

# NI POBREZA NI RIQUEZAS



UNA TEOLOGÍA  
BÍBLICA DE  
LAS POSESIONES  
MATERIALES



CRAIG L. BLOMBERG



NI POBREZA, NI RIQUEZAS: UNA  
TEOLOGÍA BÍBLICA DE LAS  
POSESIONES MATERIALES

Craig L. Blomberg

2002

# CONTENIDO

PREFACIO DEL AUTOR

ABREVIATURAS

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Una muestra de las estadísticas

Respuesta de los cristianos

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LAS POSESIONES MATERIALES: LOS LIBROS HISTÓRICOS

Desde Edén hasta Sinaí

Desde Sinaí hasta Canaán: La Ley de Moisés

En la Tierra Prometida: ciclos de obediencia y desobediencia

Resumen y conclusiones

2. EL ANTIGUO TESTAMENTO: LITERATURA SAPIENCIAL Y PROFÉTICA

Literatura poética y sapiencial

Los profetas

Resumen y conclusiones

Conclusiones concernientes a la totalidad del

Antiguo Testamento y las posesiones materiales

3. TRASFONDO HISTÓRICO ADICIONAL: ENTRE LOS TESTAMENTOS

Desarrollo socio-político

La literatura de los judíos

Otros desarrollos ideológicos anteriores al Nuevo Testamento

Información en los evangelios tocante a la situación

socioeconómica de los personajes principales

Conclusiones

#### 4. LA ENSEÑANZA DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Las parábolas de Jesús

Los dos deudores (Lucas 7.41-43)

Otras enseñanzas de Jesús

Conclusiones

#### 5. EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La Epístola de Santiago

El libro de Hechos

#### 6. LA VIDA Y ENSEÑANZA DE PABLO

Gálatas

1 Corintios

2 Corintios

Romanos

Las cartas de la prisión

Las epístolas pastorales

Resumen y conclusiones

#### 7. EL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Los evangelistas sinópticos

El resto del Nuevo Testamento

Resumen y conclusiones

#### 8. RESUMEN: CONCLUSIONES Y APLICACIONES

Resumen

Conclusiones adicionales

Aplicaciones

BIBLIOGRAFÍA



# PREFACIO DEL AUTOR

Irónicamente, este es un libro escrito por un rico para ricos. Al hacer este comentario, no hablo acerca del patrimonio neto del autor ni del de los lectores. Sencillamente reconoce la observación que, en términos globales, académicos, estudiantes de teología y público universitario forman una parte del porcentaje pequeño de la elite socio-económica del mundo de hoy. Como académico que soy, estoy muy consciente de lo fácil que es manipular la interpretación de los datos bíblicos con el fin de justificar, a mí mismo, que mi nivel económico actual y mis prácticas económicas con respecto al tema de las posesiones materiales encajan con la enseñanza de las Escrituras. En un intento de combatir esta tendencia, he leído ampliamente autores de diferentes perspectivas teológicas, étnicas, y económicas; he tratado de examinar al máximo las pocas pero significativas experiencias ocurridas en mi vida cuando viajé y tuve contacto con gente en comunidades de pobreza aguda; y he escuchado con atención a la voz de colegas y estudiantes, representantes de comunidades marginadas en Estados Unidos o en el exterior, que hubieron leído el manuscrito de este libro en su forma actual o previa.

Una de las principales características de ser pobre, por cierto, es el sentido de vulnerabilidad que frecuentemente acompaña la pobreza económica. Aunque no puedo decir que he tenido esta experiencia exacta, sí he tenido experiencias comparables causadas por diversas aflicciones físicas. Justo en la mitad de la investigación realizada para este libro, contraí una dolencia causada por estrés constante, la cual los doctores sospecharon que fue el síndrome de la salida del tórax; sin embargo, no hubo un diagnóstico definitivo. Durante el tiempo que he estado dictando este prefacio y preparando el borrador final de este libro, he estado participando en un régimen de terapia física: natación, ejercicios con pesas, y otros ejercicios por casi año y medio. Por primera vez desde el comienzo de la enfermedad puedo escribir a máquina unas siete u ocho páginas consecutivamente sin tener que descansar. Por meses, aun escribir una página me causó bastante dolor. Debido a esta debilidad, escribir este libro ha sido un desafío, pero gracias a varios amigos y a la tecnología, se hizo posible. Mientras el síndrome va mejorando, la artritis en mi rodilla derecha causada por una cirugía que tuve debido a un accidente sufrido a la edad de 19 años va empeorando. Los doctores dicen que estoy

muy viejo para otra cirugía y muy joven para un trasplante artificial, por eso tengo que llevar un aparato, usar medicamentos, y evitar mucho ejercicio. Sospecho que el sentido de vulnerabilidad causado por estas debilidades físicas es comparable en alguna manera a la vulnerabilidad que sienten los que son pobres económicamente. Sin embargo, tengo que admitir francamente al comienzo de este libro que no soy pobre económicamente, y entiendo que esto limita en cierto sentido mi habilidad de comprender el tema.

Muchas personas merecen mi gratitud de corazón por la ayuda que brindaron en la producción de este libro. Primeramente, la Sra. Jeannette Freitag que transcribió los borradores dictados con rapidez y precisión. Gracias, también, al Sr. Russ Bruxvoort que leyó y bosquejó numerosas obras para mí durante un trimestre de trabajo como asistente investigativo; Sra. Esther Kissel y Srta. Karen Fisher por su ayuda en compilar la bibliografía; Prof. Elodie Emig por chequear meticulosamente las fuentes citadas para asegurar precisión de citación; y a mis editores, Dr. D. A. Carson de Trinity International University, y Dr. Mark Smith de IVP en el Reino Unido. Después de enseñar dos cursos electivos basados sobre este material, estoy agradecido también a los alumnos de esas dos clases por su interacción con mis pensamientos sobre el tema, incluyendo mi esposa, Fran. Quiero también expresar mi aprecio a Denver Seminary por otorgarme un periodo sabático durante la primavera de 1997, permitiéndome así completar la investigación para este proyecto; y a las bibliotecas de Denver Seminary y Tyndale House en Cambridge, Inglaterra por su ayuda eficiente y amigable con numerosos detalles del proyecto. Dr. Daniel Carroll R. y Dr. Richard Hess ambos leyeron y comentaron en detalle los capítulos acerca de la contribución de las Escrituras hebreas al tema de posesiones materiales —espero que esto me haya librado de errores innecesarios.

Las citas de las Escrituras fueron tomadas de la versión New International Version (lenguaje inclusivo).<sup>1</sup> Las citas de la literatura apócrifa fueron tomadas de la edición de Bruce Metzger de Oxford Annotated Apocrypha (Revised Standard Version: New York: Oxford, 1977). Para material de literatura seudepígrafa, usé la edición de James H. Charlesworth (The Old Testament Pseudeigrapha, 2 vols. [GardenCity: Doubleday, 1983-85]). Para material del Qumrán, he citado la edición de Florentino García Martínez (The Dead Sea Scrolls Translated [Leiden: Brill, 1994]). Para otras fuentes antiguas en griego o latín, he citado las traducciones de Loeb Classical Library.<sup>2</sup>

Finalmente, quisiera dedicar este libro a la memoria de mi abuelo materno el Sr.

William Collitz (1900-84). Como un joven adulto, emigró de Alemania a los Estados Unidos y gastó sus años de trabajo como tendero en Muscatine, Iowa [EUA]. Como tantos cristianos trabajadores de su época, tal vez con más éxito y consistencia que la mayoría, él personificó muchos de los principios bíblicos que este libro resalta con respecto a ahorros e inversiones sabios, gastos moderados, y donaciones generosas. Mientras se acaba la generación de estadounidenses que sobrevivieron la gran depresión económica, que sus historias y legados inspiren a las generaciones más jóvenes a imitar sus modelos del uso sabio y compasivo de los bienes materiales.

# ABREVIATURAS

|         |                                             |
|---------|---------------------------------------------|
| ABR     | Australian Biblical Review                  |
| AJT     | Asia Journal of Theology                    |
| ASTI    | Annual of the Swedish Theological Institute |
| AUSS    | Andrews University Seminary Studies         |
| BA      | Biblical Archaeologist                      |
| BBR     | Bulletin for Biblical Research              |
| Bib     | Biblica                                     |
| Bib Tod | Bible Today                                 |
| BJRL    | Bulletin of the John Rylands Library        |
| Bsac    | Bibliotheca Sacra                           |
| BTB     | Biblical Theology Bulletin                  |
| BZ      | Biblische Zeitschrift                       |
| CBQ     | Catholic Biblical Quarterly                 |
| CSR     | Christian Scholars' Review                  |
| CT      | Christianity Today                          |
| CTM     | Currents in Theology and Mission            |
| CTQ     | Concordia Theological Quarterly             |
| CTR     | Criswell Theological Review                 |
| DownRev | Downside Review                             |
| EJT     | European Journal of Theology                |
| EQ      | Evangelical Quarterly                       |
| ERT     | Evangelical Review of Theology              |
| ET      | Expository Times                            |
| ETL     | Ephemerides Theologicae Lovanienses         |
| ETR     | Etudes theologiques et religieuses          |
| FN      | Filología Neo testamentaria                 |
| GRJ     | Grace Theological Journal                   |
| HBT     | Horizons in Biblical Theology               |
| HeyJ    | Heythrop Journal                            |
| HTR     | Harvard Theological Review                  |
| HUCA    | Hebrew Union College Annual                 |

|           |                                                 |
|-----------|-------------------------------------------------|
| IBMR      | International Bulletin of Missionary Research   |
| IBS       | Irish Biblical Studies                          |
| IEJ       | Israel Exploration Journal                      |
| Int       | Interpretation                                  |
| IRM       | International Review of Mission                 |
| ITQ       | Irish Theological Quarterly                     |
| JAAR      | Journal of the American Academy of Religion     |
| JANES     | Journal of the Ancient Near Eastern Society     |
| JAOS      | Journal of the American Oriental Society        |
| JBL       | Journal of Biblical Literature                  |
| JETS      | Journal of the Evangelical Theological Society  |
| JNES      | Journal of Near East Studies                    |
| JQR       | Jewish Quarterly Review                         |
| JR        | Journal of Religion                             |
| JRE       | Journal of Religious Ethics                     |
| JRS       | Journal of Roman Studies                        |
| JSNT      | Journal for the Study of the New Testament      |
| JSOT      | Journal for the Study of the Old Testament      |
| JSP       | Journal for the Study of the Pseudepigrapha     |
| JTS       | Journal of Theological Studies                  |
| Neot      | Neotestamentica                                 |
| NESTTR    | Near East School of Theology Theological Review |
| NovT      | Novum Testamentum                               |
| NTS       | New Testament Studies                           |
| PRS       | Perspectives in Religious Studies               |
| RB        | Revue Biblique                                  |
| RefJ      | Reformed Journal                                |
| RefTR     | Reformed Theological Review                     |
| RelStud   | Religious Studies                               |
| RevExp    | Review and Expositor                            |
| ScripBull | Scripture Bulletin                              |
| SJT       | Scottish Journal of Theology                    |
| ST        | Studia Theologica                               |
| SvExArs   | Svensk Exegetisk Arsbok                         |
| SWJT      | Southwestern Journal of Theology                |
| TB        | Tyndale Bulletin                                |

|         |                                                  |
|---------|--------------------------------------------------|
| ThBeitr | Theologische Beitrage                            |
| TJ      | Trinity Journal                                  |
| TS      | Theological Studies                              |
| TT      | Theology Today                                   |
| TZ      | Theologische Zeitschrift                         |
| WTJ     | Westminster Theological Journal                  |
| ZAW     | Zeitschrijfur die alttestamentliche Wissenschaft |
| ZNW     | Zeitschrijfur die neutestamentliche Wissenschaft |

# CONSIDERACIONES INTRODUCTORIA

## UNA MUESTRA DE LAS ESTADÍSTICAS

Por lo menos mil millones de personas, del total de cinco mil millones de personas en el mundo, viven bajo algún nivel de pobreza. En los próximos años, se estima que el porcentaje debe alcanzar un máximo de 25 por ciento del total de la población del mundo. Mientras que la indigencia, las falsas religiones y la corrupción son ciertamente responsables por algunas de las situaciones de pobreza, muchos de los pobres son víctimas de desastres naturales, hambrunas y sequías. Los agricultores en algunos países no pueden tener un nivel de vida adecuado porque sus fincas son pequeñas y sus terrenos son estériles. Mucha gente en las ciudades está crónicamente desempleada y vive en lugares donde no existen empleos o está aceptando empleos que están por debajo de sus capacidades y por los cuales no obtienen un salario adecuado (ver Oxford III Conferencia del 1995:13-14). En adición al sufrimiento por la falta de salario, usualmente el pobre está poco educado o afligido por enfermedades físicas, opresión política y/o por la persecución religiosa. La mayoría de la pobreza del mundo está en las áreas rurales o villas, particularmente en la llamada ventana «10-40» (i.e., latitud 10° N-40° S). Otros han dejado las áreas rurales y se han movido a las gigantescas ciudades de los países del Tercer Mundo con la esperanza de una vida mejor; sin embargo, solo un puñado de estos la encuentra. Por el contrario, muchas de estas grandes metrópolis de Asia, África y América Latina están rodeadas por barrios donde se vive en la miseria. El terrorismo y las guerras civiles causan miserias adicionales, siendo responsables por 20 millones de refugiados y otros 24 millones de personas que han sido desplazadas dentro de sus propios países (Nicholls 1996:2-5). Dos millones de niños mueren cada año de enfermedades que se pueden prever fácilmente. Un total de 1.3 billones de personas no tienen acceso a agua potable y segura para su salud.<sup>3</sup> Las naciones pobres tienen unas deudas enormes las cuales nunca podrán pagar. Mientras que los déficit comerciales aseguran que estas naciones tendrán que continuar exportando cualquier riqueza y cualquier recurso natural que ellos tengan, para beneficiar a las naciones ricas, aunque su gente siga aumentando en pobreza. Los niños inocentes siempre sufren la mayor parte de estas consecuencias. En 1994, se calculó que las

riquezas de 387 multimillonarios del mundo igualan los ingresos combinados del 45% de la gente del mundo que tienen el menor ingreso, o alrededor de 2.5 mil millones de personas (Marty 1995, 2). Sin embargo, más de una década atrás alrededor de 200 millones de los pobres del mundo profesaron algún tipo de forma de cristianismo (D. Barret 1982:5). Dado que ellos saben de nuestro estilo de vida, a través de la televisión o por visitantes del extranjero, muchas veces ellos se preguntan por qué nosotros en el hemisferio oeste parecemos tener poco cuidado con relación a su tragedia de pobreza.

La mayoría de las ciudades en el mundo del oeste presentan algunas situaciones paralelas, aunque los niveles de sufrimiento no son tan extremos. Sin embargo, la diferencia entre los ricos y los pobres en los Estados Unidos y en el Reino Unido de Inglaterra ha ido creciendo constantemente durante los últimos 25 años, independientemente de los partidos políticos que estén en el poder o de las políticas que ellos defiendan (Sider 1997:143-44).<sup>4</sup> Por algunos años, la mortandad infantil en los Estados Unidos ha sido la más alta de todas las naciones llamadas «desarrolladas» del mundo (Ronsvalle 1990:160). Esta diferencia ha ido aumentando y corre dentro de las líneas raciales, con porcentajes de empobrecimiento de negros, hispanos y nativos americanos muy por encima de aquellos entre blancos y asiáticos (cf. Sider 1997:178-79). Los intentos de los programas de «acción afirmativa» para crear iguales oportunidades de empleo entre las minorías han tenido solo un éxito mínimo. Mientras que los ejemplos de «discriminación revertida» que han sido altamente publicados y/o usados políticamente tienen enajenados a la mayoría de los estadounidenses, tanto así que estas leyes y políticas están siendo anuladas —una situación que provoca una disparidad entre lo que se debe tener y lo que no se debe tener. Así que algunas personas con mentalidad conservadora para con los extranjeros o inmigrantes ilegales han llevado a disminuir los beneficios públicos que estas personas pudieran obtener, y nuevamente las víctimas inocentes son los niños. Mientras tanto la nación entera continúa sufriendo de un tipo de amnesia colectiva, olvidándose del hecho del alto porcentaje de los descendientes norteamericanos que, desde el punto de vista de los nativos americanos, una vez fueron inmigrantes ilegales.

Tanto en América del Norte como en el oeste de Europa, existen tres problemas económicos que explican el fracaso de todas las propuestas mayores en términos sociales y políticos o de los sistemas de hoy día. Primero, la pobreza está aumentando. Dado que los niveles de ingreso promedio están disminuyendo existen diferencias que están creciendo entre los ricos y pobres. Igualmente, las deudas

personales y nacionales están aumentando independientemente de todos los incrementos en la producción per cápita. Segundo, a pesar de los esfuerzos de varios grupos ambientales, incluyendo algunos que son notorios por sus consistentes protestas o conexión con los problemas ecológicos de «adoración de la tierra», todos los siguientes problemas han continuado aumentando: el desgaste de la capa de ozono, el calentamiento global, las lluvias ácidas, la pérdida de biodiversidad y la tierra que se puede utilizar para sembrar y cosechar, la cantidad de desperdicios químicos tóxicos, la deforestación, la contaminación del mar, el agotamiento de recursos energéticos que han estado disponibles y en general, el empeoramiento de la salud humana. Tercero, otra vez independientemente de los principales sistemas políticos y de las oposiciones temporales locales, el número de gente desempleada, particularmente en Europa continúa aumentando alarmantemente.<sup>5</sup>

Dadas todas estas tendencias alarmantes y desalentadoras, es increíble ver cómo y en qué la gente en el hemisferio oeste está gastando su dinero. Un estudio de los gastos en las postrimerías de los ochenta y los inicios de los noventa demuestra que los norteamericanos gastan anualmente el doble en arreglos florales que en ministerios protestantes en el extranjero, el doble de los gastos en calzados de mujeres, una vez y media en juegos de video, una vez y media en máquinas de entretenimiento en lugares públicos, un poco más en la industria relacionada a la ornamentación de exteriores (grama y decoración de patios), alrededor de cinco veces en animales domésticos, una vez y media en el cuidado de la piel, casi una y media veces en goma de mascar, casi tres veces en cuestiones relacionadas a piscinas y sus accesorios, aproximadamente siete veces en dulces, diecisiete veces en productos dietéticos y en dietas en general, veinte veces en actividades deportivas, aproximadamente veintiséis veces en refrescos e increíblemente 140 veces en actividades de apuestas legales (Ronsvalle y Ronsvalle 1992:53-54).<sup>6</sup> Y mundialmente en 1995 los gastos en anuncios diseñados mayormente para convencernos a nosotros de que todas las cosas anunciadas y productos similares son necesarios sumaron un total de \$385 mil millones (Sider 1997:21). En términos de las construcciones de iglesias, entre el 1984 y 1989, los cristianos norteamericanos gastaron \$15.7 mil millones (Sider 1997:89). Suter (1989:649) explica: «en su forma más obscena, la pregunta es si los recursos y la labor de las naciones del Tercer Mundo deben contribuir más a la opulencia de los gatos y perros norteamericanos que a la buena salud básica de la gente del Tercer Mundo».

Mientras tanto la cantidad que los estadounidenses están dando a organizaciones

de caridad de todo tipo se mantiene relativamente constante a un nivel entre 1.6 y 2.16% del ingreso familiar (Stafford 1997:21-22). Los cristianos de América del Norte están dando solamente un poco más, en promedio alrededor de 2.4% del ingreso nacional per cápita (Sider 1997:265). Y consecuentemente, los estadounidenses que tienen ingresos menores dan más de sus ingresos a organizaciones religiosas que aquellos que tienen ingresos mayores (Ronsvalle 1990:154). También existen unas diferencias generacionales notables. Los ciudadanos de mayor edad en los EE.UU. hoy día componen el grupo que da más generosamente y específicamente a las causas cristianas. Los llamados «baby-boomers» han contraído típicamente tanta deuda que ellos tienen el menor ingreso disponible para dar a otras personas, independientemente de sus ingresos mayores, en general. Los llamados «Generación X» o «baby-busters» están dándose cuenta rápidamente que, en promedio, ellos no pueden esperar imitar la riqueza o estilo de vida de sus padres, sin embargo, en general, esto no los ha detenido en que continúen intentándolo. Así que los niveles de deuda personal están por las nubes y probablemente mayores que las deudas de sus padres (con relación a los tres grupos mencionados anteriormente, cf. Sine 1991:143-64). En la mayoría de las comunidades afluentes o suburbanas del hemisferio oeste, es imposible detectar cualquier diferencia notable y exterior entre los gastos de gente que profesan ser cristianos y de aquellos que no están afiliados religiosamente, y que rodean a los primeros en sus vecindarios. Suter (1989:645-48) sugiere que el epigrama de Wesley («gane todo lo que pueda, economice todo lo que pueda, dé todo lo que pueda»<sup>7</sup>) ha sido reemplazado con: «el dinero te rescatará de todos tus problemas», «vaya con la corriente y haga lo mismo» y «gaste todo lo que usted pueda». Con relación a nuestros gobiernos, los EE.UU. están entre los dieciocho mayores donantes de ayuda extranjera en el hemisferio oeste relacionado al porcentaje del PNB, mientras que Reino Unido está en la posición número doce (Sider 1997:31).

La mayoría de estas tendencias están presentes, pero no tan extremas, en el oeste de Europa.<sup>8</sup> Pero el porcentaje de la gente que va a la iglesia y de creyentes evangélicos es notablemente menor que en los EE.UU. Un estudio reciente hecho en Reino Unido relacionado al «evangelio, el pobre y las iglesias» demuestra que poca gente de aquellos entrevistados articula una respuesta cristiana distinta a la pobreza mundial, y que la gama total de sugerencias para las causas de pobreza estaba representada en todos los renglones socioeconómicos y en las denominaciones religiosas. Lo que influenció las diferentes actitudes estaba más

relacionado a la percepción individual de la misión de la iglesia y a la experiencia personal, si alguna, con la pobreza. Los pasajes bíblicos que se citaron más frecuentemente fueron Marcos 14.7 y Mateo 25.31-46. Sin embargo, estos pasajes fueron mal interpretados (Rowland 1995).

## RESPUESTA DE LOS CRISTIANOS

¿Cuál debe ser la respuesta cristiana a todas estas tendencias? Históricamente, los cristianos se han distinguido considerablemente de las culturas a su alrededor por ser campeones en lo relacionado a los pobres en el mundo en maneras que otras religiones e ideologías del mundo no han respondido típicamente. De hecho, se puede argumentar que la mayoría de todos los intentos para aliviar la pobreza y el sufrimiento humano tienen una base cristiana en algún nivel: el movimiento monástico, con su énfasis en la vida simple y de dar a los pobres; el socialismo o el comunismo, dada la confianza de Marx en la ética cristiana y a pesar de que los ideales estaban divorciados de sus bases teológicas (ver, p. ej., K. Bockmuehl 1980); el capitalismo, con sus dependencias frecuentes en las llamadas obras de la ética protestante (ver, p. ej., Catherwood 1987), y otros numerosos sistemas.<sup>9</sup>

Sin embargo, luego de la Segunda Guerra Mundial, América del Norte y las naciones del oeste de Europa (aquellas con la mayor herencia moderna de valores cristianos) experimentaron una proporción en el crecimiento y bienestar económico sin precedentes. Las décadas de los cincuentas y los sesentas sembraron las semillas de un cambio considerable en el pensamiento y la práctica con relación a posesiones materiales (McClay 1995). Mientras algunos que habían vivido en la gran depresión y en las dos guerras mundiales simpatizaban con el pensamiento de Juan Wesley (ver página anterior), los patrones de ahorro y contribución comenzaron a perderse. Mientras tanto, la población del mundo estaba creciendo a una razón sin precedentes, llevando a un incremento alarmante en la magnitud y visibilidad de la pobreza mundial.

Las primera y nueva respuesta mundial a estos cambios comenzaron con la época del concilio de la Iglesia Católica conocido como Vaticano II en el 1968, el cual trajo como resultado una cantidad enorme de literatura teológica que vino a ser conocida, a raíz del trabajo pionero de Gutiérrez, como «teología de liberación» (Gutiérrez 1968). A raíz del abandono frecuente por parte del catolicismo romano de los problemas estructurales que preservan la pobreza entre las masas de los países predominantemente católicos, especialmente en Latinoamérica, la teología de

liberación desarrolló un método de tres fases que comienza primero con las experiencias de injusticia y sufrimiento de las masas a nivel global. Segundo, se movió al análisis de las causas de la pobreza y tercero, promovió lo que ellos creen son las mejores medidas correctivas. El uso de la Biblia estuvo en juego primordialmente en las últimas dos fases. Las diferentes formas de publicación de la teología de liberación pueden sugerir un sistema dialéctico más complejo que las simples metodologías de afirmación que los mismos teólogos exponen. El lenguaje que se desarrolló en los documentos de los católicos romanos comenzó con el CELAM en Puebla, México, en 1979 (El Congreso de Obispos de Latinoamérica), el cual testificó al mundo religioso las convicciones de que Dios ha tenido una «opción preferencial por el pobre» (para textos específicos, ver Karris 1990:13-15). En otras palabras, «Dios se pone en el lado de los oprimidos en contra de sus opresores y llama a los creyentes de hoy día a hacer lo mismo en el trabajo por una mejor sociedad humana en esta tierra» (Klein, Blomberg y Hubbard 1993:451).

