidad de responder.

P. Bovati afirma que la raíz ריב no siempre significa acusar, pero indica una acción jurídica de reivindicación del derecho. Dependiendo de la construcción gramatical o del contexto, se puede sugerir si esta acción es directa o a favor de alguno.<sup>70</sup>

En nuestro texto se dan las dos posibilidades: una acción directa se da en los vv. 11-18: se presenta al juez (Dios), aparecen los personajes víctimas de la injusticia y hay una acusación.<sup>71</sup> Esta acción directa es contra el pueblo de Dios y viene preparada, no sólo en estos versículos, sino en el contexto de toda la sección (34,18-36,17). Es decir, el Sabio poco a poco involucra a su auditorio hablando acerca del tema de los sacrificios y la justicia. Pero es hasta el v. 15 donde se hace una acusación formal. Se puede apreciar la elocuencia de Ben Sirá: en esta primera parte de la perícopa no ha mencionado la palabra ריב, aunque el vocabulario es totalmente judicial. Será hasta los vv. 19-24 cuando se complete esta parte de su discurso. Si los sacrificios pretenden ser un “acto de piedad” para calmar la conciencia o esconder una situación de injusticia, Dios no los acepta.

A este respecto, P. Bovati dice:

*Vi è inoltre un altro aspetto da tenere presente: se fossimo in una struttura totalmente bilaterale (da una parte il popolo che ha peccato, dall'altra Dio che è stato offeso), l'atto del pentimento significato dalla supplica, dai riti penitenziali e dalle offerte, sarebbe perfettamente legittimo e conveniente; e la Bibbia ricorda che Dio lo gradisce. Ma la struttura giuridica che sottostà ai testi a cui alludiamo è più complessa; il popolo è diviso in due parti: vi sono i malvagi (i prepotenti, i violenti) che commettono l'ingiustizia, e vi sono le vittime (innocenti, deboli, senza difesa). Dio interviene a*

<sup>70</sup> P. BOVATI, *Ristabilire...*, 29 (cf. nota 9). A lo largo de esta obra, el autor aborda la mayoría de los textos donde aparece la raíz ריב, los sinónimos, construcciones gramaticales, etc. Realiza una descripción de la controversia jurídica paso a paso, problemas, detalles jurídicos interesantes y las posibles soluciones al conflicto.

<sup>71</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire...*, 63-66 (junto con la nota 31). Entre las distintas maneras de hacer la acusación en el “rib”, está la forma interrogativa (Gn 44,4-6; Ex 5,15-16; Jc 2,2; 2 Sm 12,9). Lo que hemos llamado en la estructura literaria “pregunta sapiencial” (35,15), al mismo tiempo puede considerarse como una acusación en forma retórica.

*favore di coloro che sono ingiustamente oppressi, e il suo rib di difesa equivale in qualche modo ad un giudizio che intende ristabilire il diritto conculcato: se Egli accettasse le offerte sacrificali, avallerebe –como un giudice iniquo che si fa corrompere per vantaggio personale- la situazione di ingiustizia contra la quale tutta la sua azione giuridica era diretta.<sup>72</sup>*

La segunda posibilidad, cuando la acción jurídica se da a favor de alguno, la tenemos en los vv. 19-24 de manera explícita.

A nivel gramatical, cuando se repite la raíz en la misma construcción “verbo + sustantivo” (יָרִיב רִיב), se describe siempre una acción de defensa (ver 1Sm 24,16; Sal 43,1; 74,22; Pr 23,11; Is 1,17; Jr 50,34.36; Mi 7,9).

En nuestro caso, el Sabio afirma que Dios es el defensor de su pueblo ante los poderosos (ver fuera del Sirácida, Is 51,22: עָמַד יָרִיב).

Aunque las naciones (o poderosos) no reconozcan a Dios como juez entre la causa de Israel y la de ellos, eso no impide que se haga justicia. Dios es juez y su función significa salir de la neutralidad dando un juicio a favor del que sufre un atropello y obligar a pagar al que ha cometido un delito o una injusticia.

Así como Dios toma partido por el más desprotegido socialmente dentro del pueblo de Israel, lo mismo hará con su pueblo en medio de las naciones poderosas. Dios es un Dios de justicia y cada mañana él dicta su sentencia (Sof 3,5; Sal 101,8; Job 7,18).

La palabra “pueblo” prepara la escena para la siguiente perícopa (36,1-17).

El verbo שִׂמַח aparece también en 3,29; 16,1.2; 18,32; 26,2; 32,2; 51,15.29. El sentido es de alegría (excepto 3,29 en griego que traduce con otra palabra: ἐπιθυμία); llama la atención que el binomio

<sup>72</sup> P. BOVATI, *Ristabilire...*, 181.

בְּשִׂיבְתֵינוּ y שְׂמַח de 51,29 también lo traduce el griego como «alegrémonos en su misericordia».

El sustantivo יְשׁוּעָה aparece aquí y en 51,29.<sup>73</sup> Un texto semejante se repite en Sir 2,9 (εἰς εὐφροσύνην αἰῶνος καὶ ἔλεος). No conocemos el texto hebreo, aunque se puede suponer עוֹלָם יְשׁוּעָה וְלִשְׂמַחָה.<sup>74</sup> También tenemos el sustantivo יְשׁוּעָה como título divino en 51,1.

En 35,23 (al igual que para 35,24 y 36,1) optamos por traducir la raíz יְשׁוּעָה como “misericordia” (o “piedad”) por varias razones:

- El rastreo de los textos donde aparece la frase *alegrarse en su misericordia* (G: ἔλεος/ H: יְשׁוּעָה) nos llevaron a descubrir algunos datos interesantes: en el Sal 21,2 e Is 25,9 aparece la bina de palabras יְשׁוּעָה y שְׂמַח; el griego las traduce por σωτήριος/σωτηρία y εὐφραίνω. El contexto es el de entronización del rey y el del banquete mesiánico respectivamente. Sin embargo, en el Sal 31,8; 66,6.20; 90,14-15, donde encontramos la bina de palabras שְׂמַח y חַסֵּד, el griego traduce εὐφραίνω y ἔλεος. La semejanza de estos últimos salmos con Sir 35,23 está, no sólo en la expresión griega, sino también en un contexto de tribulación. Atendiendo sólo a los LXX, el alegrarse (εὐφραίνω) viene porque Dios en su misericordia (ἔλεος) ha sacado a su pueblo de una situación de opresión. Consideramos que la frase griega de Sir 35,23 καὶ εὐφρανεῖ αὐτοὺς ἐν τῷ ἔλεει αὐτοῦ, expresa una situación semejante a la de los salmos traducidos por los LXX.

<sup>73</sup> Tanto N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach...*, 452, como R. SMEND, *Die Weisheit...*, 510, consideran que en 51,29 debe leerse בְּיְשׁוּעָתֵינוּ; por su parte, A. MINISSALE, *La versione greca...*, 146, cataloga esta frase dentro de lo que él llama “lectura diversa”, que el griego traduce ἐν τῷ ἐλεει αὐτοῦ/

<sup>74</sup> Para una explicación más detallada acerca de esta reconstrucción (יְשׁוּעָה), ver la exégesis a Sir 2,9 en H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 318-319.

- Hemos mencionado arriba que en 51,29 quizá deba leerse **בִּישׁוּעָתִי הַשְּׂמֵי נִפְשִׁי**, pues el griego traduce **εὐφρανθήη ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν τῷ ἔλκει αὐτοῦ**. Esta experiencia personal del Sabio, para el traductor griego, es también una acción misericordiosa de Dios en un momento de tribulación.
- El texto de los LXX en Is 45,8 es uno de los argumentos más fuertes que hallamos para traducir **יִשׁוּעָה** por *misericordia*. En ese texto profético, la frase **יִפְרוּ-יִשְׁע** es traducida por **ἡ γῆ ἔλεος**. No nos parece coincidencia que el contexto de Is 45,8 sea de salvación (Dios se vale de Ciro para liberar al pueblo del exilio); que en ese mismo versículo el griego traduzca **יִשְׁע** por **ἔλεος** y utilice además el verbo **εὐφραίνω**.<sup>75</sup>
- Por último, como veremos en las siguientes colaboraciones, la salvación es un acto de misericordia de Dios. Sobre todo en el contexto de la alianza donde la *hesed* de Dios es un compromiso permanente con su pueblo al que no puede dejar que se pierda en medio de las naciones poderosas e injustas.

En Sir 35,23, Ben Sirá, partiendo de la experiencia personal y del conocimiento de la Escritura, habla con certeza de la misericordia que alegrara al pueblo de Dios.<sup>76</sup> En toda la perícopa el tono de Ben Sirá es profético: en la primera parte ante las injusticias internas del pueblo elegido y ahora ante las naciones del entorno.

<sup>75</sup> Otro dato que no nos parece coincidencia es 45,8 sea un texto del Dtl's, pues hay una estrecha relación entre la teología de este profeta y la de Ben Sirá, cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 220-230. Ver la crítica textual al v. 23 y la nota 34 de este artículo.

<sup>76</sup> Cf. R. A. F. MacKENZIE, *Sirach*, 135.

## Versículo 24

נאה ישועה בזמן מצוקה כעבי חזיזים בעת בצורת

*Buena es la misericordia en tiempos de tribulación, como nubes de lluvia en tiempos de sequía.*

La palabra נאה es conjetura. Sin embargo, podemos decir que se halla dos veces más (13,3; 15,9) en oraciones negativas acerca del rico y del pecador. Por su parte, encontramos ὥραϊον más veces y con un sentido, en general, más positivo y de sorpresa: 15,9; 20,1; 25,1.4.5; 26,18; 43,11; 45,13. Respecto a ישועה, continúa con el mismo sentido que hemos explicado en el versículo anterior, significa *misericordia*.

Encontramos el sustantivo זמן sólo en 43,7, con el sentido de un “tiempo determinado”, “fecha”. E. Reuss piensa que la frase «en tiempos de aflicción» se refiere definitivamente a los tiempos concretos que está viviendo el pueblo israelita.<sup>77</sup>

En cuanto a la palabra מצוקה, la hemos analizado en el v. 13. Llama la atención que, las tres veces que aparece, el griego la traduce de manera diferente. En este versículo la tradujo como θλίψεως, que en griego es frecuente: 2,11; 3,15; 6,8.10; 22,23; 35,24; 37,4; 40,24; 51,3.10. Este sustantivo griego vuelve a llevarnos al c. 51.

Sobre la imagen de la nube que reaparece en este versículo, Juan de Mosul comenta: «Se reconoce que la oración del pobre pronto inclina las nubes y a su tiempo y momento trae lluvia y misericordia».<sup>78</sup>

La palabra חזיז se encuentra sólo en 40,13. Es interesante este texto, porque está enmarcado por el soborno y la injusticia (ver 40,12). «Las riquezas de los injustos se secarán como un torrente, son como un gran trueno (חזיז) que estalla en la tormenta». R.

<sup>77</sup> E. REUSS, «L'Écclésiastique...», 451.

<sup>78</sup> J. DE MOSUL en *Johannes von Mossul Bar Sira. Syrische Texte, Übersetzung und vollständiges Wortverzeichnis*, ed. W. Strothmann, GOF 1, Syriaca 19, Wiesbaden 1979, 101.

Smend dice que la traducción “rayo” de 40,13 está infundada etimológicamente; lo correcto es “nube” o “lluvia”, como 35,24. Remite a Job 28,26; 38,25 como argumento.<sup>79</sup> De cualquier manera, la representación es convincente. El Sabio juega de forma hábil con la misma imagen: para los ricos injustos, caerán sus bienes intempestivamente, como cuando llega un aguacero; y para los pobres, la misericordia les caerá como aguacero en tiempos de sequía.

Por último, la palabra “sequía”, tanto en hebreo (בצורת) como en griego (ἀβροχία), sólo aparece aquí.

Sobre esta metáfora dice Bonartio:

*Sicut nubes pluvia gravidae, et terrae siticulosae copiosum imbrem infundentes placent, ipsaque pluvia agricolas diu desiderata fuit, et cum advenerit gratissima et pulcherrima est, quia fertilitatem expectatam secum adfert; ita etiam divina misericordia benevolentia auxilium post diuturnas afflictiones et aerumnas, sunt iucundissima et fructuosissima [...].<sup>80</sup>*

Es en la extrema necesidad donde se experimenta la alegría de la protección misericordiosa de Dios.<sup>81</sup> Sin embargo, no debe confundirse sólo con una acción vindicativa. A Lapide advierte:

*Misericordia formaliter et proprie est in Deo, non tamen eo modo quo est in nobis. In nobis enim est miseria cordis (inde enim coaluit nomen misericordia) et afflictio, qua aliis compatimur et condolemus. In Deo vero non est aliud quam miseriae nostrae subveniendi voluntas: nec enim cordis dolor cadit in Deum [...].<sup>82</sup>*

Imágenes semejantes al v. 24b las vemos en Sal 72,6; Pr 16,15; Is 45,8; Os 6,3; Zac 10,1. «Israel ha sido en la historia el pobre pi-

<sup>79</sup> R. SMEND, *Die Weisheit...*, 317. Cf. También L. ALONSO SCHÖKEL, «קיל», *Diccionario Bíblico...*, 653, que traduce «aguacero de tormenta». Dos opiniones contrarias la encontramos en P. W. SKEHAN — A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira...*, 463; R. A. ARGALL, *I Enoch...*, 213-214.

<sup>80</sup> O. BONARTIO, *Commentarius...*, 543.

<sup>81</sup> Cf. C. SPICQ, «L'Écclesiastique, traduit et commenté», en *SB VI*, ed. L. Pirot-A. Clamer, Paris 1941, 546.

<sup>82</sup> C. A LAPIDE, *Commentarius...*, 753.

diendo justicia y de este modo ha sido testimonio de la misericordia de Dios». <sup>83</sup>

### **Conclusión** <sup>84</sup>

Una visión semántica nos muestra las relaciones y las estructuras de significado entre contrarios, contradictorios y las implicaciones. De la misma manera precisa la evolución en el desarrollo de la perícopa:

+ Los personajes cuyo defensor es Dios, en la primera parte, son muchos y todos miembros de la sociedad de Israel. Mientras que en la segunda parte, el defendido es sólo el pueblo de Dios. La diferencia numérica produce un impacto; si los interlocutores del Sabio creen que la injusticia de los pueblos extranjeros con Israel es muy grande, la balanza se equilibra con la diferencia cuantitativa y la descripción de los primeros personajes que sufren al interior de la sociedad israelita.

+ Cambiarle el título a Dios ofrece un dinamismo en el discurso y en las imágenes; en la primera parte de la perícopa, Dios es juez; en la segunda, es un guerrero incontenible.

+ Hay un contraste total entre el opresor y el justo. Por un lado, los opresores son muchos dentro y fuera del pueblo de Israel; por otro lado, es evidente que el texto quiere subrayar que, salvo Dios, no hay ningún otro personaje que haga plena justicia.

+ Consideramos el v. 24 el más importante de la perícopa, porque es la conclusión de un proceso: en la primera parte, Dios es juez justo; en la segunda, no sólo es juez sino “defensor” (por la connotación de ריב ריב); y finalmente, alegrará al pueblo con su misericordia. La semántica de la palabra misericordia se extiende por toda la perícopa y se proyecta concretamente sobre cada personaje. El

---

<sup>83</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, LLS 8/1 Madrid 1968. Cf. También G. SAUER, *Jesus Sira/Ben Sira...*, 247.

<sup>84</sup> La conclusión se apoya en un acercamiento semántico a los textos aunado a la exégesis.

lector/auditor conoce lo que cada quien merece. Basta ignorar u olvidar al necesitado para estar lejos de la misericordia; o bien, basta practicar la justicia y ser humilde para estar lejos de la opresión. La enseñanza del Sabio a sus auditores es que estas “pequeñas” actitudes hacen la diferencia entre ser personas justas o injustas.

+ La larga lista bajo el sema de la *opresión* ayuda a comprender que el problema de la injusticia no es sólo una cuestión de las naciones extranjeras sino incluye a Israel y a cualquier ser humano en medio de una sociedad.

+ La acción misericordiosa de Dios se describe con un elenco de acciones concretas. Cada una de ellas ayuda a entender el concepto teológico; incluso, con ciertos matices, cada una de ellas define la misericordia (*escuchar, defender, hacer justicia, hacer llover, sacar de la tribulación*).

+ El grupo de personajes de la primera parte es amplio (*pobre, atribulado, huérfano, viuda, oprimido y humilde*). Aunque no se pueden intercambiar los sustantivos, tienen un elemento común: son oprimidos. En cambio, el opresor casi está escondido en esta parte del discurso. En la segunda parte, sucede lo contrario: muchos son los opresores y abiertamente se les nombra; en cambio, uno solo es el oprimido, el pueblo de Israel.

+ En la sociedad israelita, el rico o poderoso es escuchado y privilegiado; a veces a pesar de ser injusto o estar equivocado. En cambio, el pobre, puede ser inteligente o tener la razón, pero se le desprecia. Sin embargo, los papeles se invierten delante de Dios.<sup>85</sup>

Las relaciones paradigmáticas se dan después de escuchar la perícopa completa y haber entendido todo el contexto y el trasfondo;<sup>86</sup> estas relaciones pasan de la primera a la segunda parte de la perícopa y viceversa:

<sup>85</sup> Nombramos aquí estos personajes, porque la red de relaciones del vocabulario de 35,11-24 nos llevó hasta el c. 4 y c.13 de la obra del Sabio. Aunque aquí lo hayamos mencionado someramente.

<sup>86</sup> Además del c.4 y c.16, Sir 35,11-24 tiene un contacto temático con los cc. 5.13.15.18. No añadimos los detalles en este artículo. Cf. H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La misericordia...*, 121-141.

- «El lamento de la viuda» (v. 14). Cambia el significado en la mente del lector; ahora se puede entender también: «el lamento de Israel».
- “Súplica”, “clamor”, “lamento”, “amargura” y “grito de auxilio” (vv. 13-17). Se pueden intercambiar unas por otras o por “oración” (de un atribulado).
- «Hasta que el justo juez le haga justicia» (v. 18). Ahora se entiende mejor el contexto judicial, es decir, ya no sólo el pueblo de Israel sino cada personaje de la primera parte tiene un “defensor”.
- El título de Dios es el de juez, pero puede intercambiarse por el de un guerrero que no se contiene ante su enemigo. Dios no sólo actúa contra las naciones que oprimen a Israel, sino también al interior de su pueblo toma partido por el que sufre una injusticia.
- Los “despiadados”, “orgullosos”, “naciones” y “malvados” de la segunda parte se comprenden como poderosos e injustos a nivel internacional. Pero, a nivel semántico, cada término podría intercambiarse por “ricos injustos” (o “poderosos injustos”), que es la imagen que subyace en la primera parte de la perícopa y que Israel conoce concretamente en su vida social.
- «Buena es la misericordia como nubes de lluvia» (v. 24). La misericordia es una acción íntima de Dios (“entrañas”). Ahora la palabra “nube” se puede intercambiar: «el grito de auxilio asciende hasta las nubes (= lo más íntimo de Dios)». O también la nube, que en la primera parte está en lo alto, después de leer el v. 24, se comprende cercana o descendiente.
- El «tiempo de tribulación» que define la situación del pueblo (v. 24) se puede intercambiar por la situación de cada uno de los personajes de los vv. 13-17; ellos

viven su propio tiempo de tribulación; al igual que la del propio Ben Sirá, si miramos atentamente la relación con el c. 51.

- La palabra “misericordia” (יְשׁוּעָה) extiende su alcance en todo el pasaje, como una onda sobre el agua; se puede intercambiar con las palabras que están bajo su campo semántico (*apiadarse, juzgar, defender, ser fiel a la alianza*, etc.).


En 35,11-24 el Sabio sintetiza varios temas y los presenta en una forma magistral. En su elocuencia él esconde conceptos e ideas, que poco a poco va develando. Al desarrollar el tema de los sacrificios, Ben Sirá se coloca en el corazón geográfico de su nación y en el centro de la vida religiosa de Israel. Y precisamente desde ahí le da a los sacrificios su verdadero sentido al ubicarlos indisolublemente ligados a la justicia.

El elenco de personajes que presenta en la primera parte (35,13-17) es un golpe a la conciencia, porque devela las injusticias al interior de una nación que conoce la ley y que permanentemente es instruida por Dios. El discurso de Ben Sirá no sólo es sapiencial, también es profético. El pueblo de Dios tiene que ser el primero en practicar la justicia, pues en caso contrario sería como un insensato o un orgulloso que confía en sus riquezas injustas.

La certeza con que habla Ben Sirá acerca de la misericordia de Dios es resultado de su experiencia personal. Él se identifica con el pobre, con el tratado injustamente, con el huérfano y la viuda. No lo dice expresamente, pero es un hombre justo (“inocente”) que fue salvado por la *hesed* de Dios (51,8). Si el pueblo entiende la experiencia del Sabio y practica la justicia al interior de la sociedad, su culto entonces será sincero. De esta forma podrá experimentar por sí mismo su inocencia frente al poderío de las naciones injustas y delante de Dios juez. Esta realidad es una de las últimas ideas que el Sabio quería develar en el c. 35; es decir, que el pueblo de Israel, viviendo su religiosidad expresada en los sacrificios y siendo coherente con una vida justa, pueda hacer suya «la plegaria del

inocente» o de «la viuda» (ver Sal 7; 9; 17; 18; 26; Lm 1,1). Por eso, este pasaje de 35,11-24 (y aún toda la sección que viene desde 34,18) es el preámbulo esclarecedor y necesario para entender la así llamada «oración de Israel» (Sir 36,1-17).

