



Theologica Xaveriana

ISSN: 0120-3649

ISSN: 2011-219X

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Zúñiga Valerio, Hanzel José
Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico “bienes limitados” en Mt 5,7*
Theologica Xaveriana, vol. 69, núm. 187, 2019, -Junio, pp. 1-27
Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.mirman>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191057976010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico “bienes limitados” en Mt 5,7*

Hanzel José Zúñiga Valerio^a

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica
<http://orcid.org/0000-0001-5708-1209>

RECIBIDO: 22-01-18. APROBADO: 16-05-18

RESUMEN: A partir de una revisión de los modelos antropológicos del *Context Group*, y al avanzar hacia una crítica del modelo de “bienes limitados”, el autor argumenta que las Bienaventuranzas deben ser entendidas como proclamaciones de gracia, no de honor; como expresión de júbilo ante bienes ilimitados, no como aforismos de reputación y dignidad. La misericordia enunciada en Mt 5,7 es entonces un don ilimitado, una gracia no enmarcada en las condiciones retributivas aún presentes en el primer Evangelio, pues esto no correspondería a la visión libre del Dios *Abba* que Jesús proclamaba. La reflexión teológica al final del artículo puntualiza esta distinción.

PALABRAS CLAVE: Antropología cultural; bienes limitados; misericordia; bienaventuranzas; exégesis sociológica; Evangelio de Mateo.

Unlimited Mercy: Review of the Anthropological Model of “Limited Goods” in Mt 5:7

ABSTRACT: Based on a review of the anthropological models of the Context Group, and advancing towards a critique of the model of “limited goods,” the author argues that the Beatitudes should be understood as proclamations of grace, not of honor; as an expression of joy at unlimited goods, not as aphorisms of reputation and dignity. The mercy enunciated in Mt 5:7, therefore, is an unlimited gift, a grace not framed in the retributive conditions still present in the first Gospel, because this would not correspond to the free vision of the God *Abba* that Jesus proclaimed. The theological reflection at the end of the article points out this distinction.

KEYWORDS: Cultural anthropology; limited good; mercy; beatitudes; sociological exegesis; Gospel of Matthew.

CÓMO CITAR:

Zúñiga Valerio, Hanzel José. “Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico “bienes limitados” en Mt 5,7”. *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-27. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.mirma>

* Artículo de investigación

^aAutor de correspondencia. Correo electrónico: h.zuniga@ubl.ac.cr

Misericordia: lógica bancaria en los discursos

Al iniciar un estudio que busca emplear las herramientas brindadas por la antropología para comprender el mundo cultural de los redactores de los evangelios, debemos explicitar dónde nació la idea de aplicar el tamiz de las ciencias sociales. Hemos escuchado, desde hace más de tres años, particularmente en los ambientes católicos, la palabra “misericordia”. Frases como “ser agentes de misericordia”, que la Iglesia es “puerta de misericordia” o el “rostro misericordioso de Dios” son reiteradas continuamente, al tiempo que se han retomado tradiciones piadosas relacionadas con las “obras de misericordia”.

En la bula *Misericordiae vultus*¹, convocatoria del “Año Jubilar de la Misericordia”, el obispo de Roma Francisco propone una reflexión sobre el elemento ético-teológico que según su punto de vista es la síntesis de la fe cristiana y de la Trinidad: Dios lleno de amor y misericordia puesto de manifiesto en Jesús (*Misericordiae vultus* 2), el “rostro de los rostros” ($\tauὸ\ πρόσωπον\ τῶν\ προσώπων$) de Dios, con quien está “cara a cara” ($\piρόσωπον\ πρὸς\ πρόσωπον$)².

Si la verdadera actitud del seguidor de Jesús radica en reflejar el rostro “paciente y misericordioso” de Dios –no el rostro vindicativo y violento de un justiciero– es porque “tal vez por largo tiempo nos hemos olvidado de indicar y de andar por la vía de la misericordia. Por una parte, la tentación de pretender siempre y solo la justicia ha hecho olvidar que ella es el primer paso, necesario e indispensable” (*Misericordiae vultus* 10). Se trata de una llamada a “no juzgar”, a “no condenar”³, a comprender y a ser “misericordiosos como el Padre” (*Misericordiae vultus* 11).

Francisco quiere marcar su “hoja de ruta” con base en las propuestas del cardenal Walter Kasper acerca de la misericordia como oportunidad de reconciliación y de la escucha como criterio de comprensión del Evangelio⁴. El reconocer los errores cometidos y decir abiertamente que se ha faltado a la misericordia y a la bondad en el trato con los demás es una forma de aceptar que todavía prima el rigorismo en muchos sectores eclesiales.

Esta actitud abierta, que reconoce los propios errores y pide perdón, se evidencia en la conversión necesaria que reabre espacios de diálogo con todo cristiano o

¹ Francisco, “Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia *Misericordiae vultus*” 1.

² Zúñiga, “Una antropología bíblica: el rostro presente en los rostros”, 74.

³ El “espíritu” de Vaticano II es explicitado en el documento desde que el numeral 4 se refiere directamente a los papas Juan XXIII y Pablo VI para invocar una actitud de diálogo, de apertura, de no condena para con quienes forman parte de la Iglesia y con quienes están distantes de la institución.

⁴ Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 15.

cristiana y con el mundo moderno en general. Hemos querido reflexionar sobre este *mea culpa* paradigmático, loable y digno de imitación. Sin embargo, la manera como el documento entiende la “misericordia” ¿es acaso la manera como se entendió en el momento de la redacción del Evangelio de Mateo? ¿Coinciden las concepciones?

El documento, a pesar de las bondades subrayadas, interpreta los dones de Dios en una lógica bancaria devolutiva pues “si no se quiere incurrir en el juicio de Dios” (*Misericordiae vultus* 14) se debe actuar de la forma normada. Se sigue recalando en la simple retórica que debemos actuar de forma determinada con el fin de recibir la bendición de Dios y de no “incurrir en su juicio”.

En el documento papal es evidente que las tradiciones bíblicas tienen un eje transversal marcado por la justicia de Dios o por YHWH entendido como Dios de justicia. Por esta razón nos cuestionamos sobre estas tradiciones nacidas en un *Sitz im Leben* cultural distinto al nuestro. ¿Se actúa misericordiosamente siempre, de manera distributiva (gracia) o retributiva (justicia)? ¿Se debe actuar con misericordia para recibir a cambio, a modo de transferencia bancaria, intereses por esto? ¿O más bien se puede entender la misericordia como camino de alegría sin acudir a la transacción económico-soteriológica? A todo esto, ¿qué significa “misericordia”, pero no solo etimológicamente, sino socialmente, en el mundo del Nuevo Testamento? ¿Cuál fue el entorno cultural en el que se escribieron los textos que recogen las tradiciones de Jesús en torno a la “misericordia”? ¿Qué quisieron decir los redactores? ¿Es válido todo empleo del término que parece convertirse en una muletilla del discurso catequético?

El análisis que propondremos se centrará en un estudio de los datos etnográficos presentes en la bienaventuranza de los “misericordiosos” para comprender los alcances de este aforismo en la comunidad cristiana primitiva para la cual se redactó. Partiremos de una revisión del uso de los modelos antropológicos del *Context Group* (B. Malina y R. L. Rohrbaugh, entre otros), para así ampliar el foco de análisis y cuestionar el esquema de “bienes limitados” propuesto para las Bienaventuranzas.

Nos enfocaremos ulteriormente en Mt 5,7 para extraer de allí nuestra propuesta de “bienes ilimitados”, de misericordia como gracia y don inagotable no condicionada por una lógica de intercambio. Nuestra sección hermenéutica propondrá la eliminación de dicho esquema bancario, esquema heterónomo del “mundo de arriba”⁵, en la que están inmersas numerosas tradiciones bíblicas que son agravadas con las interpretaciones esquematizadas de mundos ajenos al texto, entre ellos, los actuales contextos eclesiales.

⁵ Lenaers, *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*, 20.

Los modelos antropológicos y sus límites

Si tenemos en cuenta que ningún ser humano es una isla, debemos preocuparnos por estudiar su mundo y ver cómo influye este en sus pensamientos. ¿Cómo conforma y transforma el entorno a los seres humanos que viven en determinadas sociedades? La antropología cultural nos ayuda en la comprensión de los grupos humanos, sus mentalidades y sus comportamientos. Aquí topamos con un “pero” inmenso: en el caso de la exégesis bíblica estos grupos humanos están muertos. Si asumimos el reto etnográfico, lo hacemos por una “etnografía mediada”, “indirecta”, pues estudiaríamos grupos humanos en los testimonios de textos que son construcción de comunidades del pasado; a su vez, comunidades que vivieron treinta o cuarenta años después de los acontecimientos que narran.