Inicialmente, las formas de la teología de liberación más famosas utilizaron un método y análisis marxistas, muchas veces haciendo un llamado a la rebelión violenta en contra de los opresores políticos y religiosos. Las formas más tempranas de la teología de liberación se caracterizaron también por, y fueron criticadas por, su falta de una seria exégesis bíblica. Se encontró una excepción de suma importancia en los trabajos del escritor, quien también fue uno de los defensores más abiertos de la Biblia como promotora del comunismo, José Porfirio Miranda (ver especialmente Miranda 1982, también cf. Croatto 1981). A través de los ochentas, sin embargo, surgió una segunda fase de la teología de liberación que estaba más atada al texto bíblico y empleaba una hermenéutica viable y utilizaba el marxismo y/o la revolución violenta en menor grado. Quizás el ejemplo más detallado de una exégesis hecha con cuidado con respecto al Jesús histórico lo es el trabajo de Juan Luis Segundo (1985); para un ejemplo de una reflexión teológica más balanceada, se debe consultar el «African Bakole wa Ilunga» (1984).<sup>10</sup>

La respuesta evangélica a la teoría de la liberación fue al principio una de negación y más recientemente una crítica relativamente poco sofisticada y de un solo lado (p. ej., Nash y Belli 1992; McGlasson 1994). Han surgido excepciones notables mayormente de aquellos quienes han tenido carreras misioneras en varias localidades donde la teología de liberación ha tenido algún tipo de resultado. Aquí uno puede pensar particularmente en los trabajos del misionero a largo plazo en Latinoamérica, Andrew Kirk, británico; y de su contraparte norteamericano, Thomas Hanks (ver p. ej., Kirk 1980; Hanks 1983; también cf. Núñez 1985; Núñez y

Taylor 1996). Sin embargo, una crítica de todas estas fases y formas de teología de liberación permanece relativamente constante, la cual es su menosprecio del papel en la vida al mundo que ha de venir, con o sin Cristo, determinado por la respuesta personal al evangelio. A veces esta crítica ha sido exagerada. El trabajo de Gutiérrez articula claramente las dimensiones espirituales de la salvación (1988:25), pero le saca poco provecho a las mismas —un procedimiento que se puede entender como alguien que está tratando de llevar el péndulo hacia el otro lado, debido al énfasis extremo que se le ha dado al futuro celestial sin tener un énfasis que corresponda a la justicia social en este mundo. Pero no es claro si todos los seguidores de Gutiérrez pueden ser exentos tan fácilmente.

Todos estos desarrollos en el mundo en general y en una reflexión teológica de las realidades de hoy día crean la base para uno de los catalíticos más influyentes entre evangélicos de Norteamérica, el cual les puede ayudar a ellos a entender claramente la pobreza mundial: la publicación de Ronald Sider en el 1977 titulada *Rich Christians in an Age of Hunger* [Cristianos ricos en una era de hambre]. Sider argumenta, sobre realizaciones evangélicas dispersas, que el evangelio ofrece una liberación más completa del cuerpo y del alma que la que ha sido proclamada por los conservadores, particularmente en los EE.UU., por lo menos desde la llamada controversia entre fundamentalistas y modernistas de los veinte.<sup>11</sup> Sider produjo un trabajo que ya ha sido revisado en tres ocasiones, siendo la revisión más reciente la de la conmemoración del vigésimo aniversario. Sider comienza con estadísticas que proclaman la plaga de la pobreza en el mundo de hoy y la disparidad entre lo que se debe tener y lo que no se debe tener materialmente hablando. Luego, él utiliza varios capítulos para entrar en un estudio bíblico serio arreglado temáticamente; ofrece una crítica intensa del capitalismo, un enfoque evangélico sin precedentes hacia la estructuración del mal y un llamado al pensamiento apropiado con relación a una intervención modesta del estado; y provee sugerencias detalladas para aplicar material bíblico a la forma de vida del cristiano contemporáneo, incluyendo el concepto de diezmo gradual. Sider ha sido también un activista en el liderazgo del grupo *Evangelicals for Social Action* [Evangélicos para la Acción Social], el periódico *Transformation: An International Dialogue on Evangelical Social Ethics* [Transformación: Un Diálogo Internacional sobre la Ética Social Evangélica], y otros simposios y conferencias internacionales relacionadas,<sup>12</sup> particularmente en cooperación con el *Oxford Centre for Mission Studies* [Centro de Estudios Misioneros de Oxford].

El trabajo de Sider ha traído también muchas otras respuestas de gente conservadora. Uno de las respuestas más directas fue el trabajo controversial y mal informado de David Chilton: *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators* [Cristianos productivos en una era de manipuladores para crear culpabilidad] (1981) que hace una parodia del trabajo de Sider mencionado anteriormente.<sup>13</sup> Chilton le echa la culpa de la pobreza a la vagancia y a las religiones que no son cristianas, acusa a Sider de crear una falsa culpabilidad entre los cristianos industriales del hemisferio oeste, relee los datos bíblicos relevantes a través del reconstruccionismo postmilenial y en general, no está de acuerdo con casi todos los puntos que Sider argumenta. Solamente está un poco menos opuesto, aunque considerablemente menos antagonista en su tono, a lo que ha sido el trabajo constante de Ronald Nash. Entre los temas recurrentes, Nash encuentra el problema en el mundo del hemisferio oeste no con mucho capitalismo sino con poco del mismo. Él describe al gobierno y la economía norteamericana como intervencionista en vez de capitalista, promueve una forma de libertarismo de la extrema derecha y remarca los llamados «éxitos» del capitalismo internacional en su forma más «pura», particularmente en las naciones de Asia del este (mientras que ignora grandemente sus fracasos, como las grandes diferencias económicas creadas en las naciones de Latinoamérica donde las compañías multinacionales pagan mucho menos impuestos que en el norte y el oeste). Su sistema hermenéutico no es insostenible como en el caso de Chilton, pero, de hecho, la exégesis bíblica sería ocurre solo esporádicamente en sus escritos (ver especialmente Nash 1986; Nash 1987). De igual manera, E. C. Beisner (1988) ha producido trabajos de gran ayuda en el trato de este tema de la «prosperidad y la pobreza», enfatizando la idolatría de Mamón y la necesidad de una mayordomía bíblica, pero cuando él estudia el mal sistematizado, sus soluciones son, otra vez, claramente libertinas.

Un trabajo más reciente, balanceado y significativo que contiene al de Sider es el de John Schneider (1994). Provocativamente titulado *Godly Materialism* [Materialismo piadoso], Schneider entra en un análisis bíblico y considerablemente cuidadoso para enfatizar el papel potencial y positivo del dinero y las riquezas entre la gente de Dios. Al igual que Chilton, su interés principal es el de evitar imponer una culpabilidad falsa sobre los cristianos devotos pero acaudalados. Él cree que este tipo de culpabilidad está presente generalmente entre los cristianos profesionales y resume su preocupación describiendo su deseo por disfrutar, sin ningún sentimiento de culpabilidad, su terraza de madera de cedro construida recientemente y su carne asada al aire libre durante una tarde de verano mientras

que observa a sus hijos jugar inocentemente y en completa seguridad en su patio decorado con roble. Schneider defiende la tesis de que lo que vale para los creyentes es el amor espiritual, no algún nivel de salario en particular o su disposición caritativa. Es argumentable que los intereses de Schneider sean reales dado que el número de cristianos ricos que se autoimponen algún tipo de culpabilidad falsa está muy por debajo de lo que él se imagina. A la luz de las estadísticas generales sobre la escasez de dar caritativamente (ver pp. 21-22), parece ser que existe una culpabilidad genuina que también experimentan algunos creyentes de la clase media del norte y del oeste.

Hay dos trabajos de Gene Getz (1990a; 1990b) que también son de importancia notable entre las publicaciones evangélicas recientes. Uno de estos trabajos es un estudio completo de las enseñanzas relacionadas a posesiones materiales en el Nuevo Testamento, arreglado en secuencia canónica, que se convierte en una serie de más de 100 principios para la aplicación del cristiano contemporáneo. El trabajo está mal titulado como *A Biblical Theology of Material Possessions* [Una teología bíblica de las posesiones materiales] ya que solo un capítulo corto inicial estudia el Antiguo Testamento y está extremadamente mutilado por presuposiciones dispensacionalistas. El segundo trabajo es corto y está arreglado temáticamente para popularizar y aplicar el primer trabajo. Ambos trabajos de Getz se mueven demasiado rápido del texto a los principios sin hacer un análisis adecuado de los contextos históricos y literarios de cada pasaje o sin hacer una exégesis detallada.

Juntamente con todos estos desarrollos, aunque no basados en estudios completos y mayormente, pero no exclusivamente, en círculos carismáticos, ha sido la continuación y el crecimiento del llamado evangelio de la riqueza y de la salud o la teología de la prosperidad. Entre los proponentes de alto rango se encuentran los evangelistas Oral Roberts, Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Gloria Copeland y Benny Hinn. Así que, una rama del cristianismo global continua prometiendo a sus seguidores niveles ilimitados de prosperidad material, pero solo si ellos tienen suficiente fe y están preparados para «llamarlo y reclamarlo» en oración.<sup>14</sup> Pero este tipo de «teología» puede ser desarrollado solamente arrancando texto tras texto de su contexto y haciendo aplicaciones que podrían parecer ridículas en la mayoría de los países del Tercer Mundo, en los cuales es claro que toda la fe que uno pueda acumular da la oportunidad de mejorar materialmente a una poca cantidad de gente solamente. Desafortunadamente, de tiempo en tiempo estas teologías atraen a un grupo sustancial de gente y ofrecen gran esperanza en contextos de pobreza, precisamente razón por la cual las circunstancias de la gente son tan drásticas. Pero

su fracaso, últimamente, ni crea gran culpabilidad entre los seguidores de estos movimientos, pero tampoco engendra frustración hacia el cristianismo en general. John Stott (1996:29) no ha sido sensacionalista cuando dice: «Tenemos que rechazar absolutamente el evangelio de la salud y la riqueza. Es un evangelio falso».

Igualmente prevalecientes a nivel de escritos evangélicos populares de hoy día son los numerosos libros sobre acercamientos a la mayordomía cristiana, a cuestiones de dinero y al ambiente de trabajo. Sin embargo, la gran mayoría de estos escritos tratan exclusivamente con el comportamiento individual, realzando el trabajo y el tener una propiedad como una actividad apropiada para los cristianos y la responsabilidad del empleado de testificar de su fe a sus amigos en el trabajo. En general estos trabajos presentan un concepto del cristianismo como algo meramente privatizado. En muy pocas ocasiones se menciona algo de las éticas de negocio. En el peor de los casos el dinero se ve como una entidad neutral y la maldad estructurada se discute muy poco (Witten:1995).<sup>15</sup> Para el tratamiento del tópico de la iglesia como una comunidad contracultural, uno tiene que ir primordialmente a recursos influenciados por las tradiciones menonitas y anabaptistas.<sup>16</sup>

Sin lugar a dudas, el derrumbamiento del comunismo en la mayoría del mundo donde una vez prevaleció, ha llevado a un dominio del capitalismo como el sistema económico mundial en el milenio que se acerca. Dado el triunfo implícito de este sistema, muchas veces defendido en los círculos evangélicos del oeste como el sistema más compatible con la herencia judeocristiana, es crucial que se realice un análisis bíblico serio del mismo. Varios de los simposios y debates más recientes han dejado claro que ninguno de los sistemas económicos modernos puede ser simplemente igualado con «el modelo bíblico» (ver Clouse 1984; Gay 1991). Así que, si uno de los sistemas económicos ha de prevalecer por el futuro cercano, se debe explorar las maneras en que este sistema es o no es compatible con la enseñanza bíblica (Campolo 1997).

Desafortunadamente, en el proceso de este análisis, los estudios exhaustivos que comparan los modelos del capitalismo clásico y el socialismo, como el estudio reciente el cual es de mucha ayuda de Goudzwaard y de Lange (1995; cf. Goudzwaard 1979), aparentan tener muy poco impacto, especialmente en América del Norte. Este estudio sueco propone que los cristianos trabajen para obtener «una economía del cuidado», enfocándose en la creación de grupos pequeños de líderes de sectores con impacto económico, político y religioso en las comunidades individuales, para tomar las necesidades locales en sus propias manos. Esto es como

una alternativa a las políticas impersonales y muchas veces rudas de las corporaciones multinacionales que dominan el capitalismo mundial y también como alternativa a los grandes inversionistas de maquinarias económicas estáticas que caracterizan muchas veces a los gobiernos del oeste y particularmente de Europa (1995: esp. 47-48). Indicativo de una gran cantidad de estudios cristianos similares, Goudzwaard y de Lange articulan una «teología de esto es suficiente», desafiando a los cristianos a establecer un consenso voluntario tanto en el nivel mínimo de ingresos y recursos en los cuales la gente no debe caer, como también en el nivel personal máximo de consumo y gastos, sobre el cual la gente no debe sobrepasar.

Con una motivación similar, aunque siguiendo un procedimiento algo diferente, numerosos movimientos misioneros en el extranjero están capacitando gente que vive en la pobreza para que cree sus propios negocios, enseñándoles a leer, a escribir y a adquirir destrezas que son útiles en el mercado de empleos; todo esto en el nombre de Jesús y juntamente con la proclamación de Su evangelio (ver esp. Nicholls y Wood 1996). En los interiores de las ciudades de Norteamérica, el movimiento llamado Christian Community Development Association [Asociación de Desarrollo de la Comunidad Cristiana] y organizaciones similares han implantado iniciativas similares (ver esp. J Perkins 1993).

Sin embargo, casi toda la literatura que se ha tratado hasta ahora en esta introducción ha ignorado la revolución de estudios en el Nuevo Testamento que fue provocado inicialmente por el surgimiento del análisis sociológico de las Escrituras. Se han hecho diferentes estudios completos del mundo socioeconómico donde Jesús y el cristianismo nacieron, de las diferentes posibilidades socioeconómicas de Jesús y sus discípulos, también de la gama de posibilidades de los individuos que se convirtieron al cristianismo en la primera generación, todos estos indican una gama de gente pobre, «clase media» y creyentes ricos. Tan temprano como el 1983, Malherbe (1983:31) podía hablar del «nuevo consenso» en este punto, en contra del viejo que generalmente exageraba la pobreza de Jesús y de sus seguidores. Así que, también, los análisis de los documentos del Nuevo Testamento y su instrucción ética, en contra de estos trasfondos de creencias históricas y sociales, han llevado a una apreciación de los diversos, y a veces competitivos, temas de la Biblia con respecto al pueblo de Dios y a sus posesiones materiales.<sup>17</sup> Sin embargo, es común que una revolución en erudición bíblica toma bastante tiempo antes de afectar la literatura y teología a nivel popular.

Así que, en la abundancia de toda la literatura cristiana sobre cuestiones

económicas, existe un vacío mayor. Cuando yo decidí enseñar un curso electivo experimental a nivel de seminario en la primavera del 1995 relacionado a la teología de las posesiones materiales en el Nuevo Testamento, el libro de Getz (descrito anteriormente, 1900a) fue el único disponible que intentó un estudio detallado y ordenado de los principales pasajes bíblicos relevantes al tema. Sin embargo, como fue mencionado, este libro no es una «teología bíblica» genuina sino una lista de principios, que posiblemente pueden ser derivados del texto bíblico. Todavía hacen falta estudios hermenéuticos sofisticados que examinen el uso cristiano del Antiguo Testamento en la época del Nuevo Testamento, el uso de narraciones bíblicas, o el uso de las epístolas para su aplicación a tiempos y culturas posteriores. Además, el desarrollo de erudición bíblica en el estudio del estado socioeconómico y la práctica de los primeros cristianos todavía no se ha aplicado a la teología de riqueza y pobreza.

Así que, yo me propuse en escribir una «teología del Nuevo Testamento» de posesiones materiales, pero con una atención más detallada al Antiguo Testamento y a las bases intertestamentarias que Getz alegadamente llama teología «bíblica», y también con una mayor atención al trasfondo histórico, al contexto literario, a los géneros singulares de cada porción de la Escritura y a las situaciones hermenéuticas de importancia detallando una aplicación contemporánea a la información bíblica. Mi estudio preliminar me convenció, a raíz de todos estos problemas exegéticos, que las síntesis de esta información llevaban a conclusiones que estaban situadas entre Sider y sus críticos.<sup>18</sup> También estaba consciente cómo los intérpretes leen sus propias experiencias personales y culturales en la Escritura en los estudios que tratan con temas tan volátiles como el «dinero», y sabía que tenía que leer material de diversas perspectivas para que mis propias presuposiciones, conscientes o inconscientes, pudieran ser desafiadas.

Desde que comencé este proyecto, el trabajo de Schneider ha llenado una porción pequeña del vacío que yo percibía.<sup>19</sup> Pero su trabajo es mayormente un estudio a un nivel popular que no trata con toda la amplitud del material bíblico más relevante y estoy convencido que él es muy optimista sobre los aspectos positivos de las riquezas entre la gente afluyente del oeste. En adición a esto, se necesita un estudio más exhaustivo de la información bíblica que él provee. Desde un punto de vista que no es evangélico, aunque todavía es una perspectiva bien centrista dentro de la gama teológica total, Wheeler (1995) es de mucha ayuda, pero ella se enfoca en una investigación detallada de muy pocos de los textos

representativos del Nuevo Testamento. También ella trae a su estudio ciertas presunciones histórico-críticas y limitaciones metodológicas en la aplicación ética que yo no comparto.<sup>20</sup> Así que un trabajo como el que yo me he propuesto es todavía necesario.

La serie «New Studies in Biblical Theology» [Estudios Nuevos en Teología Bíblica] trata de renovar una teología evangélica y bíblica viable, luego de que la disciplina en su totalidad pasó por tiempos difíciles, especialmente debido a presunciones excesivas sobre la falta de unidad de las Escrituras o la falta de su autoridad, o debido a la existencia de desacuerdo en la naturaleza de esa autoridad (para tener una idea ver, cf. Childs 1992; 3-51; Hasel 1995). El editor de esta serie, D. A. Carson, establece los parámetros y opciones para esta teología bíblica en un artículo reciente que es de mucha ayuda (1995:27-32, ver también Hasel 1996). Nuestro estudio cae dentro de una categoría particular donde se examina un tema bíblico a través del cuerpo bíblico mayor y concuerda con las conclusiones de Carson sobre las presuposiciones esenciales al llevar a cabo teología bíblica hoy día: una dependencia en la lectura de la Biblia como una «colección de documentos desarrollados históricamente»; presuponiendo «un canon coherente que armoniza»; demostrando «un deseo profundo de trabajar inductivamente desde el texto»; buscando «aclarar las conexiones entre los cuerpos» y llamando a «los hombres y mujeres al conocimiento del Dios viviente». En el contexto de la teología de las posesiones materiales debemos añadir: «y a la obediencia de los mandamientos de ese Dios viviente». En *The Gagging of God* [Callando a Dios], Carson elabora en algunos de estos temas, particularmente la necesidad de mantener la información bíblica estudiada en cualquier análisis temático atada a la línea de pensamiento de la historia principal de la Escritura, incluyendo su relación al énfasis teológico más dominante en el contexto dado. Esto permite al lector reconocer más fácilmente lo que es central o lo que es periférico en cualquier punto dado. En esta era de crecimiento en el analfabetismo o falta de conocimiento bíblico, aun entre gente que va a la iglesia, esta necesidad se ha convertido en una de suma importancia (Carson 1996:193-314).

Este estudio no comenzó presuponiendo los niveles o la cantidad de unidad y/o diversidad que iba a surgir del análisis de las Escrituras relevante al tema de posesiones materiales. Pero a raíz de este estudio, lo que ha surgido, creemos, son una serie de temas relativamente consistentes y algunos énfasis a través de todo el cuerpo bíblico en el medio de otros temas diversos. Los métodos hermenéuticos generales utilizados corresponden a aquellos presentados en detalle en Klein,

Hubbard y Blomberg, especialmente en nuestro capítulo final en cuanto al movimiento del texto a su aplicación (1993:401-26). En general, la clave para hacer esos movimientos puede ser resumidos en términos de los niveles de abstracción y de poder ser específico. En el caso del Antiguo Testamento, uno tiene que pasar cada pasaje a través del filtro o criterio de su «cumplimiento» en Cristo (Mt 5.17) para ver cómo, si de alguna manera, su aplicación es alterada en la era del Nuevo Testamento. Para todos los pasajes en ambos Testamentos, uno usualmente tiene que relacionar los mandatos de la situación específica del texto bíblico a principios más generales y no tan ligados a ciertas épocas. Particularmente con respecto a las que se relacionan a situaciones de ética, el intérprete tiene que buscar maneras en las cuales los principios de los textos originales pueden ser practicados en un contexto que ha cambiado (C. Wright 1995:114-16). Hays (1996) nos ayuda distinguiendo las reglas, principios, paradigmas y el mundo simbólico en el texto bíblico, desarrollando diferentes tipos de aplicaciones contemporáneas para cada uno. Mientras más parecida sea la situación dada en cualquier área de nuestro mundo contemporáneo a las particularidades, en este caso las socioeconómicas, del mundo detrás de cualquier instrucción bíblica dada, entonces será más fácil transferir esos textos a nuestra era moderna. Mientras menor sea la correspondencia, habrá que moverse más alto en la «escalera de lo abstracto», para buscar el principio más amplio que pueda trascender el material único de la situación específica (también cf. I. H. Marshall 1978).<sup>21</sup>

El formato de este libro, entonces, es el de un estudio histórico secuencial de las contribuciones de los principales testigos bíblicos a la teología de posesiones materiales, para el pueblo de Dios en la época de la iglesia —esto es, desde Pentecostés. Los capítulos 2 y 3 dan un vistazo general a los trasfondos más relevantes del Antiguo Testamento. Dado que iremos más rápido en este punto que en los capítulos que tratan con el Nuevo Testamento, hemos agrupado el material de acuerdo a las divisiones canónicas mayores: primero la Torá, seguido por los llamados libros históricos, en el capítulo 2; luego los libros poéticos y la literatura de sabiduría, junto a los profetas mayores y menores, en el capítulo 3. Comentamos brevemente sobre cuestiones de historicidad y la secuencia histórica, pero las conclusiones teológicas derivadas son mayormente independientes a los debates en estas áreas.

El capítulo 4 se torna al período intertestamentario y estudia las tendencias históricas generales, la sobreabundancia de literatura judía (incluyendo las llamadas apócrifa y la pseudoepígrafa y de los rollos del Mar Muerto), el desarrollo de sectas

y filosofías en el judaísmo y en el mundo grecorromano que preceden al nacimiento del cristianismo, y la evidencia relevante de los mismos evangelios con relación a la situación socioeconómica de Jesús y de la gente que interacciona con Él. Los capítulos 5 al 8, entonces se tornan exclusivamente al Nuevo Testamento. Otra vez, las presunciones sobre la precisión histórica de estos materiales serán discutidos brevemente, pero esto no afectará las conclusiones teológicas respecto al énfasis sobre posesiones materiales. El capítulo 5 presenta las enseñanzas de Jesús en los evangelios sinópticos, primero en las parábolas y luego en las otras enseñanzas que no son parábolas. El capítulo 6 estudia la información de la Epístola de Santiago, la cual es probablemente la carta más temprana en el Nuevo Testamento y la que surge de un tiempo más primitivo en la era judeocristiana con una enseñanza mucho más significativa a nuestro tema. El capítulo 6 también estudiará el libro de los Hechos. La gran mayoría de la información relacionada a riquezas y pobreza en los Hechos viene en la primera «mitad» (caps. 1-12) tratando con etapas tempranas palestinas y judías del naciente movimiento cristiano, y por lo tanto es apropiadamente contemporáneo y homogéneo con la comunidad y la contribución de Santiago.

El capítulo 6 procede a estudiar la información en las epístolas de Pablo, tratadas en secuencia cronológica lo mejor que las hemos podido reconstruir. Incluye una sección de importancia en lo que es la porción más larga y más significativa de la enseñanza bíblica en nuestro tema, el trato que Pablo le da a la recolecta para los pobres de Judea (2 Co 8-9). El capítulo 7 trata en conjunto al resto del material del Nuevo Testamento. Muchas veces se cree que este es el último material cronológicamente (aunque las fechas más conservadoras pueden permitir que alguna de esta literatura se sobreponga con las últimas cartas de Pablo). Este capítulo se divide en dos secciones principales: primero un regreso a la información de los evangelios y los Hechos, esta vez con la mira a discernir los énfasis redaccionales de los evangelistas sinópticos; luego dándole una mirada al restante de los documentos del Nuevo Testamento. Al incluir aquí el evangelio de Juan por primera vez, no estamos presuponiendo la noción común de que el mismo es mayormente no-histórico, sino que reconocemos la dificultad en separar la tradición de Juan de su redacción. Dado que los temas entre el evangelio de Juan y el resto de la literatura de Juan se entrelazan se asume frecuentemente que estos son los documentos más tardíos en el Nuevo Testamento, por lo tanto hemos decidido incluir el cuarto evangelio en este punto. La segunda sección principal de este capítulo 7 se enfoca también en las epístolas que no son atribuidas a Pablo, Santiago

o Juan (Hebreos, 1 y 2 de Pedro, Judas) al igual que el libro de Apocalipsis. Aquí la secuencia canónica de los libros puede, por lo menos apropiadamente, corresponder a su orden de composición.

El capítulo 8 recapitula las conclusiones principales de capítulos anteriores y resume las características distintivas de cada cuerpo bíblico. Trae conexiones adicionales entre las secciones mayores de las Escrituras y reflexiona en la importancia del énfasis de la Biblia en el discipulado del cristiano en el mundo contemporáneo. Aquí yo revelo algunas de las prácticas de mi propia familia, para animar a otros de que sí puede ocurrir un cambio significativo en la mayordomía con un poco de esfuerzo, pero también hago alusión a ideas y prácticas más radicales de otras personas.