Por último, la misericordia (יְשׁוּעָה) se entiende en un contexto judicial, pero no escatológico; la *hesed* de Dios como experiencia personal de *salvación* en el c. 51 es un punto de referencia, que esclarece el concepto teológico misericordia como una acción concreta y posible en un futuro inmediato.



**JESÚS NO VINO A DESTRUIR LA LEY,  
SINO A DAR PLENITUD (CF. MT 5,17)  
UNA APROXIMACIÓN RETÓRICO-PRAGMÁTICA A MT 5,17-20**

J. Trinidad Lomelí Ochoa<sup>1</sup>

---

**Abstract:**

El presente artículo sobre Mt 5,17-20, teniendo en cuenta los valiosos resultados literario-teológicos de algunos estudios y comentarios anteriores, pretende mostrar su composición ternaria a varios niveles, como un valioso recurso retórico y pragmático que emplea Mateo para exhortar a todo lector a interpretar en clave cristológica la ley y los profetas sobrepasando la justicia de los escribas y fariseos, de modo que entre en el reino de los cielos.

*This article on Mt 5,17-20, consider some valuable literary and theological results taken from previous studies and commentaries, and it pretends to show its threefold composition through several levels, as an important rhetoric and pragmatic resource used by Matthew exhorting every reader to interpret the Law and the Prophets from a Christological clue, surpassing the justice of Scribes and Pharisees as well, in such a way that the reader could get into the Kingdom of Heaven.*

**Palabras clave:** Ley y profetas, justicia, reino de los cielos, lector, composición literaria, retórica y pragmática.

**Keywords:** law and prophets, justice, Kingdom of Heaven, reader, literary composition, rhetoric and pragmatics.

**Introducción**

En el presente análisis literario de Mt 5,17-20, habida cuenta de unos cuantos análisis literario-teológicos sobre este episodio, en los

---

<sup>1</sup> El autor es profesor de Nuevo Testamento en el área de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es casafatima@eninfinitum.com.

que hay referencias valiosas a su composición y relación con 5,21-48, e incluso a las así llamadas “*citas de cumplimiento*”,<sup>2</sup> propongo, a partir de su ubicación y composición (Mt 5,17-20), un posible significado y función en sí mismo, y en el conjunto del primer discurso de Jesús (Mt cc. 5—7) y quizá en otros discursos mateanos, junto con la invitación a todo lector, a asumir sus implicaciones sobrepasando la justicia de los escribas y fariseos, en el camino cristiano de perfección, a imitación del Padre celestial (cf. Mt 5,48).

## 1. La composición del evangelio de san Mateo

### 1.1 Algunas propuestas

Tal parece que aún sigue siendo válida la afirmación, que hace poco más de veinte años, hacía Donald Senior C. P.,<sup>3</sup> de que había dos grandes tendencias al presentar la composición del evangelio de san Mateo, la tradicional en cinco grandes bloques, como un nuevo Pentateuco, considerando el desarrollo de la trama donde se alternan cinco grandes narraciones y cinco discursos, con su introducción y conclusión,<sup>4</sup> o aquella otra más atenta a la composición general, considerando la función de conexión o cambio en la trama

<sup>2</sup> A. M. CASTAÑO, «Las citas de cumplimiento en el evangelio de Mateo», *QoI* 29 (2002) 89-103. Además de ofrecer bibliografía sobre el tema, ante todo afirma que las citas de cumplimiento «[...] están encaminadas a demostrar que el acontecimiento Cristo ha tenido lugar conforme al proyecto de salvación de Dios, iniciado desde el Antiguo Testamento», (pp. 90-91); y que ellas «[...] subrayan los intereses de Mateo al presentar la vida y actividad del Mesías en clave de cumplimiento» (p. 97); pone un énfasis particular a la primera cita de Is 7,14a. cf. Mt 1,23a, puesto que ésta da la pauta para las demás y forma una inclusión con Mt 28,20; cf. También D. SENIOR C. P., *What are they saying about Matthew?*, Paulist Press, New York/Mahwah, N. J. 1996, 60-61, refiere que según David Howell las *citas de cumplimiento* son un llamado (de atención) externo al mundo narrativo del evangelio a una más amplia autoridad sobre los eventos del relato de Mateo, es decir, la autoridad de Dios a través del AT. Estas citas están reunidas en el comienzo del evangelio porque ahí es donde Mateo introduce al lector en su perspectiva sobre Jesús, y a través de ese mundo narrativo, se da cuenta que la vida y misión de Jesús cumplen la promesa de Dios en el AT; cf. H. HÜBNER, «Plerow», en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del NT*, Vol II., Salamanca 2002, cols. 993-1003. «[...] hay que preguntarse si las citas de reflexión (=cumplimiento) son una especie de legitimación de que Jesús es el Mesías [...], y si ellas muestran precisamente cómo Mateo apela a la Escritura y, con ello, adquiere su verdadera legitimación desde la perspectiva del acontecimiento Cristo [...]» (col. 997).

<sup>3</sup> Cf. D. SENIOR, C.P., *What are they saying about Matthew?*...

<sup>4</sup> Cf. D. SENIOR, C.P., *What are they saying about Matthew?*..., 26-37, presenta varias estructuras y refiere que la propuesta de estructura del evangelio de san Mateo, de B. BACON, como un Nuevo Pentateuco, es una de las que más ha influido y de las más aceptadas en la investigación americana; cf. También P. BENOIT, *Biblia de Jerusalén*.

del evangelio, que algunos pasajes desempeñan, como por ejemplo, 4,12-17: inicio del ministerio en Galilea, después de que Juan había sido entregado; 11,1—16,12 donde comienza una nueva fase el relato, cuando Mateo muestra las reacciones de rechazo de los judíos y la fe vacilante de los discípulos; 16,13-23 el relato sobre Pedro como culmen de los temas discipulares de la sección previa y la orientación del ministerio a la pasión de Jesús, con sus anuncios y Jesús en camino a Jerusalén; 21,1—28,15 su enseñanza, pasión muerte y resurrección en Jerusalén. Según estas indicaciones literarias Donald Senior C. P. propone la siguiente composición del evangelio de Mateo.

1,1—4,11 nacimiento e infancia de Jesús y encuentro con el Bautista;

4,12-17—10,42, el episodio clave: la entrada de Jesús en Galilea y su ministerio de enseñanza y sus milagros;

11,1—16,12 rechazo de los judíos y fe vacilante de los discípulos;

16,13—20,34 relato sobre Pedro, anuncios de la pasión y Jesús en camino a Jerusalén;

21,1—28,15 ministerio de enseñanza en Jerusalén, pasión, muerte y resurrección;

28,16-20 el final.

M. Grilli también hace una propuesta de estructura para el evangelio de Mateo a partir de dos expresiones redaccionales: “*apo tote*” cf. 4,16 y 16,21.<sup>5</sup>

En las variadas propuestas de composición del evangelio de san Mateo, este primer discurso de Jesús aparece bien delimitado (cc 5—7).

---

<sup>5</sup> Cf. M. GRILLI, en L. PACOMIO - F. DALLA VECCHIA - A. PITTA (eds.), *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1995, 2005<sup>5</sup>, Vangelo secondo Matteo, 2310-2311. Las expresiones redaccionales 4,17 y 16,21: “*Desde entonces...*”, permiten dividir la obra Mateana en tres partes: 1,1—4,16; 4,17—16,20; y 16,21—28,20.

## 1.2 Algunas consideraciones literarias sobre Mt cc. 5—7

A partir de una primera lectura del evangelio de Mateo, en la versión española de *Biblia de Jerusalén*,<sup>6</sup> se podría titular a Mt cc. 5—7 estrictamente hablando, como *enseñanza*<sup>7</sup> sobre el reino de los cielos, porque hasta antes este momento de la narración, Jesús propiamente no ha iniciado su enseñanza, ya que Mt 4,17 «Desde entonces comenzó Jesús a proclamar y a decir: convertíos, pues se acerca el reino de los cielos» se podría tomar como un registro literario muy importante del inicio de su predicación o como una especie de sumario de ella, semejante a la referencia sobre el inicio de la predicación del Bautista en 3,2, del cual en cambio sí se reporta enseguida un gran discurso (3,7-12). Además, en los dos restantes episodios anteriores a Mt cc 5—7, el llamado de los Cuatro primeros discípulos (Mt 4,18-22) y el gran sumario prospectivo (4,23-25) ayudan a reafirmar que Mt 5—7 es propiamente el gran inicio de su enseñanza sobre el reino de los cielos.

En Mt cc. 5—7 Jesús, Maestro enseña ampliamente sobre *reino de los cielos* (5.3.10.19.20; 7,21), *reino de Dios* (6,33). Ahí exhorta a los discípulos y a las multitudes a vivir como “*sus hijos*”, para poder ingresar *al reino de los cielos*: en Mt 5, 44-45 dice: «Amad a sus enemigos y rogad por los que los persigan para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos»; «vosotros sed perfectos, como Perfecto es vuestro Padre celestial» (5,48).

En Mt 6,1-18 Jesús advierte a los discípulos de no practicar vuestra justicia delante de los hombres, refiriéndose a la limosna, la oración y el ayuno, porque no tendrían recompensa de *vuestro Padre que está en los cielos* (6,1), de *tu Padre* (6,4.6), de *vuestro Padre* (6,8); a él se dirige el discípulo como (Padre nuestro 6,9; Padre celestial 6,14); y Jesús le habla a los discípulos de *vuestro Padre* (6,15); *tu Padre* (6,18.32; 7,11). Expresamente 6,1-18 gira en tor-

<sup>6</sup> Cf. J. A. UBIETA LÓPEZ et alii (dirs.), *Biblia de Jerusalén*, (ed. española), Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

<sup>7</sup> Enseñanza porque varias expresiones de 5,1-2 aluden a un contexto de magisterio: «habiéndose sentado [...]», «se acercaron a él sus discípulos», «después de abrir la boca **les enseñaba** diciendo».

no a la práctica de la justicia ante el Padre celestial. Casi al final de esta enseñanza de Jesús (Mt cc. 5—7) se conectan dos de las principales temáticas principales que pueden fungir como estructurantes de estos dos capítulos mateanos: «No todo el que me diga Señor, Señor entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (7,21).

El tema de la justicia<sup>8</sup> también podría ser estructurante en Mt cc. 5—7, pues de algún modo se habla de ella en las bienaventuranzas (5,6.10), expresamente Jesús habla de «si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos [...]» (5,17-20), y explicita en qué consista ella, a propósito del asesinato (5,21-26), el adulterio (5,27-30), el divorcio (5,31-32), los juramentos (5,33-37), abrogando la ley del talió (5,38-42) y mandando amar a los enemigos (5,43-48).

Los dichos de Jesús sobre la limosna, la oración y el ayuno (6,2-18); no atesorar ni preocuparse de los bienes materiales, sino buscar el reino de Dios y su justicia (6,19-34) están enmarcados bajo este tema (Mt 6,1.33). Y la justicia, aunque no expresamente se diga, es el telón de fondo donde se insertan los dichos sobre no juzgar a los demás (7,1-5); el imperativo de pedir y se os dará y la regla de oro ... (7,7-12), el imperativo de entrar por la puerta estrecha (7,13-14); la advertencia ante los falsos profetas (7,15-20); y sobre la necesidad de hacer la voluntad del Padre para entrar en el reino de los cielos (7,21-27). De modo que se podría decir que la composición de Mt cc. 5—7 gira en torno al tema de la "*justicia mayor*" que Jesús propone a sus discípulos y a las multitudes principalmente en 5,17-20.21-48 y también en Mt 6—7.

### **1.3 Una propuesta de composición de Mt cc. 5—7**

Considerando algunas características de estilo, como las transiciones literarias de una persona a otra, su formulación imperativa

<sup>8</sup> No sólo Mt cc. 5—7, sino todo el Primer Evangelio es presentado desde esta perspectiva por A. M. CASTAÑO F., *Dikaiosine en Mateo, Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32*, TG Teología 29, Roma 1997; y con una vertiente pastoral en lb., *El evangelio de Marcos. El evangelio de Mateo* (BBB 15), Verbo Divino, Estella 2010.

negativa o positiva y el cambio de temática, podemos proponer la siguiente composición de Mt cc 5—7:

**El comienzo:** 5,1-2: Viendo a las multitudes, subió al monte y cuando se sentó, sus discípulos vinieron hacia él; y abriendo su boca les enseñaba diciendo. Este es el comienzo solemne de la enseñanza de Jesús, a las multitudes y a sus discípulos.

El **desarrollo de la trama** en seis secuencias:

1ª secuencia: 5,3-10: las bienaventuranzas formuladas en 3ª persona de plural «bienaventurados los pobres de espíritu [...]». Esta secuencia está muy bien delimitada por la misma frase al principio y al final: «porque de ellos es el reino de los cielos» (vv. 3.10).

2ª secuencia 5,11-16: dichos en 2ª de plural, dirigidos a sus discípulos y las multitudes: «bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan [...]» (vv. 11-12); «vosotros sois la sal de la tierra» (v. 13); «vosotros sois la luz del mundo» (vv. 14.16). La formulación de los dichos en 2ª persona de plural y las frases nominales: «bienaventurados seréis [...]», «vosotros sois [...]», dan cohesión a esta 2ª secuencia.

3ª secuencia (5,17-48) discurso de Jesús en la 2ª persona de plural, sobre la *Ley y los profetas*: «no penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas» (vv. 17-20). Siguen seis explicitaciones empleando el modelo literario siguiente: «han oído que se dijo [...] pero yo os digo» (vv. 21-48). Está bien delimitada esta secuencia de la anterior por el punto de partida, «no penséis que vine a [...]».

4ª secuencia: (6,1—7,6) dichos en 2ª de plural, formulación generalmente negativa, agrupados en tres subsecuencias:

*subsecuencia* 6,1-18: sobre las obras de justicia con las expresiones iniciales: «cuando (des limosna/oren/ayunen [...] no sean/ no [...]»

*subsecuencia* 6,19-34: la actitud ante los bienes materiales: «no amontonéis tesoros [...]»

*subsecuencia mixta* 7,1-12: actitud ante los demás; “*no juzguéis*” (7,1-5); ante lo santo y valioso (7,6); la expresión conclusiva “*panta oun*” (v. 12) resume el contenido de esta subsecuencia mixta.

5ª secuencia 7,13-20: dichos en 2ª de plural, formulación positiva: entrada por la puerta estrecha (7,13-14); tened cuidado de los falsos profetas (7,15-20), etc.

6ª secuencia: 7,21-27: exhortación a hacer la voluntad del Padre, 3ª de sing., con la expresión inicial «*ou pas o legwn moi*», hacer la voluntad del Padre para entrar al Reino de los cielos 7,21-23, el que escucha y practica (7,24-25) y el que escucha y no practica (7,26-27).

**El fin:** 7,28-29: «Y sucedió que cuando completó Jesús estas palabras, se admiraban las multitudes por su enseñanza, pues les enseñaba, teniendo autoridad y no como los escribas de ellos». El fin está en relación con el comienzo por las expresiones siguientes: «después de abrir su boca [...] decía» (5,2), y «Y cuando acabó todas estas palabras» (7,28); «viendo a las multitudes» (5,1), «se admiraban las multitudes» (7,28); y sobre todo por las alusiones a su enseñanza: «les enseñaba diciendo» (5,2) y «por su enseñanza [...] pues les estaba enseñando con autoridad» (7,28-29). Estas correspondencias literarias se ven reforzadas por el cambio de lugar que se reporta en Mt 8,1, «cuando él bajo del monte, le seguían numerosas multitudes», mientras que «estas palabras», de los cc. 5-7 fueron dichas en el monte (5,1).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Las frases escritas en español están tomadas de la traducción española de Biblia de Jerusalén, con ligeras modificaciones mías.

## 2. Algunas aproximaciones y análisis de Mt 5,17-20

Donald Senior C.P<sup>10</sup> pasa revista a unas cien obras, entre artículos y libros, fechadas entre el 80 y 90 del siglo pasado, acerca de los principales aspectos literario-teológicos del evangelio de san Mateo. Respecto al uso mateano del AT y a la actitud de Jesús ante la ley reporta los siguientes postulados de los principales autores (K. Stendahl, R. Gundry, G. Strecker, W. Rothfuchs, Segbroeck, B. Bacon, R. Banks, U. Luz, W. D. Davies, D. C. Allison, - J. F. Kingsbury, etc.).

En particular sobre muchos textos que insisten en la rigurosa fidelidad a la más pequeña exigencia de la ley (por ejemplo Mt 5,17-20), y otros en que algunos mandamientos están subordinados a otros o aún parecen ser dejados a un lado (Mt 5,21-48), hay consenso general en que no deben ser explicados en sí mismos, sino que es mejor considerarlos en el conjunto del mensaje y cristología de Mateo, es decir, en la total perspectiva teológica de Mateo. La mayoría de estos y otros autores se preguntan desde la perspectiva de Jesús Mesías, qué permanece válido de la ley y los profetas y en qué consiste la plenitud que él aporta y responden que permanece válida la esencia de la ley y los profetas: la justicia, la misericordia y la fe, y no la interpretación casuística de los escribas y fariseos (Mt 23,23-24). Un interrogante que se plantean estos estudios mateanos es ¿con qué autoridad Jesús interpreta la ley? Y su respuesta es que en ello está implicada su condición mesiánica. En algunos de estos estudios de esa época (1985-1995) generalmente hay la tendencia a clarificar el significado del verso 17: «no he venido a destruir la ley y los profetas, sino a darles cumplimiento», en qué consiste “la justicia mayor”, y qué relación-contradicción, oposición, superación, hay entre Mt 5,21-48 y 5,17-20. Algunos consideran que “la justicia mayor” (5,20) está expresada retrospectivamente en 5,3-10 las bienaventuranzas; en ser sal y luz del mundo (5,13-6) y prospectivamente, en superar la interpretación farisaica de la ley

---

<sup>10</sup> Cf. D. SENIOR C.P., *What are they saying about Matthew?...*, 51-88, trata del uso de Mateo del AT, la actitud de Jesús ante la Ley y la cristología del Primer Evangelio. En particular respecto a la relación entre 5,17-20 y 5,21-48 en las páginas 67-73.

(5,21-48); en no practicar las obras de justicia como los hipócritas o paganos (6,1-18); en tener una nueva actitud ante los bienes materiales (6,19-34); en no juzgar a los demás (7,1-5) en el enunciado «todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos, pues esta es la ley y los profetas» (7,12); en esforzarse por entrar por la puerta estrecha (7,13-14); en guardarse de los falsos profetas (7,15-20); en no sólo decir Señor, Señor, sino en cumplir la voluntad del Padre celestial (7,21-27).

Considerando en particular otros autores, no reportados por Donald Senior C.P., podemos decir que Pierre Bonnard<sup>11</sup> sigue la misma línea de los comentarios reportados anteriormente por Donald Senior. Por su parte M. Grilli<sup>12</sup> afirma que la superioridad de la justicia cristiana sobre la farisaica, radica en a) la urgencia de hacer la voluntad del Padre, b) que no hay contradicción entre 5,17-20 y 5,21-48 y c) ser perfectos como el Padre celestial (5,48). Benedict T. Viviano<sup>13</sup> a propósito de Mt 5,17-20, habla de *la más alta justicia*, de que Jesús no vino a romper con la torá como tal, sino solamente

<sup>11</sup> Cf. P. BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1975, 98-102. Ofrece el significado de algunos verbos y expresiones griegas como: “*Me nomisete*” (cf. 10,24; 20,10), del verbo *kataluein*, de la expresión “*La ley y los profetas*” (cf. 7,12; 11,13; 22,40), del verbo *plerow*, de la expresión “*ni una iota o tilde de la ley dejaran de existir, mientras exista el cielo y la tierra*”, la justicia como fidelidad a la ley, reinterpretada por el Cristo de Mateo, el significado del verbo *perisseuein* (13,12; 14,20; 15,37; 25,29) que se puede entender como sobrepasar por sus exigencias o radicalización de la ley, según la interpreta Jesús en Mt 5,21-48); o sobrepasar por la obediencia, no como los escribas “*que dicen pero no hacen*”.

<sup>12</sup> Cf. M. GRILLI, en L. PACOMIO – F. DELLA VECCHIA – A. PITTA, *La Bibbia Piemme...*, 2320-2319. La justicia cristiana es superior a la farisaica: a) en la comprensión del sentido profundo del mandamiento de Dios, según Jesús lo interpreta y expresa a continuación (cf. 5,21-48; 9,13 y 12,7); b) En evitar el riesgo de “*decir y no hacer*”, como los fariseos (cf. 23,1-3), y en la urgencia de “*hacer la voluntad del Padre*” (cf. 5,19; 7,21; 12,46-50); c) “*Practicar la justicia... delante del Padre*” y no delante de los hombres (cf. 6,1-18; 23,5); en establecer una relación personal y profunda con el Padre celestial, como auténtico modelo para el discípulo (cf. 5,48). También afirma que no hay contradicción entre 5,17-20 y 5,21-48, sino contraposición, la cual permite poner de relieve la voluntad auténtica de Dios manifestada en Jesús respecto al homicidio (5,21-26), al adulterio (5,27-30); al repudio (5,31-32), al juramento (5,33-37), a la ley del talión (5,38-42); al odio a los enemigos (5,43-47).