Dicho de otro modo: al entrar en contacto con los evangelios, no nos estamos acercando a la vida del entorno Galileo de Jesús sino a la interpretación que de esta vida hicieron las comunidades de sus seguidores, décadas después. Los autores y editores de los textos no lo conocieron (ver a Lc 1,1-4) ni escribieron una obra que haya llegado directamente de manos de Jesús a nosotros, sino que ella ha sido sometida a varias revisiones y ediciones hasta llegar a los textos griegos actuales, luego traducidos a nuestras lenguas modernas.

Parece ser un abismo insalvable⁶. Precisamente, el uso de la antropología cultural para el estudio de las sociedades que han escrito los textos es un reto complejo pero necesario. Primero deberíamos distinguir entre la comunidad que quiere reflejar el texto –la de los años treinta en la época de predicación de Jesús– y la que refleja –la de los evangelistas y sus respectivas sociedades–, y ser conscientes de que ambas están

⁶ El mundo en el que nacieron los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento difiere en sus líneas socioculturales del nuestro. Hablar de “riqueza”, “pobreza”, “poder”, “sexo” –entre otros conceptos– requiere conocer el código de lenguaje de un mundo precristiano, premoderno, preindustrial. No existen trazos de similitud solo de comparación. Por ejemplo, pensar las clases sociales como lo hacemos hoy, con criterios de la economía política o del poder adquisitivo, de la lógica ingreso-egreso, es algo que no era contemplado en la Antigüedad: el estatus no estaba determinado exclusivamente por el ingreso económico; tampoco la riqueza era equivalente a la acumulación del capital. Así pues, advertimos que estudiar el “mundo bíblico” no se limita a la historia o a la geografía, sino que va hasta los cimientos de las culturas implicadas en los textos para comprender su universo mental. En las *Sátiras de Juvenal* se encuentran especificadas las categorías que condicionaron el rango social en el Imperio: extracción (romano de nacimiento, griego europeo, griego autóctono, griego oriental, bárbaro), condición personal (ciudadano romano, peregrino, libre, liberto y esclavo), nobleza (pertenencia o no a los “ordines” formales), bienes de fortuna, ocupación, edad y sexo. Desde este punto de vista, se debe hablar de “estatus” y no de “clases”, por ser este un concepto forjado en la era industrial, que hoy tiene otras connotaciones. En la sociedad mediterránea, los estatus se entrecruzan y ello puede tener peso en diversas circunstancias (Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 151).

implicadas. Por eso, los análisis literarios de la “política eclesial”⁷ nos conducen a la comunidad redactora que piensa y rumia las antiguas tradiciones recibidas. No tenemos acceso directo a los años treinta, pero sí podemos discriminar “tradición entre tradición” que permita hacer una propuesta de plausibilidad histórica.

Tras haber reconocido los límites contextuales, la acción de leer el mundo antiguo desde la antropología es ineludible para comprender las sociedades en la base de los comportamientos y de las costumbres. Si se parte de que “la cultura es un sistema organizado de símbolos en virtud del cual personas, cosas y acontecimientos están dotados de significados y valores compartidos más bien específicos y sociales”⁸, la recepción de los textos con “lentes” que nos ayudan a comprender las formas de interacción de sus escenas y personajes deviene imprescindible.

Bruce Malina, con su obra *The New Testament World* (1981)⁹, y un grupo de intelectuales estimulados por ella asumieron el reto de leer con otros “lentes” el entramado neotestamentario. El así llamado *Context Group* defiende el uso de modelos interculturales en la exégesis buscando evitar el anacronismo y el etnocentrismo¹⁰. Dado que el Nuevo Testamento fue forjado en el mundo mediterráneo oriental, Malina basa sus modelos en el estudio de sociedades agrarias avanzadas de esta y otras áreas.

Tales modelos negocian con elementos estables de la región que –él asevera– han perdurado desde tiempos antiguos¹¹. El principal de estos modelos, el esquema de honor-vergüenza, es la base de los demás, y muestra los dos polos de evaluación social que son reflejo de la personalidad y espejo de los ideales sociales. Precisamente por eso lo consideramos como la primera de las abstracciones enumeradas:

1. *Honor y vergüenza*. El honor denota la aprobación social en actitudes y comportamientos esperados en los cuales el poder, el estatus sexual y la religión se entrecruzan¹². Se trata del término generalizado que se refiere al mérito o valor de las personas ante sus propios ojos y los de su pueblo o vecindario¹³.

⁷ Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, 31.

⁸ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 22.

⁹ Ibíd.

¹⁰ Lawrence, *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of the New Testament Religion*, 10.

¹¹ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 35.

¹² Esta tensión crédito-descrédito es el conflicto honor-vergüenza. Según Malina, en el confluir del *poder* (habilidad para ejercer el control sobre la conducta de otros, no es necesariamente fuerza física), del *estatus* basado en el género (deberes y derechos según el ser reconocido como hombre o mujer) y de la *religión* (actitud y conducta que se espera de la persona respecto a quienes controlan su existencia) podemos encontrar la honorabilidad, el reconocimiento social.

¹³ Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, 17.

2. *Anti-auto-introspección.* La gente que vive en una cultura del honor está orientada externamente más que internamente dirigida. Por ende, la vida psíquica interna individual –la conciencia y el pensamiento– es marginal a la vida social. Se trata de una personalidad orientada al grupo y no al individuo.
3. *Personalidad diádica.* Con base en la anti-auto-introspección, Malina concluye que los individuos del mundo mediterráneo del siglo I poseen una orientación psicológica opuesta al individualismo, es decir, centrada en el “diadismo”. Los individuos viven en función de lo que los otros dicen y esperan de ellos¹⁴.
4. *Competencia e interacción desafío-respuesta.* Las culturas de honor son inherentemente competitivas y en ellas se defiende dicho honor en la confrontación pública desafío-respuesta: “Una persona (fuente) envía un mensaje a través de ciertos canales culturalmente reconocidos a un individuo receptor, y tal envío produce un cierto tipo de efecto”¹⁵.
5. *Bienes limitados.* Se refiere a la convicción cognitiva de que todos los bienes (inclusive inmateriales, como la salud y el honor mismo) son finitos en número y limitados en cantidad¹⁶, por lo que cualquier intento de mejorar la condición social (ganar bienes) es vista como amenaza por el resto de la comunidad en cuanto pérdida de bienes.
6. *División sexual de labores.* El honor es asociado directamente con el varón y simbolizado con la sangre, el linaje, el nombre y los atributos físicos. En contraste, las mujeres deben ser sexualmente exclusivas (vergüenza en sentido “positivo”), sumisas, confinadas al hogar y a la esfera privada. La pureza y la exclusividad sexual de la mujer está incorporada al honor de algún varón, quien es responsable de resguardarla¹⁷.
7. *Mal de ojo.* Un reflejo cultural que evita la envidia, particularmente la envidia de honor. Se convierte en una herramienta necesaria en un ambiente de bienes limitados¹⁸, para responder con un trato indiferente a las felicitaciones, los agradecimientos y halagos.

La representación de estos esquemas de significado ayuda a la comprensión comparada de algunos textos bíblicos, nos enfrenta a la realidad obviada por las lecturas sincrónicas y nos muestra la importancia de comprender cada cultura en sí misma.

¹⁴ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 90.

¹⁵ Ibíd., 52.

¹⁶ Ibíd., 121.

¹⁷ Ibíd., 70.

¹⁸ Lawrence, *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of the New Testament Religion*, 11.

No obstante, aunque Malina admite que “no se puede demostrar que los modelos son falsos o acertados [...]. Los modelos solo pueden ser comprobados”; reglón seguido explica que su método prueba-error ha demostrado que “todos los datos encajan en el modelo postulado, y cualquiera puede verificarlo”¹⁹.