La investigación que ha resultado en esta producción relativamente comprimida ha exigido una cantidad amplia de lectura a todos los niveles de la discusión, desde estudios extremadamente técnicos hasta escritos a nivel popular. Pero, para mantenernos con el propósito de esta serie, hemos tratado de ser relativamente concisos en nuestra presentación y hemos tratado de mantenernos a un nivel que sea fácil de leer para el beneficio del estudiante a un nivel introductorio a la teología y también para el beneficio de laicos. Para aquellos quienes quieren seguir los debates de los estudiosos del tema en más detalle, la documentación bastante amplia y la bibliografía les ayudará a conseguir la literatura más significativa. Ciertamente, yo he tratado de incluir en alguna parte de nuestra discusión todos los trabajos que yo he estudiado y he encontrado relevantes, sea en notas en paréntesis o en una nota al pie, en algún punto del libro para que la bibliografía esté limitada a la documentación de la literatura citada en forma abreviada en el cuerpo del texto. Pero sea que uno lea para ver los detalles mínimos o simplemente para observar los contornos mayores de la información bíblica, espero que todos los lectores, particularmente aquellos que comparten mi compromiso cristiano, puedan ver la disparidad que existe entre los mandatos bíblicos y las prácticas cristianas contemporáneas. Espero también, que todo los pueda desafiar para que hagan un estudio de los problemas de mayordomía de las posesiones materiales en sus propias vidas, y que gozosamente, no de un sentido externo impuesto de culpabilidad, pero en reconocimiento que una gran parte del mundo de hoy día, sin dejar de incluir la iglesia, sean llamados al arrepentimiento por la apatía pasada y la autojustificación. De hecho, aunque uno adopte o no las agendas de la llamada «izquierda» o «derecha», la creciente y apremiante necesidad de los pobres a nivel mundial, incluyendo cientos de millones de cristianos, debe demandar al menos un cambio

significativo en las prioridades de los gastos de mucha gente afluente del hemisferio oeste.

# 1

## EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LAS POSESIONES MATERIALES: LOS LIBROS HISTÓRICOS

### DESDE EDÉN HASTA SINAÍ

Tanto los judíos como los cristianos han percibido consistentemente el período desde la creación hasta que Dios le da la Ley a Moisés como la primera era en la historia. El relato bíblico de esta era se extiende desde Génesis 1 hasta Éxodo 19. Este material, a su vez, se subdivide en tres secciones distintas. Génesis 1-11 narra la creación del mundo y la historia humana primitiva, enfatizando en particular la caída de la humanidad en el pecado. Génesis 12-50 forma las narrativas patriarcales, en las cuales Dios comienza a moldear un pueblo único y escogido, los israelitas, prometiéndoles la tierra de Canaán y sus bendiciones a Abraham y a su descendencia. A través de este pueblo, las bendiciones espirituales y materiales fluirían a todo el mundo. Las bendiciones en Génesis son más que simplemente la redención. Si se hace un estudio de los términos utilizados en Génesis, se puede ver que también involucra elementos materiales y sociales (Gn 12.3). Éxodo describe al pueblo de Dios esclavizado en Egipto y narra su liberación bajo el liderazgo de Moisés aproximadamente 400 años más tarde. El capítulo 19 termina con la llegada de los israelitas al Monte Sinaí, desde donde Dios revelará su Ley e inaugurará el pacto con el pueblo de Israel, el cual se mantendrá hasta la vista del Mesías.

De todos los períodos mayores de la historia del Antiguo Testamento, el primero revela la menor cantidad de detalles sobre la función de las posesiones materiales en la vida del pueblo de Dios, pero presenta algunos principios fundamentales que no se pueden pasar por alto. Podemos repasar este material bajo tres títulos que corresponden a los tres períodos mencionados anteriormente.<sup>22</sup>

## GÉNESIS 1-11

La observación más importante acerca del mundo físico que surge de la historia de la creación en Génesis 1 es que Dios todo lo creó bueno. Siete veces a través de este capítulo, luego de cada etapa mayor de la creación, se repite el estribillo: «y vio Dios que era bueno» (Gn 1.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). La bendición y la abundancia del jardín fueron creadas para el goce de los humanos. Este énfasis contrasta marcadamente con las creencias de otras religiones antiguas, mayormente en las postrimerías del pensamiento helenístico, donde el mundo material era corrupto desde su misma creación (C. Wright 1995:181-87). A diferencia del resto del orden creado, Dios formó a su imagen únicamente a los seres humanos (1.26-27) y les dio dominio, o mayordomía, sobre toda la tierra (1.26, 28).

Porque el hombre es creado a la imagen de Dios, él es rey sobre la naturaleza. Él gobierna el mundo de parte de Dios. Esto desde luego no es una licencia para la explotación desenfrenada y la subyugación de la naturaleza. Se esperaba que los reyes orientales antiguos se esforzaran por el bienestar de sus súbditos, especialmente el de los miembros pobres y débiles de la sociedad (G. Wenham 1987:33).

Otra vez, en contraste a las religiones grecorromanas, el judaísmo y el cristianismo describen el trabajo como parte del buen diseño de Dios para con su pueblo desde el principio de la historia humana.

Siendo los humanos los únicos creados a la imagen de Dios, estos son mucho más que una simple especie animal más avanzada. El contexto inmediato de Génesis nunca define lo que la imagen de Dios involucra, aunque los conceptos del dominio sobre la creación y la diferenciación de los géneros aparecen yuxtapuestos a ella. Por lo tanto los judíos y los cristianos han asociado regularmente la imagen de Dios en el hombre con el dominio sobre el mundo material que Dios creó y como teniendo la capacidad cualitativa única para desarrollar relaciones interpersonales, siendo la relación matrimonial el modelo que más se aproxima a la relación perfecta e íntima en la Deidad.<sup>23</sup> La caída de la humanidad en pecado (Gn 3), el asesinato de Abel cometido por Caín (cap. 4) y la destrucción de la mayor parte de la raza humana en el diluvio (caps. 6-8) demuestran cuánto y cuán rápido se corrompió la imagen de Dios en las personas. También, como parte del juicio de Dios en contra de Adán, el trabajo se le hizo gravoso (3.17-19). Pero la prohibición contra el

asesinato y la introducción de la pena capital como su castigo en Génesis 9.5-6 demuestran que la imagen de Dios permanece en el hombre a pesar de su caída:

el que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre (Gn 9.6).

El Nuevo Testamento continúa afirmando que toda la gente nace a la imagen de Dios (Stg 3.9) y entiende que el proceso de redención corresponde a la renovación de la imagen de Dios en la persona (Col 3.10; cf. Ef 4.24). Así que, un requisito crucial del imago Dei también involucra nuestra capacidad para tener una relación con Dios que no es compartida por otra forma de vida (Wilson y Blomberg 1993).

Dos aplicaciones opuestas y extremas de esta teología deben evitarse. Por un lado, la humanidad nunca debe ser reducida a lo meramente material. Las ideologías modernas que abogan en contra de un «especiesismo» ignoran o rechazan esta distinción bíblica. Por otro lado, el dominio sobre la creación dado a los seres humanos no les confiere a ellos el derecho de violar el ambiente o de ser crueles con los animales, pero sí le da la responsabilidad de cuidar del resto del orden creado.<sup>24</sup>

### GÉNESIS 12-50

Cuando Dios escogió a un individuo, Abram, para convertirlo en el padre de una nueva nación, le prometió

Y haré de ti una nación grande,  
y te bendeciré,  
y engrandeceré tu nombre,  
y serás bendición.  
Bendeciré a los que te bendijeren,  
y a los que te maldijeren maldeciré;  
y serán benditas en ti  
todas las familias de la tierra (Gn 12.2-3).

Estas promesas son repetidas con algunas variaciones a través de Génesis (esp. 12.7; 15.18; 17.8; 22.17), no solo a Abram, sino que también a su hijo Isaac y a su nieto Jacob. Poco después 13.2 describe cuán rico era Abram, como el primer cumplimiento provisional de esta promesa. El resto de Génesis se despliega como un relato de los pasos tomados y obstáculos superados para heredar la promesa,

incluyendo la porción material de ella, la tierra de Canaán (Clines 1978). En el proceso, destaca varias veces las riquezas que los Patriarcas acumularon (cf. 20.14-16; 24.35; 26.13; 30.43; 47.27). Abraham, Isaac y Jacob se turnan para morar en Canaán, pero a ninguno se le permite establecerse allí permanentemente. José, el hijo de Jacob, debido a la traición de sus hermanos, es llevado a Egipto, y aún es enviado a prisión. Pero finalmente Dios lo bendice materialmente, y también, cuando el Faraón lo pone como segundo al mando en toda la tierra.

Las riquezas de los patriarcas, entonces, tienen que ser entendidas claramente dentro de su contexto del pacto. Estas riquezas están atadas directamente al plan de Dios de darle a su pueblo una tierra en especial. En la era cristiana, donde los creyentes no viven en una tierra prometida, debemos tener cuidado al asumir que las riquezas, necesariamente, o aun frecuentemente, representan la bendición de Dios.<sup>25</sup> Es más, Génesis también enfatiza consistentemente que los patriarcas daban de sus riquezas generosamente. Abram le permitió a Lot escoger la tierra más fértil (cap. 13). Este acto es «reconocido por la mayoría de los comentaristas como un modelo a ser imitado por sus descendientes» (Wenham 1987:299), dado que el Señor confirmó inmediatamente que Él convertiría que lo que había quedado para Abram en la tierra de la promesa divina (cf. Gn 13.1-13 con vv. 14-18). Luego de haber derrotado en batalla a cinco reyes de Canaán, Abram da el diezmo de su botín al sumo sacerdote de Salem, Melquisedec (14.20), y se niega a aceptar cualquier posesión que pueda permitir que el rey de Sodoma se jacte de que fue él quien enriqueció a Abram (v. 23).<sup>26</sup> El registro de una obediencia inconstante de Jacob a Dios muestra que él no es un modelo de alguien que recibe riquezas como un premio de su fidelidad, aunque 31.38-42 nos recuerda sus sacrificios cuando trabajó para Labán.<sup>27</sup> Más notorio aún, son los regalos sobremanera generosos de Jacob a su hermano Esaú (32.13-16), los cuales tenían la intención de que sirvieran como una ofrenda de paz informal, y por lo tanto, dados en parte con el interés de su autopreservación. Estos regalos, no obstante, testifican de la generosidad de Jacob con las riquezas que él había acumulado. En 33.11 Jacob declara: «Dios ha sido misericordioso conmigo y tengo todo lo que necesito».

Finalmente, José sube al poder en Egipto precisamente para ser un buen mayordomo de las ricas cosechas de grano de este país en preparación para los años de hambruna que habrían de venir (cap. 41). Pero él también había languidecido en la prisión aunque no fue por su culpa. Los esfuerzos de distribución de José durante esta hambruna demuestran un cumplimiento temprano de la promesa de Dios de

que su pueblo sería de bendición a otras naciones: «Y todos los países venían a Egipto para comprar granos de José, porque la hambruna era severa en todo el mundo» (41. 57).<sup>28</sup>

La preservación de los patriarcas a través de Génesis 12-50 nunca fue un fin en sí mismo, tampoco era primordialmente una respuesta a sus niveles de obediencia a Dios, sino el método soberano de Dios para cumplir sus promesas de reunir a un pueblo único en una tierra también única. Esas promesas parecieron estar en riesgo al concluir el libro de Génesis, pero el siguiente paso mayor para su cumplimiento comprende el seguimiento histórico del segundo libro del Pentateuco, Éxodo.

## ÉXODO 1-19

Con el paso de los siglos, surgió un nuevo rey «que no conocía a José» (Éx 1.8). La ardua labor impuesta al pueblo de Dios, sencillamente se derivaba de este cambio de Faraones y que no estaba relacionada a algún cambio en la obediencia de los israelitas.<sup>29</sup> La mayor parte de la primera parte de Éxodo, desde luego, recuenta la historia de la liberación del pueblo de Dios bajo el liderazgo de Moisés. El éxodo es un tema prominente en muchas teologías de liberación modernas, y provee un importante correctivo para aquellos que creen que la «salvación», en cualquiera de los Testamentos es solamente «espiritual».<sup>30</sup> Aun así, el libro de Éxodo es claro al mostrar que esta es una liberación integral. La gente que está físicamente oprimida es liberada físicamente, pero con objetivos espirituales que no son nada ambiguos— para hacer saber a todos que solamente Jehová es Dios (6.7; 9.16) y para crear la comunidad del pacto de seguidores quienes le servirán al obedecer sus leyes (caps. 20-40). Contrario a mucha de la teología de liberación, el pueblo de Israel no se queda para hacer una revolución, sino que se va hacia una nueva tierra a la cual Dios los había llamado.<sup>31</sup> El capítulo 13 introduce la consagración del primogénito, lo que da inicio a la tradición de dar aquello que es más valioso como una ofrenda al Señor. No podemos quedarnos con todos los buenos regalos que Dios nos ha dado y hacer lo que nos plazca con ellos.

El hecho de despojar a los egipcios de sus riquezas demuestra que Dios quiere que su pueblo vaya a la nueva tierra con cierta medida de riquezas (11.2-3; 12.35-36). Pero algunas de estas riquezas serán utilizadas más tarde en la construcción del tabernáculo. También algunas de estas mismas riquezas de metales preciosos son las

que seducen rápidamente a los israelitas y ayudan a que ellos caigan en la idolatría. Mientras que Moisés recibe la Ley en el Monte Sinaí, Aarón dirige al pueblo al pie del monte en la fabricación de un becerro de oro (32:1-6). De hecho, el método que prevaleció para proveer sostén físico a la gente de Dios en el desierto fue lo que previno que se enriquecieran demasiado. En 16:16-18 se introduce la provisión diaria de maná en el desierto. Los individuos recogen diferentes cantidades, basadas en sus habilidades, pero Dios se asegura que nadie tuviera demasiado o muy poco<sup>32</sup>. Los versos 19-21 demuestran que la acumulación era imposible; el maná simplemente se dañaba. Pero los versos 22-30 demuestran que la provisión milagrosa en el sexto día de la semana, se preservaba hasta el Sábado, y la gente no tenía que trabajar en la colecta de su comida en ese día. Ambos fenómenos aseguran que ellos se mantendrían en completa dependencia de Dios para que Él supliera sus necesidades, aunque no toda la gente aceptó inmediatamente estas estipulaciones (vv. 20, 27-30). Durham resume:

Jehová proveía para sus necesidades físicas cada día, y algunos del pueblo trataban de acumular para el próximo día. Jehová proveía para crecimiento espiritual de su gente apartando un día como especial, y algunos perdieron ese beneficio ignorando ese día.

Desde luego, este arreglo era temporal, aún en la historia de Israel. El mismo cesó cuando ellos entraron en Canaán (Jos 5.12). Pero el Apóstol Pablo, siglos más tarde, encuentra aquí principios eternos sobre cómo evitar extremos de riquezas o de pobreza en la comunidad cristiana cuando el creyente rico comparte con los pobres (2 Co 8.15). Esto también nos recuerda la cuarta petición en el Padre Nuestro: «Danos hoy nuestro pan de cada día» (Mt 6.11) y la advertencia de Jesús a dejar que cada día traiga su propio afán (Mt 6.34 par.).

## DESDE SINAÍ HASTA CANAÁN: LA LEY DE MOISÉS

Desde la mitad del Éxodo hasta el final de Deuteronomio, el compilador del Pentateuco narra la travesía de los israelitas en el desierto. Dentro de este marco histórico él inserta secciones mayores relacionadas a las leyes que Dios dio a su gente en el pacto en Sinaí.<sup>33</sup> La Ley mosaica formará el cuerpo legal para los hijos de Israel desde este punto hasta la venida del Mesías. Los escritores del Nuevo Testamento mantienen consistentemente que la Ley se cumplió en Jesús, quién es el

Mesías (p. ej., Mt 5.17; Lc 24.27, 44; G1 6.2; Col 2.17; Heb 8). Ninguno de los mandamientos dados en el Antiguo Testamento a los seguidores de Jehová necesariamente se aplica a la era cristiana sin sufrir cambios, pero todos los mandamientos reflejan principios que se aplican a los cristianos a cierto nivel (2 Tim 3.16; cf. Klein, Blomberg, Hubbard 1993:278-83). Con respecto a las leyes que afectan las posesiones materiales, uno tiene que distinguir temas que en cierta forma se balancean en la Torá. Por un lado, la propiedad encierra un valor judeocristiano fundamental. Por otro lado, numerosas precauciones condicionan el hecho de que la propiedad se convierta en un valor absoluto o en excusa para el egoísmo. Sorprendentemente, este segundo tema se trata con mucho más detalle que el primero. Nuestro estudio de ambos temas solo puede mencionar los pasajes principales debido a que el material legal relevante se presenta en todo el contenido.<sup>34</sup>

## EL DERECHO DE PROPIEDAD

El mismo hecho de que Dios le haya prometido a Israel la tierra de Canaán, con todos sus recursos naturales abundantes, demuestra su compromiso en proveer las bendiciones del mundo material como un preeminente y buen regalo para su pueblo (ver p. ej., Nm 14.8; Dt 6.3, 8.18). Números 26.52-56 demuestra también el principio de que todas las familias y clanes deben recibir una porción de propiedad proporcional a su tamaño. En otras palabras, «a los más darás mayor heredad, y a los menos menor; y a cada uno se le dará su heredad conforme a sus contados» (v. 54; cf. Josué 13-19).<sup>35</sup> Este ideal contrasta marcadamente con arreglos hechos en otros reinos feudales cerca de Canaán en esos días, en los cuales el patrón mucho más común era que la realeza y la elite aristócrata tomaran la mayor cantidad de tierras, dejando a la mayoría de la gente en una considerable pobreza. (Brueggmann 1975:354). Al mismo tiempo, un texto como Levítico 25:23 recordaba a los israelitas que todas sus posesiones finalmente le pertenecían al Señor y eran simplemente arrendadas a la gente para que ellos hicieran un buen uso de las mismas.

Los mismos Diez Mandamientos enfatizan la inmoralidad del robo y la codicia (Éx. 20.15,17) y estas cortas prohibiciones fueron expandidas considerablemente en otros sitios en la Ley (p. ej., 22.1-15). Leyes relacionadas diseñadas para preservar intacta la propiedad privada incluían la regulación de los límites de los terrenos (Dt 19.14; 27.17); la insistencia en los derechos de herencia, particularmente para el primogénito (Dt 21.15-17); la importancia de preservar balanzas honestas para pesar los productos agrícolas en transacciones hechas entre la comunidad (Lv 19.35-36); y

el mandato en contra de aceptar sobornos (Éx 23.8; Dt 16.19). Además, existe una larga historia en la interpretación cristiana del sexto mandamiento (en contra del robo) que lo aplica también al exceso de riquezas, siempre y cuando estas provenían del robo a los pobres quienes no tienen acceso a un nivel de vida básico (Gnuse 1985: ix).

El ideal occidental en el que cada familia sea capaz de comprar su propio lote de terreno, está fundamentado en varias de las leyes mosaicas relacionadas con el derecho de propiedad, pero este ideal toma dos direcciones diferentes. Aquellos que ya son dueños de su propiedad tienen el derecho de protegerla, pero deben seguir trabajando para que otros tengan la misma oportunidad de tener una propiedad y tener el cuidado para que el uso de su capital y de su propiedad no sirva para la explotación de los que tienen menos oportunidades (Hartley 1992:448). Para Von Waldow y Eberhard (1970:186) la sociología de estos códigos legales en el Israel Antiguo se resume así: «En este tipo de sociedad la propiedad privada nunca es usada para oprimir al prójimo, o como en el caso del orden de una sociedad capitalista, como medio de obtener más propiedad. Por el contrario, se usa generosamente para hospedar invitados y para ayudar al pobre». A diferencia de las culturas vecinas, las leyes de Israel tendían a poner en mayor prioridad a las personas que a las propiedades, o a las clases sociales (Gnuse 1985:31).

## SALVAGUARDAS QUE CONDICIONAN EL DERECHO DE PROPIEDAD

Muchas secciones adicionales de la Ley de Moisés promueven el tema de que el derecho de propiedad no puede ser considerado absoluto. De hecho, todo el sistema de ofrecer animales sin defectos como sacrificios servía como un recordatorio del precio del pecado (cf. Éx 34.26 bajo el principio de las primicias). Los israelitas tenían que dar algo de valor económico substancial para asegurar su expiación. Pero además de este sistema general, podemos enfocarnos en cuatro tipos específicos de leyes que condicionaron los derechos de propiedad: 1) leyes contra el cobro de intereses; 2) días y años de reposo (el Sábado, el año sabático y de Jubileo); 3) impuestos, diezmos y ofrendas; y 4) otras leyes concernientes a la justicia para los pobres.

### LEYES CONTRA EL COBRO DE INTERESES

Existen tres pasajes específicos que prohíben a los israelitas prestar dinero con intereses: Éxodo 22.25-27; Levítico 25.35-37; y Deuteronomio 23.19-20.<sup>36</sup> Dos

difíciles preguntas de interpretación rodean estos tres textos. Los términos traducidos del Hebreo como «interés» o «usura» (nesek y tarbit —de «morder» e «incrementar» respectivamente) han sido tomados como si se refirieran a cualquier tipo de interés aplicado a cualquier tipo de préstamo o como si meramente prohíben el interés excesivo (NVI mg).<sup>37</sup> Los comentaristas judíos y cristianos de la antigüedad interpretaban uniformemente estos textos, hasta el siglo dieciséis, como prohibiendo el cobro de todo tipo de interés (Gordon 1982; Nelson 1969). Pero para el tiempo de la Reforma, el sistema económico de Europa se había convertido lo suficientemente «capitalista» de tal modo que estas leyes no se podían aplicar. Comentaristas más recientes quienes han tratado de suavizar la prohibición, probablemente reflejan esta frustración cuando tratan de implementar estas prohibiciones en la sociedad moderna en vez de explicar con certeza la intención del texto original. De cualquier modo, Maloney (1974) nota que Israel era único entre sus vecinos al adoptar prohibiciones contra el cobro de intereses y da ejemplos de las tasas de intereses exorbitantes de otras culturas del Antiguo Cercano Oriente.

En Deuteronomio 23.20, sin embargo, el mismo texto hace una excepción a la prohibición del cobro de intereses. Esta excepción ha jugado un papel importante en la historia del judaísmo y de hecho creó un antisemitismo severo en las postrimerías de la Europa medieval: ¡se le permitió a Israel cargar intereses en préstamos hechos a extranjeros! Esta distinción sugiere una tercera posible interpretación de las leyes en contra de la usura. El Israel antiguo, antes de la formación de la monarquía, estaba compuesto casi exclusivamente por una sociedad campesina basada en la agricultura, y rara vez se hacían préstamos comerciales internamente. En vez de esto, los préstamos comerciales en Israel eran permitidos casi siempre en el contexto comercial con otras naciones más mercantiles. Internamente, los préstamos eran dados principalmente, si no exclusivamente, a los pobres. Por lo tanto los comentaristas regularmente concluyen que Dios quería hacer una distinción entre la economía del mundo de los negocios y los principios que el pueblo de Dios debería emplear cuando se prestaban entre ellos mismos (Porteous 1962:31). Hoy día, las iglesias de algunas partes del mundo a veces insisten en que se hagan préstamos sin interés entre organizaciones cristianas, aun cuando ellas reconocen los intereses bajos como legítimos en el mundo bancario y de los negocios.<sup>38</sup> De todos modos, los pasajes de Éxodo y Levítico se refieren claramente a tratar de no afectar a los pobres, así que independientemente de cómo

uno interprete esta legislación, los préstamos y sus pagos no pueden empeorar la situación de los destituidos. Tristemente, tanto a nivel personal como internacional, esto es precisamente lo que ocurre, cuando los individuos y las naciones pobres incurren en deudas cada vez mayores con las que es más difícil cumplir.

### EL SÁBADO, EL AÑO SABÁTICO Y EL AÑO DE JUBILEO

El sábado era ese día de la semana en que los israelitas no podían hacer ningún tipo de trabajo. Igualmente, cada siete años había un año sabático de descanso y cada cuarenta y nueve años los israelitas debían celebrar el año de jubileo con sus distintivos adicionales. Obviamente, todas estas celebraciones limitaban la cantidad de posesiones materiales que uno podía acumular, simplemente acortando la cantidad de tiempo que uno tenía para trabajar (Éx 23.12). En adición a esto, mientras que los trabajadores descansaban y los campos permanecían baldíos, a los pobres se les permitía tomar de las cosechas que quedaban en el campo (Lv 19.9-10, 23.22). También se permitía a los dueños de las fincas y a sus familias que comieran del residuo de los frutos en el campo durante ese año (Éx 23.10-11; cf. Lv 25.1-7). Estas leyes eran relativamente únicas en el Antiguo Cercano Oriente y por lo tanto, señalaban a Israel como un pueblo diferente y potencialmente menos productivo en comparación con la «competencia.»<sup>39</sup> El origen del sábado, desde luego, está fundamentado en los días de la creación. Así como Dios descansó en el séptimo día, de la misma manera su pueblo cesa de todas sus labores al final de cada semana (Éx 20.8-11). El origen del año sabático es menos conocido. A primera vista parece corresponder al séptimo año luego de que se comenzaba a cultivar cada finca por separado (C. Wright 1984:130-31). Se podría interpretar Éx 23.10 de esta manera, pero en la legislación de Levítico, aparentemente que los años se coordinaban nacionalmente (Lv 25.1-7). También Levítico 25.21-22 recuerda los principios asociados con la provisión de Dios del maná en el desierto: «entonces yo os enviaré mi bendición el sexto año, y hará fruto por tres años. Y sembraréis en el año octavo, y comeréis del fruto añejo; hasta el año noveno, hasta que venga su fruto, comeréis del añejo». Otra vez, Dios anima a su pueblo a confiar en Él para su sostén y a desistir de amontonar o acumular riquezas para ser usadas a largo plazo (Gerstenberger 1996:376).