<sup>13</sup> Cf. B. T. VIVIANO, en R. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY, *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J. 1990, 641. Pablo prefirió una ética de valores como fe, esperanza y caridad viviendo según el Espíritu a la ética legal mateana. Mateo tuvo poderosa influencia en la Iglesia y actuó como una moderada influencia sobre el paulinismo radical. Pablo y Mateo aprecian el decálogo y lo centran en el amor.

con la halakah farisaica y hace una referencia a la actitud paulina ante la ley (Gal 2,15.16; Rm 3,15.16).

Por su parte Warren Carter,<sup>14</sup> desde una perspectiva sociopolítica y religiosa, dice que los destinatarios del sermón del monte (Mt 5,3-9) son los pobres, sedientos de justicia y que es una denuncia hacia los abusos de los grupos poderosos, escribas y fariseos, aliados con el imperio romano. Ofrece también el significado de los principales verbos *katalyw*, *plerw*, *perisseuw*, etc. Afirma que en 5,17-20 la justicia es la clave interpretativa de Mt 5,21-48; la Escritura habla de justicia en favor de los pobres, despreciados por los poderosos. Y que en 5,21-48 Cristo es la clave hermenéutica de la torá del AT. Por su parte Paulo Lockmann,<sup>15</sup> desde la teología de la liberación considera que Mt 5,3-11, los pobres son indudablemente sus beneficiarios (vv. 3.11) son los campesinos ignorantes los propios miembros de la comunidad de Mateo, y ahora los de latinoamérica. Aquellos se confrontaron directamente con la administración romana y herodiana; estos fueron oprimidos por los colonizadores. Entiende la justicia como solidaridad con el pobre. La clave para todo el sermón es Mt 5,17-20. Desde otra perspectiva J.A. Badiola Sáenz de Ugarte,<sup>16</sup> muestra que la línea argumental del evangelio de Mateo de principio a fin oscila entre el particularismo (misión sólo a las ovejas perdidas de Israel (10,5b-6; 1,24) y el universalismo (mujeres extranjeras en la genealogía 1,3.4.5.6 y el mandato de hacer discípulos a todos los pueblos (28,16-20). Este mismo aspecto literario se da en Mt cc. 5—7, especialmente en 5,17-20 que dice «[...] no desaparecerá ni una iota ni acento de la ley» (particularismo), y «si vuestra justicia no sobrepasa a la de los escribas y fariseos [...] no entraréis en el reino de cielos» (universalismo); y en

<sup>14</sup> Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007. Mateo entiende en un doble sentido profético las Escrituras: que se refieren a su propia época (ej. 1,22-23; 4,14) pero a la vez apuntan a la futura acción salvífica de Dios, que en el ministerio de Jesús se cumple. Las bienaventuranzas han expuesto la voluntad transformadora divina, que impugna y cambia el *status quo*. En Mt 5,21-48 no hay supresión, sustitución o suma, sino que a partir de la Escritura, propone sus implicaciones éticas y sociales para los pobres y marginados.

<sup>15</sup> Cf. P. LOCKMANN, «Una lectura del sermón del monte (Mt 5—7). El Sermón del Monte en el Evangelio de Mateo», *RIBLA* 27 (1997) 47-54.

<sup>16</sup> Cf. J. A. BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, «La enseñanza de la montaña: una torá para todos los seres humanos», *Reseña Bíblica* 81 (2014) 21-30.

5,21-48 las seis expresiones referentes a la ley «habéis oído que se dijo» (particularismo) seguidas de las nuevas exigencias de Jesús o sea la justicia mayor, «pero yo os digo» (universalismo).

### 3. Una aproximación retórico-pragmática a Mt 5,17-20

#### 3.1 Texto griego<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Μὴ νομίσητε ὅτι  
ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας·

οὐκ ἦλθον καταλῦσαι  
ἀλλὰ πληρῶσαι.

<sup>18</sup> ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν·  
ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,  
ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου,  
ἕως ἂν πάντα γένηται.

<sup>19</sup>ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων  
καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,  
ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν·

ὅς δ' ἂν ποιήσῃ  
καὶ διδάξῃ,  
οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

<sup>20</sup> Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι  
ἐάν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη  
πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων,  
οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

<sup>17</sup> NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece* (27 ed.,) Stuttgart 1998.

### Traducción

No penséis que vine a hacer desaparecer la ley y los profetas.  
No vine a hacer desaparecer,  
sino a dar plenitud (v. 17).

Pues en verdad os digo:  
hasta que (no) desaparezca el cielo y la tierra  
una sola iota o un solo rasgo, de ningún modo desaparecerá de la ley  
hasta que todas las cosas sucedan (v. 18).  
Por tanto, si alguno quebranta uno solo de estos mandamientos más insignificantes  
y enseña de ese modo a los hombres;  
el más insignificante será llamado en el reino de los cielos (v. 19a).  
Pero si alguno cumple  
y enseña,  
éste, grande será llamado en el reino de los cielos (v. 19b).

Porque os digo que  
si vuestra justicia no sobrepasa  
a la de los escribas y fariseos,  
de ningún modo entraréis en el reino de los cielos (v.20).

### 3.2 Composición de Mt 5,17-29

“Starting point” **No penséis que** (v. 17)

1<sup>er</sup> segmento<sup>18</sup> (=s): *vine a hacer desaparecer* ley o profetas;

2<sup>o</sup> s. *no vine a hacer desaparecer*

3<sup>er</sup> s. *sino a dar plenitud.*

“Development” **Pues en verdad os digo** (vv. 18-19)

1<sup>a</sup> Fase.

1<sup>o</sup> s. hasta que (no) desaparezca el cielo y la tierra

---

<sup>18</sup> Cf. R. MEYNET, «E ora, scrivete per voi questo cantico». *Introduzione pratica all'analisi retorica. Detti e proverbi* (Retorica Biblica 3), Dehoniane, Roma 1996. Un segmento equivale a una frase.

- 2° s. una sola iota o un rasgo nunca desaparecerá de la ley  
 3° s. hasta que todas las cosas sucedan (v. 18).

**2ª Fase: Por tanto** (3ª de sing.)

1° s. si uno quebranta uno solo de estos mandamientos más insignificantes

2° s. y enseña de ese modo a los hombres;

3° s. el más insignificante será llamado en el reino de los cielos (v. 19a)

**3ª Fase. “de”** (3ª de sing.)

1° s. pero si uno cumple

2° s. y enseña

3° s. éste grande será llamado en el reino de los cielos

**“Final point”. Pues os digo que** (2ª de pl.)

1° s. si su justicia no sobrepasa

2° s. a la de los escribas y fariseos

3° s. de ningún modo entraréis en el reino de los cielos.

Este micro discurso está bien articulado por el *starting point*, *Μὴ νομίσητε ὅτι*, por la expresión conectiva intermedia *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν* y la que enlaza las fases con el *“final point”*<sup>20</sup> *Λέγω γὰρ ὑμῖν*, que recoge las partículas *γὰρ* y *ὅτι* además del pronombre *ὑμῖν*.

*Μὴ νομίσητε ὅτι* (v. 17)

*ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν* (v. 18)

*Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι* (v. 20)

La estructura portante del micro discurso consta de verbos en aoristo de subjuntivo, generalmente precedidos por la partícula conectiva condicional *ἂν ἕάν* (si). En el *starting point* y en el *final point* estas formas verbales están seguidas de la partícula *ὅτι*, empleada después de verbos de “pensar” o de “decir”.

*Μὴ νομίσητε ὅτι* (v. 17a)

*ἕως ἂν παρέλθῃ* (v. 18a)

ἕως ἄν ... γένηται.	(v. 18b)
ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ	(v. 19a)
ὃς δ' ἄν ποιήσῃ	(v. 19b)
Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι	(v. 20ab)
ἐὰν μὴ περισσεύσῃ	(v. 20b)

Por tanto, este micro discurso sobre la actitud de Jesús ante *la ley y los profetas* (Mt 5,17-20) parte del axioma jesuánico: «no penséis que vine a abolir la Ley y los profetas [...], sino a dar plenitud» (v. 17). Mateo lo desarrolla en tres fases, compuestas de tres segmentos cada una. El *starting point*, la 1ª y 3ª fase y el *final point* están formulados en la 2ª persona de plural (vv. 17.18.19b.20), dirigidos a sus discípulos y a las multitudes; en cambio la 2ª fase (v. 19ab: *si alguno...*) está formulada en 3ª de sing., dirigida a uno indefinido, que puede ser universal.

### 3.2.1 Descripción de las partes de Mt 5,17-20

#### a) El *starting point* (v. 17)

El único complemento de nombre es τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας. Mateo emplea en este micro discurso este rasgo estilístico varias veces: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία (v. 18), τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων (v. 20). En la expresión *la ley y los profetas* el uso de la partícula “e” es disyuntiva no excluyente, como la partícula latina *vel*. Este uso es muy común en Mateo, pues tan solo en este micro discurso se repite en el v. 18: “ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία”. Otras expresiones bimembres se encuentran en Mt 6,25.31; 7,16; 10,11.14.19.37; 12,25.<sup>19</sup> En 7,12; 11,13 y 22,40 se encuentra la misma expresión ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, pero unida por la partícula *kai*.

<sup>19</sup> Cf. R. PEPPERMÜLLER, «h», en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, col. 1761-1763.

Las formas verbales empleadas (v. 17) son aoristo de subjuntivo + aoristo de infinitivo:

Μὴ νομίσητε ὅτι  
     ἦλθον καταλῦσαι  
 οὐκ ἦλθον καταλῦσαι  
 ἀλλὰ πληρῶσαι.

Notemos la simetría de las formas verbales, ἦλθον, οὐκ ἦλθον (v. 17); luego en el *development*, ἂν παρέλθῃ, οὐ μὴ παρέλθῃ (v. 18); y después en el *final point*, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε (v. 20), en su formulación negativa expresan un *crescendo literario* que pone énfasis en la imposibilidad de entrar al reino de los cielos. De tal modo la forma verbal ἦλθον semánticamente da estructura al discurso. Por otra parte la doble negación οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ayuda a resaltar la afirmación adversativa, ἀλλὰ πληρῶσαι,<sup>20</sup> dando un particular énfasis a la misión de Jesús: dar plenitud a la ley y los profetas. El sentido básico del verbo καταλῦωι es disolver,<sup>21</sup> dejar sin validez la ley (cf. Mt 5,17). Jesús modifica la ley, no invalidándola sino dándole plenitud. Y según H. Hübner<sup>22</sup> el sentido del verbo πληροῶ en Mt 5,17, significa primeramente “hacer respetar la ley por medio de la enseñanza”, pero luego significa también la modificación de la ley por medio de la enseñanza. W. Carter<sup>23</sup> precisa que en Mateo el

<sup>20</sup> W. SCHENKER, «Nonizw», en H. BALZ – G. SCHENIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II., col. 416; cf. también G. DELLING, «plerow» en G. KITTEL G. FRIEDRICH (ed. It.), a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O SOFFRITTI, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, Vol. X, cols. 663-664. En Mt 5,17 significa el cumplimiento, por parte de Jesús, de la ley y los profetas en cuanto manifestación de la voluntad de Dios, que el AT da a conocer, obedeciendo su designio salvífico (Mt 3,15); cómo suceda esto, lo expresa Mt 5,21-48.

<sup>21</sup> Cf. H. HÜBNER, «Kataluw» en H. BALZ – G. SCHENIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II., col. 2239-2240; cf. también F. BÜCKSEL, «λυω» en G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed. It.), a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O SOFFRITTI, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol VI, Brescia 1970, cols. 904-994, específicamente cols. 904-906. Tiene el significado de destruir, demoler en algunos pasajes relevantes, como en las controversias sobre la validez de la ley AT Mt 5,19. Y «kataluw» (cols. 910-911) la preposición kata, hacia abajo, refuerza el sentido de destruir, entonces sería destruir completamente. Se emplea para hablar de la destrucción del templo de Dios Mt 26,61; 27,40.

<sup>22</sup> Cf. H. HÜBNER, «Plerow», en H. BALZ – G. SCHENIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II., col 997.

<sup>23</sup> Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Es-tella 2007, 205-245. La expresión Μὴ νομίσητε ὅτι sugiere una posible respuesta a críticas por

verbo πληροῶ casi siempre introduce una cita de la Escritura y que significa dar plenitud, no un simple cumplir (**threw, poihw**). Este uso mateano y el hecho de que en 11,13 *la ley y los profetas son el sujeto del verbo profetizar*, sugieren que Mt entiende en un doble sentido profético (el cumplimiento) de las Escrituras: que se refieren a su propia época (ej. 1,22-23; 4,14) pero a la vez apuntan a la futura acción salvífica de Dios que se cumple en el ministerio de Jesús.

#### b) Desarrollo en tres fases (vv. 18-19)

La expresión conectiva: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, pues en verdad, os digo funciona como conexión entre el *starting point* del micro discurso (v. 17) y el *development* en tres fases (vv. 18-20); también está en conexión con la expresión muy semejante que conecta el *development* con el punto final del micro discurso: Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι (v. 20).

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἕν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.

#### - La 1ª fase:

1<sup>er</sup> s. ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,

2<sup>o</sup> s. ἰῶτα ἕν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου,

3<sup>er</sup> s. ἕως ἂν πάντα γένηται.

Mientras que en el 1<sup>er</sup> segmento se enfatiza la expresión verbal ἂν παρέλθῃ desaparezca, dejando en segundo lugar al sujeto ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ; en el 2<sup>o</sup> segmento viene fuertemente resaltado el sujeto compuesto, “ἰῶτα ἕν ἢ μία κεραία”, antepuesto a la forma verbal οὐ μὴ παρέλθῃ, cuyo significado viene remarcado por la doble negación οὐ μὴ. Es tal el énfasis en que ninguna iota o ningún rasgo de una letra de la *ley de ningún modo* pasará, que está ubicado en el primer lugar del segmento, dejando el genitivo “ἀπὸ τοῦ

---

parte de los oponentes de la comunidad de discípulos. La doble negación, no penséis que vine, no vine... da énfasis a la adversativa, ἀλλὰ πληρῶσαι.

νόμου” el último puesto. Es notorio también el contraste en cuanto al significado cuantitativo entre el sujeto de 2º segmento *ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία* (el rasgo mínimo) y el del 3º *πάντα* (totalidad).

Por otra parte, la cohesión interna de esta fase del micro discurso es patente en las expresiones iniciales del 1º y 3º segmento *ἕως ἄν*, además de las formas verbales idénticas del 1º y 2º segmento *παρέλθῃ οὐ μὴ παρέλθῃε*:

*ἕως ἄν* *παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,*  
*ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου,*  
*ἕως ἄν πάντα* *γένηται.*

Las expresiones duales semejantes *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα* y *ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία* indican respectivamente la totalidad del universo en su magnitud y la totalidad de la ley hasta en sus rasgos más pequeños. Las formas verbales del 1º y el 2º segmento *παρέλθῃ* y *οὐ μὴ παρέλθῃ* expresan una relación temporal paralela: mientras (no) desaparezca el cielo y la tierra, de ningún modo desaparecerá una iota o un rasgo de la ley. Una relación temporal paralela semejante también se encuentra en Mt 24,35 *Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.*

Esta relación temporal que expresa la frase *ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, la duración del universo*, corre paralela a la duración de cada iota o coma de la ley *ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ...*, llega a su fin *ἕως ἄν πάντα γένηται.*, hasta que todas las cosas sucedan. Esta indicación de la desaparición del cielo y de la tierra, a la par que de la iota y coma de la ley expresa el fin de una etapa de salvación, *ἕως ἄν πάντα γένηται.*, hasta que todo se cumpla, con la nueva etapa de salvación en Cristo resucitado.

Mientras que en el *starting point* los verbos son de movimiento y de acción (**ερconiai, kataluw, plerow** en la 1ª fase son estativos **parerconai**, excepto **gignomai** que expresa un movimiento interno.

**-La 2ª fase** (transición a la 3ª pers. de sing.).

1<sup>er</sup> s. ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων (prótasis)

2<sup>o</sup> s. καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,

3<sup>er</sup> ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. (apódosis)

La transición del micro discurso a la 3ª persona de singular indica que está dirigido, no solo a los presentes ὑμῖν, sino a “ὅς”, todo aquel que. La enseñanza tiene una dimensión universal. Dan cohesión a esta 2ª fase la expresión inicial, las formas verbales y el nombre “el más insignificante”:

ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν...τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ..., ἐλάχιστος κληθήσεται (v. 18a)

Esta 2ª fase está totalmente en relación disyuntiva opuesta con la 3ª (fase), por el 1er segmento de ambas: ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν..., τῶν ἐλαχίστων y ὅς δ' ἂν ποιήσῃ..., μέγας, como se puede apreciar en la siguiente figura:

ἐάν οὖν, λύσῃ μίαν τῶν...τῶν ἐλαχίστων, διδάξῃ, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ...

ὅς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ..., μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ...

En la figura anterior se puede visualizar la prótasis compuesta y la apódosis simple de la 2ª y 3ª fase.

El 1º y el 3er segmento están conectados por el nombre ἐλάχιστος:

μίαν τῶν ἐντολῶν..., τῶν ἐλαχίστων..., ἐλάχιστος κληθήσεται. Además en esta fase se emplean expresiones literarias semejantes a las de la 1ª fase: μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων y ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία.

Quebrantar uno de estos mandamientos más insignificantes está en contraste con la misión de Jesús que vino a dar plenitud a toda la Ley y los profetas, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, pues en Cristo πάντα γένηται. Esta enseñanza de Jesús está dirigida a los entusiastas “antinomistas” greco-cristianos y a los maestros de la comunidad mateana para que no anulen la Torá sino que interpreten sus enunciados en clave cristológica. Los principios hermenéuticos de la Torá de Jesús son el amor a los enemigos (5,44), y precisamente manda hacer el bien a los más “insignificantes”, pues de ello depende ir a la vida eterna o al fuego eterno (Mt 25,40.45.46: ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε..., *cuanto hicieron (o no) a uno de estos hermanos míos, más insignificantes, a mí hicieron*). Y serán arrojados estos al castigo eterno pero los justos a la vida eterna καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

### -La 3ª Fase:

1º s. ὃς δ’ ἂν ποιήσῃ (1ª parte de la prótasis)

2º s. καὶ διδάξῃ, (2ª parte de la prótasis)

3º s. οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. (apódosis)

En esta 3ª fase la partícula “**de**” tiene un evidente valor adversativo, el cual unido al significado opuesto entre quebrantar (**luēin**) y cumplir (**poiein**) un mandamiento, completa la disyunción opuesta, como se mostró en la descripción de la 2ª fase.

si alguno quebranta y enseña de ese modo, el más insignificante será llamado;

Pero si alguno cumple y enseña, éste grande será llamado ....

En esta 3ª fase se economizan casi todos los sintagmas nominales, excepto, el pronombre relativo ὃς “el que”, el demostrativo “οὗτος”, el adjetivo μέγας y la expresión nominal ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Este procedimiento literario permite hacer más contundente el efecto del discurso, induciendo al lector a tomar la op-

ción breve o comprimida. Si la economía literaria hubiese sido total, manteniendo únicamente los sintagmas verbales y los nominales ἐλάχιστος y μέγας, resaltaría aún más la oposición disyuntiva.

La serie de formas verbales, dos aoristos de subjuntivo más un futuro pasivo, da cohesión a esta fase, como se mostró también en la 2ª fase:

λύση καὶ διδάξη κληθήσεται  
ποίηση καὶ διδάξη κληθήσεται

El verbo **ποιῶν** significa hacer, efectuar, actuar. En este segmento se puede traducir por “cumplir” los mandamientos, porque está en oposición con **ἴων**, que significa quebrantar, no cumplir. El siguiente aoristo de subjuntivo διδάξη, indica una función dentro de la comunidad de Mateo. Este es el mandato final del Resucitado a sus discípulos, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· (Mt 28,20) «enseñándoles a cumplir todo, cuanto yo os he mandado» (28,20). Era necesario cumplir este mandato en la comunidad de Mateo donde algunos despreciaban la ley.

El 3<sup>er</sup> segmento indica el resultado o fruto del cumplimiento de los mandamientos de la ley, grande ser llamado en el reino de los cielos οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, motivando con ello al lector a cumplir hasta el más insignificante de los mandamientos.

c) El “final point”: Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι

1<sup>er</sup> s. ἐὰν μὴ περισσεύση ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη (1ª parte de la prótasis)

2<sup>o</sup> s. πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, (2ª parte de la prótasis)

3<sup>er</sup> s. οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (apódosis)

Como ya indicábamos líneas arriba, la expresión conectiva, Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι está en conexión con la inicial del *development*, “ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (v. 18a) y con la inicial del micro discurso “Μὴ νομίσητε ὅτι (v.17a) dando una articulación a todo el micro discurso:

Μὴ νομίσητε ὅτι (v. 17a)  
 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· (v. 18a)  
 Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι (v. 20a)

El 1<sup>er</sup> segmento ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη representa la prótasis necesaria como punto de partida para la apódosis οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν..., estableciendo la medida que deben superar πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων. El verbo περισσεύω<sup>24</sup> significa colmar, derramar, desbordar y Mateo va a explicitar su significado en la interpretación que Jesús hace de la torá (5,21-48) contenida en la segunda parte de la fórmula Ἰηκοῦσατε ὅτι ἐρρέθη ..., ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι.