Empero, no es así para otros especialistas que consideran que la adopción y aplicación de modelos predefinidos podrían ser una suerte de determinismo. Cuando algunas palabras o comportamientos presentes en los textos no encajan en los esquemas predefinidos, se obvian los modelos, se pasan por alto o se fuerzan:

Como tal, los modelos en sentido estricto –excepto cuando sirven sólo para condensar y presentar los resultados de una investigación específica (cfr. Barret 1996: 216)– están basados en una filosofía de la acción humana que se refiere a los comportamientos como predecibles y regulares presentados en generalizaciones y patrones típicos...²⁰

Así pues, al partir de este principio de D. Horrell, L. J. Lawrence²¹ expone exhaustivamente la debilidad de estos modelos en tres puntos fundamentales que resumimos a continuación:

- Primero, hay flaquezas en la metodología de investigación empleada, ya que – como se ha señalado– en la adopción y aplicación de modelos predefinidos está latente el determinismo. Es difícil, si no imposible, considerar textos que no se ajusten a las estructuras ya “colocadas en piedra”: ¿Qué hacemos con este texto que no encaja en ninguno de los esquemas? No es cierto que toda investigación necesite estar proscrita o preordenada a un modelo teórico. Al respecto, se pregunta Lawrence: “¿Puede un cuadro más variado de valores culturales revelar que, de hecho, valores similares a los promovidos en esos textos no son arbitrarios o contraculturales, sino que afirman y testifican un cuadro social que engloba la diversidad?”²². La respuesta es afirmativa: no existe un único modelo en la misma sociedad y no es posible aplicar modelos micro de contextos específicos a realidades macro.
- Segundo, la propuesta de modelos está basada en una comprensión estática de la cultura. Ella era vista –en los años 60– como un objeto de estudio más que como un proceso social dinámico. Luego de E. W. Said²³, sin embargo, ya no puede

¹⁹ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 34-35.

²⁰ Horrell, “Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler”, 86.

²¹ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 22ss.

²² Ibíd.

²³ Said, *Orientalismo*, 10.

hablarse de cultura como cúmulo de visiones comparativas. Para él, la cultura no es algo que puede ser decodificado sino más bien una realidad plural que puede, a su vez, ser cuestionada, retada, resistida y leída de forma diferente por los individuos. Precisamente por esto cabe la interpretación individual, las diferencias y la revaloración de la experiencia subjetiva.

– Tercero, existen problemas de cosificación en la propuesta de valores estáticos. El binomio honor-vergüenza no es fácilmente identificable en las sociedades de Judea o en el mundo helénico o romano, pues en cada uno de estos grupos el honor se entiende de distintas maneras (honor como posición, expresado como precedencia y veneración, como valor masculino, como salud, como categoría moral discreta que indica virtud y equidad, entre otras posibilidades). La diferencia entre “honor precedente” y “honor virtuoso” hecha por J. Pitt-Rivers²⁴ muestra la pluralidad de concepciones y cómo no solo es posible pensar en un honor asumido, un honor adquirido, sino también en uno ya reconocido por la conciencia individual²⁵.

Tal vez acá esté la clave para resolver el debate en torno del modelo honor-vergüenza pues –para Lawrence– el “honor virtuoso” es la sustitución de la reputación pública (*public court of reputation*). Es la reputación pública la que finalmente determina lo honorable y lo vergonzoso, lo que puede ser considerado valioso y lo que no, pero esto es variable según las sociedades y los grupos humanos. A partir de este principio podríamos superar los modelos binaristas de Malina y comprender que no todo texto puede ser filtrado en una categoría única²⁶. No se puede pretender evaluar las sociedades desde categorías fijas sin tomar en cuenta la polisemia de los mundos humanos.

Porque el mundo de la Biblia no es simplemente el mundo del Mediterráneo –o cualquier parte del mundo de hoy– y menos aún podemos decir que en el Mediterráneo antiguo existía un único cuadro comprensivo. Los modelos antropológicos nos colaboran para explicar algunos comportamientos delimitados, pero no la completa estructura social tras el Nuevo Testamento. En el estudio de Mt 5,7 que ahora

²⁴ Pitt-Rivers, “Honor y categoría social”, 23.

²⁵ Pitt-Rivers identificó el “honor precedente” o “prioritario” que constituye el honor que se valora a sí mismo antes de una evaluación pública y está basado en el poder, la riqueza y otros indicadores. A menudo simbolizado en el grupo, el honor prioritario mantiene el honor en el cual los miembros individuales participan, afectan su honor y es correspondientemente dependiente del comportamiento de los miembros del grupo. Un segundo modo de honor es el “honor virtuoso”. Este tipo de honor se concentra en el estado de la conciencia individual y se refiere más a las intenciones que a las actuales consecuencias. El honor virtuoso se obtiene antes que el propio ser interior. Este segundo tipo de honor es ignorado por Malina (Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 29-30).

²⁶ Crook, “Honor, Shame, and Social Status Revisited”, 609.

emprendemos, el modelo de “bienes limitados” y honorabilidad se ha utilizado para explicar los dichos de felicitación de Jesús y se ha considerado los makarismos como “contraculturales”: ¿En qué sentido?

“Bienes limitados” como modelo antropológico: una designación complicada

Las Bienaventuranzas han sido leídas durante siglos como “los nuevos mandamientos del cristiano”, la guía de actuación moral. Perteneciente a la “doble tradición” (Mt 5,1-12; Lc 6,20-26)²⁷, los “makarismos” (del griego *μακάριος*) designan felicidades humanas puntuales consagradas por la sabiduría popular²⁸. Esta expresión se emplea con frecuencia en los Salmos y en los libros sapienciales; la “bienaventuranza” no es una promesa, sino una declaración en el presente de una felicidad ya realizada o en plan de realizarse, tengan o no conciencia de ello estos “bienaventurados”²⁹. Así pues, en cuanto a su forma literaria, las Bienaventuranzas de Jesús se insertan en la línea parenética de la escatología: son frases sapienciales con funciones futuras, pero ya iniciadas³⁰, muy propias en la tradición de Israel.

La construcción de cada una de estas declaraciones de felicidad es simple: consta de dos hemistiquios, donde el primero designa la persona o clase de personas felices, y el segundo expresa la razón de dicha felicidad³¹. En este segundo hemistiquio, la razón de la felicidad de los sujetos es medida en términos honoríficos (honorables son estos que...) y los hechos prometidos son catalogados como “bienes” por los estudiosos del *Context Group*³². Dicho de otro modo, el texto señala los motivos de la plena felicidad de sujetos que son considerados por la sociedad de su tiempo como desgraciados, les aplica terminologías honoríficas a personas más bien dignas de descrédito. Asimismo, declara que son merecedores de “bienes” materiales e inmateriales pues en este momento no los poseen y viven en carestía.

²⁷ Aguirre Monasterio y Rodríguez Carmona, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 68.

²⁸ Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, 90.

²⁹ Dumais, *El Sermón de la montaña* (Mateo 5-7), 16-17.

³⁰ Luz, *El Evangelio según San Mateo*, 281.

³¹ González-Carvajal, *Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*, 18. La forma del makarismo puede ser estructurada como sigue: *μακάριος* + sustantivo plural (sustantivo, adjetivo o participio) + cláusula de motivación (*ὅτι* “por” + pronombre plural + verbo o frase verbal). Para un análisis de las estructuras de composición, ver a Hanson, “How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew’s Makarisms and Reproaches”, 99-100.

³² Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, 44.

En las sociedades mediterráneas, según las posturas de los modelos interculturales recién citados, quien no tiene algo y lo adquiere, lo roba a otro, pues los bienes son limitados. B. Malina plantea la adquisición y la valoración de bienes en códigos de intercambio comercial y económico en términos de *exchange*:

...la gente que aparece en las páginas del Nuevo Testamento percibiría su existencia como determinada y limitada por los recursos naturales y sociales de su poblado, de su ciudad preindustrial, de su área inmediata y del mundo, tanto vertical como horizontalmente. Tal existencia socialmente limitada y determinada podía ser verificada por la experiencia, y conduciría a la percepción de que todos los bienes a disposición de una persona son de hecho limitados.³³

Según esta concepción de honor y de posesión de bienes, los enunciados que hace Jesús son contraculturales pues denomina “honorables” a individuos que no lo son y piensa los dones de Dios en términos de bienes comerciales robados a otros. ¿Será así? L. J. Lawrence³⁴ evidencia que esta concepción “bienes limitados” está basada en un estudio de G. Foster titulado *Peasant Society and the Image of Limited Good* (1965)³⁵.