Además de ofrecer descanso, y limitar la acumulación de bienes materiales, el año sabático proporcionaba oportunidades para dejar libres a esclavos hebreos, quienes por las mismas deudas acumuladas, tuvieron que venderse como esclavos a sus deudores (Éx 21.1-11; Dt 15-12-18). Una de las maneras en que Deuteronomio

15 va más allá de Éxodo es al insistir que el esclavo que ha sido liberado no sea enviado con sus manos vacías (v. 13).<sup>40</sup> Dado que la nación de Israel fue originalmente compuesta exclusivamente de esclavos que habían sido liberados, la esclavitud no se toleraría de forma permanente en ella. En relación cercana está la cancelación de toda deuda (Dt 15.1-11). Algunos escritores piensan que las deudas meramente se posponían durante el año sabático, puesto que la tierra no era cultivada, haciendo difícil ganar otros ingresos (p. ej., C. Wright 1984:136; Craigie 1976:236). Pero el texto se lee de forma más natural como una cancelación, siendo esta también la manera que los rabinos antiguos entendieron esta ley. El pasaje de Deuteronomio 15 no hace referencia al tiempo cuando después de los siete años los pagos se reanudaron, y la preocupación de que algunos no dieran préstamos a una persona en necesidad porque el año sabático estaba cerca (v. 9) no tiene sentido si los pagos meramente se posponían en vez de ser cancelados (Merrill 1994:243; Mayes 1979:247-48). Los casos paralelos en sociedades más urbanas, «capitalistas,» en el Antiguo Cercano Oriente demuestran que el principio de cancelar parte o toda la deuda al pobre no estaba limitado a Israel o a este periodo de la historia (Hamilton 1992:45-72; para las estrategias hermenéuticas y los principios eternos necesarios para determinar las aplicaciones contemporáneas, ver pp. 198-228).

Deuteronomio 15 también revela una progresión interesante de lo ideal a lo real. En el versículo 4 leemos: «no debe haber pobre en medio de ti, porque Jehová te bendecirá con abundancia en la tierra que Jehová tu Dios te da por heredad para que la tomes en posesión». Pero el verso 5 reconoce que esta bendición depende de la obediencia al mandato anterior, mientras que el verso 7 reconoce la posibilidad de que la pobreza continúe: «cuando haya en medio de ti menesteroso de alguno de tus hermanos en alguna de tus ciudades, en la tierra que Jehová tu Dios te da...» Y debido a que Israel nunca fue completamente obediente, en el verso 11 el escritor declara francamente «porque no faltarán menesterosos en medio de la tierra...» Pero lejos de ofrecer excusas para no ayudar al pobre, este verso va inmediatamente al mandato de Dios a su pueblo: «abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra».<sup>41</sup>

La celebración del año de jubileo está rodeada de oscuridad.<sup>42</sup> Por un lado, Levítico 25.8-55 desarrolla con suficiente detalle las estipulaciones relacionadas al mismo (y cf. la referencia anterior en Nm 36.4), pero no está del todo claro si este año sabático especial fue observado en alguna ocasión. Levítico 26.35-36,43 y 2 Cr 36.21 sugieren que la tierra nunca «disfrutó» de sus sábados hasta que los judíos

fueron al exilio. Jeremías 34.8-16 describe una proclamación de libertad a esclavos en conjunción con el año sabático, pero ambos fueron rápidamente anulados. 1 Macabeos 6:49 y 53 hacen referencia a la práctica del año sabático en el segundo siglo a.C. (cf. la promesa anterior en Neh 10.31), pero no hay texto comparable que hable de la celebración del Jubileo, aún en el período intertestamentario (ver Fager 1993:34-36 para otra evidencia relevante).<sup>43</sup>

Independientemente de cuando ocurriera, los israelitas debían «pregonar libertad en la tierra a todos sus moradores» (25.10), un llamado que fue incorporado en la Campaña de la Libertad en América del Norte en el estado de Filadelfia y el cual fue de mucha influencia en la revolución en contra de Reino Unido. Irónicamente, algunos de los más tenaces defensores contemporáneos de la libertad norteamericana han fallado en entender el contexto más amplio en el cual esta proclamación está asentada y del significado distintivo del Jubileo. Aquí está la última condición de la propiedad privada. En promedio, cada persona o familia tiene por lo menos una oportunidad de comenzar de nuevo, sin importar cuán irresponsablemente ellos hayan manejado sus finanzas o cuánta deuda ellos hayan adquirido. A primera vista, las libertades otorgadas en cada año sabático hacen ver que la legislación de Jubileo sea innecesaria. Pero pudiera ser que las situaciones con las cuales Levítico 25 trata son mucho más serias que aquellas cubiertas en los años sabáticos. Chirichigno (1993:351-352) hace la diferenciación de cuatro severas etapas de privación que se tratan en este capítulo (cf. también Levine 1989:175-81). En Levítico 25. 25-34, los deudores venden parte de sus tierras. En los versos 35-38 ellos dependen de la caridad o de préstamos libres de intereses. En los versos 39-40 uno los encuentra vendiéndose a ellos mismos como empleados, pero no como esclavos, a sus hermanos israelitas. Pero en los versos 47-54 se venden ellos mismos con sus familias a extranjeros. Desde el principio hasta el fin, estos versos describen una variedad de opciones de «redención» (la compra de la libertad para un esclavo). Pero si ninguna de estas ocurre, «en el año del jubileo saldrá, él y sus hijos con él» (v. 54).

La posibilidad de que el mandamiento acerca del año del jubileo nunca o rara vez fue cumplido, no significa que no fuera la voluntad de Dios para los tiempos del Antiguo Testamento. Mientras que este no es aplicable a los cristianos en la era del Nuevo Testamento en todos sus detalles, el Nuevo Testamento hace alusiones al jubileo (esp. Lucas 4:16-21) que demuestran que hay varios principios tras esta legislación que son aplicables todavía (C. Wright 1995:197-212) retando los principales modelos económicos de hoy día. El jubileo sugiere «una crítica drástica

de: a) el estatismo, el cual desprecia el tesoro precioso de tener raíces en su propio terreno, y b) el individualismo exagerado, el cual favorece al individuo a costa de la comunidad» (Brueggemann 1975:360).<sup>44</sup> El jubileo apoya la familia, unifica la adoración y la preocupación social y nos recuerda que en último caso, toda propiedad pertenece al Señor. Los principios del año sabático y de jubileo también enfatizan la gran amenaza que representan las deudas para el bienestar de la sociedad (Hartley 1992:444), una amenaza que permanece igualmente insidiosa en estos días.

### IMPUESTOS, DIEZMOS Y OFRENDAS

El número y el origen de los diezmos judíos están cubiertos con algo de misterio. Levítico 27:30-33 asigna que el diezmo de todo producto agrícola de la tierra y de todo rebaño fueran dados al Señor. Números 18:8-32 explica que estas ofrendas debían ser dadas a los Levitas (ver esp. v. 21), quienes no tenían otra fuente de ingreso, y quienes diezmaban a los sacerdotes (vv. 26-28). Aun los «empleados religiosos a tiempo completo» estaban sujetos a las leyes del diezmo.<sup>45</sup> En Deuteronomio 14:22-29 el diezmo de productos agrícolas y del rebaño debía consumirse en el santuario central, o si la transportación lo hacía muy difícil, se cambiaba por dinero el cual era usado para comprar productos comestibles en el sitio que Dios escogiera como su centro de adoración. Sin embargo, cada tres años los diezmos iban a almacenes locales para que fueran distribuidos no solo a los Levitas, sino también a los pobres y otra gente marginada: «el extranjero, el huérfano y la viuda» (v. 29).

Deuteronomio 26:12-15 reproduce la mayor parte de estas mismas provisiones, pero en forma abreviada. Originalmente parece ser que había solo un diezmo (Craigie 1976:233-34), pero la mentalidad armonizadora judía, resolvió rápidamente la aparente contradicción entre los pasajes, identificando por lo menos dos ofrendas separadas. Y para los tiempos del Nuevo Testamento, la mayoría de los judíos habían interpretado la ofrenda de «cada tres años» para los pobres como más importante y diferente de los otros dos diezmos (Tobías 1:7-8; Josefo Ant. 4.8.22). Cuando esta se dividía anualmente, sumaban un «diezmo» del 23.3%.<sup>46</sup> Desde luego, diez por ciento, aparentemente se utilizaba en su celebración del festival, lo que nos recuerda que Dios no requiere un ascetismo drástico.

En Éxodo 30:13 aparece un tipo diferente de impuesto. Moisés manda a los israelitas que, luego de cruzar el Jordán y ocupar la Tierra Prometida, cada uno de ellos debía contribuir con la mitad de un siclo el cual sería usado en el servicio del

Tabernáculo (cf. también 30.16). Este es un impuesto fijo que no está en proporción al porcentaje del ingreso de la persona, como lo enfatiza el verso 15a, cuando expresa que debe ser el mismo tanto para el rico como para el pobre. Un impuesto fijo que simbolizaba la expiación de la persona (v. 15b), sugiere la igualdad de todas las personas delante de Dios (Durham 1987:403). Siglos más tarde, luego de la construcción del templo bajo el mando de Salomón, este impuesto se convirtió en algo anual y era usado para el cuidado de la Santa Casa de Dios en Jerusalén (2 Cr 24.6-9). En los días de Nehemías, mientras se reconstruía el templo, el impuesto es descrito como una tercera parte de un ciclo (Neh 10.32), quizá por la variación en el valor de la moneda. Para los tiempos del Nuevo Testamento, el impuesto era equivalente aproximadamente a dos días de salario (p. ej., dos denarios). En Mateo 17.24-27 aparece una referencia a este impuesto. El hecho de que fuera fijo asegura que la persona más pobre, quién no tenía en la misma proporción en los otros diezmos, tenía que dar sacrificialmente por lo menos en este caso. Esto también nos recuerda que ya para el tiempo en que los israelitas estuvieron en el desierto había una disparidad en las posiciones económicas (Cassuto 1967:394)

Si resumimos todos los impuestos y diezmos descritos en cualquier tiempo dado en el Israel antiguo, la suma es alarmante: trabajo forzado bajo la monarquía, impuestos reales, tributos de emergencia en tiempos de guerra, los impuestos del templo, la recolección permitida durante los años sabáticos y de Jubileo, las primicias de los frutos y otras ofrendas voluntarias, más aun, el «diezmo triple» obligatorio (para detalles y referencias, ver Oden 1984). Sería difícil afirmar que el pueblo de Dios podía disfrutar de una prosperidad material desenfrenada. Sin embargo, la yuxtaposición de los diezmos que se podían consumir en las celebraciones y para la comunidad junto con la ofrenda para los pobres señala un balance en esta legislación aparentemente gravosa (Gidin 1962-63:579-80). En cuanto a lo poco probable de que una familia pudiera consumir diez por ciento de los productos del año, o su equivalente, en una fiesta, Douglas Meeks (1989:88) nos recuerda: «la abundancia de la fiesta era con el propósito de compartir con el extraño y el extranjero, al igual que con la viuda, el huérfano y los sirvientes».

#### OTRAS LEYES CONCERNIENTES A LA JUSTICIA PARA LOS POBRES

A través de otros numerosos mandatos en el Pentateuco Dios demuestra su preocupación por el necesitado. La práctica de espigar se basaba en las leyes de Dios en las que los agricultores no podían continuar la cosecha en sus terrenos de manera que no quedara nada allí, sino que debían permitir a los pobres venir y recoger lo

que los recolectores habían dejado en los terrenos en su primera recolección de productos (ver p. ej., Lv 19.9-10; Dt 24.19-22). Meeks (1989:87) observa: «el derecho de espigar no es un acto voluntario de caridad de los ricos hacia los pobres; estos son los derechos de los pobres para sobrevivir.» Por otro lado, Deuteronomio 23.24-25 protegía al agricultor de otra gente que pudiera tratar de recoger mucho producto muy rápidamente.

Segundo, existen muchos pasajes que requieren a la gente de Dios no maltratar a los extranjeros o al extraño que pudiera estar entre ellos. Éxodo 22.21; 23.9 y Levítico 19.33-34 explícitamente apoya estos mandamientos apelando al hecho de que los israelitas fueron esclavos en Egipto. Frecuentemente, el extraño es agrupado con otros paradigmas de pobreza en el Antiguo Cercano Oriente —la viuda, el huérfano y el pobre en general (p. ej., Dt 14.29; 16.11, 14; 26.12,13). Ciertamente, casi todas las culturas vecinas a Israel estaban de acuerdo en que se debía cuidar a este tipo de personas. Patterson (1973:233) se pregunta si la predominancia de legislaciones similares en la antigüedad «no podían ser la primera reflexión de la revelación de Dios mismo como el Redentor del desamparado. Su antigüedad tal vez se deba al hecho de que la misma nos habla de la posición desamparada del hombre delante de Dios desde el mismo inicio».

Textos adicionales en este tema del extranjero incluyen Números 15.15 (que aplica las mismas leyes a los israelitas como al extranjero), Deuteronomio 10.17-18 (Dios no muestra parcialidad) y 24.17-22 (no privar al extraño de la justicia).<sup>47</sup> En nuestro mundo contemporáneo, en donde el gobierno hace la distinción entre un inmigrante legal y uno ilegal, los cristianos están polarizados y las emociones se elevan con relación a cuánta responsabilidad, si alguna, tienen los gobiernos o las iglesias para con los ilegales. Sin embargo, parece discutible, que debido a que Dios entregó la Tierra de Canaán a los israelitas, en una manera diferente de cómo Él se las dio a otras naciones, todos los extranjeros en cierto grado eran ilegales. Así que, sin necesariamente cuestionar la sabiduría moderna para diferenciar entre extranjeros legales e ilegales y para propósitos legislativos,<sup>48</sup> parece ser deshonesto que cualquier cristiano esté a favor de cualquier esfuerzo por privar a otros seres humanos de una ayuda básica, en cualquier tierra, independientemente de su país de origen (cf. Olson 1986).

Tercero, una «escala flexible» fue instituida para las ofrendas y los sacrificios (Lv 5:7,11; 12.8; 14.21-22). En otras palabras, a los más pobres que no podían sacrificar animales de crianza como las ovejas se les permitía que reemplazaran estos con

tórtolas o pajarillos. Si aun no estaba a su alcance, ellos podían sustituirlos con una ofrenda de flor de harina.<sup>49</sup> Otras leyes proveían alternativas para que los pobres cumplieran con las sanciones por robo (Éx 22.2), el pago de un voto (Lv 27.8) y la celebración de la Pascua (12.4) (Brin 1994:74-82).

Cuarto, Deuteronomio 24.6 insiste en que no se podía tomar como prenda el instrumento con el que una persona se gana la vida esto es, como un colateral en la corte. Este verso nos habla de una piedra de molino; los versos 12-13 se refieren a una prenda de vestir que la persona necesita para dormir. «Tales cosas eran absolutamente necesarias para la misma sobrevivencia» (Merril 1994:319) (Sin embargo, uno podía requerir depósitos menores, cf. Éx 22.25-27; Dt 24.10-13). Por esta misma razón los salarios debían pagarse a tiempo y no se podían retener (Dt 24.14-15; Lv 19.13). Muchas veces los trabajadores dependían de su paga diaria para poder proveer alimentos para ellos mismos y para sus familias en ese mismo día.

Finalmente, la imparcialidad, especialmente en las cortes, era crucial. Levítico 19.15 y Éxodo 23.3 prohíben la parcialidad, no solamente a favor del rico, como ha sido la tentación en la mayoría de las sociedades, sino también a favor del pobre. Estos versículos directamente refutan el lema que se hiciera famoso por los teólogos después de Vaticano II, especialmente los de matiz liberacionista, que «Dios tiene una opción preferencial por el pobre.»<sup>50</sup> La discriminación inversa puede ser tan inmoral como la discriminación inicial que esta busca corregir. Sin embargo, nada de esto nos compromete necesariamente a resistir todo tipo de forma de «acción afirmativa», porque es argumentable que cierto aparente favoritismo hacia el marginado es necesaria en cualquier sociedad tan solo para crear oportunidades de igualdad para todos, que luego permitan que se implementen leyes justas en contra de la parcialidad.

## CONCLUSIÓN

Dado de que Dios tenía la intención de que las leyes de Israel trajeran luz a las demás naciones (Dt 4.5-8), sus principios pueden tener aplicaciones en todas las culturas. Christopher Wright (1993:162-63) enfatiza cuatro valores transculturales de una «economía redimida» que también son de ayuda en el resumen de las mayores tendencias de la Ley, que hemos estudiado anteriormente. Primero, debía existir acceso compartido a la tierra y al uso de sus recursos a través de la distribución de esta a las familias, clanes y tribus. Segundo, todos los israelitas, cuyos cuerpos les permitieran trabajar, tenían el derecho y la responsabilidad de ser trabajadores productivos. Tercero, el crecimiento económico y las posesiones

materiales eran validadas y puestas bajo cuidadoso escrutinio y crítica. Finalmente, una preocupación mayor que se manifestaba en la Ley era la justicia en el uso y distribución de los productos adquiridos en actividades económicas del pueblo de Dios. De acuerdo con J. M. Hamilton (1992:135-138) decimos que la calidad de esta justicia determina la evaluación de Dios de cualquier sociedad puesto que Dios es el defensor del desposeído.

## EN LA TIERRA PROMETIDA: CICLOS DE OBEDIENCIA Y DESOBEDIENCIA

Después del Pentateuco, los llamados libros históricos del Antiguo Testamento cubren el periodo desde la entrada de Israel a Canaán, la conquista y repartición de la tierra, el período caótico de los jueces, las monarquías unidas y luego divididas, el exilio, el regreso a la tierra y la reconstrucción de Jerusalén y su templo. El tema de las posesiones materiales no es dominante en este material, pero ciertamente involucra una preocupación mayor en la petición de Israel de ocupar la tierra en paz y prosperidad. El tema que domina la historia «deuteronomista» que une muchos de estos libros es que cada generación heredaré las promesas de Dios en la medida que ellos obedezcan las estipulaciones del pacto.<sup>51</sup>

Cuando el pueblo de Dios completó sus cuarenta años en el desierto y se preparaban para entrar a la tierra que Dios les había prometido en pacto, tanto las promesas como los escollos estaban delante de ellos. En el desierto, ellos fueron forzados a confiar en la provisión milagrosa de Dios; ahora entrarían en una tierra lo suficientemente rica en recursos naturales como para tentarlos a confiar en ellos mismos.

La gente de la tierra quiere pretender que la vida no es precaria y que la historia no es contingente. En la tierra de la seguridad, no hay que tomar riesgos, pero solo se pagarán algunos impuestos. En la tierra de la igualdad, no hay nada nuevo que afrontar o qué esperar, sino solo instituciones que hay que honrar. En la tierra de la cercanía, no hay dimensiones inexplicables que nos alcanzarán, pero solo hay ritos que hay que seguir. Solo existe la autoindulgencia complaciente o la desesperación, o quizás, puedan existir ambas (Brueggemann 1977:58).

Dicho con más claridad, «la tentación central de la tierra es la codicia»

(Brueggemann 1977:59).<sup>52</sup>

Al mismo tiempo, la obediencia a las leyes de Dios podía traer colectivamente a los israelitas grandes bendiciones materiales (ver p. ej., Lv 26.3-5,9-10; Dt 11.26-32; 30.11-20; Jos 8.30-35). Las riquezas pueden ser una señal de las bendiciones de Dios, aun cuando estas no están siempre relacionadas con la obediencia individual o de la nación. Pero el arreglo único del pacto de Dios con la gente de Israel nos impide generalizar y decir que Dios tiene que traer recompensas materiales a su pueblo fiel en otras naciones o en otras eras. Desde luego, una peculiaridad triste de la historia bíblica es que a través del período del Antiguo Testamento Israel es más infiel que fiel.<sup>53</sup>

Poco tiempo después de haber entrado en la Tierra Prometida, el pecado de Acán al tomar y esconder despojos prohibidos de la batalla de Jericó llevan a la nación a una derrota al tratar de tomar la pequeña ciudad de Hai (ver Josué 7; compare estos episodios con Saúl fallando en esperar a Samuel y obedecer sus órdenes en 1 Samuel 15<sup>54</sup>). Más tarde Ana reconoce que:

Jehová empobrece, y él enriquece;  
abate y enaltece.  
El levanta del polvo al pobre,  
y del muladar exalta al menesteroso (1 S 2.7-8)

De hecho, este «salmo» fue de mucha influencia en el «Magnificat» de María (Lc 1.46-55) siglos más tarde (cf. Hoppe 1987:4345). Pero los nietos de Ana buscarían ganancias deshonestas en sus trabajos como jueces al aceptar sobornos y pervertir la justicia (1 S 8.2-3), todo esto contribuyó a la petición malsana de un rey (8.4-9). Los israelitas persistieron en esta petición a pesar de que Samuel les explicó claramente el costo personal y económico que esto traería (vv. 10-22). «Impuestos, los cuales han sido desconocidos [sic], vendrían a ser cada vez más opresivos, hasta que la gente fuera virtualmente esclava y clamara por liberación. Pero habiendo hecho una selección deliberada de este tipo de gobierno, Israel tendría que vivir con sus demandas restrictivas» (Baldwin 1988:85).

Llegamos, entonces, a la era de la monarquía. No hay duda alguna de que el Rey David, Salomón y muchos de sus sucesores en la monarquía se hicieron sumamente ricos, en parte por su fidelidad al pacto. Pero muchas de las pródigas riquezas en la monarquía estaban relacionadas con la construcción y operación del templo con su culto sacrificial distintivo, el cual se cumplió y superó en Cristo (Heb 4.14-15; 7.1-

10,18) y por lo tanto, no son directamente transferibles a la adoración cristiana. Irónicamente, la iglesia postconstantina, como se puede ver en las incontables catedrales europeas, muchas veces regresaron al modelo del Antiguo Testamento. Históricamente, los lugares de adoración protestantes han sido mucho menos lujosos que los lugares católicos romanos o que los ortodoxos del este. Aunque los evangélicos de los suburbios de hoy, los cuales forman una subcultura protestante en los Estados Unidos, son una excepción mayor. Además de esto, los pasajes que hablan de los regalos dados para la construcción del templo, al igual que los textos relacionados al tabernáculo, consistentemente enfatizan la naturaleza voluntaria de estos regalos (Éx 25.2; 35.5; 1 Cr 29.6, 14). Éxodo 36.5 añade que la gente trajo más que suficiente.

La oración de dedicación de Salomón hace claro que la ornamentación espectacular del templo testifica apropiadamente al mundo de la majestad de Dios y su gran amor pactal (1 R 8.22-61) provisionalmente cumplido en la visita de la Reina de Sabá (10.1-13; cf. vv. 23-25). Salomón también es generoso con sus riquezas (10:13).<sup>55</sup> Más tarde cuando Joás repara el templo, se hace una colecta de dinero pero no para ser usado en lujos, sino para pagar a los trabajadores que estaban haciendo las restauraciones básicas (2 R 12.13-14). La integridad de esta empresa es demostrada en el hecho de que no se requirió ningún supervisor para la misma (v. 15; cf. 22.7 con reparaciones similares bajo Josías).

Sin embargo, las riquezas asociadas a los sacrificios cúbicos trajeron ambos, bendición y la ruina. En su cénit, en los años finales de la monarquía unida (ver esp. 2 Cr 8-9), «la sugerencia es que puesto que Salomón había sido capaz de transferir estos recursos [sabiduría y riquezas] a la construcción del templo, ahora era recompensado con unas riquezas aún más abundantes que estos regalos equivalentes» (Williamson 1982:233). Para su crédito, Salomón no buscó riquezas cuando Dios se las ofreció, sino que pidió sabiduría (1 Cr 1). Sin embargo, con sus riquezas, la mayoría de las cuales se importaron de otras naciones, vinieron esposas y concubinas adicionales, las cuales finalmente condujeron a Salomón a la idolatría en sus últimos años (1 R 11). La prodigalidad sin restricciones de la corte de Salomón (1 R 4.20-28, 10.14-29) refleja lo libertino de otras monarquías del Antiguo Cercano Oriente, con más lujo del que el ideal divino permitía (Dt 17.14-20, esp. v. 17). La riqueza material claramente corrompió a los primeros reyes de la monarquía dividida. La avaricia de Roboam lo llevó a alienarse de su pueblo a través de un aumento del trabajo forzado, mientras que Jeroboam repitió el pecado de Aarón, cuando Israel estaba en el desierto, al fabricar dos becerros de oro para la idolatría

(1 R 12). Mas tarde, Josafat imitó a Salomón cuando se hizo más rico y poderoso en tanto aumentaba su devoción al Señor (2 Cr 17-18). Pero los círculos de poder a los cuales fue introducido (a través de la alianza con el rey impío Ocozías), eventualmente comprometieron su devoción (20.35-37).