Las formas verbales οὐ μὴ εἰσέλθῃτε (v. 20) y οὐ μὴ παρέλθῃ (v. 18) son semejantes y expresan imposibilidad total, “no entraréis, no desaparecerá”. En el *final point* reaparecen los binomios nominales τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, como los anteriores ya mencionados, τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία, sin pasar por alto la expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Todas estas formas literarias que se retoman en el *final point* indican precisamente el cierre del micro discurso.

“La justicia de los escribas y fariseos” πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων está expresada en la primera parte de la fórmula Ἰηκοῦσατε ὅτι ἐρρέθη..., «habéis oído que se dijo a los antepasados [...] no matarás [...]; no cometerás adulterio [...]; el que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio [...]; no perjurarás [...]; ojo por ojo y diente por diente; amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo [...]» (vv. 21-48). Además podemos ver reflejada la justicia de los escribas y fariseos en el modo de dar limosna, hacer oración y ayunar, de los hipócritas (6, 2. 5. 7 (paganos) y 16, “μὴ ποιεῖν

<sup>24</sup> Cf. F. HAUCK. «perisseu» en G. KITTEL G. FRIEDRICH (ed. It.), a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O SOFFRITTI, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol X, Brescia 1975. Este verbo tiene una referencia escatológica: el justo comportamiento requerido para poder participar en el reino de Dios debe superar con mucho el máximo que pueda conseguir en la antigua alianza, aquella máxima prestación religiosa que está ejemplificada por los fariseos y escribas, los virtuosos de la religiosidad.

ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς» «delante de los hombres para ser vistos de ellos». Generalmente este calificativo ὑποκριταί es dado a los escribas y fariseos, tan solo en el capítulo 23 de Mateo (Mt 23,13.15.23.25.27).

En cambio, la justicia mayor que Jesús propone, “Si vuestra justicia no sobrepasa (1<sup>er</sup> s.) a la de los escribas y fariseos” (2<sup>o</sup> s.), es aquella indicada en los vv. 18-19: se sobrepasa cuantitativamente, no omitiendo ni una iota ni rasgo de la ley, ni quebrantando el más mínimo de los mandamientos; y cualitativamente, según la interpretación de Cristo, que no ha venido a hacer desaparecer la ley ni los profetas, sino a dar plenitud; pues en él, “πάντα γένηται” (v.18b). En la siguiente secuencia (5,21-48) engloba toda su interpretación de la ley y los profetas, en el amor al prójimo (vv. 21-26) y en el amor a Dios (vv. 43-48). Aquí está expreso el modo como Jesús viene a dar plenitud a la ley antigua. Esta es la justicia mayor que los discípulos de Jesús deben alcanzar, practicando la limosna, la oración y el ayuno en secreto (6,1-18); no preocupándose de las cosas de este mundo (6,19-34); no juzgando a los demás (7,1-12); entrando por la puerta estrecha (7,13-20); y cumpliendo la voluntad del Padre (7,21-27).

### 3.2.2 Resultados de este análisis literario

Las expresiones conectivas son los nervios literarios que sostienen el micro discurso: la expresión inicial Μὴ νομίσητε ὅτι (v. 17a); la expresión que inicia el *development* en tres fases: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (18ab); y la expresión final (*final point*) Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι que cierra el micro discurso. De modo que Mt 5,17-20 está literariamente bien articulado.

En el *starting point* (v. 17) son consistentes las formas verbales ἦλθον καταλύσαι en ambos segmentos que son negaciones, si tomamos en cuenta que el primero, aunque considerado en sí mismo es una afirmación, depende de la principal negativa, Μὴ νομίσητε ὅτι. De este modo, constatamos dos segmentos con formulación negativa, que funcionan como contrapunto literario, para resaltar la relación adversativa (opuesta) entre καταλύω y πληροῶ. Según

este análisis literario, Jesús declara que vino *a dar plenitud a la ley y los profetas*, ante algunos de la comunidad judeo-cristiana y sobre todo para el judaísmo, quizá radicado en Antioquía de Siria que tal vez ἐνόμιζον ὅτι Ἰησοῦς ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας.

La expresión conectiva inicial ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (18a) indica que va a comenzar a desarrollar lo que ya enunció a nivel interno Μὴ νομίσητε ὅτι en el pensamiento de Jesús, que responde a la mentalidad de sus interlocutores, judeo-cristianos y remotamente el judaísmo.

En la 1ª fase: las formas verbales ἕως ἂν παρέλθῃ y οὐ μὴ παρέλθῃ están en relación temporal paralela: mientras exista cielo y tierra, de ningún modo dejará de existir (estar vigente) una iota o una coma de la *ley*. La *ley* no como la interpretaban los escribas y fariseos, sino como la interpreta Jesús. Desde el tiempo de Jesús su interpretación de la *ley* está vigente hasta una iota o rasgo de una letra de la *ley*. ¿Hasta cuando? Lo dice la siguiente relación temporal de los segmentos: ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, hasta que desaparezcan el cielo y la tierra y ἕως ἂν πάντα γένηται, *hasta que “todas las cosas” se realicen*, es decir, mientras exista el cielo y la tierra y hasta que todas las cosas se cumplan, con la muerte y resurrección de Cristo.

La 2ª y 3ª fase contienen una prótasis compuesta y apódosis simple, en una relación disyuntiva opuesta, casi literalmente, palabra a palabra:

Si alguno quebranta el insignificante..., y enseña..., insignificante será llamado en el reino; pero si alguno cumple y enseña..., grande será llamado en el reino

Una disyuntiva semejante plantea Moisés a los israelitas antes de entrar a Canaán en Dt 30,16-17:

ἐὰν εἰσακούσῃς τὰς ἐντολὰς κυρίου..., ζήσεσθε καὶ πολλοὶ

ἔσεσθε καὶ εὐλογήσει σε κύριος  
si escuchas los mandamientos, vivirás y muchos seréis y te  
benedicirá el Señor;

καὶ ἐὰν... μὴ εἰσακούσης..., ἀπωλεία ἀπολείσθε  
pero si no escuchas, ciertamente perecerás, ...  
Aunque en este texto no deja que el lector tome uno u otro camino,  
sino que expresamente le exhorta a elegir la vida para vivir:

ἔκλεξαι τὴν ζώην ἵνα ζῆς (Dt 30,19b)

elige la vida para que vivas...

Quizá una disyuntiva más cercana sea Mt 7,24-27:

<sup>24</sup> ὅστις ἀκούει... καὶ ποιεῖ, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ,  
ὠκοδόμησε, τὴν οἰκίαν-πέτραν, οὐκ ἔπεσεν,  
<sup>26</sup> ὁ ἀκούων... μὴ ποιῶν..., ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ,  
ὠκοδόμησεν, τὴν οἰκίαν- ἄμμον· καὶ ἔπεσεν

El que escucha y practica, es semejante al constructor de casa sobre roca, que no se cae; quien escucha y no practicar es semejante al constructor de casa sobre arena, casa que cae.

Jesús invita a que no se quebrante ni un insignificante mandamiento, sino a que se cumpla, para llegar a ser grande en el reino de los cielos. Frente a los antinomistas greco-cristianos que despreciaban la *ley*, o que querían vivir sin ley, les advierte sobre el fin catastrófico que les aguarda. Ser *ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*, *ser el más insignificante en el reino de los cielos*, podría equivaler a quedar fuera de él, así como el Bautista, quien siendo el más grande en la época del AT, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él, en cuanto Precursor del Mesías se quedó en la puerta de la nueva economía de salvación (cf. Mt 11,11).

El *development* en tres fases se despliega en una serie ternaria de prótasis y apódosis:<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Cf. A. MARCHESI, *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano 1984, 25: Apódosis es la proposición principal de un período hipotético, constituido por una subordinada condicional o

ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς..., ἰῶτα ἓν..., οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται.

ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν..., τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ..., ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ...

ὅς δ' ἄν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ..., μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ...

Y el *final point* también está constituido por una prótasis y una apódosis:

ἐάν μὴ περισσεύσῃ..., οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν

Este modo de argumentar a base de prótasis y apódosis, de parte de un maestro retórico en su discurso, mueve al auditorio, estimulando a realizar la “prótasis”, mostrando el fruto valioso de ello -entrar en el reino de los cielos. En Mt 5,20 si no se realiza la prótasis, *superar la justicia de los escribas y fariseos*, de ningún modo se realizará la apódosis, *entrar en el reino de los cielos*. Esta prótasis y apódosis cierra el micro discurso.

## A modo de conclusión

Habiendo considerado los valiosos alcances de unos pocos acercamientos literario-teológicos a Mt 5,17-20, según este análisis literario propongo su composición ternaria en su articulación (Μὴ νομίσητε ὅτι (v. 17a), ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (18ab) y Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι), en sus partes a nivel mayor (*starting point* v. 17, *development* vv. 18-19 y *final point* v.20), medio (fases vv. 18. 19a. 19b), y mínimo (segmentos) y en la secuencia de prótasis y apódosis, *si alguno quebranta..., si alguno cumple..., si vuestra justicia no sobrepasa a...*, como una invitación a todo lector, -la comunidad mateana de discípulos de Jesús (2ª de plural), la comunidad judía, los gentiles, la comunidad de hoy etc. (3ª de pl.), y a todo hombre (3ª sing,-), a interpretar la *ley* y *los profetas* según Jesús Maestro (5,17-20), sobrepasando la justicia de los escribas y fariseos (5,21-

---

prótasis, y por una que la rige que indica la consecuencia o conclusión (apódosis).

48); buscando ser dichosos (5,2-12), siendo sal y luz del mundo (5,13-16); practicando las obras de piedad ante el Padre “que ve en lo secreto” (6,1-18), teniendo una nueva hacia los bienes materiales (6,10-34), no juzgando a los demás (7,1-12), esforzándose por entrar por la puerta estrecha (7,13-14), guardándose de los falsos profetas (7,15-20) y cumpliendo la voluntad de Dios (7,21-27).

Así pues, la integral composición ternaria de Mt 5,17-20 es un valioso recurso retórico y pragmático que emplea Mateo para exhortar a todo lector a interpretar en clave cristológica *la ley y los profetas* sobrepasando la justicia de los escribas y fariseos, de modo que entre en el reino de los cielos. Si dicha composición ternaria y la función clave del micro discurso de Mt 5,17-20 dentro del gran discurso (cc. 5—7) y del conjunto de este evangelio es válida, resta como tarea pendiente, verificarlas sobre todo en los grandes discursos de Mateo (cc. 10. 13. 18. 24-25), y aún en otros pasajes del Primer Evangelio.



# HERMENÉUTICA





## ¿RENOVAR O REMENDAR? LECTURA IDEOLÓGICA DE LC 5,33-39<sup>1</sup>

Toribio Tapia Bahena<sup>2</sup>

---

*A los alumnos del curso común de nuestra Universidad;  
para que continúen en el entusiasmo por la generación  
de pensamiento.*

### **Abstract**

Este artículo indaga, en el marco de la socio-retórica y desde la textura ideológica, la manera en que el tercer evangelista relea las tradiciones jesuáticas que subyacen a Lc 5,33-39 para repensar la identidad de sus comunidades con la finalidad de discernir algunos elementos básicos con relación a la identidad del discípulo.

*This article explores, in the frame of socio-rhetoric and from the ideological texture, the way in which the third evangelist rereads the traditions of Jesus that go back prior to the resurrection, and that underlie Luke 5, 33-39 to rethink the identity of their communities in order to appreciate some basic elements related to the identity of the disciple.*

**Palabras clave:** Evangelio de Lucas; ideología; socio-retórica; ayuno; identidad; parábola.

---

<sup>1</sup> Esta reflexión tiene tres referencias obligadas: una reflexión que compartí en una de las Asambleas de la Conferencia del Episcopado Mexicano hace varios años; además, unos diálogos fructíferos con unos alumnos de 2º año de Licenciatura en Teología Bíblica del pasado año escolar, con ocasión del curso sobre memoria e identidad étnica en la obra lucana. Y por último, en el trasfondo de esta reflexión, están también unos susurros, convertidos en pequeñas pero de ningún modo insignificantes voces, de un valioso grupo de personas de la diócesis de Orizaba con quienes, en el marco de un curso sobre interpretación bíblica, reflexionamos largamente este texto.

<sup>2</sup> Profesor en la Universidad Pontificia de México; su área de enseñanza e investigación son, especialmente, los evangelios y Hechos de los Apóstoles, así como cuestiones de hermenéutica bíblica y Orígenes del Cristianismo. Correo electrónico: [tapiato@hotmail.com](mailto:tapiato@hotmail.com).

**Keywords:** Gospel of Luke; ideology; socio-rhetoric; fasting; identity; parable.

## Introducción

La fidelidad al pasado no está en la repetición ingenua, pero tampoco en el rompimiento grosero con él, sino en un discernimiento que permita hacer una combinación adecuada entre lo antiguo y lo nuevo, así como una distinción precisa entre lo viejo y lo antiguo, entre lo nuevo y lo novedoso.

A partir de esta convicción, me he propuesto indagar, en el marco de la socio-retórica y desde la textura ideológica, la manera en que el tercer evangelista relea las tradiciones jesuáticas que subyacen a Lc 5,33-39 para repensar la identidad de sus comunidades, con la finalidad de discernir algunos elementos básicos con relación a la identidad del discípulo.<sup>3</sup>

Desarrollo la propuesta en cuatro puntos principales: la peculiaridad de una lectura ideológica, la posibilidad de una lectura ideológica de Lc 5,33-39, lectura ideológica de dicho texto y, para finalizar, la ideología *en* y *del* texto convertida en mensaje.

### 1. Peculiaridad de una lectura ideológica

El término *ideología* participa de cierta ambigüedad inevitable, pues lo mismo se puede entender en sentido positivo, descriptivo y

---

<sup>3</sup> A propósito no hablo de *iluminar*, pues considero que esta terminología refleja un tipo de hermenéutica que muchas veces trata el texto como una realidad a-histórica, como si se pudiera encontrar en él un significado 'puro'. He optado por el verbo *discernir*, pues considero que un lector competente —que no es lo mismo que atrevido— se implica dialógicamente en el acercamiento al texto bíblico con la convicción no solo de hacer lecturas creyentes, sino también creíbles, precisas pero al mismo tiempo significativas. Cf. R. AGUIRRE, «El método sociológico en los estudios bíblicos», *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331, 229, 330. Ha desarrollado esta perspectiva con insistencia Ph. F. ESLER, *New Testament Theology. Communion and Community*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 119-147; más recientemente ha retomado este planteamiento H. MOXNES, «Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo», en C. BERNABÉ — C. GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre los Orígenes del Cristianismo*, Agora 23, Verbo Divino, Estella 2008, 81-99, 93-94.

hasta peyorativo;<sup>4</sup> no obstante esta ambigüedad, o precisamente a causa de ella, se hace necesario un esfuerzo de reivindicación de la palabra *ideología*, pues no se puede, con pretexto de un mal entendido, dejarla de redimir y desaprovechar su alcance en el estudio de ciertos textos bíblicos.<sup>5</sup>

De ahí que, dejando de lado su sentido peyorativo expresado en una apreciación reduccionista de falsa conciencia (C. Marx) o como referencia a ideas situacionalmente trascendentes y no entendidas (C. Mannheim),<sup>6</sup> me estaré refiriendo a la ideología en su sentido positivo.<sup>7</sup> Desde esta perspectiva positiva, la ideología se entiende, por un lado, como *un sistema integrado de creencias, postulados y valores*, no necesariamente falsos o verdaderos, que reflejan las *necesidades e intereses* de un grupo o de una clase en un momento específico de la historia. Por otro, debido a que las ideologías son modos de conciencia que contienen criterios para interpretar la realidad, ayudan no solamente a *definir*, sino al mismo tiempo, a *legitimar las necesidades y los intereses colectivos*. Y, por último, este sistema de creencias, así como su interés de legitimación, al mismo tiempo que le sirven al colectivo para su sostenimiento, orientando su acción, racionalizando y (des) legitimando ciertos comportamientos, le son útiles a su vez para promover la captación de nuevos miembros.<sup>8</sup> Resumiendo, podría afirmarse entonces que la ideología es un conjunto de creencias asumidas por una persona o

---

<sup>4</sup> Para el planteamiento y desarrollo de estos tres sentidos puede consultarse R. GEUSS, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, London 1981, 4-44.

<sup>5</sup> Para una explicación sobre la rehabilitación de esta terminología puede consultarse S. MALESEVIC, *Identity as Ideology. Understanding Ethnicity and Nationalism*, Palgrave MacMillan, New York 2006, especialmente las pp. 58-80.

<sup>6</sup> R. GEUSS, *The Idea of a Critical Theory...*, 12-22.

<sup>7</sup> Prefiero usar sentido *positivo* y no *neutral* como lo hace J. H. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995, 52.

<sup>8</sup> Tomo en cuenta los aportes de D. B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution (1770 – 1823)*, Oxford University Press, New York – Oxford 1999, 17; también, desde su aplicación a algunos textos bíblicos, las precisiones de J. S. KLOPPENBORG, «Ideological Texture in the Parable of the Tenants», en D. B. GLOWLER – L. G. BLOOMQUIST – D. F. WATSON (eds.), *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Trinity Press, Harrisburg 2003, 64-88.

grupo que favorece su legitimación, le proporciona cierta identidad y puede garantizar su sobrevivencia.<sup>9</sup>

Ahora bien, este sistema de creencias que, a grandes rasgos, identificamos con la ideología, tiene un caudal de expresiones; una de éstas es, sin lugar a dudas, la escritura. En la literatura encontramos expresado, en cierta manera, un universo simbólico, que proporciona a los lectores y oyentes, en primer lugar, *ciertas maneras de pensar o de comportarse* para hacer frente a la realidad –no siempre adversa– en la que va transcurriendo la existencia personal y colectiva (las relaciones interpersonales, la relación con la divinidad, la manera de organizarse, etc.). En segundo lugar, estas maneras de pensar o de comportarse funcionan, a su vez, como principios aceptados o aceptables de autocomprensión,<sup>10</sup> que más allá de la sola operatividad, son también indicadores de identidad que, si el grupo quiere sobrevivir, tendrá que compartirlos convincentemente con sus contemporáneos y las generaciones posteriores.<sup>11</sup> De este modo, siempre en sentido positivo, podríamos decir que los textos, incluidos los bíblicos, poseen ideología.

En el caso de los textos bíblicos decimos que son escritos eminentemente teológicos; sin embargo, igual que cualquier otro documento, se encuentra no solo condicionado, sino estrechamente vinculado con las circunstancias sociales en que surgió.<sup>12</sup> No es el momento de desarrollar este contenido; basta decir que lo que me interesa ahora sostener es que, además del significado teológico, o

<sup>9</sup> Agradezco a los colegas y amigos, Julián López y Ernesto Palafox, de las áreas de teología dogmática y de teología pastoral respectivamente, por las conversaciones breves pero sustanciosas que tuvimos con relación a la naturaleza y alcance del término ideología.

<sup>10</sup> Para esto, B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, PT 116, Sal Terrae, Santander 2002, 26; también puede consultarse J. H. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar...*, 53.

<sup>11</sup> Puede consultarse, para la función de los textos antiguos con relación a la identidad, a E. FLORESCANO, *La función social de la historia*, FCE, México 2012, 21-24.

<sup>12</sup> La relación que entre el entorno social y los textos bíblicos se había expresado clásicamente a través de la expresión *Sitz im Leben*, desde hace algunas décadas está siendo cuestionada debido a que ésta, la situación vital, era reducida a una especie de ambientación histórica de los textos, más que interacción del texto con su entorno histórico, social y cultural. Para ampliar este punto puede consultarse a S. BYRSKOG, «Memory and Identity in the Gospels. A New Perspective», en B. HÖLMBERG, *Exploring Early Christian Identity*, WUNT 226, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 33-57, 38ss.

mejor dicho a causa de este significado teológico, el alcance de su mensaje es eminentemente político, social, cultural, y en el sentido en que se ha venido diciendo, ideológico.<sup>13</sup>

Parece evidente, pues, que los intereses teológicos del texto no pueden percibirse como un marco conceptual separable, incluso aislable, de la realidad social en que el autor escribe.<sup>14</sup> De ahí la necesidad, incluso la urgencia, de que no solo se vean mensajes teológicos en los textos, en el sentido reduccionista de la palabra; el abanico de posibilidades que se abren en el texto, con relación a su mensaje, es totalizante, abarcador de todos los ámbitos de la vida humana. Muchas veces el texto, con su mensaje, habla de Dios expresamente; otras, implícitamente, al presentar lo cotidiano del ser humano, lo profundamente antropológico.<sup>15</sup>

La metodología que ha explotado esta perspectiva de los textos ha sido, precisamente, la socio-retórica en lo que ha denominado, *textura ideológica*. Esta textura se evidencia a través, por una parte, en la reciprocidad entre la fuerza del narrador, los signos verbales y el mundo del autor y el lector implicados y que podría denominarse ideología *en el* texto.<sup>16</sup> Por otra, la que aparece en la reciprocidad

---

<sup>13</sup> No deja de ser contradictorio hablar de sentido o alcance socio-político de los textos; se supone que todo texto posee intrínsecamente una dimensión social; de ahí que sea absurdo que, con excepción del Apocalipsis, en el imaginario de ciertos estudios y estudiosos, prácticamente todo el Nuevo Testamento sea considerado quietista. Por eso, no le falta razón a T. Gorringe cuando al hablar de la dimensión política de los textos, sostiene que es urgente «una hermenéutica apropiada que tenga en cuenta, tanto los factores sociales e ideológicos, como los formales»; véase T. GORRINGE, «Lecturas políticas de la Escritura», en J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (PT 113), Sal Terrae, Santander 2001, 89-104.