A su vez, Foster propone que los bienes sociales de todos los grupos campesinos son “finitos” y lo hace basándose en estudios de campo realizados en Tzinzuntzan, Michoacán, México. Dice que estas características, aunque pertenecen a estudios de campo en América del Norte, pueden ser tomadas como modelos abstractos para todos los grupos que viven de la labor agrícola. La vida es vista como un juego de 50% *versus* 50% de modo que, si un sector de proporción adquiere más bienes, se los está quitando al otro sector. Así, la interacción social se desarrolla en una competición pura y el intercambio se da horizontalmente (entre colegas) o verticalmente (patrón-cliente).

En este mundo dibujado por Foster y desarrollado por Malina una persona honorable sabe que los bienes sociales son como un pastel en el cual, si alguien toma más de lo que le toca por justicia, automáticamente deja sin comer a otro. Por eso, toda persona rica era inmediatamente considerada sinvergüenza, codiciosa e injusta. Basándonos en el mismo principio, “pobre” no es una categoría social sino un término que designa la persona incapaz de defender lo suyo, alguien que por dejarse arrebatan recursos descendía en el estatus de honor que poseía³⁶.

³³ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, 120.

³⁴ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 182. Para la crítica de esta sección nos basaremos en la propuesta de la autora, evidentemente haciendo nuestros propios señalamientos que aclaran y profundizan el material.

³⁵ Foster, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, 293-315.

³⁶ Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, 394.

A pesar de esta argumentación, aun cuando sea posible que las sociedades campesinas mediterráneas hayan vivido con base en modelos similares de intercambio, esto no ocurre igual en las sociedades urbanas, lugar de redacción del primer Evangelio. Mateo, en particular, fue posiblemente redactado en una gran urbe (*πόλις*) como Antioquía de Siria³⁷. Las referencias a la tradición petrina, aceptada luego de la salida de Pablo de la ciudad, así como más datos internos en torno de mercados (14,5; 20,1-16), propiedad privada (25,14) o intereses (25,27), evidencian un centro de ciudad muy activo.

¿Cómo aplicar estos modelos de sociedades campesinas mexicanas a las del mundo sirio del siglo I, concretamente, a una comunidad judía en una urbe helenizada? La generalización de esquemas nacidos de la etnografía moderna debe verse con sumo cuidado. Hay principios en la forma en que “el Padre” predicado por Jesús, Jesús mismo, y la comunidad de los evangelios entienden los bienes que no se circunscriben a una lucha interna por la riqueza.

En el contexto bíblico, ser *μακάριος* es más que ser “dichoso” o “feliz”: es sinónimo de estar bendecido plenamente, lleno de la gracia, y esta gracia no es limitada nunca: “En contraste al *ethos* de los bienes limitados, aquí no hay implicación de que esos bendecidos vayan necesariamente a privar a otros de tales bendiciones”³⁸. Ser pobre nunca puede ser entendido en la tradición bíblica como el inútil que perdió honor. Más bien es el objeto principal de la preocupación divina (ver Sal 9,18; Is 57,15) por estar plenamente dispuesto a la recepción de la gracia. Esto se aplica también para los hambrientos y sedientos porque la bondad de Dios no tiene límites para con ellos, que son alimentados abundantemente, e incluso sobran docenas de canastas llenas, canastas que provienen de “lo alto” (ver a Mt 14,20).

Es entonces la bondad del corazón en el trato cotidiano lo que hace que una persona sea “dichosa” porque las bendiciones de Dios vienen sobre quien está dispuesto a recibirlas y las busca con su conducta. Aquí podemos ubicar la bienaventuranza sobre el “ser misericordioso”.

Ubicación social del ser “misericordioso” en el entorno bíblico

La familia, como parte de la sociedad mediterránea del siglo I, era el elemento que amalgamaba la colectividad³⁹. La administración de los bienes en el contexto amplio

³⁷ Aguirre Monasterio, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 155.

³⁸ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 190.

³⁹ Inclusive hoy los criterios de reconocimiento, reverencia y premiación, así como las estrategias de castigo y vergüenza, solo funcionan en el marco de una sociedad con estructuras mentales compartidas. La

implicaba la protección de la familia. Sin embargo, los bienes no se entendían necesariamente como “robados” o “ganados”, que marginaban a otras familias, como se desprende del modelo honor-vergüenza. La escala del honor no estaba atada exclusivamente a ganar o perder bienes materiales o inmateriales y, por ende, la vergüenza no dependía de la pérdida de un bien pues –como hemos argumentado– este no es limitado en todos los casos.

Las concepciones de “ser misericordioso” pueden ser evaluadas desde estos esquemas funcionalistas; no obstante, debemos conocer el entorno judío y el mundo grecorromano en los cuales se escriben los textos del Nuevo Testamento y se emplean estas palabras en el campo moral, público y privado.

En el mundo romano la “misericordia” era un poco más restringida. La moral romana ponía especial cuidado en la formación de la conciencia y de un sistema rígido de valores para la vida. Sobre todo, buscaba inclinar a los ciudadanos hacia los verdaderos intereses de la patria, aunque fuera en sacrificio de los intereses propios⁴⁰. A pesar de que la moral popular estaba estrechamente vinculada con las religiones, los filósofos ambulantes del anterior periodo helenístico influyeron en la sociedad romana predicando lo irracional del deseo humano, la frugalidad, el autocontrol, entre otras actitudes⁴¹. Así nacieron las famosas listas de virtudes romanas: ligadas a los distintos cultos de la sociedad, pero remozadas por la filosofía y el pensamiento individual.

Respecto de las virtudes en relación con el sema de “misericordia”, el romano privilegiaba la *gravitas* sobre la *levitas*. Es decir, en asuntos importantes valía más ser responsable y serio que ligero. Si no, se podía caer en la frivolidad. Es evidente que la idea de equilibrio frente a la *gravitas* existía y estaba regulada por la *comitas* o atenuación de la excesiva seriedad y por la *clementia* o disposición a ceder en los derechos propios (virtud pública también referida al trato con otras naciones). Las *mores maiorum* o virtudes mayores (heredadas de los antepasados) que marcaban el entorno donde fueron redactados los evangelios podrían sintetizarse en la *severitas* o severidad con uno mismo y en la *pietas* o reconocimiento de una fuerza superior que guía su vida⁴².

A pesar de las similitudes entre las virtudes romanas con el “ser misericordioso” de Mateo, debemos reconocer la inexistencia de una equivalencia. No se encuentra una actitud romana que esté completamente desligada del derecho y de la concepción

diferencia con el mundo antiguo radica en que, por la conciencia de individualidad del hombre moderno, la humillación se hace más notoria y psicológicamente lacerante porque la persona –desde su infancia– se siente sola en medio de la colectividad (Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 208-209).

⁴⁰ Guillén, *VRBS Roma. Vida y costumbres de los romanos* I, 208.

⁴¹ Lozano, “Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso”, 137.

⁴² Barrow, *Los romanos*, 23-25.

de justicia como virtud pública. Si se va un poco más atrás, en el proceso de redacción que recordaba y reelaboraba la historia de las palabras de Jesús, podemos hallar una concepción de religión basada en la fe monoteísta consolidada en el periodo del segundo Templo: una religión que, en la perspectiva de la predicación de Jesús era más cercana a una relación familiar o de virtud privada, que pública, bastante diferente a las religiones del mundo helenístico y romano⁴³. La manera de comprender la actitud enunciada en las relaciones sociales se enraíza en el mundo del judaísmo y en sus textos sagrados.

Por ser la comunidad mateana un grupo fundamentalmente judeo-cristiano⁴⁴, el Sermón de la Montaña debe ser considerado en el mundo cultural de la segunda generación judía-cristiana que redacta el Evangelio: “Como muchos otros movimientos judíos del periodo, ellos también deseaban ser el ‘verdadero’ judaísmo”⁴⁵. Se trata de una nueva comprensión de la *Torah* en general y del Decálogo en particular resumida en una serie de ocho makarismos (vv. 3-8) más dos (vv. 9-12), que dan como resultado los “diez mandamientos” del “nuevo Moisés”⁴⁶. Al ampliar un poco el espectro, debemos explayarnos en este punto: las listas de bendiciones y maldiciones eran comunes en el judaísmo del siglo I, sectario y rabínico.