En el pequeño libro de Rut se nos introduce un par de mujeres marginadas, Noemí y su nuera. El hombre rico Booz prueba ser una persona compasiva y generosa cuando le dejó a Rut en el campo una cantidad adicional de productos para que Rut espigara y al otorgarle cortesías especiales sin duda alguna, también, el precio que él tuvo que pagar por redimir la propiedad de Noemí y para adquirir a Rut como su esposa fue un sacrificio considerable, lo cual explica en parte por qué el «pariente redentor más cercano» no estuvo dispuesto a pagar la cantidad para la redención que se necesitaba (Rut 4.6).<sup>56</sup> Siglos más tarde, la joven judía Ester saldría de la oscuridad a las riquezas y poder en Persia sin poner ningún esfuerzo en particular de su parte, sino ser instrumento de la soberanía de Dios en el rescate de su pueblo. (Libro de Ester).

En un contraste extraordinario con todos estos personajes, en 1 Reyes 21.1-16 Acab demuestra la bajeza a la cual la codicia puede llevar. Mientras reinaba con muchas más riquezas que él quería o que necesitaba, todavía trató de comprar la viña ancestral dada a su vecino, Nabot; y luego cuando Nabot no quiere vender su viña, Acab reaccionó como un niño malcriado. Así su perversa esposa, Jezabel, hace ejecutar al hombre para adquirir sus tierras, violando flagrantemente los principios de Levítico 25 relacionados con las tierras ancestrales, las cuales debían permanecer en la familia.<sup>57</sup> Elías ya había orado por la sequía para demostrar la superioridad de Jehová sobre el dios de Acab y Jezabel, Baal; y también había rescatado a la viuda de Sarepta y a su familia de la hambruna causada por esta (1 R 17; cf. la historia de Eliseo y el aceite de la viuda en 2 R 4.1-7). Ahora Elías tendría que anunciar la sentencia de muerte de Acab y Jezabel por su codicia desenfrenada (1 R 21.17-24).

Uno podría generalizar de estos ejemplos y observar que mientras que la confederación de las tribus de Israel se convirtió en una monarquía familiar bajo Saúl, David y Salomón, y los reinos divididos que le siguieron, las profecías de 1 Samuel 8.11-18 se cumplieron. Los reyes reclutaron a los hijos de las familias de Israel para sus ejércitos y tomaron a sus sirvientes e hijas para hacerlas perfumadoras, cocineras y panaderos. La monarquía también se apoderó de los mejores terrenos, viñas, y campos; y además demandó el diezmo de los productos agrícolas y de los rebaños, así que, en esencia, el pueblo de Dios se convirtió en

esclavos del rey. El cambio de una cultura agrícola a una urbana hizo que el sistema económico de Israel se pareciera al de sus naciones vecinas: una disparidad mayor entre los que tenían y los que no tenían, que concentraron la riqueza en manos de unos pocos y la mayoría de la gente tratando de tener un ingreso que les permitiera sobrevivir (Neufeld 1960). En los tiempos de Salomón, las políticas de impuestos y servidumbre se parecían bastante a las prácticas de Egipto (Redford 1972).

Finalmente, los reinos en los que se había dividido, Israel, en el norte y Judá en el Sur cayeron. Primero, Asiria y luego Babilonia, llevaron mucho del pueblo de Dios al exilio, y no fue hasta los siglos quinto y sexto a.C., que estando bajo el mando de los persas, los judíos regresaron a sus tierras nuevamente. El trabajo del templo se reasume nuevamente con gran riqueza material (Esdras 1-2). Pero el último pasaje significativo de los libros históricos en nuestro estudio de las enseñanzas del Antiguo Testamento en cuanto a posesiones materiales tiene un matiz diferente. Esdras y Nehemías dirigieron a los exiliados que retomaron la reconstrucción, tanto del templo, como de las murallas de Jerusalén. A pesar de sus esfuerzos en acumular tantas provisiones como le fueran posibles, el templo se reconstruyó en una menor escala que en tiempos de Salomón, y comprometidamente, Nehemías puso mucha mayor atención a los pobres. Cuando él se entera de la situación entre sus coterráneos por causa de los impuestos y su endeudamiento (Neh 5.1-6), el reprende a aquellos que estaban cobrando intereses y empobreciendo a sus conciudadanos (5:7-10). Específicamente, Nehemías les manda a devolver las propiedades e intereses quitados por las propiedades hipotecadas (v. 11). La gente responde con arrepentimiento, prometiendo que restituirían lo que habían hecho mal (vv. 12-13). Nehemías cita su propia conducta ejemplar como modelo del cuidado de los pobres cuando no impuso impuestos a la gente por sus propios lujos (vv. 14-19). Al echar un vistazo a estos textos, los mismos demuestran que «prestar dinero no era algo malo en sí mismo; es mejor que una persona esté endeudada a que tenga que mendigar su pan. Nehemías no demuestra remordimiento por haber sido un prestamista de dinero» (Clines 1984:166; cf. pp. 236-245 para ver los detalles de los arreglos económicos en este caso).<sup>58</sup> Sin embargo, él se enfoca en la usura. Las circunstancias drásticas requieren medidas extremas; Nehemías 10.31 refleja un arreglo menos temporal puesto que el pueblo promete volver a cumplir con el Sábado y los años Sabáticos, completando así la cancelación de deudas. El modelo de Nehemías como gobernador excede lo que era requerido por la Ley y nos recuerda «la obvia verdad de que el liderazgo significa ir más allá que aquellos a los que uno dirige» (Williamson 1985:246). Los

líderes cristianos de hoy día necesitan modelar la generosidad en cuanto al dar a otros, para que el promedio de los que asisten a la iglesia, cuyas ofrendas son escasas en comparación a otros puedan ver que el sacrificio es tanto posible como necesario.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

Dios creó el mundo material completamente bueno, pero el pecado lo ha corrompido en conjunto con los seres humanos. En las primeras etapas del plan de Dios para redimir a la creación, Él escogió a un hombre (Abram) desde quien vendría una nación única y escogida (Israel) la cual iba a ser de bendición a todo el mundo. Dios le dio, primero a los patriarcas y luego a los israelitas, promesas únicas sobre el goce de una tierra especial (Canaán) en prosperidad, siempre y cuando ellos le obedecieran. Este arreglo no se hizo con ninguna otra nación o pueblo, y no fue sino hasta el tiempo de Moisés y del éxodo que los israelitas iban a comenzar a acercarse al cumplimiento de estas promesas.

En el Sinaí, Dios le dio a su pueblo leyes que tipificaban principios universales de libertad y justicia. El derecho de las familias y clanes a tener propiedades privadas jugaba un papel importante en estas leyes, pero aun más comunes eran los enunciados restrictivos que prevenían el abuso de estos privilegios. Dios estaba particularmente preocupado por el hecho que una minoría de su pueblo acumulara tanta riqueza que le fuera imposible a otros, incluyendo a los extranjeros, el ser partícipes de esas mismas bendiciones. Con el desarrollo posterior de la monarquía, la diferencia entre los que tenían y los que no tenían creció y era más común que aquellos con riquezas las ganaran a expensas de los desvalidos y de los necesitados en la tierra.

Claramente, aun bajo las restricciones del pacto de Moisés, la información es muy compleja, por eso no podemos concluir que las posesiones materiales son siempre el premio por la obediencia y que la pobreza es el castigo por la desobediencia. Las riquezas pueden alejar a uno del Señor, uno puede explotar al pobre para obtenerlas, o uno puede dar de sus riquezas generosamente y compasivamente para glorificar a Dios y ayudar al necesitado. Tanto las riquezas extremas como la pobreza extrema parecen ser poco deseables. Pero la fidelidad del Dios del pacto hacia el pueblo que frecuentemente le es infiel resalta en comparación con cuestiones meramente socioeconómicas.

## 2

# EL ANTIGUO TESTAMENTO: LITERATURA SAPIENCIAL Y PROFÉTICA

En el capítulo anterior se estudió el material del Antiguo Testamento que se extiende por casi todo el período histórico cubierto por la literatura del canon hebreo. Cuando llegamos al libro de Nehemías, estábamos prácticamente a mediados del siglo quinto a.C. El testimonio judío más reciente a la fecha del último libro escrito del Antiguo Testamento es el de Josefo, que determina el fin de la profecía en el reinado de Artajerjes, el cual murió en 424 a.C. (Ag. Apion 1.8.40-41). Malaquías pudo haber escrito en 433 a.C. (Verhoef 1987:160). La última «mitad» del Antiguo Testamento en la secuencia canónica según las traducciones al español, entonces, no nos hace avanzar cronológicamente. En lugar de ello, en esta sección se hace una colección de los escritos de muchos siglos cubiertos por los libros históricos de la primera «mitad», los cuales pertenecen a dos géneros literarios mayores: 1) poesía y sabiduría, y 2) profecía. En estos libros aparece mucho material sobre el tema de las riquezas y la pobreza, el cual se estudiará en este capítulo.

## LITERATURA POÉTICA Y SAPIENCIAL

La literatura poética y sapiencial abarca los libros de Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. El origen de Job es desconocido, aunque algunos le asignarían una fecha tan temprana que la asocian con el tiempo de los patriarcas (Alden 1993:26). Los libros que restan tradicionalmente se asocian, por lo menos en parte, con David o con Salomón. Los mismos, entonces, ofrecen reflexiones importantes en cuanto a las riquezas y la pobreza desde la perspectiva de alguien enormemente rico. Al mismo tiempo, la naturaleza proverbial de mucha de esta literatura pudo surgir inicialmente del populacho (Whybray 1989:5) y

trasciende las barreras culturales y socioeconómicas.<sup>59</sup> Trataremos brevemente cuatro de estos libros: Job, Cantar de Cantares, Salmos y Eclesiastés. Consideraremos los primeros dos por separado, debido a sus características propias. Luego veremos los temas más comunes en los Salmos, Proverbios y Eclesiastés. Finalmente, haremos un estudio extenso de Proverbios, debido a que dedica comparativamente una porción más amplia de su enseñanza al tema de las riquezas y la pobreza que otros libros bíblicos.

## JOB

Job, de la desconocida tierra de Uz, es descrito desde el mismo inicio del libro como «aquel varón más grande que todos los orientales» (Job 1.3). Había acumulado una enorme riqueza, y sin embargo, era «temeroso de Dios y apartado del mal» (v. 1). La mayoría del escrito describe los resultados del permiso de Dios a Satanás para probar a Job, al quitarle primero sus riquezas y luego su salud. Satán insiste que Job seguramente blasfemaría en contra de Dios en su misma presencia (v. 11). Aunque Job estuvo muy cerca de esto, él firmemente se niega a rechazar a Dios. En el proceso del diálogo con sus cuatro supuestos consoladores —Elifaz, Bildad, Zofar y Eliú— él se hace todo tipo de preguntas clásicas de una teodicea. Él insiste hasta el final que, aunque pueda haber pecado, no ha hecho nada para merecerse la severidad de su sufrimiento. En resumen, el libro de Job presenta claramente un contraste con los ciclos deuteronomistas de bendiciones y maldiciones basadas en la obediencia o la desobediencia. Esto sería cierto canónica y hasta históricamente, aun si Job fuera de fecha más temprana que la Ley y/o si no fuera de origen israelita. Dentro de ciertos parámetros y del pacto mosaico, puede ser cierto que ser fiel puede traer paz y prosperidad, mientras que la infidelidad conduce al exilio y la ruina. Pero estos patrones no pueden ser generalizados como típicos de la experiencia humana en todo lugar (cf. esp. 21.7-21 con 24.1-12). Las fuerzas invisibles, sean divinas o demoniacas, pueden estar trabajando en los asuntos humanos en formas que no entenderemos estando de este lado de la eternidad (cf. Witherington 1994b:52; Scott 1965:140).

De interés especial para el estudio de las posesiones materiales, son las reiteradas referencias a la preocupación de Job por el pobre durante el período en el cual él estuvo bajo bendición material. Job rescató a los pobres, los huérfanos, las viudas, los ciegos, los cojos y al extranjero (29.12-16). El verso 17 («y quebrantaba los

colmillos del inicuo, y de sus dientes hacía soltar la presa») demuestra que Job «no era solamente un protector sino un militante contra el inicuo» (Smick 1988:981). En un buen número de oraciones condicionales, Job se pregunta si él alguna vez dejó de ayudar a alguna persona bajo la categoría de destituido (31.16-23). Él reconoce que entonces Dios lo hubiera juzgado muy severamente y dice:

si puse en el oro mi esperanza, y dije al oro:  
mi confianza eres tú;  
si me alegré de que mis riquezas se multiplicasen,  
y mi corazón se engañó en secreto  
. . . esto también sería maldad juzgada;  
porque habría negado al Dios soberano (vv. 24-28).<sup>60</sup>

Pero Job mantiene su inocencia de estos pecados (cf. también 30.25). En vez de esto, su autorretrato «es uno de ternura, generosidad, servicio, justicia y coraje, una mezcla de atributos admirables que le harían bien poseer a toda la gente de Dios» (Alden 1993:284).

El final del libro de Job provee un apoyo importante para aquellos que enfatizan que el poseer riquezas es un buen regalo de Dios para aquellos que Él ama. Luego de sostenerse fielmente bajo tentaciones que hubieran sido irresistibles para cualquiera otro, «bendijo Jehová el postrer estado de Job más que el primero» (42.12). El resto de los versículos del libro describen la restauración de las propiedades de Job, sus animales y adicionalmente numerosos hijos. Pero tenemos muchas razones para creer que Dios sabía que Job iba a ser generoso con estas provisiones como lo había sido con las primeras que tuvo. El modelo que vimos en los patriarcas se repite nuevamente. El pueblo de Dios puede ser enormemente rico, pero el propósito mayor de Dios en darles estas riquezas es para que las compartan con aquellos que están en necesidad. Job 1.21 sigue teniendo un significado importante:

desnudo salí del vientre de mi madre,  
y desnudo volveré allá.  
Jehová dio, y Jehová quitó;  
sea el nombre de Jehová bendito.<sup>61</sup>

## CANTAR DE LOS CANTARES

El libro de Cantar de los Cantares describe el deleite de una joven sulamita en el

amor que siente hacia un rey rico. En cinco ocasiones en el libro, y tres de estas en rápida sucesión en 3.6-11, este rey es identificado como Salomón (cf. también 1:1 y 8:12). Existe un debate con relación a que estos pasajes se refieran realmente a Salomón y si se deben tomar literalmente o aun si el rey y su amante sean la misma persona. Pero no hay duda alguna de que el lenguaje amoroso que sale de los labios de la novia y del novio apela regularmente a la belleza y deleites de las posesiones terrenales. Las bodas en estos días, como en el mundo antiguo, son frecuentemente una ocasión única en la vida para gastos extravagantes, los cuales no son necesariamente indebidos. Pero el enfoque principal de este corto libro no es el de enseñar determinantemente sobre el uso correcto o incorrecto de los bienes terrenales, sino el de celebrar el amor que se esconde detrás de los lujos.<sup>62</sup>

## SALMOS, PROVERBIOS Y ECLESIASTÉS

Dos de los temas de estos tres libros están en tensión. Por un lado, el «evangelio de la prosperidad» de los deuteronomistas es preservado. Ser industrioso y fiel conduce a las bendiciones del pacto de Dios, incluyendo el bienestar material (Sal 112; 128; Prv 12.11; 13.21; 21.5). Por otro lado, en continuidad con los temas de Job, estos escritores sapienciales reconocen que muchos de los sufrimientos de los pobres y necesitados nunca encontrarán alivio en esta vida, mientras que muchos ricos perversos continúan floreciendo (Sal 37.16-17; Prv 15.16-17; 16.8).<sup>63</sup> Aunque es debatido hasta qué punto estos libros reflejan algo de la vida venidera, algunas de las soluciones de esta tensión claramente aparece en los temas de la justicia en el mundo venidero.<sup>64</sup>

Mientras tanto, muchos de los textos advierten a los ricos sobre la trascendencia de las riquezas terrenales. En cierta forma, todo el libro de Eclesiastés, contribuye a este tema. Sería bueno comparar el Salmo 39.4-7 («he aquí, diste a mis días término corto...») con Proverbios 23.4-5 («¿has de poner tus ojos en las riquezas, siendo ningunas?...»). Como resultado, el pueblo de Dios debe poner su confianza en Él, y no en los recursos terrenales que puedan tener y que Dios les ha dado, o que quieren que Dios les dé (Prv 3.9-10; Sal 52.7). Aquellos que tienen abundancia deben ayudar generosamente a los que tienen necesidad (Prv 29.7). Sobre todo, el rey piadoso dejará en libertad a aquella persona pobre que clame por misericordia y debe tener piedad del débil (Sal 72.4). De hecho, el «pobre» aparece en 33 salmos diferentes —como gente de clase baja, muchas veces débil u oprimido socialmente (McPolin 1989:81-83).<sup>65</sup> Ellos son personas por las cuales Dios demuestra una

compasión especial (ver esp. Sal 9.18; 68.5-6; 113.7-9), mientras que la gente piadosa presta «su dinero no dio a usura» (Sal 15.5). Varios salmos se parecen mucho a la Ley en cuanto a la justicia social, p. ej., 82.3-4:

Defended al débil y al huérfano;  
haced justicia al afligido y al menesteroso.  
Librad al afligido y al necesitado;  
libradlo de manos de los impíos.

Los Salmos también revelan el principio de una ecuación periódica entre el materialmente pobre y la persona piadosa (p. ej., Sal 40.17; 86.1; 109.22). «Los salmistas estaban profundamente convencidos de que Dios estaba preocupado no solamente por el alivio de los aspectos de la privación material, sino que también estaba preocupado por el alivio de las profundas necesidades religiosas que las vicisitudes de la vida presentaban. Ellos vieron muy claramente que el bienestar físico y espiritual eran dos caras de la misma moneda» (Gillingham 1988:19). Los Salmos 9-10, los cuales quizás eran originalmente un solo poema acróstico, claramente ilustran el tema de que Dios exalta al pobre y al oprimido que confía en Él (Hoppe 1987:121-22). En un ejemplo sorprendente, aún el rico Rey David pudo recordar tiempos en su vida cuando él parecía ser «pobre»—esto es, en riesgo tanto físico como espiritual (Sal 34.6).

Afirmaciones como las que hacen el Salmo 37.25 («no he visto justo desamparado, ni su descendencia que mendigue pan») despiertan preguntas muy serias. Uno puede espiritualizar estos versos, o interpretarlos como un ideal a ser realizado solamente en la vida por venir. Pero es mejor, probablemente, tomarlos como una simple descripción en vez que como una promesa absoluta. Sin embargo, el hecho de que un salmista pudiera hacer este tipo de observación, permanece como un reto al pueblo de Dios en todo tiempo de cómo la comunidad de los redimidos puede funcionar (ver esp. G. A. F. Knight 1982:180-81). Igualmente, las injusticias que el Salmo 73 tan agudamente resume, probablemente reflejan las experiencias más comunes del pueblo de Dios.

Eclesiastés continua el tema de la «literatura de protesta», la cual comenzó en Job, enfatizando la vanidad de confiar en las riquezas pasajeras (ver esp. 5.8-17; 6.1-12). El «gran experimento» del autor con fabulosas riquezas e indulgencia fue un «fracaso total» (Garrett 1993:270). «El tiempo y la ocasión acontecen a todos [los ligeros de carga, fuertes, sabios, prudentes, elocuentes]» (9.11). Interesantemente, la

desesperación puede traer circunstancias de abundancia sin tener una perspectiva eterna de la vida y la muerte (Yancey 1990:16). El ambiente del autor, consistente con Salomón, sin que esto requiera que él sea el autor, es uno de «un mundo, o más preciso, una clase de gente que está financieramente en las nubes,» «una clase con riquezas atrincheradas» que les importaba mucho una posible caída de su estado rodeado de lujos (Kugel 1989:46).

El libro concluye con el mandato de temer a Dios y guardar los mandamientos como el resumen de lo más importante (12.13), de esta manera, restringe cualquier alegría temporal que las riquezas materiales pudieran dar. Sin embargo, al mismo tiempo, el libro de Eclesiastés está lleno de declaraciones sobre lo apropiado que es disfrutar de los buenos regalos de Dios siempre y cuando uno los mantenga, en el contexto de un servicio dedicado a Dios (ver esp. 5:18-20; cf. También 2.24-26; 3.12-13, 22; 8.15; 9.7-10; 11.9-12.1). Eclesiastés 7.11-12 sugiere que una vida ideal es la que combina la sabiduría y las riquezas, mientras que 11.1-6 prescribe la diversificación de las inversiones.<sup>66</sup> Debido a la aparente tensión entre todos estos pasajes y el tema principal de la carta, se insiste frecuentemente que Qoheleth finalmente rechaza la perspectiva mencionada en estos apartados, pero no existe apoyo textual o literario para esta perspectiva. Es mejor, entonces, verlos como mandatos genuinos a disfrutar el mundo material (¡o «la mujer de tu juventud»!) dentro del contexto que mantiene la vida en una perspectiva de transitoriedad (Garrett 1993; Eaton 1983). Uno puede disfrutar de la creación sin adorarla, especialmente manteniendo la vida por venir en un enfoque claro (3.21; 12.7).<sup>67</sup>

## UN ENFOQUE MÁS PROFUNDO EN LOS PROVERBIOS

El género y contenido de Proverbios coincide con aquellos en una variedad de otros trabajos literarios del Cercano Oriente, principalmente con los proverbios egipcios de «Amenemope».<sup>68</sup> La teología individual de los Proverbios está rara vez atada al arreglo único del pacto entre Dios e Israel. Mientras que muchas veces se asume que este es la enseñanza del rico hacia el rico (una conjetura normal si uno acepta que Salomón es el autor de la mayoría del libro), un estudio del punto de vista de los Proverbios ha convencido a algunos de que por lo menos un buen número de aquellos «comentan desde fuera sobre dos extremos sociales y económicos [pobres y ricos]» (Whybray 1989:334). Una «clase media» ideal puede estar presente, y si muchos proverbios reflejan la sabiduría común, esta teoría de sus orígenes es todavía consistente con la apropiación que Salomón hizo de ellos. Por

estas dos razones, los proverbios, aunque es argumentable, son los principios que más se pueden generalizar y aplicar a todos los tiempos en las enseñanzas del Antiguo Testamento tocante a las posesiones materiales. Por otro lado, el género mismo de un proverbio sugiere que este expresa un principio o una generalización que muchas veces es cierto, pero que no se puede tomar como un absoluto. De todos modos, la gran cantidad del material de Proverbios relacionado al dinero y a circunstancias materiales amerita que le demos un vistazo más de cerca a la enseñanza de este libro.<sup>69</sup>

Para comenzar, Proverbios tiene mucho que decir con relación a como adquirir posesiones y como no perderlas. La rectitud y la humildad son prerequisites indispensables en este asunto (10.3; 22.4):

El bueno dejará herederos a los hijos de sus hijos;  
pero la riqueza del pecador está guardada para  
el justo (13.22).

mientras que:

el justo come hasta saciar su alma;  
mas el vientre de los impíos tendrá necesidad  
(v. 25).

Segundo, uno adquiere posesiones siendo diligente, vigilante (21.5; 27.23-24) y por el trabajo arduo (12.11; 14.23). Siendo 6.10-11 el versículo más famoso:

Un poco de sueño, un poco de dormir,  
y cruzar por un poco las manos para reposo;  
así vendrá tu necesidad como caminante,  
y tu pobreza como hombre armado (cf. 20.13).

Por otro lado, la herencia que se adquiere rápidamente es menos apreciada y preservada (20.21). Muchos de estos proverbios parecen describir un punto de vista idealizado del mundo que muchas veces ha sido falsificado. No hay duda de que mucha gente pobre es holgazana, pero muchos otros son víctimas de las circunstancias que están fuera de su control. Para que estos proverbios permanezcan como verdaderos, aunque sea como generalizaciones, uno debe tener un control general sobre su trabajo, vida y familia, sin problemas severos de los

sistemas sociales (Witherington 1994:73-74), situaciones que aparentemente se obtuvieron por períodos de tiempo cortos en la vida del Israel antiguo.

Al mismo tiempo, el libro de Proverbios enfatiza un tema que hemos visto a través del Antiguo Testamento, este es, el justo piadoso da generosamente a Dios y al necesitado:

Honra a Jehová con tus bienes,  
y con las primicias de todos tus frutos;  
y serán llenos tus graneros con abundancia,  
y tus lagares rebosarán de mosto (Prv 3.9-10).  
No te niegues a hacer el bien a quien es debido,  
cuando tuvieres poder para hacerlo.  
No digas a tu prójimo anda, y vuelve, y mañana te daré,  
cuando tienes contigo que darle (3.27-28).

Un texto que hubiera podido aparecer en la Ley nos recuerda defender los derechos de los que están en desventaja:

conoce el justo la causa de los pobres;  
mas el impío no entiende sabiduría (29.7).

Igualmente, el rey justo «juzga con verdad a los pobres» y su «trono será firme para siempre» (29.14). La esposa virtuosa y noble de Proverbios 31.10-31, quien claramente disfruta por lo menos los beneficios de la «clase media» «alarga su mano al pobre, y extiende sus manos al menesteroso» (v. 20).<sup>70</sup> En contraste,

el que cierra su oído al clamor del pobre,  
también él clamará, y no será oído  
(21.13; cf. también 11.24-26 y 22.16).

Es más común ver simples descripciones, que obtener mandatos directos y amenazadores, tales como:

los labios del justo apacientan a muchos,  
mas los necios mueren por falta de entendimiento  
(10.21; cf. 14.31; 19.17).