<sup>14</sup> Este universo simbólico implica, no solo una evaluación del modo en que el texto o escritura intenta integrar creencias, tradiciones, valores y metas, sino también la necesidad de realizar un análisis de la función social de dicha integración. Para esto, puede consultarse el estudio, ya clásico, sobre imperio y estudio de las culturas de E. W. SAID, *Orientalismo*, Cultura libre, Barcelona 2008, segunda edición; para lo que he mencionado véanse las pp. 25 y 49.

<sup>15</sup> Ha insistido desde hace varios años en estas dimensiones Ph. F. ESSLER, *New Testament Theology. Communion and Community*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 273-282.

<sup>16</sup> Es importante señalar que, si bien el estudio de la textura ideológica de los textos en el marco de la socio-retórica es relativamente reciente, los esfuerzos iniciales se los debemos, entre otros, a J. GAGER que comenzó a relacionar la ideología con la interpretación de los textos del cristianismo de los orígenes; véase *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Prentice Hall, New Jersey 1975, 82ss. Más recientemente puede señalarse el valioso esfuerzo de J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar...*

entre significados y sus efectos en el mundo del lector implícito y en el mundo del lector actual, que puede llamarse ideología *del* texto.<sup>17</sup>

La textura ideológica se percibe, entre otros elementos, en una especie de subtexturas; de acuerdo a este ensayo (Lc 5,33-39), pueden señalarse, principalmente tres:<sup>18</sup> los presupuestos o tradiciones que subyacen al texto, en este caso las referencias a unas palabras y acciones de Jesús sobre el ayuno y la alegría por la boda, que le sirven al autor del evangelio de Lucas para generar una especie de legitimación de ciertos comportamientos constatados y requeridos por sus comunidades; por otra, la apropiación que hace Lucas de esta subtextura para, sin traicionar en absoluto la radicalidad del Maestro, proponer unos elementos de identidad para sus comunidades. Y, por último, bien podría el autor del tercer evangelio, partiendo de la autoridad intrínseca que poseían los textos para aquellos primeros cristianos,<sup>19</sup> estar contraponiendo estos nuevos valores legitimados desde su fundador, con la ideología del imperio y de algunos grupos antagónicos en orden a la identidad de sus comunidades.

## 2. Posibilidad de una lectura ideológica de Lc 5,33-39

Es posible una lectura ideológica, en primer lugar, porque textos como el de Lc 5,33-39 parecen ser el resultado de cierta reelaboración de tradiciones que presentaban a Jesús como un auténtico sabio de discursos parenéticos.<sup>20</sup> Lucas habría tenido necesidad de

<sup>17</sup> Véase T. TAPIA, «La socio-retórica: un espacio de convergencia para el diálogo metodológico», en M. GONZÁLEZ (coord.), *Explorando Nuevos Senderos. Acercamientos al Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (EBM 5), Universidad Pontificia de México, México 2009, 31-41, 38. También V. K. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Trinity Press International, Valley Forge 1996, 111ss.

<sup>18</sup> Cf. V. K. ROBBINS, *The Invention of Christian Discourse (Vol. I)*, Deo Publishing, Blandford Forum, 2009, XXIII.

<sup>19</sup> Esto no podría entenderse sin el reconocimiento, como lo hacían los judíos y, como consecuencia los primeros cristianos, de que los textos religiosos contenían una fuerza religiosa atesorada de donde provenían enseñanzas divinas. Esta era la convicción, por ejemplo, de Flavio Josefo, cuando afirma que los judíos estaban dispuestos, incluso, a arriesgar sus vidas con tal de preservar los rollos de la Ley (cf. *Contra Apion*, I, 42-43).

<sup>20</sup> Cf. V. K. ROBBINS, «Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation», en A. ERIKSSON – TH. H. OLBRIGHT – W. ÜBELACKER (eds.), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference*, Trinity Press International, Harrisburg 2002, 27-65, 29-30. Por su

recurrir a un recurso de legitimación, trayendo a la vida de sus comunidades algunas actitudes radicales del Maestro, releídas en un nuevo contexto. Pero la lectura ideológica, como vimos en el punto sobre su peculiaridad, recurre a la legitimación porque pretende, al mismo tiempo, configurar la identidad colectiva.

De esta manera, en segundo lugar, lo que fue una actitud contracultural y hasta conflictiva de Jesús a causa de sus convicciones, refleja ahora en la forma final del evangelio de Lucas, un conflicto entre dos colectivos en sus maneras de pensar. Por una parte, el grupo de los fariseos (cf. v. 30.33.34) que, incluiría de algún modo, aunque con diferentes matices, a los discípulos de Juan el Bautista;<sup>21</sup> por otra, el grupo de discípulos que, en el tiempo de Jesús y en el de Lucas, están viviendo nuevos tiempos y demandan, al menos en la perspectiva lucana, un nuevo nivel de obediencia; no era posible una percepción de la práctica religiosa o del cumplimiento de tradiciones al margen de la enseñanza y praxis del Maestro.

Refuerza lo anterior, el hecho de que los discípulos de los fariseos y los de Juan ayunan, a diferencia de quienes siguen a Jesús; más aún, los seguidores de Jesús, no solo evitan ayunar, sino que «comen y beben» (Lc 5,33).<sup>22</sup> Esta contraposición se refuerza con un detalle redaccional de la controversia anterior (5,29-32): mientras Marcos dice que la acusación es contra Jesús que come con pecadores y cobradores de impuestos, dando a entender que la queja es dirigida a los discípulos (Mc 2,16), Lucas, por su parte, presenta la acusación contra los discípulos y la queja es dirigida a Jesús (5,30). Esto refuerza la posibilidad de que se esté ante un asunto de identificación, de identidad: los discípulos de los fariseos y del bautista se

---

parte, hace varios años que F. BOVON, «Studies in Luke-Acts: Retrospect and Prospect», *Harvard Theological Review* 85/2 (1992) 175-196, 195, decía, con relación a la orientación teológica de Lucas, que su preocupación vital había sido configurar la memoria de Jesús, así como capturar y confirmar en palabras, el recuerdo de sus acciones y dichos.

<sup>21</sup> Algunos textos del NT sugieren que la metáfora asociada con el novio y la boda tuvo un rol especial en los debates mesiánicos entre el grupo de discípulos de Jesús y los bautistas; así, A. FEUILLET, «La controverse sur le jeûne (Mc 2,18-20; Mt 9,14-15; Lc 5,33-35)», *Nouvelle Revue Théologique* 90 (1968) 113-136.

<sup>22</sup> Este contraste aparece reforzado por la construcción οἱ δὲ σοὶ («en cambio los tuyos»).

distinguen por ayunar; en el caso de los discípulos de Jesús lo que los distingue es precisamente lo contrario, comer con pecadores.<sup>23</sup>

Por último, es posible leer Lc 5,33-39 en clave ideológica, debido a que todo texto tiene como destinatario inmediato y principal a una comunidad, no a un individuo.<sup>24</sup> Esta constatación se relaciona estrechamente con el hecho de que una ideología –siempre en el sentido positivo que se ha señalado– tiene como principal referencia al colectivo, no al individuo. Además, como se ha venido mostrando recientemente en la investigación sobre las comunidades que subyacen a los evangelios, es muy cuestionable la correlación simple entre algún evangelio, en este caso Lucas, y una comunidad cristiana específica.<sup>25</sup> Puede decirse, sin restarle importancia a los destinatarios inmediatos específicos, que el evangelio de Lucas muy pronto fue escuchado (o leído) por personas y comunidades que el autor del evangelio no había considerado directamente. Incluso, se puede dejar abierta la posibilidad de que el autor del tercer evangelio haya considerado que sus destinatarios inmediatos no fueran sus únicos interlocutores.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Es muy probable que Lucas no esté hablando de un comportamiento de los fariseos, sino más bien de una actitud farisaica. J. B. Tyson ha señalado que Lucas distingue entre los fariseos preocupados por la Torá y los jefes de los sacerdotes en total oposición a Jesús; de hecho los fariseos son presentados en Hechos de manera favorable; véase «The Opposition to Jesus in the Gospel of Luke», *Pers Rel Stud* V (1978) 144-150; también J. A. ZIESLER, «Luke and the Pharisees», *New Testament Studies* XXV (1979) 146-157.

<sup>24</sup> La mención de Teófilo, en el supuesto de que haya sido un personaje histórico, no debe, sin más, conducir al intérprete actual a considerar que la obra lucana tuvo carácter privado; no hay que confundir el personaje merecedor de la dedicatoria con la comunidad o comunidades interlocutoras de Lucas.

<sup>25</sup> Para esto, F. WATSON, «Toward a Literal Reading of the Gospels», en R. BAUCKHAM (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, W. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids-Cambridge 1998, 195-217.

<sup>26</sup> El hecho de que no haya tenido Lucas unos únicos destinatarios en mente está en perfecta consonancia con cuestionamientos consistentes de, entre otros, L. T. JOHNSON, «On Finding the Lukan Community: A Cautious Cautionary Essay», *Society for Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, Missoula, Mont., Scholars 1979, I, 87-100; D. C. ALLISON, «Was There a 'Lukan Community'?,» *Irish Biblical Studies* 10 (1988) 62-70. Sin embargo, no debe pasarse de la parquedad para la identificación de sus comunidades a la negación absurda de unos destinatarios inmediatos; no existe autor que escriba "para todos"; el destinatario específico –aunque sea prácticamente imposible de identificar históricamente en el caso de Lucas– es indispensable en correlación con la autoría particular o colectiva del tercer evangelio.

### 3. Lectura ideológica de Lc 5,33-39

Una vez que se ha precisado la particularidad de una lectura ideológica, así como su posible aplicación a Lc 5,33-39, es necesario realizarla. Para esto acudiré, primeramente, al recurso de legitimación por parte de Lucas; en un segundo momento, señalaré la evocación que hace de la partida de Jesús, así como la rememoración de unos principios como esfuerzos de apropiación de la tradición jesuática.

#### 3.1 El comportamiento de Jesús como recurso de legitimación

El autor del tercer evangelio, cuando quiere legitimar ciertas actitudes de sus comunidades, sobre todo de aquellas que les proporcionan cierta identidad y que son realmente importantes para sus interlocutores, acude a convicciones claves de Jesús.<sup>27</sup> Es el caso, por ejemplo, de esta triple controversia en donde aparece nuestro texto (5,29-31; vv. 33-39; 6,1-5).

Este recurso de legitimación se evidencia en la descripción que hace Lucas de Jesús como un maestro que no ayunaba siempre y que, además, proponía la alegría como un principio fundamental de la existencia.<sup>28</sup>

#### ***Un maestro que no ayunaba siempre***

La práctica del ayuno voluntario era algo común en el siglo I d. C.; así lo atestiguan diversas tradiciones;<sup>29</sup> ayunaban los judíos,

<sup>27</sup> Este argumento se refuerza debido a la alta probabilidad de que cuando Lucas estaba hablando de "solidez" (ἀσφάλεια Lc 1,4) podría estarse refiriendo, por una parte, a la convicción de que vale la pena fiarse de aquello que se va a presentar (cf. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, NICC, Paternoster Press, Grand Rapids 1978, 44); por otra, de que aquello que se va a ofrecer por escrito, tiene suficiente solidez con relación a las tradiciones orales anteriores, es decir, corresponde a lo que les proporciona identidad desde el origen; cf. L. ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, SNTSMS 78, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 140-141.

<sup>28</sup> Dejo a un lado, por el momento, lo que es propiamente la parábola sobre el vestido y el vino, para abordarla posteriormente.

<sup>29</sup> Cf. Lc 18,9-14; Mc 2,18-20; Mt 6,6-18; Did 7,4; 8,1; también el tratado *Taanit* de la Misná (sobre los días de ayuno) podría estar refiriendo las costumbres del siglo I d. C.

pero también existen testimonios –aunque excepcionales– de que algunos de los primeros cristianos también lo hacían (cf, Hech 13,2-3; 14,23). Entre los judíos había grupos, como los fariseos, que ayunaban dos veces por semana (Lc 18,9-14);<sup>30</sup> con relación a los discípulos de Juan el Bautista, no hay noticia alguna sobre la manera y la periodicidad con que ayunaban; aunque por la presentación rígida y austera de Juan (Mc 1,6), la práctica del ayuno de sus discípulos debió ser también muy estricta.<sup>31</sup>

La extendida aceptación del ayuno coincidía, en gran parte, con sus bondades, al menos desde ciertas perspectivas. Su observación iba mucho más allá del cumplimiento de una norma; el grupo o persona que practicaba el ayuno, además de expresar su fe en Dios, colaboraba para que no sobreviniera algún mal o desastre para la comunidad, incluso para que las bendiciones sobre la tierra y las personas se multiplicaran.<sup>32</sup> El ayuno era realmente un asunto de mucha trascendencia.

Estas bondades probables a causa del ayuno, así como la popularidad de su práctica, intensifican la sorpresa de que Jesús no solo permita que sus discípulos dejen de ayunar, sino que los defiende y justifica su comportamiento con fuertes argumentos. Más aún, es muy probable que el rechazo del ayuno por parte de los discípulos esté lejos de ser un asunto postpascual; parece probable que se pueda remontar al mismo Jesús, durante su ministerio.<sup>33</sup>

Esta afirmación puede sostenerse a partir, por una parte, del criterio de discontinuidad, que se expresa en el ayuno voluntario entre los judíos del siglo I d. C. y de algunos casos de la comunidad pri-

<sup>30</sup> Quizás los lunes y jueves, como supone la *Didajé* (8,1).

<sup>31</sup> Para más información, puede consultarse E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, SCM Press – Trinity Press, London – Philadelphia 1990, 81-84.

<sup>32</sup> Un ejemplo es el caso de Rabí Sadoc, que ayunó por cuarenta días para evitar la destrucción del Templo (T.B. Gittin 56<sup>a</sup>). Véase también S. SAFRAI, «Religion in Everyday Life», en S. SAFRAI – M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Van Gorcum, Assen/Amsterdam 1978, 793-833, especialmente, 814-816.

<sup>33</sup> Para esta explicación puede consultarse a J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico Tomo II/1: Juan y Jesús. El Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 1997, 530-534.

mitiva.<sup>34</sup> Podría aducirse, además, al criterio de coherencia, pues el caso de Lc 5,33 (cf. Mc 2,18b-19a) embona perfectamente con otros dichos y hechos, como cuando Jesús se refiere a la diferencia entre él y Juan Bautista al admitir que, independientemente de cualquier actitud que adopten, de todos modos no le dan gusto a nadie (Mt 11,16-19 y paralelos). Podemos agregar que la proclamación del Reino ya próximo, por parte de Jesús, expresada en alivio y alegría, combina perfectamente, más que con la práctica del ayuno, con la comida con pecadores.<sup>35</sup> Por último, a la explicitación de estos dos criterios, se le puede agregar que la metáfora antitética del ayuno y el recurso de preguntas retóricas es algo típico del discurso persuasivo y parabólico de Jesús.

Ahora bien, todo esto no significa en modo alguno que Jesús haya rechazado radicalmente el ayuno;<sup>36</sup> parece que Jesús estuvo en desacuerdo con el ayuno voluntario, pero no en contra del ayuno obligatorio del día de la Expiación (Lev 16,20.31; 23,27.29.32; Num 29,7; 30,14), la única fiesta prescrita por la ley bíblica en la que se pedía a todo judío que ayunara.<sup>37</sup> Sin embargo, no está en la descripción de su rechazo parcial al ayuno lo más importante; quizás lo más interesante y relevante de su actitud está en la relación que establece entre no ayunar y su persona.

---

<sup>34</sup> Es cierto que, en el caso de los primeros cristianos, no hay ningún autor neotestamentario que defienda el ayuno; sin embargo, tampoco existe alguna defensa o prohibición categórica de éste como práctica de piedad.

<sup>35</sup> Véase C. L. BLOMBERG, «The Authenticity and Significance of Jesus' Table Fellowship with Sinners», en D. L. BOCK – R. L. WEBB (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, WUNT 247, Mohr Siebeck Tübingen 2009, 215-250.

<sup>36</sup> Debe tenerse presente que, del mucho bien que ha hecho la recuperación de Jesús como un judío, ha sido precisamente que Jesús estuvo lejos de rechazar en su totalidad la Ley de Moisés; Jesús, como buen judío, tuvo que practicar el ayuno del día de la Expiación; quizás por eso algunas tradiciones dicen que Jesús ayunaba (Mc 1,12-13 y par.). Pero al ser un judío excepcional—contracultural, dicen otros—pudo estar en desacuerdo con el ayuno voluntario. Para percibir la importancia de reconocer a Jesús como un buen judío, puede consultarse a G. VERMES, *La religión de Jesús el judío*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996, 27-29, quien con claridad afirma que «el retrato general de Jesús que se desprende de los Evangelios sinópticos es más bien el de un Jesús que se atiene a las principales prácticas religiosas de su nación» (p. 29). También puede verse R. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, 353ss.

<sup>37</sup> Para esto, véase E. P. SANDERS, *Judaism. Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM Press – Trinity Press, London – Philadelphia 1992, 141-143. No tiene razón E. LEVINE, *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980, 242-243, al sostener que Jesús abolió la práctica del ayuno en su totalidad.

## ***Un Señor que sobrepone la alegría a la práctica religiosa***

Para justificar la negativa de ayunar, Jesús recuerda a los fariseos y sus escribas que no se puede hacer ayunar a los invitados a la boda, al menos mientras el novio está con ellos. Esta alegría expresada a través de la imagen de la boda guardaría relación, más que con la presencia del novio, con la boda en sí misma, pues no se habla en absoluto de la novia o la esposa. De hecho, la expresión que generalmente se traduce como «invitados a la boda» y que a la letra sería, «los hijos de la cámara nupcial» (υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Lc 5,3),<sup>38</sup> introduce al lector atento en la realidad de la boda.

Esta figura insinuada por Jesús haría referencia, principalmente, a la alegría que conlleva cualquier boda, en todo tiempo y en toda cultura.<sup>39</sup> Esto se refuerza gracias a que, mientras Lucas, siguiendo fielmente a Marcos, mantiene en boca de Jesús la indicación del ayuno (Lc 5,34; Mc 2,19b), Mateo ha optado, quizás con más originalidad, por decir: «¿Acaso pueden estar de luto (πενθῆω, “estar tristes”, “atribulados”) los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (9,15); de este modo, el primer evangelio ayudaría a identificar una especie de equivalencia entre el ayuno y la tristeza. El ayuno, señal de tristeza, es una actitud fuera de lugar, pues mientras el novio está presente, se requiere un clima de alegría, un sentido de fiesta.

De ahí que la expresión que trae Lucas no debería relacionarse primeramente con la boda, sino con la situación de alegría que provoca la boda, especialmente la presencia del novio, de cuya amistad participan los invitados.

Además, hay circunstancias en las que no se debe ayunar. Es muy probable que las palabras de Jesús estén cerca de lo que ex-

---

<sup>38</sup> En el texto se refuerza con el término “hijos” haciendo alusión a aquellos que ayudaban al novio en la boda, pudiendo indicar la relación estrecha de Jesús con sus discípulos.

<sup>39</sup> No me he atrevido, como hace la mayoría de comentaristas de este texto, a señalar la alianza como consecuencia de que se mencionen los invitados a la boda. Primero, porque faltan elementos textuales que se correlacionen; además, sigue habiendo consenso en que ni el Antiguo Testamento ni la literatura rabínica primitiva usan el término “novio” para referirse al mesías.

presaba el *Rollo del Ayuno* (llamado *Megillat ta'anit*), un documento que existió en el siglo I d. C. y que hacía referencia a los días en los que, en memoria de algunos acontecimientos alegres del pasado inmediato, estaba prohibido ayunar;<sup>40</sup> lo más interesante es que estos acontecimientos que proporcionaban alegría parecen haber guardado relación con las actitudes de oposición al yugo político religioso que habían sostenido los macabeos.<sup>41</sup> De ahí que la negativa por parte de Jesús para ayunar, así como para justificar la actitud de los discípulos, no estaría solamente en la alegría que provoca la boda y, como decíamos, principalmente la presencia del novio, sino en el establecimiento de un criterio incuestionable para una relación adecuada entre una costumbre religiosa y la alegría de vivir. Es decir, si había días de una alegría especial y esto ameritaba suspender el ayuno, para Jesús todos los días eran especiales y ameritaban la vivencia de una alegría como si fuera el de una boda.

### 3.2 Las comunidades lucanas como espacio para la apropiación

Puede hablarse de apropiación en clave de legitimación, no solo por los bien sabidos argumentos de redacción y composición que aportaron, en su momento, los métodos histórico críticos, sino en el caso del presente estudio, también a causa, por un lado, de que Lucas habría reelaborado sus tradiciones, tratando de presentar una imagen de Jesús que les fuera de utilidad a sus comunidades para orientarse en el mundo en el que estaban insertos así como para definir los límites ante la religión de origen.<sup>42</sup> Por otro, porque Lucas ofrece una obra situada, con mucha seguridad, fuera de Palestina,

---

<sup>40</sup> Hay cierto consenso en que el *Rollo del Ayuno* fue escrito, probablemente, en el siglo I d. C. en arameo, aunque el comentario que lo acompaña probablemente es postalmúdico. Este rollo aparece citado por la Misná, precisamente en el tratado *Taanit* sobre los días del ayuno (2,8). Para una breve descripción puede consultarse E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. I: fuentes y marco histórico* (edición dirigida y revisada por G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK), Cristiandad, Madrid 1985, 157-158.