Existe una cierta atmósfera de ideas teológicas, más o menos compartidas, que se “respiran” en el judaísmo del segundo Templo e influyen en los grupos judíos palestinos y de la diáspora. La identidad judía, idealizada en un pasado común, en el cual Dios escogió a su pueblo para cumplir su voluntad, estableciendo una alianza grabada en la *Torah* y actualizada en los sacrificios del Templo de Jerusalén, se hacía patente en los diversos grupos, a pesar de las contradicciones entre saduceos, fariseos y esenios. Elementos como la abstención de la “idolatría”, la circuncisión, las leyes dietéticas y la observancia del Sábado⁴⁷ los distinguían entre “las naciones”.

Las Bienaventuranzas de Mateo y Lucas pueden ser mejor entendidas en la tradición oral de las palabras de Jesús que se enraíza en la “pista hebraica”⁴⁸. Si Jesús

⁴³ De Churruca, “Les principes directifs de la formation de normes de conduite dans le christianisme des premières siècles”, 195.

⁴⁴ Aguirre Monasterio y Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 342.

⁴⁵ Betz, “The Beatitudes of the Sermon on the Mount (Matt. 5:3-12): Observations on Their Literary Form and Theological Significance”, 19. Se debe señalar que, por ser la comunidad mateana mayoritariamente judeo-cristiana, tiene dentro de sí un sector heleno-cristiano minoritario, pero que en la diáspora esta relación se invierte: vive en medio de otras comunidades helenistas de tradición paulina que le superan.

⁴⁶ Borg y Crossan, *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*, 50.

⁴⁷ Räisänen, *El nacimiento de las ideas cristianas*, 50.

⁴⁸ Marguerat, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*, 256.

pronunció estas bendiciones y maldiciones, lo hizo ubicándose en las formas literarias de su contexto. En la amplitud que buscamos, dirigirnos a las cuevas del Mar Muerto nos puede dar pistas importantes. El movimiento esenio nos da luces al respecto, pero de forma indirecta. Su relevancia radica en que dibuja una parte del mundo religioso donde nació Jesús y el cristianismo primitivo⁴⁹. En la cueva 4 de Qumrán se encontró un texto que nos ayuda en la comprensión de nuestra búsqueda “contextual”: el fragmento 4Q525, llamado también “Bendiciones de los sabios”, contiene una lista de bendiciones que llaman poderosamente la atención. Comparemos algunos posibles paralelos en contenido y estilo:

4Q525	MATEO 5
[Bendito aquél que dice la verdad] con un corazón puro (2.1).	Bienaventurados los limpios de corazón (v. 8).
Benditos quienes se regocijan en ella (2.2).	Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan [...] alegraos y regocijaos (v. 11-12).
Benditos quienes la buscan con manos puras [...] y en la aflicción [o “mansedumbre”] de su alma no la aborrece (2.3-6) ⁵⁰ .	Bienaventurados los mansos (v. 4).

A partir de las similitudes vistas en el cuadro, É. Puech⁵¹ ha sugerido una secuencia en las Bienaventuranzas, Sir 14,20-27 y los makarismos del Mar Muerto: para él existe parentesco en la estructura, el vocabulario, el estilo (tercera persona) y el contenido que evidenciaría un *locus* común semítico más que una compleja historia de la redacción. Su estudio analiza pormenorizadamente la cantidad de palabras hebreas y sus equivalentes en griego, para subrayar las semejanzas hasta en número. Su hipótesis sigue siendo controvertida⁵². Aun así, para nosotros es todavía más sorprendente el paralelo que está en el himno 1QHodayot^a. Entre los fragmentos hallados en la cueva 1,

⁴⁹ VanderKam y Flint, *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo*, 331.

⁵⁰ Empleamos la traducción de: García Martínez, *Textos de Qumrán*, 411.

⁵¹ Puech, “4Q525 et les péricopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu”, 82.

⁵² VanderKam y Flint, *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo*, 330-331.

podemos encontrar un cántico (1QH 6.1-4) que alaba a los bienaventurados por la práctica de la justicia, por la búsqueda de la verdad y por la práctica de la misericordia:

[Bienaventurados] los hombres de la verdad, los elegidos de la jus[ticia, los investigadores] de la inteligencia, los buscadores de la sabiduría, los construct[ores de...] [los que a]man las misericordias, los pobres de espíritu, los depurados por la miseria y los purificados por la prueba, los mise[ricordiosos... los que se re]servan hasta el tiempo de tu juicio.⁵³

Este himno del “maestro de justicia” evidencia que expresiones como “pobres de espíritu”, “los misericordiosos”/“los que aman las misericordias” pertenecían a la espiritualidad judía de Qumrán⁵⁴. A nivel estructural y conceptual, el género literario de “bendiciones” y “makarismos” era familiar para algunos judíos del siglo I. a. C. y I d. C. La propuesta de Puech no consiste en que Mateo habría conocido los escritos de Qumrán, tal como si hubiese hallado la “fuente” del Sermón de la Montaña, sino en ampliar el horizonte de las ideas del entorno (géneros literarios, vocabulario y temáticas).

El mismo autor reconoce posteriormente los alcances distintos de ambos textos: 4Q525 se limita a un plano moral y sapiencial, mientras que Mt 5,3-11 asume un objetivo moral, pero también escatológico, en función de Reino de Dios⁵⁵.

Podemos rastrear las relaciones entre el cristianismo de los orígenes y Qumrán para entender el Sermón de la Montaña en su entorno sociorreligioso. Buena parte del material en la tradición mateana ha nacido probablemente en el diálogo cultural de Jesús, sus discípulos y el mundo judío del siglo I; “pero este material fue utilizado por el evangelista en el diálogo que particularmente concernía la iglesia de su época: aquel entre fariseísmo y cristianismo”⁵⁶. Los textos evidencian el encuentro de varias tendencias que tienen sus antecedentes en el mundo veterotestamentario, actualizadas ahora a la época posterior al 70 d. C., cuando está siendo escrito el Evangelio, el Sermón de la Montaña y Mt 5,7.

⁵³ García Martínez, *Textos de Qumrán*, 358-359.

⁵⁴ También constituye una fuerte prueba en favor de la hipótesis de E. Puech sobre la anterioridad de las Bienaventuranzas de Mateo contra la hipótesis tradicional centrada en la “simplicidad redaccional” de Lucas. Para una discusión, ver a Van Cangh, “Béatitudes de Qumrân et bénédicte évangéliques: antériorité de Matthieu sur Luc?”, 415.

⁵⁵ Puech, “Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley”, 222.

⁵⁶ Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 255.

Las plegarias que invocan misericordia son comunes en el Antiguo Testamento⁵⁷. Las felicitaciones hacia la bondad de aquellos que ayudan a los infortunados están atestiguadas en Biblia Hebrea (ver Pr 14, 21; 17,5) así como en los textos deutero-canónicos (ver Tb 4,7). El ejercicio de la misericordia era un deber social y religioso. Su base estaba en la creencia de que Dios es un Dios de misericordia (ver Ex 34,6; Dt 4,31) y que la exige como actitud antes que cualquier sacrificio (ver Os 6,6; y Mt 9,13).

La compasión y la misericordia, como actitudes vinculadas a la Ley judía, también se convirtieron en principios ético-teológicos de los primeros cristianos: ser “misericordioso como el Padre es misericordioso” (Lc 6,36), no responder con violencia ni odio ante el otro (Mt 5,38-42; 43-48), dar misericordia para recibirla (ver 1 Clem 13,2), entre otros textos. En general, el Sermón de la Montaña está ubicado en una tradición que asume la misericordia como un principio de justicia y sabiduría⁵⁸.

Es particularmente importante a este respecto la parábola de Mt 18,21-35. En ella se responde a la pregunta de Pedro sobre el perdón: “¿Cuántas veces tengo que perdonar?” Se trata de una pregunta de parte de la comunidad, una pregunta que requiere una respuesta de alcance eclesial. En la trama, el siervo perdonado por su señor no quiso perdonar una deuda mucho menor de un compañero. La pregunta que le hizo el señor al reclamarle se asocia directamente con Mt 5,7: “¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?” (18,33). La parábola pone de manifiesto el perdón apodíctico del Dios de Jesús⁵⁹: sin límites ni condiciones más que los de actuar compasivamente, así como actuaron con el siervo sin él merecerlo.