Algunos pasajes que pudieran, o quizás no, prometer recompensas materiales por

la generosidad para con el pobre incluyen 22.9 y 28.27.<sup>71</sup> Gottwald (1985:573) observa que menos de una tercera parte de los Proverbios que tienen que ver con los ricos y los pobres enseñan que la gente obtiene lo que merece, mientras que el resto reconoce la presencia de los problemas socioeconómicos.

También, hay una serie de proverbios que condicionan las riquezas materiales como algo absolutamente bueno y comparan el valor de las riquezas con la sabiduría, el conocimiento, honor, un buen nombre, el temor a Dios, el amor, la justicia, la paz y la seguridad. Por ejemplo, la sabiduría de Dios personificada llama a la gente en las calles a:

recibid mi corrección antes que la plata,  
y el conocimiento antes que el oro escogido.  
Porque la sabiduría es mejor que las perlas;  
nada de lo que desees podrá compararse con ella  
(8.10-11 cf. 3.13-16; 16.16; 22.1).

Una cantidad de estos Proverbios toman la forma de «mejor es lo poco con ... que riquezas con...» Por ejemplo:

es mejor lo poco con el temor de Jehová  
que un gran tesoro donde hay turbación.  
Mejor es una comida de verduras donde hay amor  
que de buey engordado donde hay odio.  
(15.16-17; cf. 19.22; 28.6; 16.8; 19.1; 17.1).

De hecho, G. H. Wittenberg (1986:73) señala que la mayoría de estos proverbios con el estilo de «mejor que» están relacionados con situaciones de riquezas y pobreza y prefieren la pobreza con justicia en vez de las riquezas con injusticia. Un recordatorio final de lo transitorio, y por lo tanto del menor valor de las riquezas, cuando se comparan con las cualidades del carácter que duran para siempre, aparece en 23.4-5:

No te afanes por hacerte rico;  
sé prudente y desiste  
¿Has de hacer volar tus ojos tras las riquezas, siendo  
estas nada?  
Porque ciertamente se harán alas como de águilas y

volarán al cielo.

Cuando uno incluye proverbios que son descriptivos en vez de prescriptivos, aparece mucha más enseñanza relacionada a las riquezas y pobreza.<sup>72</sup> Esta colección de proverbios irónicamente y con buena evidencia comenta acerca del poder y la seguridad transitoria que las riquezas proveen, sin aconsejar su adquisición. Por ejemplo, las riquezas de los ricos son su fortaleza, mientras que «la calamidad de los necesitados es su pobreza» (10.15). El pobre es odiado, aun por sus vecinos, mientras que mucha gente ama al rico (14.20; sin embargo cf. v. 21 —«pero el que tiene misericordia de los pobres es bienaventurado»). Es aparente el hecho de que estos proverbios descriptivos no reflejan el ideal de Dios, como vemos en 18.11:

Las riquezas del rico son su ciudad fortificada;  
son como un alto muro en su imaginación.

Así también, en 28.11 «el hombre rico es sabio en su propia opinión», pero el pobre ve con discernimiento cuán engañados ellos están. Otros proverbios descriptivos comentan sobre los amigos y el poder que tiene una persona con riquezas desenfrenadas. Estos aparecen en 18.23; 19.4; 22.7 y 28.3, 8.

También existe una colección de proverbios que enfatizan la venida de Día del Juicio, cuando la maldad de este mundo será erradicada. Así que, 11.4 nos recuerda que:

las riquezas no aprovecharán en el día de la ira,  
pero la justicia libraré de la muerte.

Igualmente en 11.28 se nos dice:

el que confía en sus riquezas caerá,  
pero los justos reverdecen como follaje.

La gente que se burla de los pobres afrenta a su Creador y no dejará de recibir su castigo (17.5). Uno no debe robar a los pobres o aplastar a los afligidos, porque el Señor defenderá su causa (22.22-23), mientras tanto, Dios continúa oponiéndose a aquellos que se afanan para hacerse ricos o que demuestran parcialidad (28.20-22). Sea en esta vida o en la venidera, sigue siendo cierto que:

las riquezas apresuradas disminuirán,

pero el que junta poco a poco irá en aumento  
(13.11).

Dos proverbios misceláneos reflejan la ventaja que se obtiene al considerar esta vida desde la perspectiva de Dios. El rico y el pobre tienen algo en común porque «a todos ellos los hizo Jehová» (22.2), mientras que «el pobre y el opresor tienen esto en común: A ambos Jehová les alumbra los ojos» 29.13.<sup>73</sup>

Un pasaje relacionado a posesiones materiales en el libro de Proverbios sobresale de los demás, favoreciendo el ideal de clase media. Entre los dichos de Agur, leemos en 30.8b-9:

y no me des pobreza ni riqueza.  
Sólo dame mi pan cotidiano;  
no sea que me sacie y te niegue,  
o diga: «¿Quién es Jehová?»  
No sea que me empobrezca y robe,  
y profane el nombre de mi Dios.

Whybray (1989b:334-35) sospecha que la situación socioeconómica del autor de este proverbio difiere del resto de la colección canónica, pero también él reconoce que se ha idealizado un punto medio entre las vastas riquezas y la destitución. Contra muchos, Garrett (1993:238) cree que «la vanidad y las palabras mentirosas del verso 8a son enunciadas en el verso 8b». Las dos peticiones del v. 7 no son «la vanidad y palabra mentirosa aparta de mí» (30.8a) y «no me des pobreza ni riqueza» (30.8b). En lugar de esto, las dos peticiones son: «no me des pobreza y ni riquezas». La última «convence a uno de que Dios no es necesario;» mientras que la primera, «que Él no es de ayuda o que sus leyes son imposibles de guardar». Adicionalmente, el verso 9 «revela una fijación marcada en la gloria de Dios (en vez de en necesidades personales) como motivación principal de estas peticiones».

Chutter (1982:28) reconoce la dificultad en tratar de resumir las enseñanzas de los Proverbios en cuanto a posesiones materiales bajo una sola categoría, pero está de acuerdo en que el libro protesta en contra de los extremos en la riqueza y en la pobreza y favorece un punto medio, «en algún punto entre los extremos de un estándar de vida adecuado. Esto aun permite una gran variedad de estilos de vida de acumulación y desembolsos sabios, en tanto la prosperidad esté rendida a la devoción».<sup>74</sup> Aunque es prematuro el hablar de resumir patrones universales en

ambos testamentos, una de las tesis de este volumen es que es un mandato bíblico consistente y recurrente el que evitemos tanto la riqueza como la pobreza extrema. Desde luego, antes de que nosotros estemos listos para llamar a esto un ideal de «clase media» y contentarnos de que estamos en este renglón, tenemos que recordar dos cosas: primero, las encuestas sugieren consistentemente que más del 80% de la población occidental se consideran a sí mismos como clase media, dejando este término sin ningún significado; y segundo, la naturaleza de la «clase media» de Proverbios 30.8 es definida por la cláusula: «mantenme del pan necesario», un estándar de vida que está muy por debajo del que aspiran hoy día la mayoría de las personas que se autoclasifican como clase media. Sin embargo, Gowan (1987:350) generaliza apropiadamente:

A través [del Antiguo Testamento] se asume que siempre habrá alguien con relativamente mayores posesiones. Esto no es un escándalo, porque las riquezas son dadas como uno de los buenos regalos de Dios (Prv 22.4). Lo que es un escándalo, como muchos textos nos han demostrado, es cuando aquellos que no tienen mucho son privados de lo que les corresponde por aquellos a quienes sus conciencias no les molestan. Quizás lo más cerca a lo que el Antiguo Testamento llega es su deseo un «punto medio» que es puesto en términos individuales, en vez de ser un plan para la sociedad.

Como una aplicación contemporánea, Aitken (1986:190) añade: «Si los individuos y las naciones se contentaran con esto, dos terceras partes de la población del mundo no estuvieran viviendo en pobreza». Como veremos a continuación, este contentamiento todavía permitiría a los occidentales de clase media un estilo de vida razonablemente confortable.

## LOS PROFETAS

La sección final mayor en la secuencia canónica del Antiguo Testamento en la traducción en español es la de la colección de libros de los «profetas escritores» la cual se extiende desde el siglo octavo hasta el siglo quinto a.C. Aunque cada profeta ejerce su ministerio bajo circunstancias históricas distintas y únicas, existen muchos temas relacionados con las cuestiones de las posesiones materiales que justifican nuestro trato de este material en forma conjunta, aunque admitimos que es una unidad heterogénea, de la Palabra de Dios.<sup>75</sup> Como vimos en el capítulo 1, la vida

económica de Israel había cambiado sustancialmente bajo la monarquía unida en los siglos once y diez a. C. Anterior a esto: «los israelitas se definían no solamente en oposición al gran imperio de los faraones de Egipto, sino que también estaban en contra de los estados altamente centralizados y burocráticos». Otra vez, «Israel no era un estado como aquellos de los cananitas, eran una colección de gente de clase baja (erevra, Éx 12.38) sin un gobierno central, sin una capital, sin un ejército profesional, sin una clase de aurigas. Eran un grupo de gente campesina alienada sin ninguna pretensión en la sociedad cananita» (Levenson 1976:232). Como resultado, ellos debían confiar en Dios como su soberano en las relaciones de soberano-vasallo en su tratado pactal.

Todo esto fue abandonado en el tiempo de la monarquía, y a pesar del ideal de tener un rey generoso y caritativo, para el tiempo de la monarquía dividida durante la cual los profetas escritores ministraron, la mayoría de los cambios que habían ocurrido fueron para mal. De hecho, las denuncias proféticas en contra de Israel pueden ser conectadas directamente «con el desarrollo de la distinción de clases bajo la monarquía, la aparición de una clase de comerciantes adinerados y el crecimiento de la aristocracia que vivió una vida de lujo y autoindulgencia y no le prestaron atención a las miserias de los pobres que trabajaron parados» (Porteous: 1966:34). Otra vez:

La pérdida de las propiedades ancestrales por presiones de los aristócratas ricos, quienes compraron grandes pedazos de terreno, alteró la forma de la economía y amplió la separación entre ricos y pobres. El concomitante y creciente amor a las riquezas, las pretensiones y las ostentaciones eran un contraste marcado con la vida no sofisticada, simple y natural, tradicional para el Israel premonárquico y todavía este estilo de vida era mantenido en las villas (Neufeld 1960:44).

Las recompensas del pacto por la obediencia, como la paz y la prosperidad, podían ser detectados ocasionalmente bajo el reinado de reyes buenos, casi exclusivamente en Judá en el sur, y fue más notable bajo Ezequías (2 R 18-20) y Josías (2 R 22.1-23.30). La caída y el surgir de Daniel, teniendo muchas similitudes con José siglos antes, demuestran que el poder y las riquezas se pueden utilizar apropiadamente por el pueblo de Dios y aun se pueden usar para implantar estrategias socio-políticas. Pero también, al igual que José, Daniel, repetidas veces,

se encuentra en circunstancias de austeridad, inclusive estuvo en peligro de perder su vida. Pero el texto no nos da la más mínima idea de que Daniel fuera menos fiel a Dios durante estos tiempos; de hecho, los sufrimientos de Daniel son una consecuencia directa de su fidelidad a Jehová.<sup>76</sup>

Sin embargo, los profetas escritores son más conocidos, por su trato «radical» en denunciar enfáticamente los pecados de la sociedad. Claramente, los problemas éticos, incluyendo el uso de las posesiones materiales, están entre los primeros tópicos de la retórica de los profetas. Aun uno puede leer cualquiera de los libros de los profetas, en su totalidad o al azar, y se da cuenta de que este problema de ética es por lo menos tan serio como el problema de la idolatría entre los israelitas. La desviación teológica y la ética van de la mano. La teología de liberación ha tomado sus bases de estos mismos profetas, denunciando las maneras en que los ricos opresores de hoy explotan al pobre (Boff y Boff 1987:35). Como notamos en la introducción (ver p. 24), varios teólogos de la liberación se han alineado a veces con el marxismo y han llamado a la gente a una revolución violenta. Sin embargo, el modelo de los profetas del Antiguo Testamento es diametralmente opuesto a tal violencia. El pueblo de Dios nunca ha sido llamado a la revolución, ni aún pacifista, en contra de las naciones extranjeras adversarias, pero si han sido advertidos de las maneras violentas en que Dios utilizará a tales naciones para castigar a Israel por sus pecados. Sin embargo, la denuncia retórica y enfática de los profetas contra el pecado de la gente es un modelo de suma importancia para los cristianos de hoy, especialmente cuando los pecados sociales populares en nuestras culturas están totalmente en contra de las normas de Dios. Estos tipos de pecado traspasan cualquier agenda política y varían desde asuntos de la «derecha», tales como combatir el aborto y la eutanasia, hasta los asuntos de la «izquierda», tales como la oposición a la explotación de los pobres y marginados en nuestras sociedades (cf. Sider 1987).

Distintamente, los profetas no limitan su retórica a Israel. Ellos regularmente corrigen a otras naciones también por la arrogancia a que sus riquezas le han llevado. Los ejemplos más claros de estos pronunciamientos de juicio están en Isaías 14, con sus referencias al Lucero de la Mañana que ha caído del cielo, como parte de la burla en contra del rey de Babilonia (cf. vv. 4 y 12), y Ezequiel 26-28, en donde la canción contra de la ciudad de Tiro (Ez 26-27) abre el paso para una profecía más específica contra el rey de Tiro (Ez 28, esp. vv. 11-19). Tanto en los pasajes de Isaías como en el de Ezequiel, el lenguaje parece sobrepasar cualquier cosa que se pudiera afirmar de reyes terrenales. Esto ha llevado a algunos intérpretes, por lo tanto, a

asumir que estos pasajes describen la caída de Satanás del cielo. Siendo o no esta interpretación correcta,<sup>77</sup> la misma señala hasta qué punto el lenguaje de juicio contra los extranjeros opresores puede aproximarse a una condenación demoniaca. El hecho de que los profetas aplican usualmente los mismos estándares a naciones extranjeras como los aplican a Israel, nos recuerda también que los principios que involucran las posesiones materiales son siempre relevantes a todos en el mundo. Dicho de manera simple, Dios parece haber hecho un arreglo único con la gente de Israel para bendecirlos a ellos materialmente como respuesta a su fidelidad pactal, pero al mismo tiempo Él llama a toda la gente a que tengan cuidado del pobre, a buscar justicia y a usar sus riquezas compasivamente. Pero el énfasis mayor en este estudio, por la naturaleza de la información, será la de tratar primero las profecías dirigidas a Israel. De hecho, los estándares con los cuales Dios juzga a su gente, utilizando los profetas, se basaron regularmente en la misma Torá (ver un útil esquema en Dearman 1988:58-59). Esta información puede ser dividida en dos partes: lo que la nación ha hecho mal y lo que tienen que hacer bien. Puesto que existe una gran cantidad de textos, más que en ninguna otra parte del Antiguo Testamento, nosotros solo podemos tomar algunos ejemplos representativos de las secciones mayores de ellos.

## LOS PECADOS DE ISRAEL CON RESPECTO A LAS POSESIONES MATERIALES

Se pueden enumerar por lo menos cinco categorías mayores.

1. La adoración de ídolos hechos con materiales costosos. La relación cercana entre la idolatría y el mal uso de los bienes materiales es muy evidente. Isaías 2.7-8 es un texto muy asertivo con sus sinónimos y paralelismos,

Su tierra se ha llenado de plata y de oro,  
y sus tesoros no tienen fin.  
También su tierra se ha llenado de caballos,  
y sus carros son innumerables.  
Además, su tierra se ha llenado de ídolos.  
Adoran la obra de sus manos,  
lo que sus dedos han hecho.<sup>78</sup>

Como parte de los juicios en contra de Israel, Isaías irónicamente predice:

en aquel día los hombres arrojarán a los topos  
y a los murciélagos sus ídolos de plata  
y sus ídolos de oro que habían hecho para adorarlos  
(v. 20),

Ellos estaban huyendo a las cavernas en las rocas tratando de evadir la ira de Dios (vv. 19, 21). Isaías 44.12-20 ridiculiza sarcásticamente la futilidad de los ídolos hechos por manos humanas, mientras que Oseas 2.8 lamenta como Israel no ha reconocido que Dios es la fuente de su canasta básica (de granos, vino nuevo y aceite), o de las riquezas que han malgastado en su idolatría (plata y oro). Pero aun cuando Israel usó estos metales preciosos para construir el templo, Hageo les recuerda que «“mía es la plata y mío es el oro”, dice Jehová de los Ejércitos» (Hg 2.8).<sup>79</sup>

2. Confianza en los ritos en vez del arrepentimiento. Igualmente punzantes en su ridiculización son las palabras de Jeremías, quien reprende a la gente de Judá por clamar una y otra vez, «¡Templo de Jehová!», como si el ir frecuentemente al lugar de adoración de Dios o recitar liturgias les pudieran salvar de los juicios de Dios (7.4).<sup>80</sup> Pero, «si realmente corregís vuestros caminos y vuestras obras, si realmente practicáis lo justo entre el hombre y su prójimo, si no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar, y si no vais tras otros dioses para vuestro propio mal, entonces os dejaré habitar en este lugar» (vv. 5-7). Mucha de la gente que va a la iglesia hoy haría bien en poner atención al equivalente de esta enseñanza en el Sermón del Monte en el Nuevo Testamento: «por tanto, si has traído tu ofrenda al altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí delante del altar, y ve, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces vuelve y ofrece tu ofrenda» (Mt 5.23-24).

3. Extorsión pillaje y opresión para ganar más tierra. Ezequiel 22.29, Miqueas 2.2 y Amós 5.11-12 son tres de muchos pasajes que enfatizan como el rico en Israel estaba tratando de hacerse cada vez más rico a expensas del pobre. En vez de honrar el compromiso con la Torá en el que las herencias permanecerían en las familias para que así por lo menos todos tuvieran un pedazo adecuado de tierra, se hizo muchas maniobras ilegales e inmorales para concentrar más riquezas en las manos de menos y menos personas. El capitalismo de renta (el pago de renta a uno o a varios dueños de varios factores de la producción) han llevado a que la clase alta

explote a los trabajadores. Los lujos y extravagancias urbanas son mantenidos a expensas de cobrarle a los pobres precios que en casos extremos los llevaban a venderse en esclavitud, aun a extranjeros (Lang 1985:90-95).<sup>81</sup> Tres técnicas específicas denunciadas en repetidas ocasiones son el uso de balanzas y precios deshonestos en el mercado (p. ej., Ez 45.10-12; Os 12.7), cobrar por anticipado deudas sin pagar (p. ej., Am 2.6-8)<sup>82</sup> y el fraude en los salarios de los jornaleros (p. ej., Mal 3.5).

4. Jactancia en las riquezas. Amós, en particular, es sumamente duro en su retórica en contra de aquellos que creen que están exentos del juicio de Dios en una era de prosperidad relativa, independientemente de su indiferencia y crímenes en contra de los pobres. Amós 4.1 se dirige a las mujeres ricas:

oíd esta palabra, oh vacas de Basán  
que estáis en el monte de Samaría,  
que oprimís a los pobres,  
que quebrantáis a los necesitados,  
que decís a vuestros maridos:  
«¡Traed y bebamos!»<sup>83</sup>

Los lujos excesivos de los hombres notables de la nación son también caricaturizados en 6.4-6:

Dormís en camas de marfil,  
os extendéis sobre vuestros lechos  
y coméis los carneros del rebaño  
y los terneros de engorde.  
Improvisáis al son de la lira  
e inventáis instrumentos musicales, al estilo de David.  
Bebéis vino en grandes copas  
y os ungís con los más finos perfumes,  
y no os afligís por la ruina de José.

Gossai (1993) comenta: «al examinar la crítica profética de la corruptora influencia de las riquezas y los lujos, se debe entender que los profetas no son miembros de una clase económica en particular que habla contra otra clase. Y ciertamente los profetas no ponen a los pobres en un pedestal y proclaman las

ventajas de ser pobre. Todavía... «es la adquisición de riquezas a expensas de los pobres y la calumnia de <sup>84</sup> sdk y mspt lo que está bajo ataque».

Habacuc compara la maldad de la gente de sus días con pescadores pescando peces inocentes con anzuelos y redes. Su materialismo idólatra es descrito rudamente:

por eso rinde sacrificios a su red  
y ofrece incienso a su red;  
porque gracias a ellas incrementa su porción  
y hace succulenta su comida.  
Por eso sigue vaciando su red  
para volver a matar continuamente  
y sin piedad a las naciones (Hab 1.16-17).

En su contexto, estos versos se refieren a los Babilonios que Dios había levantado para castigar a Israel. Pero dado las repetidas ocasiones cuando Israel imitaba la idolatría de las naciones paganas vecinas, es este pasaje el que ilustra vívidamente la «jactancia en las riquezas» que muchas veces afligió también al pueblo de Dios.

Aun los negocios y comercio ordinarios, los cuales son neutrales en sí mismos, eran regularmente desviados hacia una seducción pecaminosa. Amós reprende a aquellos que pisotean a los necesitados y se deshacen de los pobres de la tierra porque ellos se preguntan:

¿Cuándo pasará la luna nueva,  
para que vendamos el trigo;  
y el sábado,  
para que abramos los almacenes del trigo? (Am 8.5a).

Ellos no pueden esperar a que el día de reposo se termine para ir y ganar más dinero. Además de todo esto, el verso y medio que le sigue hace claro que ellos engañan a los pobres en el mercado (vv. 5b-6). De hecho, parte de las razones del juicio de Dios en el exilio de Israel fue por el hecho de que ellos no guardaron el año sabático (Jer 34.8-22) Los mercaderes causaron problemas a Sofonías también, probablemente reflejando la influencia de comercio extranjero y sus prácticas deshonestas (ver esp. Sof 1.11-13).<sup>85</sup> En Zacarías 11.5, aquellos que compran esclavos proclaman: «¡Bendito sea Jehová, porque me he enriquecido!» como si Dios fuera el que los hubiera bendecido con sus riquezas. Pero Zacarías es bien claro en

que Dios no tendrá más compasión para con la gente con esa actitud (11.6). Como Baldwin (1972:180) comenta: «Las riquezas no son una prueba del favor de Dios (Mr 10.23), peor aun cuando estas han sido obtenidas fraudulentamente».<sup>86</sup> Todas estas referencias proféticas, especialmente las de los textos en Amos, deben provocar en la gente acomodada de occidente una pausa considerable, especialmente a aquellos quienes son muy indiferentes a las necesidades de los pobres a nivel mundial.<sup>87</sup>

5. Motivación financiera de líderes en el ministerio. Posiblemente no haya una acusación más trágica en contra de Israel que aquellos pasajes que describen la corrupción del liderazgo nacional. Como ambos testamentos hacen claro, a quien mucho se le ha dado mucho se le requerirá (cf. Lc 12.48). Los pecados de los líderes, en virtud del potencial que tienen de guiar a las masas a la perdición, los hacen más culpables (cf. Stg 3.1). Miqueas 3.11 es representativo de esto:

sus jefes juzgan por soborno,  
sus sacerdotes enseñan solo por paga  
y sus profetas predicen por dinero,  
y se apoyan en Jehová diciendo:  
«¿Acaso no está Jehová entre nosotros?  
¡No vendrá el mal sobre nosotros!»<sup>88</sup>

El verso 12, sin embargo, procede inmediatamente a predecir que por estos líderes Jerusalén será convertida en un «montón de ruinas.» No es de extrañar que más tarde los rabinos insistieron que aquellos que querían enseñar la palabra de Dios tenían que ganar su propio sustento trabajando en otros oficios (p. ej., Abot 2:2; Meg. 28a y Sot. 47b igualmente protestan contra el aceptar regalos y sobornos por hombres sabios). El ministerio bivocacional en estos días es una necesidad económica en muchas partes del mundo. Con el Nuevo Testamento como precedente también, puede que esta sea una estrategia apropiada en el mundo occidental donde, en estos días más que nunca, la gente sospecha cada vez más los motivos de los ministros (ver pp. 263-266).

Entre otros textos proféticos del Antiguo Testamento que condenan a los líderes que abusan de las posesiones materiales figuran Miqueas 7:3 («el gobernante exige, el juez juzga por soborno») e Isaías 3.14-15 («los ancianos y los magistrados» que aplastan al pueblo y muelen las caras de los pobres). Isaías 10.1-2 echa la culpa en

específico a los que están a cargo de las legislaciones:

...¡que establecen leyes inicuas  
y dictan decretos opresivos,  
para apartar del juicio a los pobres,  
para privar de sus derechos a los afligidos de mí pueblo,  
para hacer de las viudas su botín  
y para despojar a los huérfanos!

En contraste marcado, la rama mesiánica de 11.4:

juzgará con justicia a los pobres,  
y con equidad arbitrará a favor de los afligidos de la tierra.  
Golpeará la tierra con la vara de su boca,  
y con el aliento de sus labios dará muerte al impío.

A diferencia de los políticos de la época de Isaías: «la justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad lo será de su cintura» (11.5). La codicia y el engaño de los profetas y sacerdotes reaparece en Jeremías 6.13 y 8.10, y ambos textos suplen el refrán: «pues desde el menor hasta el mayor de ellos, cada uno persigue las ganancias deshonestas». Esto es una clara evidencia también de que las prácticas de los líderes eventualmente contaminan a todo el pueblo (cf. Ez 33.31). En Ezequiel 22.6-12, son los principios de Israel quienes oprimen a los extranjeros, maltratan al huérfano y a la viuda, y cobran usura (¿en exceso?) e interés—esto es, ganancias injustas del prójimo usando la extorsión. El término de «ganancias con extorsión» en el verso 12, se refiere a aquellas ganancias adquiridas usando la violencia, pillaje, injusticias, egoísmos, o tomando una porción adicional a las ganancias que se supone sean las legítimas (Oswalt 1980; cf. Brown, Driver, Briggs 1953:130).