<sup>41</sup> Esto opina, pienso que con razón, W. R. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, Columbia University Press, New York 1958, 155-158.

<sup>42</sup> Le asiste la razón a G. THEISSEN cuando presenta los evangelios desde la perspectiva socio-retórica, no como recopilaciones comunitarias u obras de teólogos individuales actuando de manera independiente, sino como expresión de la interacción entre el evangelista y la comunidad. Para esto, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Ágora 11, Verbo Divino, Estella 2002, 11.

en relación con grupos de discípulos de Jesús que habían surgido durante la primera generación en varias ciudades del Imperio.<sup>43</sup> Por tanto, Lucas habría realizado una apropiación de la tradición jesuática, evocando una partida y rememorando unos principios.

### **A) Evocación de una partida**

Lucas, como los otros sinópticos, no solo menciona la presencia del novio, también habla de su partida: «días vendrán...» (5,35) refiriéndose a unos días diferentes a los de la celebración festiva; aquellos en los que el novio ya no esté con ellos, al menos físicamente. Es importante decir que la separación de la que se habla, aun cuando la expresión ἀπαρθῆ («haya sido apartado», v. 35) pudiera relacionarse con la muerte de Jesús, es muy probable que sea de Lucas pues, aunque Jesús hubiera previsto ciertas consecuencias violentas a causa de sus acciones, es prácticamente imposible que él mismo hubiera hablado de este modo de su muerte.<sup>44</sup> Es, pues, muy probable que las indicaciones asociadas con su muerte sean postpascuales.<sup>45</sup>

Lucas, por tanto, estaría hablando de la ausencia de Jesús, aun refiriéndose a su muerte violenta,<sup>46</sup> en relación con el ayuno para justificar una práctica que, ciertamente él no promovía, pero tenía

---

<sup>43</sup> Para esto véase R. E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 61-73; H. CONZELMANN, «El lugar de Lucas en el desarrollo del cristianismo primitivo», en R. AGUIRRE – A. RODRÍGUEZ (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1996, 375-397; S. GUIJARRO, «Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana», *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39.

<sup>44</sup> Existe incluso la posibilidad que, en su carácter sombrío, la imagen del arrebato si bien es prácticamente imposible que en boca de Jesús pueda referirse a que él mismo comprendía que su vida corría cierto peligro, esté refiriendo a un hombre que es arrancado de los suyos después del día de su boda.

<sup>45</sup> Puede ampliarse esta argumentación consultando a R. RIESNER, «The Question of the Baptist's Disciples on Fasting (Matt 9:14-17; Mark 2:18-22; Luke 5:33-39)», en T. HOLMÉN – S. E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus, vol. IV: Individual Studies*, Leiden – Boston 2011, 3305-3347, 3321-3322. Para una opinión diferente, pero sin ofrecer argumentos significativos, puede consultarse J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1986, 547.

<sup>46</sup> En contra de la opinión de F. BOYON, *El evangelio según san Lucas. Vol. I: Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1995, 372.

que reconocer y aceptar porque ya existía en sus comunidades.<sup>47</sup> Percibió la necesidad de justificar, de algún modo, la práctica del ayuno (Hech 13,2-3; Mt 6,6-18), pues como se ha venido afirmando, los primeros cristianos muy pronto retomaron la práctica del ayuno pero en diferente día, los miércoles y los viernes, quizás para diferenciarse de los judíos o judaizantes (lunes y jueves).<sup>48</sup> Ahora bien, no existen elementos para pensar que el ayuno asumido después de la muerte y resurrección de Jesús, representaba necesariamente el olvido de la actitud crítica del Maestro.

Además de una diferencia de poco alcance que presenta Lucas con relación a Marcos,<sup>49</sup> el autor de la obra lucana presenta dos pasajes en los que da a entender en qué consistía el ayuno de aquellos días en que ya no estuviera Jesús con ellos, al menos físicamente.

Los cristianos, al menos los que retrata Lucas, retomarán el ayuno, pero con nuevos sentidos. Así aparece reflejado en el caso del fariseo que ayuna dos veces por semana (Lc 18,12); no se reprueba que ayune sino que lo haga admirándose de los que no actúan como él (el publicano) y pensando exclusivamente en sí mismo.<sup>50</sup> De esta manera, para Lucas, la práctica del ayuno, o toda práctica religiosa, no tiene un fin en sí mismo; la intencionalidad y sus alcances son determinantes.

<sup>47</sup> Algo realmente interesante es que el Antiguo Testamento y la literatura rabínica primitiva no usan la designación de "novio" como título mesiánico. W. H. Brownlee hizo el intento de relacionar el título mesiánico que aparece el Nuevo Testamento con la literatura de Qumrán, sin mayor éxito o aceptación que generara cierto consenso. Véase: W. H. BROWNLEE, «Messianic Motifs of Qumran and the New Testament», *New Testament Studies* 3 (1956-1957) 195-210.

<sup>48</sup> *Didajé* 8,1; el ayuno se menciona además en 1,3; 7,4; cf. *The Apostolic Fathers Vol. I*, edición y traducción a cargo de B. D. EHRMAN, LCL 24, Harvard University Press, Cambridge – London 2003, 405-443.

<sup>49</sup> Me refiero a que Lucas usa el plural ἐν (...) ταῖς ἡμέραις (Lc 5,35) en contra del singular (ἐν... τῇ ἡμέρᾳ) de Mc 2,20b. Sin embargo, el texto no permite extraer ninguna consecuencia, pues en Marcos bien podría ser un colectivo, refiriéndose a la expresión del v. 20a. La señalo porque existen autores que han gastado demasiada tinta en algo que, incluso desde el punto de vista gramatical, es insignificante.

<sup>50</sup> De hecho, el fariseo no ora a Dios, tampoco "en su interior" como pésimamente traduce la Biblia de Jerusalén (Lc 18,11). El texto griego πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήχητο al incluir el pronombre reflexivo (ἑαυτοῦ, ἧς, οὐ) acompañando a un verbo, indica que la acción recae en el propio sujeto; la expresión, por tanto, sería «oraba para sí mismo estas cosas», señalando que el fariseo no ora a Dios, sino que se ora a sí mismo.

El otro caso en el que Lucas mencionará el ayuno aparece en Hechos de los Apóstoles (13,2-3). Otra vez, el ayuno no aparece como una práctica religiosa aislada sino integrada a otros elementos para la búsqueda honesta de la voluntad de Dios. De hecho, la combinación entre el culto ritual solemne y la práctica del ayuno podrían estar reflejando la densidad del tiempo que estaba viviendo la comunidad de Antioquía con relación a la búsqueda del favor o de la ayuda de Dios.<sup>51</sup>

Lucas no sacrifica la originalidad del Maestro en su actitud crítica ante el ayuno; entiende el alcance que había tenido esta práctica en las palabras y acciones de Jesús, respeta la situación que encuentra en sus comunidades, pero deja muy claro cuál es el sentido de estas prácticas religiosas en el contexto del discipulado. Ahora bien, mantener la actitud crítica de Jesús ante la práctica religiosa del ayuno y, al mismo tiempo, acompañar adecuadamente a sus comunidades, no se presentaba como algo fácil a los ojos del autor del evangelio de Lucas. Se hacía necesario recordar unas palabras del Maestro con fidelidad y creatividad.

### **B) Rememoración de unos principios**

Antes de entrar de lleno a la parábola que se presenta en Lc 5,36-39 es importante decir que me sumo al consenso de que ambas imágenes, desde un trasfondo arameo o hebreo, pueden remontarse a los primeros estadios de la tradición, es decir, habrían sido pronunciadas, quitando ciertos elementos redaccionales y composicionales de Lucas, por el mismo Jesús.<sup>52</sup> Además, no hay razón para separar, substancialmente, ambas imágenes como si hubieran existido como dos parábolas en la tradición pre-evangélica.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Así lo consideran, pensamos que con razón, J. RIUS CAMPS – J. READ-HEIMERDINGER, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza. Una comparación con la tradición alejandrina*, vol. I, Verbo Divino, Estella 2010, 26-28.

<sup>52</sup> Véase A. KEE, «The Old Coat and the New Wine: A Parable of Repentance», *Novum Testamentum* 12/1 (1970) 13-21, 17; más recientemente, en la misma perspectiva, RIESNER, «The Question of the Baptist's Disciples...», 3333-3336.

<sup>53</sup> Algunos autores han propuesto que la parábola con la doble imagen del vestido y del vino, podrían originalmente haber sido dos pequeños relatos aislados. Sin embargo, es difícil sostener esta hipótesis debido a que, por un lado, en la misma literatura bíblica (véase, por ejemplo, Job

Cosa aparte es el v. 39 que, si bien probablemente no es invento de Lucas como veremos más adelante, lo usa con mucha precisión para resignificar la parábola en el contexto de la discusión sobre el ayuno; y en el aspecto que quiere señalarse, le sirve perfectamente para completar una triada, probablemente, con la intención de complementar creativamente lo dicho en las dos comparaciones previas (Lc 5,36-38).

El autor del tercer evangelio, muy probablemente tomando en cuenta la situación de sus interlocutores y sus intenciones particulares, hace una serie de reacomodos y propuestas para señalar unos principios de comportamiento.

### ***Es necesario valorar adecuadamente lo antiguo y lo nuevo***

Lucas, en la primera imagen de la comparación, presenta unas diferencias con relación a Marcos (2,21-22) que, en su aparente ligereza, son determinantes.<sup>54</sup>

Es cierto que en ambos casos se trata de la reparación de un vestido viejo (παλαιός); sin embargo, el desarrollo es diferente. En el caso de Marcos, el énfasis está en el empeoramiento de la rotura que se consigue por la reparación; al daño, producido en el vestido viejo a causa de la pieza nueva,<sup>55</sup> se añade el daño que se produce en el vestido nuevo. Para Marcos, parece que no hay compatibilidad entre lo nuevo y lo viejo; se señala una ruptura.

Lucas, por su parte, reinterpreta el dicho introduciendo, desde el comienzo en relación con el adjetivo καινός (nuevo), el verbo “echar sobre” (ἐπιβάλλω). El énfasis no está pues, en querer remendar, sino en la pretensión de encimar, poner una cosa sobre otra pero

---

13,28 (cf. 3,3), aparecen ambos motivos unidos. Por otro, las parábolas dobles, esas que a través de dos imágenes presentan las mismas ideas, no son ajenas a la predicación de Jesús: el reino dividido y la familia dividida (Mc 3,24s; Mt 12,25), el candelero y la medida (Mc 4,21-25), la sal y la luz (Mt 5,13-14a), etc.

<sup>54</sup> J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1984, 37, señala estas peculiaridades aunque no las desarrolla.

<sup>55</sup> Es decir, una pieza sin cortar, sin igualar a tijera, sin que haya sido usada demasiado.

con cierto uso de fuerza o violencia.<sup>56</sup> Por tanto, según el tercer evangelista, si alguien rompe un vestido nuevo para tratar de remendar uno viejo, termina echando a perder ambos vestidos. Lucas, en lugar de apostar por la incompatibilidad como parece haberlo Marcos, señala la adecuada valoración, tanto de lo nuevo, como de lo antiguo. Esto está en perfecta consonancia con lo que recordaba de Jesús ante el ayuno y la práctica que había en sus comunidades.

### ***Es importante adaptar lo antiguo a lo nuevo***

Lucas presenta, además, un ligero pero nada insignificante matiz (5,37), con relación a Marcos, aunque de acuerdo con Mateo (9,17). Nos referimos al uso del verbo ἐκχέω (“derramarse”) al hablar del vino, en donde Marcos había colocado el verbo ἀπόλλυμι (“reventar”) tanto para el vino como para los odres, y que Lucas ha reservado solo para estos últimos. El vino nuevo, de acuerdo al tercer evangelista, si se coloca en recipientes viejos, se derrama o se desperdicia, incluso se pierde inútilmente (cf. 11,50; también Mt 23,35).<sup>57</sup>

Lucas, por tanto, a diferencia de Marcos, considera que el vino nuevo en odres viejos no solo refleja la inutilidad del recipiente, sino que además, el desperdicio del vino nuevo.<sup>58</sup> El tercer evangelista, una vez más, es menos drástico que Marcos, pero gana en claridad, pues, por una parte, los odres viejos para Lucas no tienen que signi-

<sup>56</sup> El verbo ἐπιβάλλω significa, además de “poner sobre”, también “arrojarse sobre algo, o alguien”. En la obra lucana, la mayoría de ocasiones en que aparece este verbo está en relación con la fuerza o la consistencia, pudiendo significar “echar mano”, “caer encima”, “colocarse sobre alguien con fuerza” (Lc 9,62; 20,19; 21,12; Hech 4,3; 5,18, entre otros).

<sup>57</sup> Con un matiz parecido el verbo ἐκχέω (“derramarse”) es presentado en Hech 1,18; sin embargo, no debe olvidarse que, junto a este sentido negativo, existe una percepción positiva (véase, por ejemplo, Lc 22,20; Hech 2,17. 18, etc.).

<sup>58</sup> Es interesante constatar cómo el evangelio copto de Tomás se mantuvo en la línea estricta, a semejanza de Marcos, al afirmar en el dicho n. 47: «Nadie echa vino añejo en odres nuevos, no sea que se estropee», quizás también porque previamente, en el mismo dicho, ha enfatizado la imposibilidad diciendo: «Un hombre no puede montar dos caballos ni tensor dos arcos. Un servidor no puede servir a dos señores. Porque honrará a uno y ultrajará a otro». Véase M. ALCALÁ, *El evangelio Copto de Tomás* (BEB 67), Sígueme, Salamanca 1989, 76; también, W. MORRICE, *Dichos desconocidos de Jesús. Palabras atribuidas a Jesús fuera de los cuatro evangelios* (PT 119), Sal Terrae, Santander 2002, 147-148, aunque con comentarios al texto muy cuestionables.

ficar, necesariamente, lo mismo que para Marcos; podrían no haber sido solo las costumbres religiosas judías, sino también las costumbres judeo-cristianas acumuladas, pues la práctica del ayuno ya había sido asimilada por las comunidades lucanas. Por otra, si el matiz de Lucas es compartido por Mateo, como se ha constatado previamente, se abre la posibilidad de que en este acuerdo mínimo hayan dependido de una tradición común que bien podría relacionarse con alguna de las etapas o tradiciones del hipotético, pero no detestable, documento Q. Esta posibilidad no es nada despreciable pues como bien se sabe, su contexto vital pudo haber sido el de algunas comunidades campesinas de Galilea que vivían en cierta tensión con la clase gobernante de Jerusalén, quizá representada por escribas y fariseos; estas comunidades habrían estado fuertemente interesadas en su renovación desde el proyecto del Reinado de Dios.<sup>59</sup>

Con este trasfondo de renovación Lucas parece estar indicando, por una parte, más que la inutilidad del recipiente, la necesidad de adaptarlo al vino nuevo; de lo contrario, se desperdicia el vino nuevo y se desperdicia el recipiente.

### ***Es indispensable distinguir entre nuevo y novedoso, viejo y antiguo***

Anteriormente, Lucas precisó dos principios: por un lado, con la imagen del remiendo, dejó abierta la posibilidad de que lo viejo se combine con lo nuevo (Lc 5,36); por otro, con la figura que resaltaba la necesidad de evitar que el vino nuevo se derramara a causa de echarlo en odres viejos, no dejó ninguna duda con relación a la incompatibilidad de ambos elementos (vv. 37-38). Después de estos principios, pareciendo no estar satisfecho con lo que ha presenta-

---

<sup>59</sup> Véase R. A. HORSLEY – J. A. DRAPER, *Whoever Hears you Hears me. Prophets, Performance and Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, 1999, 292-310. Su propuesta puede ser cuestionable en varios aspectos, incluso la mayoría de estudiosos no la siguen; sin embargo, parece bastante sólida y prometedora su hipótesis de que Q habría sido una propuesta de renovación de la vida de la comunidad desde al anuncio del Reinado de Dios. Cf. también, S. GUJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al 'Proto-Evangelio de dichos Q'*, Sígueme, Salamanca 2004, 68-69.

do, introduce lo correspondiente al v. 39:<sup>60</sup> «nadie, habiendo bebido vino añejo, quiere del nuevo; pues dice, el añejo es mejor».<sup>61</sup> Esta doble imagen de los vinos añejo y nuevo, lejos de contradecir los dos principios anteriores, los complementa substancialmente.<sup>62</sup>

Es difícil considerar como algo propio de Lucas este proverbio, debido a que el tema referido es prácticamente universal;<sup>63</sup> esto abre, incluso, la posibilidad de que pudiera remontarse al mismo Jesús, aunque el hecho de que no lo haya registrado Marcos dificulta afirmarlo de manera absoluta. No obstante, independientemente de esto, Lucas parece haber querido complementar las comparaciones de los versículos 36-38.

Llama la atención, en primer lugar, que Lucas valora lo nuevo, pero sin absolutizarlo ante lo viejo. Había venido manejando indistintamente καινός / νέος (“nuevo”) prácticamente como sinónimos; sin embargo, sorprende que en el v. 39, elija νέος, quizá porque es el término que utilizó para el ejemplo del vino y los odres; a lo mejor, y es lo más probable, porque para el tercer evangelista el adjetivo νέος guarda relación con alguien que puede fallar (el caso del hijo pródigo) y con alguien limitado (el que quiera ser el mayor en la comunidad discipular),<sup>64</sup> a diferencia de καινός que reserva para 22,20

---

<sup>60</sup> Es cierto que este versículo falta en varios manuscritos griegos y latinos (D it), así como en algunos autores antiguos (Marción, Irineo, Eusebio). Sin embargo, los testimonios textuales a favor de su autenticidad son abrumadores, como lo prueban el P<sup>75</sup>, el P<sup>4</sup>, los codices B, K, etc. Para esto puede consultarse *The Gospel According to St. Luke. Part One: Chapters 1-12*, edited by THE AMERICAN AND BRITISH COMMITTEES OF THE INTERNATIONAL GREEK NEW TESTAMENT PROJECT, Clarendon Press, Oxford 1984, 112.

<sup>61</sup> Se mantiene la traducción de “mejor” (χρηστός) en lugar de “bueno”, como se traduce en algunas biblias, entre ellas la de Jerusalén, porque muy probablemente el adjetivo χρηστός tiene aquí un valor de comparativo o de superlativo; para esto, M. ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento* (ITEB II), Verbo Divino, Estella 1997, &145.

<sup>62</sup> A causa de esta contradicción, en mi opinión aparente, algunos autores han considerado este versículo, por cierto equivocadamente, una especie de desacierto lucano. Véase, por ejemplo, H. SEESEMAN, *TDNT*, V, 162-166, 165; también J. RIUS CAMPS – J. READ-HEIMERDINGER, *Lucas. Demostración a Teófilo. Evangelio y Hecho de los Apóstoles según el Códice Beza*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2012, 124-125.

<sup>63</sup> Por ejemplo, Eclo 9,10b; *m.* Abot 4,20. Para otros casos puede consultarse a I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NICC, Paternoster Press, Grand Rapids, 1978, 228.

<sup>64</sup> Cf. Lc 15,12-13; 22,26 respectivamente. Incluso, en el caso de 22,26, Lucas utiliza el superlativo (ὁ νεώτερος, “el más joven”) para señalar, probablemente, con mayor intensidad que,

en el contexto de la última cena para referirse a la nueva alianza. De este modo, para Lucas tanto lo antiguo como lo nuevo tienen su valor; por tanto, ambos pueden ser igualmente cuestionables y cuestionados desde la novedad absoluta que proporcionan las palabras y acciones de Jesús.

Es muy probable que, a causa de esto, Lucas se haya visto en la necesidad de introducir el señalamiento del vino añejo. Es cierto que venía utilizando indistintamente el adjetivo παλαιός («viejo» 5,36(bis). 37); ahora en el v. 39 lo retoma, pero ya no con relación a un vestido o un odre, sino refiriéndose al vino. Y es que, de acuerdo a la cultura vinícola de aquel tiempo —incluso en la actual— lo “viejo” se puede relacionar con el vino, no así con el vestido y el odre; cierto tipo de vino, entre más viejo, mejor; no así cierto tipo de vestido o de odre.<sup>65</sup> Al introducir, entonces, como referente principal el vino añejo, en contraposición al vino nuevo, Lucas ofrece, por una parte, la relativización adecuada tanto de lo nuevo así como el cuestionamiento correcto de lo antiguo; por otra, vislumbra un elemento de precisión: no todo lo antiguo es viejo, y no todo lo novedoso es nuevo.<sup>66</sup>

#### 4. La ideología en y del texto

En el primer apartado, al presentar la peculiaridad de una lectura ideológica, se precisó que la ideología *está en* el texto es percibida por un lector implícito; al mismo tiempo se hacía constar que también *del texto surge* una ideología que debe percibir de manera

---

quien quiera ser el mayor, debe sentirse realmente limitado.

<sup>65</sup> Es probable que J. A. Fitzmyer, no tenga razón cuando afirma que el contenido del v. 39 son «un comentario irónico de Jesús sobre el efecto que produce el aferrarse a lo ‘viejo’ en el que ha cerrado su mentalidad ante el mensaje de la nueva economía de salvación»; véase J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas II...*, 551.