Los ἔλεήμονες y la gracia sin contemplaciones

En el Antiguo Testamento, si ser misericordioso era la base del contrato social⁶⁰, significa que hablamos de un ligamen específico en el trato de Dios para con las personas y entre las mismas personas, un *ethos* del compartir y de la mutualidad. Al adentrarnos en detalles semánticos, el concepto “misericordia” –o su forma cercana a nuestro castellano– se expresa en el texto griego con tres lexemas.

⁵⁷ Hanson, “How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew’s Makarisms and Reproaches”, 87-93.

⁵⁸ Betz, *The Sermon of the Mount A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, 133.

⁵⁹ Pikaza, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*, 653.

⁶⁰ Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, 192.

El primero, *τὸ ἔλεος*, es un sustantivo neutro que alude a “misericordia”, “compasión”, “piedad”, es decir, a sentir la desgracia de los que padecen siendo inocentes⁶¹. Preferentemente, este término es el que emplean los LXX para traducir el sustantivo *hesed*: bondad y benevolencia con los otros como justicia que Dios exige según la alianza⁶². Sin embargo, no debemos comprender el paso del hebreo al griego como una traducción directa, pues en el mundo helenista *ἔλεος* subraya más una connotación psicológica mientras que el *hesed* hebreo privilegia la comprensión jurídica y a la vez incluye el enternecerse o conmoverse en cuanto sentimiento⁶³ empático profundo.

El segundo término es *ὁ οἰκτιρμός*, que hace referencia a “compasión” y “misericordia” pero hacia una situación de infortunio, tal vez más superficialmente como cuando una persona ve la desgracia ajena, pero al no conocer al otro, solo siente la simple afinidad humana del “pobrecito”.

El tercer concepto es *τὸ σπλάγχνα*, que podemos comprender como “ entrañas”, “corazón”, “amor (de bondad)” y sus respectivos sentidos analógicos que se desprenden de la connotación objetiva del órgano humano⁶⁴, es decir, de su ubicación.

El versículo *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* (Mt 5,7) emplea en dos ocasiones el primero de los lexemas analizados⁶⁵. Mateo, en su construcción⁶⁶, utiliza

⁶¹ Se trata así de un sentir opuesto a la envidia por la felicidad de otros (en el mundo clásico, Homero y Aristóteles lo emplean de esa manera (ver a Bauer y Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 316). Quienes actúan con misericordia viven de forma no valorada por la cultura dominante pues actuar con benevolencia en el mundo helénico es interpretado políticamente como clemencia y debilidad del supuestamente fuerte. Para los estoicos ser benevolente no es lo mismo que ser clemente: una refleja la actitud de los dioses, otra es sentirse apenado por algo (Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, 214).

⁶² Staudinger, *Ἐλεος*, c. 1313.

⁶³ Esser, “Misericordia (*ἔλεος*)”, 100-101.

⁶⁴ Ibíd., 99.

⁶⁵ Como es evidente, se trata del que trabajamos primero por la recurrencia de apariciones en el Nuevo Testamento y su relación con el Antiguo Testamento por la traducción griega de la Septuaginta.

⁶⁶ Desde el punto de vista de quienes privilegian la larga historia de la redacción, la versión lucana es mucho más cercana a la forma como fue pronunciada por Jesús. Se acota al criterio de discontinuidad en el Nuevo Testamento (único caso de bienaventuranza puesta en boca de Jesús –resucitado– es Ap 22,14) y el criterio de coherencia, pues las Bienaventuranzas se acoplan perfectamente con otros dichos referentes al Reino de Dios (Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* II/1, 400-401). Según la posición redaccional, Mateo da un tono moral y espiritual con sus añadidos (“pobres de espíritu”, “sed de justicia”) y sus Bienaventuranzas propias (los misericordiosos, los limpios de corazón, los constructores de paz) por motivos de política eclesial de su comunidad. El posible texto de la tradición Q diría: “20Y levantando sus [ojos hacia] sus discípulos, dijo: ‘Dichosos los pobres, porque [vuestro] es el Reino de Dios. 21Dichosos los que tenéis hambre porque [seréis] saciados. Dichosos los [que estáis afligidos], porque [seréis consolados]. 22Dichosos vosotros cuando os insulten y os [persigan] y digan [contra] vosotros [toda clase de] males por causa del Hijo del hombre. 23Alegraos y [exultad], porque vuestra recompensa

el adjetivo plural οἱ ἐλεήμονες, o “los misericordiosos”, y el verbo futuro ἐλεηθήσονται en voz pasiva, “recibirán misericordia”, ambos derivados del verbo ἐλεεῖν, para acentuar la actitud de compasión que una persona debe sentir hacia otra⁶⁷. Finalmente, toda actitud de misericordia humana tiene su fundamento en la misericordia de Dios, pues él es el sujeto del verbo pasivo. La actitud divina de cercanía con los seres humanos es la fuente de cualquier principio humano de bondad hacia quien quiere recibirla.

Por ser un deseo para con otro, el lenguaje usado en la perícopa de las Bienaventuranzas podría ser uno de felicitación y correspondería a una terminología honorífica, según afirman Malina y Rohrbaugh. Pretendería resaltar como “dichosos” a individuos que la sociedad rechaza por sí mismos y no pueden defender sus posiciones o comportamientos⁶⁸, ni sus posesiones. Hanson ahonda un poco más en esta perspectiva y afirma que los makarismos son juicios de valor pronunciados por una autoridad de la comunidad (¡Cuán honorable! ¡Cuán vergonzoso!) y que solo pueden ser entendidos en la lógica del desafío-respuesta⁶⁹.

No obstante, al volver al punto de nuestro cuestionamiento a estos modelos, debemos preguntarnos lo siguiente: si comprendiéramos las Bienaventuranzas como una bendición y no como un reconocimiento de honor en respuesta a un desafío, ¿está la reputación condicionada necesariamente en una bendición? En realidad, en el contexto de los evangelios, la gracia no está condicionada por nada: es un don gratuito de Dios; por eso proponemos que es la gracia, no el honor, el ideal enunciado en las Bienaventuranzas⁷⁰.

No es extraño que el grupo de Jesús reflejado en el primer Evangelio piense en códigos de gracia veterotestamentaria, es decir, de gratuidad, y no de honorabilidad. Si en la sociedad romana y algunas sociedades campesinas los bienes son limitados, en el “Reino de Dios” no. Esto sería una inversión de valores, algo contracultural, en cuanto que los caminos del Reino anunciado por Jesús no corresponden a las rutas de honorabilidad del mundo grecorromano⁷¹. Sin embargo, las rutas de honorabilidad

será grande en el cielo; pues así [persiguieron] a los profetas anteriores a vosotros” (Robinson, Hoffmann y Kloppenborg, *El documento Q. Edición bilingüe*, 110-113). Consideramos que esto es una cuestión abierta, debatible, pues hemos visto ejemplos de esos añadidos “morales y espirituales” en Qumrán y en textos del Antiguo Testamento.

⁶⁷ Staudinger, ἔλεισ, c. 1314.

⁶⁸ Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, 44.

⁶⁹ Hanson, “How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew’s Makarisms and Reproaches”, 100.

⁷⁰ Pitt-Rivers, “The Place of Grace in Anthropology”, 446.

⁷¹ Para C. Gil Arbiol, más bien son rutas de autoestigmatización. Ser “desviado”, en el sentido de ser identificado como arquetipo de lo marginal, es una realidad normal en todo *ethos*. Pero también ser

aquí no están presentes porque la proclamación de la gracia tiene prioridad, no solo en la historia de la comunidad mateana, sino también en la comunidad de los sinópticos. La gracia está en el fondo del Sermón de la Montaña porque expresa la acción de Dios en Jesús⁷².

No hay conflictos de honor aquí porque la gracia de Dios es inagotable, su misericordia es ilimitada, y si Dios da misericordia a unos no significa que se la esté robando a otros. Solo en este sentido el mensaje de Jesús puede ser entendido como contracultural, pues va contra la misma lógica de la justicia retributiva del Dios YHWH. Implanta una idea de justicia distributiva, una justicia de bendición para todos y todas que debe ser reproducida por quienes siguen el mensaje del Dios vivido y anunciado por Jesús.