## LO QUE ISRAEL TIENE QUE HACER

¿Cómo luce el arrepentimiento para los israelitas con respecto a las posesiones materiales? Quizás no exista un texto más famoso o central que el resumen de Miqueas:

oh hombre, ¡él te ha declarado lo que es bueno!  
¿Qué requiere de ti Jehová?  
Solamente hacer justicia,

amar misericordia  
y caminar humildemente con tu Dios (6.8).

De nuevo, volveremos a examinar este asunto bajo cinco subtítulos.

1. Buscar la justicia para el marginado. Al igual que en la Torá y en la literatura Sapiencial, un tema recurrente en muchas ocasiones en los Profetas es el llamado al pueblo de Dios a tratar con justicia al pobre, al oprimido, al huérfano, a la viuda y al extranjero en la tierra. En Isaías 1.17 la traducción más literal de la frase «repended al opresor», puede ser «poned en su sitio al opresor».<sup>89</sup> Jeremías 22.13-17 contrasta al que acumula riquezas y no paga a sus jornaleros con aquel que juzgó la causa del afligido y del necesitado.<sup>90</sup> Gowan (1987:341) se refiere a este texto como «un muy adecuado y breve resumen sobre el mensaje social de los profetas» y «la descripción típica en el Antiguo Testamento de la naturaleza de una comunidad saludable.» En la antigüedad las viudas y los huérfanos en muchas ocasiones estaban en desventaja socioeconómica sin la ayuda de un varón que estuviera a cargo de la casa. El «pobre» aquí no se refiere a la mayoría de la gente viviendo a un nivel salarial de sobrevivencia pero eran aquellos que estaban completamente destituidos. Como se notó anteriormente, «los extranjeros ilegales» de hoy probablemente son los que mejor representan el tipo de persona en nuestra dinámica social que las traducciones llaman «residente temporal, advenedizo o forastero» (Gowan 1987:343). Lo que todos estos individuos mencionados arriba tenían en común era un sentido muy agudo de impotencia.

Aún el pecado grotesco de Sodoma aparece con una perspectiva nueva en los Profetas. Ezequiel 16.49 declara: «he aquí, esta fue la iniquidad de tu hermana Sodoma: orgullo, abundancia de pan y despreocupada tranquilidad tuvieron ella y sus hijas. Pero ella no dio la mano al pobre y al necesitado». Ezequiel obviamente está al tanto de la reputación de Sodoma y Gomorra de su inmoralidad grotesca, incluyendo pecados de homosexualidad. El verso 50 inmediatamente continúa hablando de que se «enaltecieron e hicieron abominación delante de mí» y fueron cosas «detestables» (heb. to'ebath) el cual es un adjetivo que se le aplica en las Escrituras hebreas a pecados sexuales groseros (cf. esp. Lv 18.22 en el contexto específico del homosexualismo). Pero tanto la inmoralidad sexual como el egoísmo materialista emergen de la misma actitud de autoindulgencia y no es de sorprenderse que ambas estén floreciendo juntas en nuestras culturas afluentes del mundo occidental.<sup>91</sup>

Bajo el título de marginados, vuelven a aparecer los nawim, aquellos que son tanto materialmente pobres como espiritualmente piadosos y a quienes fuimos introducidos anteriormente en los Salmos. En este contexto los nawin son aquellos israelitas empobrecidos que luchan por reconstruir su nación. Isaías 61.1 es el texto profético clásico:

el Espíritu del Señor Jehová está sobre mí,  
porque me ha ungido Jehová.

Me ha enviado para anunciar buenas nuevas a los pobres...<sup>92</sup>

Isaías procede a explicar que el Espíritu está vendando a los quebrantados de corazón, liberando a los cautivos y a los prisioneros de la oscuridad y proclamando el año favorable del Señor (probablemente una alusión al lenguaje del año de jubileo) y el día de venganza del Señor, para consolar a todos los que están de duelo (Is 61.1-2).<sup>93</sup> El comentario de Motyer (1993:500) captura exhaustivamente las implicaciones de este pasaje, el cual toma como mesiánico en su contexto original: «en resumen, las buenas nuevas comprenden la renovación personal y la restauración (vendar a los quebrantados de corazón), libertar de las restricciones impuestas por la gente (cautivos es una descripción negativa que se usa regularmente para la creación de una sociedad en armonía) y la rectificación de circunstancias (libertad para los cautivos).» De manera similar Isaías 58.6-7 pregunta retóricamente:

¿No consiste, más bien, el ayuno que yo escogí,  
en desatar las ligaduras de impiedad,  
en soltar las ataduras del yugo,  
en dejar libres a los quebrantados y en romper todo yugo?  
¿No consiste en compartir tu pan con el hambriento  
y en llevar a tu casa a los pobres sin hogar?  
¿No consiste en cubrir a tu prójimo cuando lo veas desnudo,  
y en no esconderte de quien es tu propia carne?<sup>94</sup>

La última parte de esta cita también es combinada con Ezequiel 18:5-9 como un trasfondo importante para la llamada parábola de las ovejas y las cabras en Mateo 25:31-46.

2. No jactarse en las riquezas, pero ser generosos en compartirlas. Todavía, otro pasaje al que el Nuevo Testamento hace eco es Jeremías 9.23-24 (cf. 1 Co 1.26-29).<sup>95</sup> Aquí Jeremías hace un llamado a los sabios para que no se jacten en su sabiduría, o que el fuerte no se jacte de su fortaleza, o que el rico no se jacte en sus riquezas, pero que se jacten en que ellos entienden y conocen a Dios que: «hace misericordia, juicio y justicia en la tierra. Porque estas cosas me agradan, dice Jehová». En uno de los pasajes más citados del Antiguo Testamento para alentar a los cristianos a dar, Malaquías 3.8-10 se describe como los hijos de Israel están robando a Dios al no donar la cantidad total de sus diezmos y ofrendas: «traed todo el diezmo al tesoro, y haya alimento en mi casa» (v. 10). Pero este texto no prueba que los diezmos sigan siendo un mandato para los creyentes del Nuevo Testamento. El verso 10 continúa hablando inmediatamente de las ventanas de los cielos desde donde Dios dice: «vaciaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde». Malaquías claramente se refiere a las normas pátales únicas con la nación de Israel. El verso 12 continúa: «Y así todas las naciones os dirán: “bienaventurados”», una referencia obvia a las singulares promesas dadas a Abram en Génesis 12.1-3. También es importante recordar la relación en el Antiguo Testamento entre el diezmo, las ofrendas y el culto en el templo. Dado que hoy día no existe un centro similar para los sacrificios de sangre, ¡uno no puede simplemente transferir todos los principios relacionados a ofrendar en el santuario de Dios mencionados en el Antiguo Testamento al presupuesto de la iglesia en la era del Nuevo Testamento (cf. además Verhoef 1974)! Pero mencionaremos algo más relacionado al diezmo en los próximos capítulos.

3. Lamentarse. Una tercera respuesta apropiada como parte del arrepentimiento es el lamento por los pecados que uno ha cometido y las horribles consecuencias que estos generan. El libro de Lamentaciones atribuido a Jeremías, articula este tema utilizando muchas referencias a las bendiciones materiales que se han pedido por el mal uso que los israelitas habían hecho de ellas. Este lenguaje será de mucha utilidad cuando estemos discutiendo Apocalipsis 18.

4. Buscar la paz de la ciudad. Este verso es único entre toda la literatura profética y es también reconocido por la mayoría de los comentaristas como uno crucial en la ética social de Dios. Para el asombro y honor de muchos en su audiencia, Jeremías 29.7 manda a los israelitas a buscar el bienestar de los opresores babilónicos, donde ellos serán exiliados: «procurad el bienestar de la ciudad a la cual os hice llevar cautivos. Rogad por ella a Jehová, porque en su bienestar tendréis vosotros

bienestar». Jeremías manda a los israelitas a «que abandonen la esperanza de una ‘revolución santa’ contra Babilonia, la cual había sido inspirada por promesas de profetas falsos de que Dios regresaría a los exiliados en un corto período de tiempo y a que pongan su mirada en Dios y en el nuevo estilo de vida».<sup>96</sup> Jeremías no estaba siendo solamente realista pero también le estaba dando una gran responsabilidad misionera a una pequeña comunidad que se encontraba vulnerable. Los israelitas fueron atraídos al proceso público para evitar un separatismo sectario (Brueggemann 1991:32). Esto nos recuerda el texto de Romanos 12.20-21: «si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber» y «no seas vencido por el mal, sino vence el mal con el bien».

5. Aferrarse a las promesas de restauración. Consistentemente a lo largo de los Profetas, e independientemente de las frecuentes denuncias en contra del pecado y de la injusticia de sus días, aparecen las promesas de días mejores que han de venir. Dios no abandonará a su pueblo. Él se asegura que siempre exista un remanente fiel a quien Él restaurará la tierra. Los exiliados que regresaron después del edicto de Ciro, rey de Persia, y reconstruyeron el templo y las murallas de la ciudad bajo Esdras y Nehemías, experimentaron un cumplimiento parcial de esta promesa. Sin embargo, la mayoría de los profetas en cierto punto dado miraron a una restauración más utópica que pudiera ser comparada con la del reino milenial o con los nuevos cielos y la nueva tierra. Convincentemente, estas visiones describen las bendiciones que el pueblo de Dios experimentará otra vez en términos de prosperidad material (Is 54-55; 60-66); alimentos en abundancia para comer (Is 25.6 —el origen de las referencias del Nuevo Testamento en cuanto al banquete Mesianico— cf. también Jl 2.23-27), compartir las riquezas de las naciones (Zac 14.14), y la ausencia de mercaderes corruptos o comerciantes en la casa del Señor (Zac 14.21 mg).<sup>97</sup> Aun la visión del nuevo templo descrita con tanto detalle en Ezequiel 40-48 cae bajo esta categoría, aunque es discutido si esto se debe entender como un templo reconstruido literalmente o no.<sup>98</sup> Bajo cualquier interpretación, sus ideales de equidad en la distribución de la tierra, incluyendo tierra para los residentes extranjeros (Ez 47.21-22), es una aguda crítica a la mayoría de los sistemas socioeconómicos actuales. El Pastor Mesianico de Ezequiel 34 mira al futuro donde habrá una abundante bendición material (ver esp. Ez 34.25-31), en un capítulo que provee un importante trasfondo para la alimentación milagrosa en los evangelios.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

La literatura hebrea sapiencial/poética y profética enriquece nuestro entendimiento de la revelación de Dios concerniente a las posesiones materiales y construye sobre los principios que están ya articulados en la Torá y en los libros históricos. Los libros de Job y Eclesiastés nos recuerdan que las razones por las cuales algunos son pobres o ricos quedan fuera de nuestra comprensión en los misterios de Dios. La literatura sapiencial y poética mantienen en cierta tensión los temas gemelos de las recompensas materiales por vivir rectamente y la opresión perpetuada por los ricos injustos. El libro de Salmos introduce los *nawim* —la gente materialmente pobre y religiosamente piadosos quienes reaparecen otra vez en los Profetas, especialmente Isaías. El tema dominante de los Profetas, sin embargo, es que Dios juzga a los ricos explotadores como parte del plan escatológico para crear una sociedad perfectamente justa y un mundo material redimido. Zacarías 7.10 muestra un tema recurrente que resume muy aptamente el corazón de Dios en la literatura profética: «no extorsionéis a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre» (Schwantes 1977:84).

### CONCLUSIONES CONCERNIENTES A LA TOTALIDAD DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y LAS POSESIONES MATERIALES

«La Biblia hebrea no sostiene automáticamente una economía o un análisis liberacionista de la pobreza» (Pleins 1994:280). Tampoco la acumulación de riquezas o la ausencia de ellas es visto como algo necesariamente bueno (o malo). La diligencia promovida por el capitalismo encuentra paralelos, pero generalmente no se ve a los pobres como gente holgazana. La relativa igualdad que promueve el socialismo aparece también, pero a través de los títulos de propiedad individuales o familiares, no a través de las propiedades del estado. La denuncia profética de la injusticia social, lo cual es central a la teología de liberación, se manifiesta en el Antiguo Testamento, pero no existe ningún tipo de llamado a la resistencia violenta en contra de los opresores de Israel.

En vez, el Antiguo Testamento traspasa a todos los sistemas e ideologías modernas. Claramente presupone tanto la responsabilidad como el derecho de aquellos que pueden trabajar para poder proveer para los suyos. Pero Dios no promete que el trabajo duro automáticamente conduzca a la bendición material. En el marco del pacto único que hizo con Israel, Él demanda obediencia a la Torá, y es

en este marco pactal que deben verse la mayoría de las promesas de prosperidad en el Antiguo Testamento. Las mismas están consistentemente atadas a la Tierra Prometida y al culto del templo y su sistema de sacrificios como forma de adoración. Ambas, la tierra y la adoración en el Nuevo Testamento están «espiritualizadas», por lo menos en la era de la iglesia. Sin embargo, uno puede resolver el debate sobre un posible futuro literal para los judíos en Israel durante el milenio donde las bendiciones materiales según el pacto de Dios con Israel están «cristificadas» consistentemente en el presente (ver esp. Davies 1974). O sea, estas promesas se cumplen en Cristo en tal forma que los creyentes no tienen que reclamar estas promesas en forma literal o materialista durante la era cristiana. Juan 4.24 niega el papel de un templo o pedazo de propiedad que es diferente de, o más santo que, otro. Los seguidores de Jesús adorarán a Dios «en espíritu y en verdad» dondequiera que se encuentren. Pablo se refiere a nuestros cuerpos individualmente, y a la iglesia corporativamente, como sacrificios y templos vivos (p. ej., 1 Co 3.16-17; 6.19; Ro 12.1-2). El Salmista le promete una herencia en la Tierra Prometida al débil en Israel (Sal 37.11); Jesús cita este verso en forma de bienaventuranza para bendecir a todos sus seguidores con el regalo de toda la tierra (Mt 5.5). Colosenses 2.16-17 y Hebreos 4.1-11 explican que el día de reposo era una sombra de la sustancia que había de venir, que es Cristo, y que vivir como cristianos en esta era y en la próxima, cumple las leyes espirituales del sábado (cf. esp. Carson 1982). Las riquezas como símbolo de las bendiciones de Dios y el premio por el trabajo, entonces, son las dos mayores ramas en las enseñanzas del Antiguo Testamento que no se pueden aplicar al Nuevo Testamento (ver esp. Wheeler 1995:123-27).

Aun dentro de la economía del Antiguo Testamento, sin embargo, nunca se vieron las bendiciones materiales como un fin en sí mismas. La abundancia de recursos era para ser compartida con otras naciones y particularmente con el necesitado. El énfasis en los derechos de la propiedad claramente va en dos direcciones. Dado que todos, en teoría, debieron haber tenido la oportunidad de tener tan siquiera un pequeño pedazo de tierra, no se le debió haber permitido a nadie tener grandes porciones de terreno. Los que tienen y los que no tienen son interdependientes. Brueggemann (1975:355) resume los términos clave como «respeto y moderación.» Muchos mandatos incluían la generosidad voluntaria, mientras que impuestos obligatorios y los diezmos fueron instituidos para prevenir que los extremos de riquezas y pobreza permanecieran. Las normas institucionales del Jubileo creaban un punto medio entre la creación y la ética del reino basada en

el valor de las relaciones interpersonales y las comunidades locales. Las mismas se encargaban de la despersonalización de las fuerzas del mercado y de correr el sistema de la sociedad (ver esp. Schluter y Clements 1990). Proverbios 30.7-9 ofrece una expresión única de este «balance de oro». Nosotros no debemos buscar ni pobreza ni riquezas. Aquellos que han sido bendecidos con riquezas tienen que ser generosos y compasivos en el uso de ellas. Interesantemente, esta perspectiva mediadora aparece en el Nuevo Testamento aún más que en el Antiguo Testamento.

La clave para evaluar cualquier iglesia o nación en términos de su uso de las posesiones materiales (personal, colectiva, o institucionalmente) es ver cuán bien se ocupa del pobre y del impotente que está en su seno, lo que podría ser el equivalente del huérfano, la viuda y el extranjero en su cultura. Este tema se manifiesta en la Ley, libros históricos, los sapienciales y poéticos y la literatura profética. La gente siempre tiene prioridad sobre la prosperidad. Aquellos que están en alguna posición de poder no tienen ningún privilegio mayor, solo una mayor responsabilidad (Gowan 1987:353). El Nuevo Testamento sugiere que los gobiernos deben promover la justicia, pero enfatiza primordialmente las responsabilidades del individuo y de la iglesia.

Williamson (1985:5-22) resume la enseñanza del Antiguo Testamento en el mundo material bajo tres subtítulos que se acercan mucho a los puntos que hemos expuesto anteriormente. Primero, la tierra y sus productos son buenos. El peligro surge cuando estos se usan para propósitos personales en vez de la protección de aquellos que están en problemas. Luego le sigue, en importancia a las promesas hechas a Abram en Génesis 12.1-3, el principio de Levítico 25.23. La tierra no debe ser vendida en perpetuidad; la misma pertenece a Dios, pero Él la comparte con nosotros y desea que la mayoría de nosotros se beneficie de ella. Segundo, la viuda, el huérfano y el inmigrante son paradigmas de los impotentes. Existe una alineación parcial entre la pobreza y la piedad, pero nunca existe una igualdad directa. Cualquier sistema puede y debe ser juzgado en base a lo que ocurre con el marginado. Tercero, las bendiciones materiales en el Antiguo Testamento confirman el pacto de Dios de crear una nación poderosa de Israel, quién luego compartiría su Ley y sus riquezas con el resto del mundo. Este principio de generosidad y compasión con relación a las bendiciones materiales de uno se deja ver en las Escrituras hebreas y se aplica a cada uno, a todos los niveles, incluyendo al rey.<sup>99</sup>

Con la excepción de las promesas de las bendiciones materiales por ser obedientes al pacto o diligentemente industriosos, todos los temas mayores en la

enseñanza del Antiguo Testamento de posesiones materiales reaparecen de una manera o de otra en el Nuevo Testamento. Muchos son aplicados inclusive dentro del Antiguo Testamento a individuos (p. ej., Job) o a naciones (esp. los enemigos alrededor de Israel) en maneras que hacen claro que no están limitados solamente a Israel. Los cristianos debemos tomarlos muy seriamente y debemos buscar aplicarlos aun en otras esferas de la sociedad moderna que permita que esos principios sean implementados.

# 3

## TRASFONDO HISTÓRICO ADICIONAL: ENTRE LOS TESTAMENTOS

Para entender el Nuevo Testamento en su contexto histórico, no es suficiente simplemente haber estudiado la enseñanza del Antiguo Testamento con relación a cierto tópico. Los casi cinco siglos que constituyen el así llamado período intertestamentario, dieron lugar a muchos cambios históricos políticos, sociales, religiosos y económicos en el Antiguo Cercano Oriente. Dividiremos nuestro estudio de este período en cuatro partes: un estudio general del desarrollo socio-político durante estos siglos; un panorama de la literatura judía de ese período; algunas generalizaciones sobre las diferencias entre las sectas judías y el judaísmo con el mundo grecorromano; y la información en los evangelios que nos muestra el nivel socioeconómico de sus personajes principales.

### DESARROLLO SOCIO-POLÍTICO<sup>100</sup>

Cuando el período antiguotestamentario se acercaba a su cierre, Persia seguía siendo el imperio dominante a lo largo del mundo bíblico. A finales del siglo cuatro a.C. Persia dio paso a Grecia con su notable fuerza militar y conquista bajo Alejandro el Grande. El imperio de Alejandro eventualmente se dividió en dos, la parte norte gobernada por los seléucidas en Siria y el sur gobernado por los ptolomeos en Egipto. Desde aproximadamente el año 320 hasta alrededor del 160 a.C., varias generalizaciones fueron ciertas en cuanto al imperio que Alejandro había legado a sus sucesores (ver esp. Jagersma 1985:10-56). El restablecimiento y unificación del imperio trajo consigo crecimiento y prosperidad a muchos lugares. Lo que había sido principalmente una colección de provincias o territorios rurales rápidamente se hicieron altamente urbanizadas. La helenización difundió la

influencia de las costumbres y cultura griega, causando no poca confusión para la gente que deseaba quedarse con sus costumbres tradicionales, especialmente ante su convicción de que eran dadas por Dios, como en Israel. Para sostener la economía imperial los seléucidas y ptolomeos aumentaban los impuestos a su pueblo y cuando Antíoco III en el 188 a.C. firmó un tratado con Roma prometiendo grandes cantidades de tributo, las cargas económicas en la provincia de Palestina se incrementaron notablemente. Estos siglos trajeron el aumento del latifundismo, la división de la propiedad agrícola entre los grandes estados, a menudo propiedad de señores feudales ausentes y trabajadas por esclavos. El papiro de Zenón, del tercer siglo a.C. también muestra el incremento de los recolectores de impuestos por contrato, es decir, intermediarios que se aseguraban que las rentas y los impuestos tanto en dinero como en grano fueran pagados a los dueños de las tierras. Aquí radica el origen de la animosidad entre los de pocos recursos económicos y quienes en el Nuevo Testamento fueron conocidos como los recolectores de impuestos o «publicanos» (aunque los dos términos no son necesariamente sinónimos; ver p. 142).

Antíoco IV (también conocido como Epífanes) condujo a los judíos en Israel al punto de una revuelta, debido a sus numerosas leyes y políticas opresivas que prácticamente convirtieron la religión judía en algo ilegal. Pero también había una dimensión económica por la cual los judíos protestaron y cierta falta de recursos económicos que, junto con otros muchos factores que propiciaron el éxito de la revuelta de los Macabeos el 167 a.C. a pesar de que el tamaño del ejército sirio era substancialmente mayor (para leer la historia, ver esp. I de Macabeos). Por primera vez en siglos, el pacto de Dios con Israel parecía haber sido vindicado. Los judíos creían que Dios había liberado a su pueblo porque se opusieron a los helenistas profanos en su propia nación y ahora era importante para ellos continuar obedeciendo a Dios para retener su libertad. Pero los ideales y la libertad promovida por la revolución se deterioraron cada vez más en las décadas subsecuentes. Roma continuó expandiéndose hacia el este, amenazando los horizontes israelitas y eran cada vez más puestos a raya por los impuestos y tributos que se pagaban directamente a los cofres del imperio. Aunque la prosperidad al inicio mejoró bajo la dinastía hasmonea, eventualmente el abismo entre los ricos y los pobres comenzó a crecer nuevamente. Después de casi un siglo de independencia judía, las luchas internas por el poder condujeron a que el general romano Pompeyo fuera prácticamente invitado a invadir Jerusalén para traer en alguna medida paz y estabilidad (en el 63 a.C.).<sup>101</sup> El costo de la intervención romana y los conflictos

internos que le siguieron condujeron a una notable declinación en las riquezas del israelita promedio (Bammel 1984:109).

La primera relación rey-vasallo fuerte y de gran influencia en Palestina bajo el gobierno romano fue Herodes el Grande (37-4 a.C.). En muchas maneras, sus perspectivas y políticas fueron tan severas como las de Antíoco Epífanes, pero él resultó ser mucho más astuto políticamente. Siendo un idumeo que dijo haberse convertido al judaísmo, Herodes se involucró en campañas masivas de construcción y en numerosas obras públicas que genuinamente beneficiaron al pueblo judío. Pero el costo fue enorme puesto que los impuestos y el trabajo forzado incrementaron.<sup>102</sup> Cuando Herodes murió y su reino se dividió entre sus hijos, Arquelaos, a quien se le adjudicó Samaria y Judea, mostró ser tan opresor que una embajada judía que llegó a Roma en el año 6 d.C. exitosamente propició su salida. Las imágenes de ese evento posiblemente estén detrás de parte de la parábola de las minas de Jesús en Lucas 19.11-27. Entre el pago de los diezmos, el impuesto del templo y otras ofrendas voluntarias ocasionales que sumaban más del 23.3% y los tributos adicionales para Roma, el judío promedio del primer siglo trabajaba bajo una carga de impuestos que promediaba aproximadamente entre el 30% y el 50% del total de sus ingresos (cf. Schmidt 1992:804-807 con Oakman 1986:57-77).<sup>103</sup>

Aun cuando no tenemos estadísticas de la Roma antigua que reflejen exactamente el colapso económico de la sociedad del primer siglo, los estudios sociológicos de los imperios antiguos generalmente muestran un patrón como sigue: cerca del 2% de la población —el emperador y su corte, la aristocracia con tierras y los gobernantes militares y religiosos clave— usualmente controlaban desde la mitad hasta dos tercios del total de las riquezas del imperio y componían los verdaderos y enormemente ricos. Otro 5%-7% lo formaban la clase «contratista» de burócratas y asistentes de la clase gobernante, los funcionarios que implementaban las políticas de la elite y quienes, en tanto retenían sus puestos, eran también muy ricos. Una pequeña «clase media» de comerciantes y mercaderes, junto con los sacerdotes más exitosos y líderes religiosos, más los artesanos ocasionales hacían que el porcentaje de aquellos que estaban sobre la línea de la pobreza subiera a no más del 20% del total de la sociedad. En el lado opuesto del espectro estaba el 10% de los en extremo destituidos, enfermos o incapacitados que formaban la clase «desechable» cuyas vidas estaban en cualquier momento dado literalmente en peligro. El restante 70% también podría ser considerado muy pobre bajo cualquier estándar contemporáneo. Este grupo se compuso por los campesinos y granjeros que

comprendía la mayor parte de la población y cuyo bienestar estacional dependía casi por completo del éxito de las cosechas o la pesca (ver esp. Herzog 1994b:53-73; quien sigue a Kautsky 1982 y a Lenski 1966). Sobre el uso del lenguaje de las clases baja, media y alta en los tiempos bíblicos, las conclusiones de Soares-Prabhu (1991:170-171) son balanceadas y de ayuda: las distinciones de las clases no son del todo diferentes ni idénticas a las divisiones de hoy. Por ejemplo, «el pobre de la Biblia incluye y trasciende al proletariado de Marx». La lucha entre clases estaba presente, pero «purgada de los elementos que no son compatibles con el mandato de Jesús al amor universal no excluyente».