<sup>66</sup> Llama mucho la atención que unos testigos textuales (algunos códices como A, Θ y la tradición textual denominada *koiné*), retomada de o respaldada por el evangelio copto de Tomás (dicho 47), hayan agregado el adverbio εὐθέως (“enseguida”, “inmediatamente”), antepuesto al verbo “querer” que daría como resultado: «nadie, después de beber el vino añejo, *inmediatamente* quiere del nuevo...». Esta adición le proporciona al texto un matiz interesante que consiste en señalar que, después de beber el vino añejo, no se prefiere el nuevo inmediatamente; quizás con el tiempo alguien se anime a probarlo. Es cierto que no hay testigos textuales suficientes para agregar este matiz en la reconstrucción de Lc 5,39; no obstante, parece que ciertas comunidades cristianas interpretaron este texto con un matiz diferente al que nosotros estamos acostumbrados.

adecuada el lector actual. Esta combinación es posible no solo por la naturaleza misma del texto, sino sobre todo porque una lectura confesional, en el mejor de los sentidos, se puede realizar solamente si el lector, además de ser competente, desea ser oyente de la Palabra.

En el caso de Lc 5,33-39 se ha evidenciado un esfuerzo retrográfico en el texto, es decir, una serie de imágenes gráficas que se van evocando para servir de diálogo implícito con el oyente y que tienen la finalidad de generar una nueva perspectiva sobre algunos temas importantes que guardan relación, en este caso, con la identidad de la comunidad.<sup>67</sup>

Además, el mensaje que se ha ido evidenciando en el texto posee, evitando la confusión entre actualismo y actualización,<sup>68</sup> una universalidad atrayente al mismo tiempo que una importancia consecuente para cualquier comunidad o individuo que desee vivir con sentido los principios que le proporcionan identidad.

Con esta doble aclaración procedemos, para ir cerrando el presente estudio, al señalamiento de algunos elementos de la ideología *en* y *del* texto.

#### 4.1 Ideología en el texto

##### A) *Del recurso de legitimación*

Después de haber analizado la actitud que tuvo Jesús ante el ayuno, así como la prioridad que dio a la alegría ante la práctica religiosa, se constata, en primer lugar, que Lucas acude a un Jesús

---

<sup>67</sup> V. K. ROBBINS, «Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text», en V. K. ROBBINS – R. H. VON THADEN – B. B. BRUEHLER (eds.), *Foundations for Socio-rhetorical Exploration. A Rhetoric of Religious Antiquity Reader*, SBL Press, Atlanta 2016, 367-392, 368, en sus últimos escritos ha venido replanteando, con bastante claridad, este elemento de la retrografía desde la retórica antigua en el contexto de la socio-retórica.

<sup>68</sup> El señalamiento y la distinción es de L. ALONSO SCHÖKEL, «Pan de vida (DV 21)», en L. ALONSO SCHÖKEL – A. MA. ARTOLA (dirs.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución 'Dei Verbum' del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Bilbao 1991, 587-606, 605.

que, ante las prácticas religiosas, entre ellas el ayuno, más que anárquico de manera sistemática, fue crítico de modo permanente. En segundo lugar, la crítica de Jesús ante el ayuno está lejos de ser gratuita; tiene sentido, en gran parte, en razón a la auténtica alegría que él mismo ha traído, cuya expresión mayor es su propuesta del Reino y su manifestación más concreta, es la comida con pecadores.

Estos dos elementos que se han constatado bien podrían tener un doble alcance. Por una parte, Lucas parece tener suficiente claridad de que las acusaciones que hacían algunos grupos antagónicos a los seguidores de Jesús no necesitaban una explicación, sino una justificación de su conducta, que podía remontarse a palabras, pero sobre todo a actitudes del Maestro. Por eso, a diferencia de Mateo, el tercer evangelista ha unificado las tres acusaciones contra los discípulos, recurriendo al comportamiento de Jesús; mientras Mateo y Marcos presentan la acusación en forma de pregunta hacia los discípulos a causa de que Jesús come con publicanos y pecadores (cf. Mc 2,16; Mt 9,11), Lucas, en una clara modificación de la tradición que retoma de Marcos, refiere que la acusación afecta directamente a los discípulos; incluso parece no haberle importado provocar una digresión con la indicación previa de que Leví realizó un gran banquete *para* Jesús en su casa (v. 29), debiendo haber recaído la acusación en él y no en los discípulos, que en la redacción lucana pasan prácticamente desapercibidos.<sup>69</sup>

Por otra parte, Lucas no pretende, desde esta legitimación, presentar la novedad; parece que apuesta por la significatividad. Es decir, su intención no está en la pretensión de presentar una enseñanza nueva, sino en convencer sobre un principio determinante. El lenguaje parabólico que Lucas ha asumido parece estar en función de desengañar a una comunidad, haciéndola recapacitar en qué se necesita realmente lo nuevo, pues en lugar de decir que lo que pre-

---

<sup>69</sup> Esto llama más la atención porque, mientras en Lucas prácticamente no se mencionan los discípulos, aunque después es a ellos a quienes se va a acusar de comer con publicanos y pecadores, Marcos y Mateo mencionan expresamente que los discípulos están a la mesa con Jesús (Mc 2,15; Mt 9,10) y afirman, como dijimos anteriormente, que la acusación es contra el Maestro.

senta Jesús es una *enseñanza nueva*, como lo hace Marcos (1,27: διδασκαλίαν καινήν) -aun cuando conoce con precisión esta terminología (cf. Lc 4,36-37)-, introduce la nomenclatura sobre lo mejor (5,39). Este aporte lucano es más determinante aún porque, si bien el autor del tercer evangelio conoce la expresión (ἡ καινὴ διδασκαλίαν “la enseñanza nueva”), no la coloca en boca de Jesús o de sus discípulos, sino en boca de los judíos y los que adoraban a Dios (Hech 17,19; cf. v. 17).

De esta manera, puede afirmarse que lo *mejor* para Lucas podría estar coincidiendo con lo que realmente es significativo.<sup>70</sup> Es decir, el discípulo debe tener, no solo comportamientos nuevos, tampoco mejores en sentido competitivo referencial, sino sobre todo, significativos. Y es que la identidad discipular depende, en gran parte -para Lucas- de su significatividad para el entorno (cf. Lc 17,1-6).<sup>71</sup>

### **B) Del esfuerzo de apropiación**

El tercer evangelista, en su esfuerzo de apropiación de las tradiciones previas, lejos de sacrificar la actitud crítica de Jesús ante el ayuno, respaldando sin más la práctica del ayuno que encontró en sus comunidades, parece ampliar su alcance y sus consecuencias. Las palabras de Jesús no solo valen para evaluar las prácticas judías, sino también para ciertas prácticas de las mismas comunidades cristianas que, seguramente, se habían desarrollado para el tiempo en que escribe Lucas (cerca del año 80 d. C.), y que merecían también cierta revisión desde la enseñanza y práctica del Maestro. De ahí la precisión que el tercer evangelista ofrece a modo de principios: la valoración adecuada, tanto de lo antiguo como de lo nuevo; la adaptación o interrelación oportuna entre lo antiguo y lo

---

<sup>70</sup> El evangelio de Lucas apuesta por la significatividad del comportamiento cuando en el Sermón del llano presenta a Jesús diciendo, a propósito del amor a los enemigos: «Si aman a los que los aman, ¿qué mérito tienen? También los pecadores hacen otro tanto. Si prestan a aquellos de quienes esperan recibir, ¿qué méritos tienen? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente» (6,32ss).

<sup>71</sup> Con razón, para finalizar el sermón del llano, se coloca una doble pregunta: «¿Podrá un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo?» (6,36). En otras palabras, una comunidad de discípulos que no tiene comportamientos significativos, de esos que hacen la diferencia, está incapacitada para guiar o presentarse como alternativa válida ante la sociedad.

nuevo; el discernimiento preciso para distinguir entre lo nuevo y lo novedoso, lo antiguo y lo viejo.

Estos elementos, relacionados con el esfuerzo de apropiación que ha realizado Lucas, podrían tener como alcance, por una parte, el deseo de que nadie haga lo contrario a los principios que se proponen. De hecho, el autor del tercer evangelio estructuró la parábola con el adjetivo οὐδείς («nadie», vv. 36.37.39), usando la figura retórica denominada *anadiplosis*, que consiste en repetir, al principio de una oración, una palabra o frase precedente.<sup>72</sup> Este inicio semejante va mucho más allá de un inocente recurso literario. Lucas, a semejanza de los escritores de su tiempo, habría ordenado su parábola a partir de un inicio semejante a través del adjetivo οὐδείς, como un señalador irónico, para indicar lo contrastante del comportamiento señalado.<sup>73</sup> Es como si Lucas quisiera decir: “a nadie se le ocurriría...”, o “¿A qué loco/loca se le ocurriría echar vino nuevo en odres viejos, o quitarle un pedazo de tela a un vestido nuevo para ponérselo a uno viejo? ¿Quién podría tener la ocurrencia de preferir un vino nuevo a uno añejo?” El lenguaje, de Jesús y del evangelista, deja claro lo extraño y absurdo de un comportamiento que haga caso omiso de los principios señalados.

Por otra parte, a la insistencia anterior, Lucas ha introducido las tres imágenes a través del término *parábola* (Lc 5,36). Está indicación, lejos de ser un detalle insignificante o una digresión aparente, pues además de usarlo en otra ocasión (cf. 15,3), lo utiliza expresamente a diferencia de los otros dos sinópticos (Mc 2,21 y Mt 9,16). Es cierto que pudo haberle interesado a Lucas su sentido proverbial (cf. Lc 4,23; 6,13; 5,36); sin embargo, es mejor considerar que, de acuerdo a sus técnicas composicionales, le interesó crear un contexto interpretativo para sus lectores, como lo hizo en 14,7 (cf. vv. 7-24) con relación a la honorabilidad; en 18,1 respecto del auténtico

<sup>72</sup> Esta figura se utiliza para correlacionar ideas, sobre todo en expresiones orales. Véase: M. V. REYZÁBAL, *Diccionario de términos literarios I (A-N)*, Acanto Editorial, Madrid 1998, 9. Ver también J. N. ALETTI y otros, *Vocabulario Razonado de la Exégesis Bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores* (IEB XV), Verbo Divino, Estella 2009, 105.

<sup>73</sup> Para estas precisiones, D. L. BOCK, *Luke. Vol. I: 1:1-9:50* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids 1994, 520.

sentido de la oración (cf. vv. 1-18); en 18,9 (vv. 9-14) refiriendo el verdadero alcance de la religión y, por último, en 19,11 (vv. 11-44) para que se entendiera, de la manera más adecuada, la llegada del Reino de Dios. De este modo, al introducir el término *parábola* en 5,36, Lucas crea un contexto interpretativo en el que ofrecerá unos criterios precisos para comprender, no solo el asunto del ayuno, sino también el de la comida con pecadores (5,29-32) y el de las espigas arrancadas en sábado (6,1-5).

Por último, es preciso decir que la parábola no solo introduce un contexto interpretativo sino que, de acuerdo a su naturaleza misma, parece ofrecer un matiz subversivo, en el sentido más adecuado de la palabra.<sup>74</sup> Este alcance es posible porque, a diferencia del mito, de la apología y del lenguaje satírico, la parábola tiene un carácter subversivo, no solo a nivel del comportamiento, sino también, y quizá sobre todo, en relación a la justificación de una actitud.<sup>75</sup> Lucas, como los otros sinópticos, conserva la perspectiva sapiencial más que conceptual, de las palabras de Jesús; por eso, se está ante una auténtica teología, que informa pero sobre todo desafía y que, en lugar de aclarar un significado, lo crea.<sup>76</sup> En adelante, según Lucas, el lector no tiene alternativa más que mirar el mundo a través de los nuevos principios.

### **C) La configuración de una identidad**

Los usuarios del lenguaje, autores o lectores, utilizan los textos como miembros de categorías sociales y grupos (comunidades, sociedades, culturas, etc.) construyendo, exhibiendo y hasta exi-

<sup>74</sup> La subversión no indica, primeramente, una actitud rebelde o desordenada, sino, como bien lo indica su raíz, un cambio radical y, en el caso de Lucas, la adopción de un comportamiento significativo que sea capaz de generar una comunidad alternativa.

<sup>75</sup> El mito tiene como función principal establecer un pensamiento, percepción o manera de reaccionar ante la realidad, la apología de mantenerlos, la acción y el lenguaje satírico de cuestionarlos. Para esto, puede consultarse J. D. CROSSAN, *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Argus Communications, Niles 1975, 59. Véase también, en la misma perspectiva, el excelente aporte de M. S. RINDGE, «Luke's Artistic Parables: Narratives of Subversion, Imagination, and Transformation», *Interpretation* 68/4 (2014) 403-415.

<sup>76</sup> Ha desarrollado con mucha lucidez estos presupuestos K. E. BAILEY, *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente. Estudios culturales de los evangelios*, Grupo Nelson, Nashville – Dallas – México 2012, 279-281.

giendo activamente sus roles e identidades.<sup>77</sup> Por esto, la literatura misma debe ser tratada como una práctica social, debiendo ser examinada desde los posibles alcances que previeron, con relación a la identidad de sus comunidades, quienes la crearon.<sup>78</sup>

En el ámbito de los estudios bíblicos, se ha venido gestando, desde hace varias décadas, la convicción de que los textos del Nuevo Testamento habrían servido, al menos en parte, para formar la identidad de las primeras comunidades cristianas;<sup>79</sup> pero esta identidad, en la antigüedad como ahora, además de expresarse, se argumentaba; es decir, se echaba mano de un conjunto de estrategias discursivas para construir y manifestar ante los otros la propia identidad, más que personal, colectiva.<sup>80</sup> Paulatinamente, y especialmente en los estudios de la obra lucana, se ha ido clarificando que la identidad se negocia,<sup>81</sup> que se replantea en relación con *los otros*, con *los diferentes*, de ahí que siempre esté en construcción, inacabada pero no necesariamente fragmentada.<sup>82</sup> Esta identidad

<sup>77</sup> En este sentido, la escritura (leída o escuchada) en relación a sus contextos es indicativa; véase T. A. VAN DIJK, «El discurso como interacción en la sociedad», en T. A. VAN DIJK (comp.), *El discurso como interacción social*, Gedisa, Barcelona 2000, 19-66, 22.

<sup>78</sup> Sobre la relación de la literatura y la identidad social, puede consultarse G. SHIPLEY, *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a. C.*, Cátedra, Barcelona 2001, 259-294, quien sostiene que la literatura debe analizarse como una práctica social e ideológica y debería ser examinada desde el punto de vista de quienes fueron sus creadores y los consumidores, qué necesidades culturales pudo haber satisfecho y qué efectos pudo haber tenido en la sociedad (p. 260). También puede ser de gran utilidad M. A. K. HALLIDAY, «The Users and Uses of Language», en J. A. FISHMAN (ed.), *Reading in the Sociology of Language*, Hague & Paris, Mouton 1968, 139-169, quien se plantea la necesidad de tener en cuenta la relación entre el lenguaje y el pueblo que lo usa (p. 139).

<sup>79</sup> Han sido especialmente pioneras tres investigaciones: J. M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, New York 2004; PH. ESLER – R. PIPER, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis 2006; W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007.

<sup>80</sup> Para esto, pueden consultarse los trabajos pioneros de D. K. BUELL, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 2005, 2; también D., «Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition», *Harvard Theological Review* 94 (2001) 449-476, 473.

<sup>81</sup> Si bien, G. E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, SBL, Atlanta 1992, probablemente no tiene razón al hablar de la obra lucana como un escrito de historiografía apologética; sin embargo, acierta al sostener que su finalidad está, principalmente, en relación a la autodefinición.

<sup>82</sup> Véase como ejemplo la obra de M. J. SMITH, *The Literary Construction on the Other in the Acts of the Apostles. Charismatics, the Jews and Women*, Pickwick, Eugene 2011. En la misma perspectiva puede consultarse a C. A. BAKER, «Early Christian Identity Formation: From Ethnicity

Lucas la negoció, a través de mensajes como los contenidos en Lc 5,33-39, frente a otros grupos análogos a los suyos y frente a la maquinaria teológica imperial.

### **Identidad ante otros grupos**

De acuerdo a los elementos que se han venidos señalando como parte de la ideología *en* el texto, así como la indicación de la posible relación entre texto e identidad, se puede afirmar que, en primer lugar, Lucas insiste en una identidad integral. Así parece deducirse a partir del hecho de que, siguiendo a Marcos, haya mantenido la triple controversia sobre la comida con pecadores (Lc 5,29-32), el ayuno (vv. 33-39) y las espigas arrancadas en sábado (6,1-5), quizás para hablar de los tres aspectos fundamentales de la identidad comunitaria: el de asociación («¿por qué comen y beben con los publicanos y pecadores?»; Lc 5,29-32), el de la praxis («¿por qué tus discípulos no se privan de comer y beber?»; 5,33-39) y el motivo de observancia de normas («¿por qué hacen lo que no es lícito en sábado?»; 6,1-5). La identidad que resalta el autor del tercer evangelio implica, al menos desde lo visto hasta aquí, tres elementos: las personas, las costumbres y las leyes que a su vez se relacionan con tres principios básicos de identidad colectiva: la pureza, la fidelidad y la lealtad.

Estos tres principios permiten, en segundo lugar, hablar de una identidad donde la fidelidad tiene un puesto central. Puede afirmarse esto, sin temor, debido a que Lucas, como Marcos, mantiene la centralidad de la discusión sobre el ayuno con sus imágenes respectivas;<sup>83</sup> el ayuno que guardan ciertos grupos (discípulos de los fariseos y de Juan) y el no ayuno (es decir, la comida) que hacen

---

and Theology to Socio-Narrative Criticism», *Currents in Biblical Research* 9/2 (2011) 228-237; *Identity, Memory, and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Pickwick, Eugene 2011, especialmente, las pp. 1-30; «Peter and Paul in Acts and the Construction of Early Christian Identity: A Review of Historical and Literary Approaches», *Currents in Biblical Research* 11/3 (2013) 349-365. Este autor ha señalado la necesidad de desarrollar un método integral que ayude, todavía más, a la comprensión sobre la manera en que las narraciones del Nuevo Testamento ayudaron a formar la identidad de los primeros cristianos.

<sup>83</sup> Refuerza la intencionalidad de Lucas que Mateo (9,10-17), pudiendo haber realizado algo parecido, lanza la última controversia hasta 12,1-8.

los discípulos de Jesús (Lc 5,33), está en perfecta consonancia con la acción de los discípulos de comer con pecadores (vv. 29-32) y de comer las espigas arrancadas en sábado. Puede deducirse, por tanto, que la controversia del ayuno-comida junto con la parábola (Lc 5,33-39) podría estar determinando los elementos circundantes. Es decir, que, para entender la identidad con relación a las personas y a las leyes, es indispensable comprender lo relacionado a las costumbres en clave de fidelidad.

Por esto, pienso que no es atreverse demasiado, si se afirma que Lucas está hablando en el fondo de un asunto de fidelidad. Esta propuesta es coherente, por una parte, con el imaginario que reflejan autores como Plauto que al comienzo de su comedia *Cásina*, dice:<sup>84</sup>

Un saludo, distinguidos espectadores, que tienen en tal alta estimación a la *Fidelidad* —al igual que la *Fidelidad* a ustedes—. Si es cierto lo que acabo de decir, ¡un aplauso!, que ya desde un primer momento sepa que me hacen objeto de una favorable acogida. En mi opinión, *los que beben vino viejo* y a los que *les gusta ver comedias antiguas* son gente con vista; dado que les gustan las obras y el lenguaje de tiempos pasados, es natural que den su preferencia a las comedias de otras épocas; y es que en realidad, las de hoy en día son todavía *peores que la moneda nueva*.<sup>85</sup>

Plauto, como algunos otros autores o como cierta corriente dominante del mundo judío, veía el pasado como lo mejor, incluso

---

<sup>84</sup> Es cierto que Plauto vivió mucho antes que Lucas (n. 254 a. C.; m. 184 a. C.); no obstante, su pensamiento refleja elementos del imaginario colectivo que, en las sociedades agrícolas avanzadas como las del siglo I d. C., se mantienen por varias generaciones. En este tipo de sociedades, denominadas también de alta contextualización, la gente tiene más cosas en común y la experiencia es menos variada; de ahí que los escritores, lo mismo que los lectores u oyentes, acuden a elementos del imaginario incluso traspasando temporalmente generaciones. Para esto puede consultarse B. J. MALINA-R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, 20-22; también: B. J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 2-5.

<sup>85</sup> PLAUTO, *Cásina*, prólogo. Introducciones, traducción y notas de M. González-Haba, BCG 170, Gredos, Madrid 1992, Tomo I. El resaltado en cursiva es de un servidor.

con cierto desdén ante el presente. Lo más interesante es que para Plauto este era un asunto de fidelidad.

Lucas, por su parte, toma distancia de esa corriente de pensamiento, tan natural en los seres humanos pero al mismo tiempo tan nefasta, de sobrevalorar el pasado en detrimento del presente; pero tampoco sacraliza lo nuevo sin más. Para él, por tanto, no está la fidelidad a las raíces en la repetición brusca y bruta del pasado, sino en la interpretación auténtica de las palabras y las acciones del fundador o líder, así como en el discernimiento adecuado que permita distinguir lo nuevo de lo novedoso y lo antiguo de lo viejo.