Nada de bienes limitados, nada de lógicas de honor en este caso. El texto de Mateo va en la línea de la gracia como regalo gratuito. Dios da abundantemente a quienes quieren recibir sus dones. Sin embargo, ¿y si alguien no quiere recibir su bondad? ¿No será tratado con misericordia? ¿Es aplicada acá la lógica jurídica del Antiguo Testamento? No podemos ocultar que el trasfondo veterotestamentario retributivo se sigue asomando en este aspecto y que hay una condición: si soy misericordioso, recibiré misericordia. La tradición judía posterior profundizó esta idea⁷³. La lógica bancaria está siempre fundamentada, de manera lineal, incluso en el rabinismo posterior pues hay un premio para cada acción.

La comunidad de los sinópticos pone en boca de Jesús un aforismo retributivo (mandamiento judío del amor, ¡como si el amor pudiera ser mandado!), y es en este punto donde nos deslindaremos de la labor exegética hasta aquí llevada, para proponer ir más allá. En realidad, el Dios predicado por Jesús en Galilea no pide ni exige: solo otorga abundantemente.

“autodesviado” es una alternativa que existe por su función de contrapeso entre grupos sociales. Si un carismático propone “invertir mundos”, oponiéndose a los criterios dominantes, es porque pretende crear un nuevo *ethos*, y así nació el movimiento de Jesús (Gil Arbiol, “Una lectura sociológica de las Bienaventuranzas”, 261).

⁷² Luz, *El Evangelio según San Mateo I*, 304.

⁷³ En *Génesis Rabbah* 33, Rabí Tanjumah comenta el Sal 145,9 exhortando la misericordia para todos si se es misericordioso: “Derrama misericordia uno sobre otro y el Santo derramará misericordia sobre ti”. De la misma manera lo hace el Talmud de Babilonia: “Rabán Gamaliel, el hijo de Rabí [Judá, el patriarca], dice: Y él te mostrará misericordia y será compasivo contigo y te multiplicará... (Dt 13, 17-18). Quien sea misericordioso con los demás, se le mostrará la misericordia desde el cielo” (*b. Shab.* 151b). Ver contextualización en Basser y Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*, 127-128.

Para concluir: misericordia ilimitada, más allá de la lógica retributiva

Ha quedado claro que “ser misericordioso” en la bienaventuranza propuesta por el primer Evangelio responde al deber judío del amor. Se habla acá de “deber” por la connotación jurídica del *hesed* veterotestamentario. No es la comprensión exclusivamente sentimental del mundo grecorromano, aunque no la excluye por completo, pues sentir dolor por otra persona está implicado en el *hesed*. También queda claro, por la lógica estructural de las Bienaventuranzas, que la sección A del makarismo (“dichosos los misericordiosos”) tiene como consecuencia o respuesta un empalme B (“recibirán misericordia”). Asimismo, por la voz pasiva presente en B, podemos inferir que quien proveerá dicha misericordia –el sujeto actuante– será Dios.

La interpretación tradicional de esta frase puede resumirse en la famosa “regla de oro” igualmente expuesta en Mateo: “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos...” (7,12). Se trata de un apotegma reconocido en la tradición judía (ver a Lv 19,18) y extendido en casi todas las tradiciones religiosas de Oriente, sea de forma negativa (“no hagas a los otros lo que no te gustaría que te hicieran”) o con mayor exigencia positiva (“haz a los demás...”).

La formulación trae consigo una exigencia jurídica de la que se deriva una ética circular: sea por interdicción o proposición, el imperativo de actuar bien con otros traerá la consecuencia de un bien para el sujeto “bueno”; pero debemos anotar que en el mensaje del Nuevo Testamento ya se vislumbra un programa moral que supera este círculo y caracteriza la finalidad en el amor como bien esencial⁷⁴: el texto sinóptico de “amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen [...] haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. Entonces obtendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo...” (Lc 6,27-35; ver a Mt 5,44) muestra una evidente superación del círculo que espera una recompensa material inmediata, aunque continúa recalando que se espera un beneficio en el reconocimiento como “hijos del Altísimo” y en las recompensas *post mortem* del Cielo. Es una teleología que lleva consigo un premio y, por contraposición, un castigo, al no obtener el fin propuesto⁷⁵.

⁷⁴ Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* IV, 542. El autor sostiene que estas tradiciones sinópticas de amor gratuito son –con posibilidad alta– provenientes del Jesús histórico por la discontinuidad en este tipo de discursos en los escritos veterotestamentarios.

⁷⁵ “...si les Béatitudes forment le portail du Sermon sur la montagne, premier des cinq discours de Jésus en Matthieu, le Jugement dernier constitue la scène finale des cinq grandes discours. Béatitudes et Jugement constituent ainsi le cadre dans lequel s'inscrit l'enseignement du Jésus matthéen, qui pose des exigences. On passe de la proclamation à l'exhortation et, en quelque sorte, de la grâce de Dieu à la

Ya nos hemos adentrado en la exégesis de Mt 5,7 y hemos extraído la idea de que “recibir misericordia” es un premio trascendente: la recompensa celestial ante el señor Dios quien brindará perdón a quienes lo han dado. La finalidad de ser misericordioso responde a la lógica causa-efecto porque “debo ser misericordioso para recibir misericordia de parte de Dios” o, dicho en negativo, “no debo ser inhumano o inclemente para no ser tratado así”. Hasta aquí la comprensión judía del texto mateano.

Sin embargo, si tomamos en cuenta que el Dios predicado por Jesús “hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45b), ¿acaso estamos frente a una aparente contradicción? Consideraremos que no. Los textos fuertes del Dios de Jesús en su lógica de amor desinteresado se contraponen al interés mateano por la lógica de la justicia veterotestamentaria. Precisamente, Mt 5,7 corresponde a una adición de Mateo que con probabilidad no corresponde al Jesús de la historia⁷⁶, sino a una comunidad más preocupada por la relectura de la *Torah* en el personaje del Evangelio llamado Jesús. El *Abba* de Jesús va más allá de las lógicas legales del Antiguo Testamento.

Sonará atrevido para algunos ampliar e incluso cuestionar palabras consideradas aún *ipsissima verba Iesu*, aunque sean en realidad *ipsissima verba Matthaeum*⁷⁷, pero se trata de un avance en una comprensión de la lógica del amor de Dios más amplia; lógica que deja de lado los vestigios del Dios del Antiguo Testamento con los que se redactó gran parte del Nuevo Testamento.

El Dios de Jesús va más allá de los patriarcados agresivos pues deja de lado la dominación masculina que clama por retribución⁷⁸. El *Abba* de Jesús no espera contribuciones que van más allá del mismo amor desinteresado que muestra en la integridad de su mensaje. El no esperar premio alguno, inclusive el ultraterreno considerado como “remuneración”, sigue esta lógica de amor desinteresado.

Evidentemente, para el cristianismo, la meta no está en el acá, pero sí debe iniciar en este acá: debe vivirse el ahora de forma extraordinaria pues lo trascendente es inmanente en Jesús, y lo inmanente es trascendente en él también. Aunque para Jesús

réponse humaine. Non que la première soit minimisée mais elle ne va pas sans l’adhésion active de ceux auxquels est promis le Royaume” (Baudoz, “Les Béatitudes”, 349).

⁷⁶ Robinson; Hoffmann y Kloppenborg, *El documento Q. Edición bilingüe*, 110.

⁷⁷ Es algo arriesgado hablar de *ipsissima verba Iesu* en este momento del estudio exegético de los sinópticos, cuando se asume la composición múltiple y las distintas reediciones basadas en tradiciones orales provenientes del Jesús de la historia. Los textos de los evangelios responden a un recurso retórico y a una política eclesial que traduce dichos y hechos del Jesús de los años 30 a las comunidades de los años 70, 80, 90 y 100, tal como argumenta Theissen en *La redacción de los evangelios y la política eclesial*.

⁷⁸ Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, 142.

la promesa escatológica se alcanza en una realidad trascendente y para muchos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo esta sea innecesaria, no hay contradicción en el actuar gratuito y desinteresado que ambos planteamientos proponen. El amor nunca puede ser coaccionado, siempre es libre. He aquí el meollo del amor al prójimo, según lo entiende el cristianismo:

Este amor al prójimo hace que la persona que ama se entregue a la otra persona no solo en cuanto a esta o aquella propiedad perceptible y manipulable (la utilidad, el rendimiento objetivo, lo vitalmente agradable, lo estéticamente encantador, etc.), sino en su totalidad, como “sujeto”, con toda su magnitud imposible de abarcar con la mirada, con la amplitud sin límites de una conciencia y una libertad indeslindables, con su decisión de abandonarse en Dios.⁷⁹

La misericordia es un don gratuito, que proviene de la gracia ilimitada de Dios, aunque decir “gracia ilimitada” sea, de por sí, un pleonasio. La misericordia que busca la felicidad es ilimitada si se practica viendo al otro como sujeto ilimitado y libre, como misterio sobrenatural en su natural condición. No es necesario el condicionamiento casuístico del axioma mateano basado en el Antiguo Testamento pues se sobreentiende que el mensaje del Evangelio es acción amorosa y desinteresada.