Por todo lo anterior, Lucas considera, por último, que esta fidelidad creativa solo puede darse acudiendo a Jesucristo de manera adecuada.<sup>86</sup> Esto puede sostenerse debido, por una parte, a la interrelación que se ofrece entre el comportamiento de los discípulos y la justificación que da, el mismo Jesús, desde su identidad. A la acusación relacionada con la asociación, Jesús afirma: «no he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores» (5,32); a la correspondiente con la praxis, el Maestro sostiene: «¿pueden acaso hacer ayunar a los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (v. 34); y, por último, a la acusación de quebrantar la ley, Jesús dice: «el Hijo del Hombre es señor del sábado» (6,5).

No se está lejos de la verdad si se observa que a la precisión sobre la identidad del Maestro corresponde la especificación de la identidad de la comunidad de discípulos; es evidente, aunque no a primera vista, que esta pequeña sección es análoga a la de Lc 4,1-43, que aparece como un pequeño bloque cristológico programático y responde a la identidad del Maestro; la sección de 5,29-6,5, por su parte, aparecería como un bloque programático pero eclesiológico y estaría respondiendo a la identidad de los discípulos de Jesús.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Los cristianos, una vez que murió Jesús, su líder, necesaria e inevitablemente siguieron patrones de conducta para autodefinirse con relación primero a los judíos, luego con relación a los paganos; véase: J. T. SANDERS, «Establishing Social Distance between Christians and Both Jews and Pagans», en A. J. BLASI – J. DUHAIME – P. A. TURCOTTE (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, New York 2002, 361-382.

<sup>87</sup> Algo de esta intuición es de J. A. DARR, «Levi's Banquet (Luke 5:29-39) and Lukan Discipleship: Group Characters and Christian Identity Formation», en F. DICKEN – J. SNYDER (eds.), *Characters*

## **Identidad ante el imperio**

Es necesario, de acuerdo a las indicaciones y precisiones previas, enfatizar algunos elementos sobre la identidad desde Lc 5,33-39, pero ahora con relación a su entorno, pues Lucas no solo quiso justificar su comportamiento ante grupos más o menos análogos; también es muy probable que haya querido ofrecer una especie de estrategia de resistencia en un ambiente dominado en gran parte por el Imperio.

Mucho se ha escrito sobre la posible finalidad de la obra lucana con relación al Imperio;<sup>88</sup> cualquier postura que se adopte deberá tomar en cuenta que la literatura cristiana, en este caso el tercer evangelio, no pudo estar al margen de la teología imperial; de algún modo tenía que reaccionar ante las ideas teológicas que expresaban y legitimaban el Imperio y el poder de Roma.<sup>89</sup>

Por mi parte, considero que si bien Lucas parece no ofrecer una manera homogénea de presentar las relaciones entre los cristianos y el Imperio; no obstante, está lejos de tener una visión romántica o idealizada de éste. Lucas ofrece la necesidad de tomar una distancia crítica frente al Imperio,<sup>90</sup> a través, precisamente, de algunos elementos ideológicos ofrecidos en Lc 5,33-39 que, suponiendo los elementos señalados para justificar su identidad ante otros grupos análogos, pueden referirse a la actitud que deberían tener ante la ideología imperial.

---

*and Characterization in Luke-Acts*, LNTS 548, Bloomsbury, London – Oxford 2016, 23-39. Sin embargo, él no considera, sorprendentemente, 6,1-5.

<sup>88</sup> Las principales propuestas pueden resumirse en los siguientes puntos: Lucas habría pretendido escribir una apología a favor de la Iglesia; una apología a favor del imperio; la obra lucana habría sido un escrito de legitimación para favorecer la identidad de la Iglesia; o una obra para dotar a la Iglesia de elementos para que viviera en el Imperio; o, por último, Lucas no habría estado, en absoluto, interesado en cuestiones políticas. Para estas posturas y abundante bibliografía puede consultarse S. WALTON, «The State They Were in: Luke's View of the Roman Empire», en P. OAKES (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press, Cumbria 2002, 1-41.

<sup>89</sup> Cf. W. CARTER, *El imperio romano y el Nuevo Testamento* (Ágora 29), Verbo Divino, Estella 2011, 125.

<sup>90</sup> Así, S. WALTON, «The State They Were in...», 35.

En esta situación, Lucas ofrece un marco teórico razonable y razonado que sirve de justificación, a la vez que de aliciente, a sus comunidades. Ante la coacción diversa que ejercía el aparato imperial, provocando sumisión y exigiendo cooperación, Lucas sabe que no es suficiente que las personas tengan comportamientos adecuados, ni siquiera significativos, para vivir de acuerdo a su identidad.<sup>91</sup> Esto es todavía más significativo porque, generalmente se piensa, y no deja de ser cierto, que la “religión” conlleva asumir una serie de comportamientos y evitar otros. No obstante, esto es insuficiente. El cristianismo en sus orígenes ciertamente ofreció un comportamiento alternativo; en el caso de la obra lucana, aquellos hermanos y hermanas en la fe estaban convencidos de la significatividad de los comportamientos.<sup>92</sup> Sin embargo, Lucas también se preocupó por ir ofreciendo un marco sólido de razones, expresadas en una especie de concientización, que daban certidumbre a sus comunidades para enfrentar adecuadamente su entorno; a veces de manera directa como en el caso de Lc 4,1-12; otras, como en el caso de Lc 5,33-39 a través de una estrategia disimulada, pero de ningún modo pusilánime.

Este marco teórico razonable resultaba desafiado por un Imperio que estaba organizado a través de tres tipos de estructura. Por una parte, la estructura aristocrática, es decir, que el mando estaba en manos de una élite muy pequeña, quizás el 2 o el 3 por ciento de la población; por otra, que era una estructura agraria, en donde los miembros de la élite no gobernaban, en virtud de elecciones, sino de riqueza y poder. Y, por último, era una estructura legionaria, que ejercía su poder a través de la coacción.<sup>93</sup> Estas estructuras se legitimaban a partir de una ideología o teología imperial cuyo énfasis estaba en que, “a través del imperio de Roma, controlado por la élite, los dioses eran soberanos del mundo, tenían el derecho de dirigirlo y podían determinar qué tipo de sociedad humana, relaciones

<sup>91</sup> Para esto, W. CARTER, *El imperio romano...*, 125ss.

<sup>92</sup> Cf. L. W. HURTADO, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* (BEB 155), Sígueme, Salamanca 2017, 205ss.

<sup>93</sup> Cf. W. CARTER, *El imperio romano...*, 14-15. Puede consultarse también J. FERNÁNDEZ, «El imperio romano como sistema de dominación», *Polis – Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica* 18 (2006) 75-114; T. MONTESINOS, «¿Se practicaba la compasión en el imperio romano contemporáneo a Lucas?», *Qol. Revista Bíblica Mexicana* 73 (2017) 119-132.

y conductas debían seguirse de ello. El acatamiento del dominio de Roma se alentaba presentando el orden del Imperio como provisto de sanción divina”.<sup>94</sup>

Ante un imperio estructurado de esta manera y legitimado con estas ideas, los principios que ofrecía Lucas a través de textos como Lc 5,33-39 debían resultar peligrosos pues suscitaban preguntas incómodas: ¿Se es fiel al pasado, solo porque se repite, o sobre todo porque se interpreta adecuadamente?, ¿de qué manera se debe evitar arrodillarse ingenuamente ante el pasado, pero, también, posttrarse ciegamente ante el futuro?, ¿de qué principios hay que echar mano para que la religión esté al servicio de la felicidad y no se sacrifique esta última a causa de la primera? ¿De qué manera tiene que discernirse el presente? ¿Qué implicaciones tiene todo esto para la observancia o el desacato de la ley? ¿Qué consecuencias o exigencias surgen para la relación entre las personas?, ¿y para la superación de prejuicios o estereotipos? Con sus planteamientos, Lucas estaba ofreciendo, simulada pero no superficialmente, unas estrategias efectivas para hacer frente a la ideología del imperio.

Además, el Imperio Romano era incapaz de ofrecer elementos de discernimiento privado a sus súbditos, pues su influencia alcanzaba especialmente la vida pública. En su vida privada, la mayoría de la población dependía, en gran parte, de la percepción de los demás, sacrificando con facilidad, la fidelidad por la honorabilidad. También hay que decir que, en la vida cotidiana, la gente se orientaba más por supersticiones y por interpretación de sueños, que por verdaderos discernimientos. Y aún, cuando es cierto que la mayoría de personas del pueblo sencillo conformaba su vida a través de costumbres explicitadas en sabiduría cotidiana, se percibía la necesidad de principios claros de discernimiento ante el pasado y presente, ante las relaciones con los diferentes, ante la observancia de la ley.<sup>95</sup> De ahí que Lucas exprese su preocupación por un tipo de comunidades o individuos que sacrificaban la alegría de vivir por

<sup>94</sup> W. CARTER, *El imperio romano...*, 128.

<sup>95</sup> P. VEYNE, «Censuras y utopías», en PH. ARIES – G. DUBY (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo 1: *Imperio romano y antigüedad tardía*, Taurus, Madrid 1987, 171, 180.

el cumplimiento de una costumbre; le preocupaba que no supieran construir relaciones interpersonales alternativas; que se sometieran, sin más, a la ley. Por eso, ante la situación cotidiana en que vivían sus comunidades y ante los vacíos o huecos que dejaba el imperio, Lucas ofrece suficientes elementos para que sus interlocutores se preocupen por lo esencial y significativo en la asociación, la praxis y la observancia de las normas.

## 4.2 Ideología *del* texto

La ideología *del* texto supone un diálogo entre el lector actual y lo que pudo percibir el lector implícito en orden al lector ideal. De esta manera, la ideología *del* texto solo se puede captar en la medida en que alguien, desde el primer contacto con el texto, está dispuesto a constituirse en un lector competente, o todavía mejor, en un lector híbrido heurístico.<sup>96</sup>

Es posible hablar de este tipo de lector porque en el texto desaparece el emisor original y el interlocutor primero difícilmente está presente, desvaneciéndose, aunque no totalmente, el horizonte del discurso primero, dando lugar al advenimiento de un nuevo receptor del mensaje que, situado en nuevo horizonte de comprensión, está en posibilidades de descubrir elementos que, de otro modo, no podrían haber sido percibidos.<sup>97</sup> También porque los textos bíblicos hablan del pasado y del presente, no porque se lean en este tiempo, sino porque la Sagrada Escritura es arquetípica y paradigmática; guarda una reserva de sentido inagotable que solo puede ser explorada y captada desde el horizonte del intérprete o lector. El lugar social exige un esfuerzo del intérprete para releer el texto con el convencimiento de que se abre a dimensiones que antes no eran

---

<sup>96</sup> Esta nomenclatura la hemos tomado de J. A. DARR, «Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts», *Semeia* 65 (1993) 43-60, 47-48. Jugaremos un poco a nivel conceptual, aunque no terminológico, con la propuesta simultánea que realiza C. BENNEMA, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, Fortress Press, Minneapolis 2014, 68ss sobre el lector plausiblemente informado.

<sup>97</sup> Véase, para ampliar este aspecto, a P. RICOEUR, «La función hermenéutica de la distanciamiento», en F. BOVON – G. ROUILLER (dirs.), *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, Aurora, Buenos Aires 1978, 245-261.

manifiestas, pero que se perciben ahora, precisamente, porque el lente de la realidad genera una pista de entrada diferente.<sup>98</sup>

Este tipo de lector, en el caso de la presente investigación, una vez que se dispuso a captar la ideología *en* el texto puede, a su vez, percibir la ideología *del* texto. Para esto, es necesario, una vez que se ha determinado la aplicación original del mensaje (ideología *en* el texto), percibir los elementos que son transferibles, pertinentes y significativos, a la cultura y tiempo del lector o lectores actuales, solo así podrán discernirse algunas actitudes transformadoras.<sup>99</sup>

Por los resultados que ha arrojado el análisis de Lc 5,33-39, así como por la situación del lector actual, pueden señalarse como elementos transferibles, por una parte, la necesidad de plantearse la identidad personal y colectiva de manera integral. No es suficiente lo que le preocupa al grupo como praxis para solventar la identidad; es indispensable, además, el elemento relacional y un discernimiento adecuado ante las leyes o costumbres. De este modo, la identidad de un colectivo no solo está, como se ha venido afirmando, en permanente construcción, sino también en constante interrelación.

Por otra parte, queda claro además, que la misma intensidad con la que se cuestionan las costumbres o percepciones de otros que no embonan adecuadamente con la novedad que ha traído Jesús, deben cuestionarse las del propio grupo, pues tampoco éste está exento de olvidarse y hasta de tergiversar el auténtico sentido de la enseñanza del Maestro.

Por último, de manera semejante a aquellas comunidades, las actuales saben que, para vivir con autenticidad y compartir con ve-

---

<sup>98</sup> Cf. J. S. CROATTO, *Hermenéutica práctica*, Quito 2002, 16. 24. 27. La reserva de sentido supone el principio de que todo suceso significativo –incluido el que se ha puesto por escrito– despliega un *plus* de sentido. Esta reserva de sentido no es algo objetivo que esté expresado en el acontecimiento o dicho en el texto; sólo es captada por quien los retoma desde su propio horizonte. También puede consultarse del mismo autor *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 2000, 29.

<sup>99</sup> Han sido importantes algunas intuiciones sobre la actualización que presentan W. W. KLEIN – C. L. BLOMBERG – R. L. HUBBARD, *Introduction to Biblical Interpretation*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1993, 482-504.

racidad las convicciones, se debe asumir el desafío de distinguir las bondades de lo antiguo y de lo nuevo, así como sus choques y contradicciones, y realizar un adecuado discernimiento entre lo antiguo y lo viejo, lo nuevo y lo novedoso. No está en juego una idea más o menos correcta; va de por medio la responsabilidad de ser verdaderos discípulos de Jesús y, de este modo, comunidades alternativas con comportamientos radicales y significativos.

Con estos elementos no solo es posible evidenciar de manera adecuada la identidad discipular, sino que además, es posible reaccionar de manera precisa, auténtica y significativa ante la realidad.

### **Discernimiento**

Los elementos que se han señalado como transferibles del contexto del lector implícito-ideal para el contexto del lector actual, necesitan una concreción que facilite, desde un discernimiento adecuado,<sup>100</sup> pasar de la importancia a la pertinencia y de la precisión a la significatividad. Para esto es necesario correlacionarlos con la realidad del lector o lectores actuales.

*Una identidad a replantear.* Sin caer en el absurdo de generalizar, podríamos estar de acuerdo en que muchos cristianos nos preguntamos poco por la identidad; damos por hecho que sabemos quiénes somos, cómo deberíamos de ser y qué tendríamos que realizar. Es decir, percibimos la identidad cristiana como algo estático y aislado; se nos ha olvidado que la identidad discipular debe ser dinámica e interrelacionada.

El carácter dinámico e interrelacional de la identidad pide, por una parte, la convicción de que no hay estados definitivos en la existencia, solo momentos significativos. Por otra, solo podemos estar siendo discípulos, más que en la medida en que nos comparemos,

---

<sup>100</sup> Se aclaró desde el principio que es preferible el verbo *discernir* en lugar de *iluminar*, porque esta última acción corre el riesgo, en ocasiones, de ignorar que la realidad nunca es estática y que las situaciones vitales de las primeras audiencias son muy diferentes a la de los lectores actuales. Cf. nota n. 3.

en la capacidad de interrelación que asumamos, no solo con los idénticos, sino también con los diversos a nosotros.<sup>101</sup>

*Una identidad integral.* Muchos cristianos nos hemos habituado, no solo a parcializar la identidad, sino a fragmentarla, consciente o inconscientemente, pero siempre con consecuencias graves para la identidad cristiana.

Por esto, a lo dinámico e interrelacional de la identidad debe agregarse la integralidad que se da en la combinación honesta y adecuada, entre la adopción de principios que surgen de la praxis y mensaje de Jesús, y la percepción de la realidad que se percibe en los nuevos interlocutores. Asimismo, la integralidad de la identidad debe incluir una disponibilidad para la relación con las personas, en la que la preocupación principal no sea la buena reputación, sino la fidelidad a los principios; también debe incluir la autenticidad para una vivencia de los valores evangélicos que no tenga la angustia de repetir, sino la convicción de interpretar; y, por último, no le debe faltar a la integralidad, la capacidad de discernir adecuadamente ante las leyes, normas o costumbres, a partir de la radicalidad del mensaje de Jesús.

*Una actitud crítica simultánea.* Los seres humanos tenemos, casi por naturaleza, mejor vista para las actitudes de otros que para las propias; hasta llegamos a pensar que son los otros quienes deben cuestionarse sobre su fidelidad a los principios, no nosotros. Sin embargo, el mensaje del evangelio de Lucas ha dejado claro que a la fidelidad pedida a los demás, debe corresponder –de igual modo y hasta con más intensidad- la coherencia de fidelidad, de quienes nos decimos cristianos, a los valores primigenios.

---

<sup>101</sup> En la interrelación con los diversos se debe insistir, como bien sostiene Ricardo González, en una escucha que tenga la disposición para dejarse afectar, pues siempre existe el miedo, incluso el desganado, para abrirse a experiencias nuevas y a integrarlas críticamente en las propias estructuras; véase R. GONZÁLEZ, «Dejarse pronunciar por otros», *Efemérides Mexicana* XXIX/86 (2011) 213-225, 222-223.

Esta revisión permanente no es por la vulnerabilidad de los principios, sino por la fragilidad de quienes nos decimos discípulos de Jesús.

*La fidelidad a los principios no está en la sola repetición.* Las personas, especialmente quienes nos decimos cristianos, tenemos un doble desafío: la apreciación adecuada de lo nuevo y lo antiguo, así como su distinción precisa. Al mismo tiempo tenemos la responsabilidad de distinguir entre lo nuevo y lo novedoso, lo antiguo y lo viejo, para poder optar, más que por lo más práctico, por lo más conveniente de acuerdo a lo que exigió Jesús y nuestra Iglesia nos pide.<sup>102</sup> Y es que, vivimos en unos ambientes en los que, con cierta facilidad y con mucha conveniencia, se juega a tener apertura sin razones y a hacer alarde de fidelidad sin precisiones.

La peculiaridad de este mensaje es eminentemente teológica, no religiosa. Por tanto, afecta lo personal y lo comunitario, lo religioso estrictamente hablando, pero también lo socio-cultural y lo político, pues vivimos en una realidad que, además de compleja, es complicada, incluso espesa, que pide y hasta clama, que nos preguntemos con honestidad y generosidad por nuestra identidad como discípulos de Jesús.

## **A modo de conclusión**

Al terminar esta indagación sobre Lc 5,33-39 se ha constatado que es posible, aunque no fácil, una lectura ideológica, en el mejor de los sentidos, de ciertos pasajes del evangelio. El abordaje de esta textura, en el marco de la socio-retórica, permite aprovechar resultados e interrelacionar significativamente perspectivas desde diversas metodologías.

---

<sup>102</sup> Hace varios años, en uno de sus temas preferidos el Profesor P. M. Gasparotto afirmaba con fuerza que «uno de los errores más comunes de los novatos es dejarse seducir por 'las novedades', como si éstas fuesen siempre lo mejor y lo más verdadero». Y criticaba cierta mentalidad historicista que considera que la Verdad va cambiando de acuerdo al paso del tiempo. Para esto y para continuar con estas reflexiones P. M. GASPAROTTO, «Las tentaciones de un estudiante de filosofía», *Efemérides Mexicana* 36 (1994) 375-408, 387.

Además, se ha percibido que las parábolas no son, si se comprenden de manera adecuada, *respuestas a* principalmente, sino sobre todo *invitaciones para*; es decir, deben ser leídas como relatos que, además de sus implicaciones éticas, tienen la capacidad de generar un marco referencial razonable, en el mejor de los sentidos, que puede persuadir lo mismo a nuestros contemporáneos que a las próximas generaciones.<sup>103</sup>

Por último, renovar o remendar es una disyuntiva, no una alternativa. Aquí está, en gran parte, la radicalidad y significatividad del mensaje del Evangelio y, con mucha probabilidad, el rasgo principal de nuestra identidad cristiana.

---

<sup>103</sup> Las parábolas son, todavía, un bloque escasamente abordado para la generación de un marco de pensamiento referencial en nuestro contexto latinoamericano. Así lo ha señalado, principalmente, R. FRICKE, *Las parábolas de Jesús. Una aplicación para hoy*, Mundo Hispano, El Paso Texas 2005, especialmente el apéndice n. 5, páginas 265-275.



Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i> .....	283-285
«Justicia y Šalôm se besan» (Sal 85,11). La justicia después del exilio	
<i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i> .....	289-304
«En el lugar de la justicia está la maldad» (Qoh 3,16). Justicia e injusticia en la reflexión de Qohélet	
<i>Francisco Nieto Rentería</i> .....	305-323
Sacrificio, justicia y misericordia en Ben Sirá	
<i>Hugo Alberto Chávez Jiménez</i> .....	325-360
Jesús no vino a destruir la ley, sino a dar plenitud (cf. Mt 5,17). Una aproximación retórico-pragmática a Mt 5,17-20	
<i>J. Trinidad Lomelí Ochoa</i> .....	361-386
¿Renovar o remendar? Lectura ideológica de Lc 5,33-39	
<i>Toribio Tapia Bahena</i> .....	389-427

# Cursos de **Verano** 2018

2 al 27 de julio de 2018



## **UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO**



Teología  
Filosofía  
Pastoral  
Derecho Canónico  
Idiomas



**Universidad Pontificia de México**

Guadalupe Victoria 98, Tlalpan Centro, 14000 Ciudad de México

55 73 06 00 ext. 111 Fax 55 73 05 71

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

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