El Dios por Jesús no está sometido a una táctica utilitaria ni somete al hombre o a la mujer a ella. La justificación absoluta del amor al prójimo radica en la gracia libre que se adquiere en dicha vivencia desinteresada pues nos encontramos donde nos autodonamos⁸⁰. Es feliz el misericordioso porque actúa sin esperar nada a cambio más que su misma felicidad de actuar con misericordia. Se es misericordioso para ser misericordioso.

Para volver al punto de partida: la vivencia eclesial que hace transacciones con la misericordia en rezos, “obras de misericordia” tipificadas, mandamientos y rúbricas litúrgicas, ha sido el detonante para que nos preguntemos por la misericordia en el mundo social del Nuevo Testamento y, tras descartar aplicaciones de algunos modelos interculturales, hayamos asumido una perspectiva etnográfica directa con el texto de Mt 5,7. No responde al contexto originario de Jesús, reinterpretado en el primer Evangelio, lo que en muchas iglesias se denomina hoy “misericordia”.

Una actitud libre de preceptos legalistas está lejos de ser tangible en la actualidad. La condena basada en la “Ley” que olvida la misericordia se manifiesta en nuestros caminos excluyentes ante la diversidad cultural, religiosa, sexual, étnica. La barrera dialógica hacia quien tiene una extracción cultural distinta, hacia quien cree distinto

⁷⁹ Rahner, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, 144.

⁸⁰ Ídem, *De la necesidad y don de la oración*, 97.

o simplemente no cree, hacia quien no es varón heterosexual y ha nacido en otras latitudes, entre otros muchos matices, se convierte en la máxima expresión de anulación de la dignidad. Una sociedad, y en ella una Iglesia que actúa por “mandamientos” y por principios morales prefijados en la historia, y no por amor, no es “misericordiosa” pues no practica el amor; no es “bienaventurada” pues no puede ser realmente plena de bendición, no es feliz.

Una reflexión como esta, basada en las ciencias sociales, que va más allá del mismo texto bíblico, y busca a Jesús entre tradiciones, podría ser vista con desconfianza; pero debemos reconocer que ha sido, más bien, el diálogo franco y abierto con el mundo de la antropología cultural lo que nos ha hecho reflexionar sobre un cristianismo más libre que vuelve a sus orígenes. Hemos rastreado un discurso sobre Dios (teología) más trascendental en cuanto discurso sobre el ser humano (antropología) trascendental. Hemos propuesto una vivencia de la misericordia como acción llena de gozo, como acción desprendida y realizada en absoluta libertad.

En el “espíritu de Jesús” no se necesita del “soborno del cielo” siquiera, no hace falta pensar en retribuciones: todo es distribución de gracia ilimitada. Replanteemos, pues, la bienaventuranza, en códigos desinteresados, tal vez como lo hubiese pensado Jesús sin decirlo: “Bienaventurados los misericordiosos, porque su dicha está en el ejercicio de la misericordia y no en la esperanza de un premio”⁸¹.

Referencias

- Aguirre Monasterio, Rafael. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- _____. *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- Aguirre Monasterio, Rafael, y Antonio Rodríguez Carmona. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2016.
- Barrow, Reginald. *Los romanos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Basser, Herbert, y Marsha Cohen. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Baudoz, Jean-François. “Les bénédicences”. En *Jésus. L'encyclopédie*, dirigido por Joseph Doré, 345-351. París: Albin Michel, 2017.

⁸¹ Borges, “Elogio de la sombra” II, 648.

- Bauer, Walter y Frederick Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2000.
- Betz, Hans Dieter. "The Beatitudes of the Sermon on the Mount (Matt 5:3-12): Observations on Their Literary Form and Theological Significance". En *Essays on the Sermon on the Mount*, por H. D. Betz, 17-36. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1985.
- _____. *The Sermon of the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis (MN): Augsburg Fortress, 1995.
- Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Borg, Marcus, y John Dominic Crossan. *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- Borges, Jorge Luis. "Elogio de la sombra". *Obras completas. Edición crítica*. Vol. II (1952-1972), anotada por Rolando Costa Picazo, 648. Buenos Aires: Emecé, 2010.
- Carter, Walter. *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- Crook, Zeba. "Honor, Shame, and Social Status Revisited". *JBL* 128/3 (2009): 591-611.
- Davies, William David. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1966.
- De Churruca, Juan. "Les principes directifs de la formation de normes de conduite dans le christianisme des premières siècles". En *Cristianismo y mundo romano. Nuevos estudios*, 187-202. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Dumais, Marcel. *El Sermón de la montaña (Mateo 5-7)*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- Esser, Hans-Helmut. "Misericordia (ἔλεος)". En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (5.ª ed.), editado por Lothar Coenen, Erick Beyreuther y Hans Bietenhard, Vol. II, 99-106. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Foster, George. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist* 67/2 (1965): 293-315.

- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2009.
- Francisco. "Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia *Misericordiae vultus*". *Vatican*, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (consultado el 15 de diciembre de 2015).
- García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1993.
- Gil Arbiol, Carlos. "Una lectura sociológica de las Bienaventuranzas". *Letras de Deusto* 137/42 (2012): 259-281.
- González-Carvajal, Luis. *Las Bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Guillén, José. *VRBS Roma. Vida y costumbres de los romanos*. Vol. I. *La vida privada*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Hanson, K. C. "How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches". *Semeia* 68 (1996): 81-111.
- Horrell, David. "Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler". *JSNT* 78 (2000): 83-105.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Lawrence, Louise Joy. *An Ethnography of the Gospel of Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- _____. *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of the New Testament Religion*. Norfolk (U. K.): Paternoster Press, 2005.
- Lenaers, Roger. *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*. Quito: Abya Yala, 2008.
- Lozano, Arminda. "Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso". En *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, por Jaime Alvar y otros, 115-155. Madrid: Cátedra, 2010.
- Luz, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.

- Malina, Bruce, y Richard Rohrbaugh. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Marguerat, Daniel. *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*. Genève-Montrouge Cedex: Labor et Fides-Bayard, 2016.
- Meier, John Paul. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- _____. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. IV: *Ley y amor*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- Moxnes, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Neyrey, Jerôme. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*. Salamanca: Sigueme, 2005.
- Pikaza, Xabier. *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2017.
- Pitt-Rivers, Julian. "Honor y categoría social". En *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, editado por John G. Peristiany, 21-75. Barcelona: Labor, 1968.
- _____. "The Place of Grace in Anthropology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1/1 (2011): 423-450.
- Puech, Émile. "4Q525 et les péricopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu". *Revue Biblique* 98/1 (1991): 80-106.
- _____. "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley". *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 7 (2009): 219-254.
- Räisänen, Heikki. *El nacimiento de las ideas cristianas*. Salamanca: Sigueme, 2011.
- Rahner, Karl. *Amar a Jesús. Amar al hermano*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- _____. *De la necesidad y don de la oración*. Bilbao: Mensajero, 2004.
- Robinson, James; Paul Hoffmann; y John Kloppenborg. *El documento Q. Edición bilingüe*. Sigueme: Salamanca: 2004.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo, 2015.

- Staudinger, Ferdinand. “Ἐλεος”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (3.^a ed.), editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, Vol. I, c. 1310-1318. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Theissen, Gerd. *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Van Cangh, Jean-Marie. “Béatitudes de Qumrân et béatitudes évangéliques: antériorité de Matthieu sur Luc?”. En *Wisdom and Apocalypticism in the Death Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, editado por Florentino García Martínez, 413-426. Leuven: Leuven University Press, 2003.
- VanderKam, James y Peter Flint. *El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2010.
- Zúñiga, Hanzel. “Una antropología bíblica: el rostro presente en los rostros”. En *Persona. Ensayos y conferencias*, editado por la Universidad Católica de Costa Rica Anselmo Llorente y Lafuente, Facultad de Teología, 57-75. San José: Universidad Católica de Costa Rica, 2010.