Es anacrónico hablar de un capitalismo o comunismo en las sociedades antiguas como estas, aunque los elementos de ambos modelos estaban claramente presentes. Los bancos a veces tenían grandes cantidades de dinero y sabemos de esquemas de inversión modesta e intereses en la economía romana antigua. Los préstamos habían florecido desde por lo menos los tiempos de la Atenas clásica (Millett 1991). Pero los préstamos de dinero estaban estrictamente limitados a dinero en efectivo y era practicado casi exclusivamente con propósitos no productivos, tales como prestar a los pobres para que ellos pudieran pagar sus deudas (M. Finley 1973:141).<sup>104</sup> La inflación era casi imperceptible hasta después del tiempo del Nuevo Testamento y era tan baja como el 1% (Duncan-Jones 1994:29). Las conclusiones de Grant, después de 40 años siguen siendo lógicas: «el capitalismo existía, pero de nuevo era una operación limitada y no había nada parecido al capitalismo moderno» y «nada que se pareciera a las fuerzas deshumanizantes de la revolución industrial que condujeron al análisis marxista». Así también, probablemente tendríamos que hablar de un «comunalismo» caracterizado por una vida pueblerina en lugar de un comunismo, puesto que el honor de los individuos demandaba una subordinación del bienestar propio por el de la comunidad. A menudo los sociólogos han argumentado que el mundo antiguo estaba dominado por la llamada «teoría del bien limitado». En un mundo antes de Adam Smith o Karl Marx, se asumía que la enorme riqueza adquirida era solo a expensas del pobre. En otras palabras, todo estaba ya definido, entre más tenía una persona, por definición había menos para los otros (ver esp. Malina 1981:71-93). Existen algunas evidencias de que un punto de vista opuesto a este a veces se manifestaba en la antigua Grecia y Roma (ver esp. Hamel 1990:98), pero las quejas constantes en contra de los ricos como malvados por sus ganancias mal habidas hace que el análisis sociológico adquiriera una medida de plausibilidad.

La Galilea del primer siglo parece haber sido una sociedad en transición.

Numerosas familias judías todavía tenían y trabajaban las pequeñas heredades ancestrales y coexistían junto con las grandes parcelas propiedad de los terratenientes ausentes (Fiesny 1991:21-73) y si el clima o la economía eran desfavorables durante demasiado tiempo, el campesino que todavía era dueño de su propia tierra no podría pagar los impuestos, se endeudaría más y en casos extremos podría ser encarcelado o puesto en esclavitud. Las tres opciones principales para el campesino que no era dueño de su tierra eran trabajar como arrendatario pagando un impuesto al dueño de la tierra, pagar una parte determinada de su producción al dueño o unirse a uno de los grandes latifundistas y ser funcionalmente equivalente a un esclavo (Fiesny 1991:75-117). La industria pesquera también estaba controlada por mercaderes ricos y así los pescadores mismos obtenían un margen mínimo de ganancia (Freyne 1980:173-174).

Por lo tanto, estos factores económicos claramente prepararon a la Palestina del primer siglo para una revuelta. Las semillas del movimiento zelote comenzaron con Judas el Galileo en el año 6 d.C. y se mantuvo esporádicamente aun cuando ellos no surgieran como algún tipo de organización hasta la guerra sin tregua contra Roma a mediados y finales de los sesentas. De nuevo, la revuelta combinó varios factores, sin dejar fuera el elemento religioso. Pero tampoco debemos minimizar el componente económico.<sup>105</sup> Aun cuando Galilea siguió siendo relativamente próspera, en los cuarentas y cincuentas, Judea, donde había menos base agrícola, se empobreció cada vez más, agravada por la severa hambruna a finales de los cuarentas. Los impuestos, las deudas y el latifundismo incrementaron y el historiador judío Josefo relata que los eventos que condujeron a la guerra judía incluían claramente el descontento socioeconómico (ver esp. Guerras de los judíos 2-3). Combinado con la convicción religiosa de que Dios deseaba que los judíos vivieran en su tierra libre de los opresores extranjeros, uno puede entender la revolución que se produjo. «Los problemas económicos unieron esfuerzos con la revuelta espiritual» (Applebaum 1989:259).

## LA LITERATURA DE LOS JUDÍOS

Aun cuando el punto de vista que prevalecía en el judaísmo era que durante el período intertestamentario la «profecía» había cesado (ver esp. Sommer 1996), de tal forma que no existe evidencia de que los judíos consideraran como canónicos cualquiera de los libros aparte de los que están actualmente en el Antiguo Testamento protestante, una gran variedad de literatura judía a menudo modeló los

géneros de la Escritura que emergieron. La mayor parte de esta literatura es conocida como apócrifa (aproximadamente una docena de nuevos libros, junto con las adiciones a unos cuantos de las Escrituras hebreas, que más tarde la Iglesia Católica canonizó) y pseudoepígrafes (un cuerpo de escritos de más de sesenta libros de la literatura judía, a menudo escritos bajo el nombre de los grandes héroes del Antiguo Testamento, que nunca fueron canonizados por alguien). Los rollos del Mar Muerto, recientemente descubiertos, forman otro cuerpo importante de la mayoría de los escritos precristianos judíos. De nuevo, solo podemos tratar con los textos representativos de los temas mayores que emergen de esta literatura intertestamentaria. Un debate considerable rodea la fecha y el contexto de muchos de estos documentos, pero el espacio disponible nos impide intentar ubicar cada texto en su contexto histórico. Sin embargo, donde el consenso moderno sugiere una fecha postcristiana para la totalidad de un documento, no incorporaremos el material en cuestión. Donde exista una probabilidad significativa de que el documento o su tradición pudiera ser precristiano o simultáneo, pero independiente del surgimiento del Nuevo Testamento, incorporaremos algo del material en cuestión.

## ESCRITOS APÓCRIFOS Y PSEUDOEPÍGRAFES

Debido al papel fundamental de la Torá en la vida judía y debido a la naturaleza oral de las leyes adicionales que se desarrollaron en el tiempo de los hasmoneos, encontraremos solo una pequeña cantidad de material legal en los escritos apócrifos y pseudoepígrafes. La profecía dio paso a la apocalíptica —la rama de la literatura que cree que la única esperanza para el pueblo de Dios está en la intervención milagrosa y cósmica en la historia. Pero muchos de los temas como la justicia, tan característica de los profetas se deja ver también en la literatura apocalíptica. Los paralelos más cercanos al género bíblico aparecen en la literatura poética y sapiencial y veces parece indistinguible de sus compañeros más «inspirados».

Los temas de la pobreza y la riqueza no dominan esta literatura, la cual trata un amplio rango de temas teológicos y éticos. Pero de tiempo en tiempo los mismos asumen un papel prominente.<sup>106</sup> Como en el Antiguo Testamento, los escritos apócrifos y pseudoepígrafes reconocen el principio de que las riquezas son buenas. Por ejemplo, las virtuosas heroínas Judith y Susana son ambas muy acomodadas. Pero en casi todo contexto en donde el pueblo de Dios obtuvo riquezas a través de la rectitud, aparece un énfasis en su generosidad hacia el necesitado. El libro de Jubileos se extiende en el tema de la generosidad de Abraham (p. ej., 13:6; 16:22-25;

21:12), como también lo hace el Testamento de Abraham 1:5 (cf. también con el Testamento de Job 9-13 y Job). Existe por lo menos una chispa de generosidad en Asenat cuando se despoja de su cara ropa y joyería, y renuncia a sus ídolos para convertirse en una esposa adecuada para José (José y Asenat, ver esp. 10:11). Pseudo Focilides 109 declara: «Cuando seas rico, no seas ahorrativo, recuerda que eres mortal». Y el Testamento de Benjamín 5:1 recuerda que aquellos cuyas mentes están en lo bueno, que harán que el avaro «no solo se abstenga de su pasión sino que dé al oprimido las cosas que ellos han retenido codiciosamente».<sup>107</sup>

Similarmente, Sirac 13:24 sabe que las riquezas pueden ser buenas «si están libres de pecado», mientras que 31:1-11 observa que las riquezas pueden ser un instrumento de prueba. Por un lado, pueden crear ansiedad y ruina en aquellos que las buscan con demasía; por otro lado, uno puede surgir como el oro en el fuego, purificado, de tal forma que la prosperidad de la persona sea establecida y la «asamblea» cuente sus actos de caridad.<sup>108</sup> Sirac 44:6 incluye entre los famosos que son alabados al «hombre rico colmado de recursos, quien vive pacíficamente en sus habitaciones» y las personas misericordiosas que hacen obras rectas descubrirán que «su prosperidad permanecerá con sus descendientes y su herencia será para los hijos de sus hijos» (Sir. 44:10-11).

El tema de la prosperidad como recompensa por la obediencia pactal se ve explícitamente muy raras veces en esta literatura (ver p. ej., 2 Esdras [=5 Esdras] 2:18-21, que también enfatiza que el justo guardará el derecho de los desposeídos). Pero para que tenga sentido el desarrollo histórico y particularmente las rebeliones judías contra Roma y Siria, este principio deuteronomista debe presuponerse como el trasfondo de mucha de la literatura de este período. Se pueden ver alusiones a la obediencia y desobediencia a la Ley en textos como 1 Esdras 1:58 («hasta que la tierra haya disfrutado de todos sus años sabáticos, guardará el sábado todo el tiempo de su desolación hasta que se completen setenta años») y sobre el tema de dar generosamente al Señor, ver Sirac 35:1-11. De forma más común, dar limosna es exaltado como una virtud clave (ver esp. El libro de Tobit),<sup>109</sup> y a veces aún se dice que son medios de expiación. Tobit 4:8-11 anima a dar limosna en proporción a lo que uno tiene, aun la persona que tiene poco es animada a dar. Tobit 12:8-9 dice:

Mucho mejor es la oración acompañada de ayuno, y dar limosna viviendo honradamente, que tener riquezas y ser un malvado. Mucho mejor es dar limosna que conseguir montones de oro. Dar limosna salva de la muerte y purifica de todo pecado. Los que dan limosna

gozarán de larga vida.

Este pasaje representa el nivel más alto de piedad judía en el período intertestamentario. «Dar limosnas como un acto de caridad llegó a ser una obra meritoria que nada superaba» (Pilgrim 1981:33). El tema vuelve a aparecer en el cristianismo post-novotestamentario (ver esp. Garrison 1993). Pero los comentarios sobre la Ley no se manifiestan en el texto como los temas apocalípticos y sapienciales. En la literatura apocalíptica uno puede encontrar un contexto de desprendimiento en relación con las posesiones materiales a la luz de la venida de los postreros tiempos.<sup>110</sup> 2 Esdras 16:41-48, por ejemplo, enfatiza que comprar, vender, construir, segar, casarse y trabajar se han relativizado debido a la venida del juicio y a la pérdida de todas las posesiones materiales al final de los tiempos. Como parte de «6 Esdras» la forma final de este texto es postcristiano. ¿Ha sido influenciado este pasaje por 1 Corintios 7:29-31?

En contraste impactante, Baruc 1:10-11 añade a Jeremías 29:7, ordenando a la gente a sacrificar y orar por el bienestar de Nabucodonosor (que para ese tiempo era puesto al mismo nivel de varios gobernantes helenistas). El Testamento de Gad 7:1 invita a no sentirse afligido por el próspero sino a orar por su completa bonanza, porque esto sería una ventaja para aquellos que le sirven. Pero el v. 6 ofrece la siguiente consolación: «El hombre que es pobre pero libre de envidia, que está agradecido con el Señor por todo, es el más rico de todos, porque no ama las cosas vanas que son una tentación común para la humanidad». El Testamento de Isacar 6:1-2 retiene el ideal cada vez más imposible de alcanzar de una sociedad cada vez más agraria, libre de la corrupción del comercio (sobre esto cf. Safrai 1994:306).

Los Oráculos sibelinos en varias ocasiones introducen el tema de la «gran reversión» de Roma e Israel. El Oráculo 3:350-352 recuerda a su audiencia: «Sin importar cuanta riqueza Roma reciba por imponer tributos a Asia, Asia recibirá tres veces más de Roma y le pagará su arrogancia mortal» Las líneas 531-532 declaran que los romanos verán a sus «enemigos gozando de sus posesiones privadas y de toda su riqueza», mientras que la línea 581 promete que los judíos de nuevo habitarán sus ciudades y cultivarán sus campos «con prosperidad». De hecho, el tema de que el tiempo venidero será de abundancia material continua apareciendo una y otra vez. El mismo es opacado por las bendiciones de la era macabea (1 Macabeos 14:4-15) y enunciado de forma más específica en textos como 1 Enoc 10:18-19 y los Oráculos sibelinos 2:320-324; 3:619-623, 783. Característico de estos pasajes son las promesas de que los campos producirán más allá de lo conocido en el

mundo antiguo, incluyendo los viñedos los cuales producirán «¡cantidades gloriosas de vino!». 1 Enoc 92-105 también contiene numerosas advertencias contra los ricos injustos, virtualmente equiparando al rico con el opresor (p. ej., 94:6-10; 96:4-6, 8; 97:8-10). Muchas de las imágenes en Enoc tienen paralelos cercanos con las enseñanzas de Jesús en Lucas, pero sin el mitigante énfasis en la posibilidad de una salvación para el rico. (Nickelsburg 1979).

Algunos puntos de vista aberrantes sobre la prosperidad material aparecen en el Tratado de Sem, el cual hace un nexo atribuyendo la fortuna de los judíos a los signos del zodiaco, un capítulo por cada uno de los signos, lo cual es una combinación sincretista de las creencias religiosas que hubieran sido una anatema para el judío promedio. Y el Testamento de Aser, al enunciar el principio de la existencia de espíritus buenos y malos que rodean a toda la gente, parece rechazar un buen número de obras hechas por personas caracterizadas por su maldad: Por ejemplo, 2:5 dice: «Algunos hurtan, comercian injustamente, roban, hacen trampas, pero aun así se compadecen del pobre. Este presenta dos caras, pero es del todo malo». La aparente razón aparece en el v. 7: «él mata a muchos y tiene compasión de unos pocos».

Cuando uno llega a la literatura sapiencial, descubre muchos de los mismos temas enfatizados en el material del mismo género en el Antiguo Testamento (para un breve estudio, cf. Hengel 1974:16-19). Quizá el más dominante entre ellos sea cuán a menudo el rico es corrupto o malvado (ver p. ej., Sabiduría de Salomón 2:6-11), así que uno no debe poner el corazón en las riquezas (Sirac 5:1) sino que debe reconocer que vienen de Dios (11:4). Particularmente didáctica es la actitud expresada en Sirac 11:18-19. Algunos ricos que han trabajado diligente y fielmente podrían decir: «He encontrado descanso y ahora gozaré de mis bienes». Sin embargo, ellos no saben cuándo podrían morir y dejar sus bienes a otros (cf. también Sirac 11:21-25 sobre la posible y repentina reversión de la fortuna en ambos sentidos en esta vida). Uno piensa inmediatamente en la parábola de Jesús sobre el rico insensato en Lucas 12.15-21. Los Oráculos sibelinicos 3:235 de forma similar advierten contra «el amor al dinero, el cual engendra innumerables males» (cf. 1 Tim 6.10). Así también, el Testamento de Judá 19:1 nos recuerda cómo «el amor al dinero conduce a la idolatría». De particular interés en esta literatura es el desarrollo de la expresión «riquezas deshonestas» un término utilizado para referirse a todo el dinero y un concepto que Jesús retomará (cf. esp. Sirac 5:8, a la luz de 5:1 con Lucas 16:9). Sirac 18:32 y 37:29 también advierten al pueblo de Dios sobre los lujos excesivos.

De forma más consistente que en la literatura sapiencial canónica, el problema del mal es resuelto por el concepto del día del juicio y una vida verdaderamente justa por venir (ver esp. Sabiduría de Salomón 8:5) y podríamos usar esto último para alcanzar lo anterior (p. ej., Sirac 51:28: «obtén instrucción por una gran suma de plata y ganarás de ello mucho oro»).

<sup>111</sup> En 4 Macabeos 2:8-9, aparentemente influenciado por la filosofía helenista, nos damos cuenta del poder de la razón: «Aun cuando [alguien] es amante del dinero, está forzado a actuar en contra de su habitual conducta y prestar sin interés al necesitado y cancelar la deuda cuando llegue el año sabático. Si alguien es avaro, él está regido por la ley a través de su razón», así que, por ejemplo, no olvidará dejar espigas en su campo para los espigadores durante la cosecha.

<sup>112</sup>

Extendiéndose a través de toda la literatura intertestamentaria está la preocupación de Dios por los desposeídos y por ende la necesidad de que su pueblo cuide de ellos (ver p. ej., Sirac 4:1-10; a través de Pseudo Focilides y especialmente la línea 42).

<sup>113</sup> Los justos son aquellos «quienes dan pan al hambriento, que cubren al que está desnudo, que levantan al caído, ayudan al herido y a los huérfanos, que caminan sin defecto delante del rostro del Señor, y que adoran solo a él» (2 Enoc 9:1b; cf. esp. Stg 1.27 ¡en el Nuevo Testamento!). Uno debe proveer para todos compasivamente sin discriminación y si alguien no tiene los medios físicos, al menos uno puede simpatizar con él en espíritu, caminando y llorando con aquellos que están en necesidad (Testamento de Zabulón 7:1-4). El salmo apócrifo 154:18 bendice al Señor «quien salva al pobre de manos de los extranjeros; y redime a los inocentes de mano de los malvados». Sirac 11:12 nos recuerda que Dios exalta al pobre, mientras que 14:5-11 agrega un giro interesante al decir que la gente no debe ser avara con ellos mismos, de otra forma, ¿cómo podrían ser ellos generosos con alguien más? El v. 11 concluye el corto segmento así: «Hijo mío, trátate bien, de acuerdo tus medios y presenta ofrendas dignas del Señor». Barry Gordon (1975:80) nota que los economistas desde Adam Smith en adelante han asumido que la diligencia y la mezquindad van de la mano, mientras que el Antiguo Testamento y los escritos apócrifos las mantienen por separado.

Otros temas que se encuentran aquí o allá en la literatura sapiencial intertestamentaria incluyen advertencias contra la práctica de tomar muchas precauciones en una situación de préstamo y garantía (p. ej., Sirac 8:12-13; 18:33; 29:1-20), poner en entredicho el valor del trabajo y la dedicación (p. ej., Sirac 10:27) y las observaciones de que el tiempo y las circunstancias son los más grandes

niveladores (Sirac 18:19-26). Una gran variedad de textos anima a la gente a buscar la moderación en todas las cosas (Pseudo Focilides 36:59-69; Salmo de Salomón 5:17). J. M. Ford (1980:44) resume la perspectiva de Sirac como sigue: «Sirac se asocia con el mundo y lo disfruta con prudencia y sabiduría. Él no es indiferente para con el pobre, pero tampoco es un activista social a favor de ellos». Aun cuando Sirac es el único trabajo intertestamentario que dedica considerable atención a las riquezas y la pobreza, este resumen bien podría encajar en la mayoría de los escritos apócrifos y pseudoepígrafes.

## LOS ROLLOS DEL MAR MUERTO

Cuando uno llega a los rollos del Mar Muerto, se entra al mundo del judaísmo sectario. La mayoría de los estudiosos todavía están de acuerdo en que esta comunidad monástica a orillas del Mar Muerto en el sitio conocido como Qumrán, representaba a la secta judía de los esenios, aun cuando se diferenciaron de los esenios que todavía vivían en las ciudades (cf. esp. Jos. B. J. 2.8.2-13; Antigüedades 18.1.5; Filón, Quod omnis probus 12: Apol. Pro Jud. 11).<sup>114</sup>

Lo que más se conoce es el arreglo comunitario de las posesiones en donde los que se iniciaban entregaban sus propiedades en etapas para el fondo común de la comunidad. El Manual de disciplina, el documento normativo fundamental de la comunidad, describe este procedimiento con mucho detalle. Después de un período de prueba de un año las riquezas y las pertenencias del que había iniciado el proceso de admisión «serán también puestas en manos del Inspector de las pertenencias de los muchos» (1QS 6:19b-20a). Era hasta que los iniciados cumplían su segundo año y se les aceptaba que los bienes eran puestos en la tesorería común. Mientras tanto eran puestas por separado (1QS 6:20b-21). También «si se encontraba alguno que hubiese mentido en lo concerniente a sus bienes, deberás ser excluido de la comida pura de los muchos durante un año y deberá ser sentenciado a un cuarto de su pan» (6:24b-25). 1QS 7:6-7 agrega que si alguien es negligente con las posesiones de la comunidad y sufre pérdida, deberá reponerse lo perdido completamente, sugiriendo que algunos individuos todavía tenían acceso a otras posesiones privadas. 1QS 11:1-2 advierte que entre las fallas de «aquellos de espíritu extraviado» está que eran «aficionados a las riquezas».

El documento de Damasco, que refleja la vida esenia en la ciudad, también advierte contra el asesinato «por causa de las riquezas y ganancias» o por «tomar las riquezas [de alguien] ... excepto por consejo de la compañía de Israel» (CD 12:7-8). CD 14:12-16 además explica el arreglo comunitario:

Y esta es la regla de los muchos, para proveer para todas sus necesidades: por lo menos el salario de dos días cada mes. Deberán ponerlo en manos del inspector y de los jueces. Del mismo deberán dar a los huérfanos y con él deberán fortalecer la mano del necesitado y del pobre y del anciano que esté muriendo, y al vagabundo, y al prisionero de un pueblo extranjero y la niña que no tenga protector y a la mujer que no se haya casado que no tenga defensor; y para todos los trabajos de la compañía.

CD 4:15-17 nos recuerda la convicción de los esenios de que el sacerdocio y el templo se habían corrompido por las riquezas. De nuevo existen textos que hacen referencia a individuos que todavía cuentan con propiedades privadas adicionales (p. ej., 9:14; 12:9-11).<sup>115</sup>

El término «malas riquezas» (representada por el hebreo *hon harasa*), aparece de forma más regular en los rollos del Mar Muerto que en los escritos apócrifos y pseudoepígrafes (ver p. ej., 1QS 10:19; CD 6:15; 19:17). Aquí la expresión se refiere a todas las posesiones materiales fuera de la comunidad (Flusser 1992:179, 182) y así se aproxima al significado de «dinero» en general (así esp. Kosmala 1964). Pero los rollos del Mar Muerto todavía podrían hablar específicamente de ganancias mal habidas (1QpHab 6:1). Más aún si el sacerdocio corrupto se hizo orgulloso, abandonó a Dios y traicionó las leyes por causa de las riquezas (8:8-12; cf. 12:2-3). De hecho, el libro apócrifo de Lamentaciones (B) declara que todos los hijos de Israel «no te han puesto ante ellos, sino que han intimidado al pobre y al necesitado» (4Q501:9). Para abstenerse de la influencia de las riquezas uno debe refrenarse de robar al pobre, hacer presa de la viuda y de asesinar al huérfano (CD 6:16-17) y en lugar de ello «fortalecer la mano del pobre, del necesitado y del extranjero» (CD 6:21). El líder que fundó la comunidad de Qumrán, conocida en esta literatura como el Maestro de Justicia, es alabado en un *peshar* del Salmo 37:25-26, como alguien compasivo, que prestaba al necesitado y cuya descendencia es bendecida (4Q171 3:17-19). Pero, aunque practicaban compartir todo en comunidad, no había indicaciones de que la comunidad colectivamente era particularmente pobre (VanderKam 1994:82-83). De hecho, ya hace más de cuarenta años, Farmer (1955) había mostrado considerable evidencia para ver la prosperidad general de Qumrán.

Como en los Salmos y en Isaías, la literatura del Mar Muerto frecuentemente

igual a al pobre y al piadoso. En numerosos contextos, virtualmente se asegura que todos los miembros de la secta caían en esta categoría. CD 19:9 declara: «Aquellos que son fieles a [Dios] son los pobres del rebaño». El rollo de la guerra equipara al «ungido», «el pobre» y «aquellos que salvaste» (1QM 11:7-9) y luego introduce la categoría del «pobre en espíritu» como un equivalente del «débil», «aquellos con la espalda rota», «los perfectos» y «el remanente de tu pueblo» (14:6-8). El rollo del himno incluye bienaventuranzas para el pobre: «dichoso el hombre de verdad ... que ama la compasión, el pobre en espíritu, aquellos que han sido refinados por la pobreza y los que han sido purificados por las pruebas...» (1QH 6:2-4; cf. también 10:32, 34; 13:13, 18). En 1QM 14:7 el término aparentemente se refiere a toda la comunidad de Qumrán. Es un error afirmar que este uso esenio del término «pobre» condujo a que los primeros cristianos se apropiaran del él para referirse a todos los cristianos (correctamente, Keck 1965; Keck 1966). Uno de los fragmentos de más reciente traducción contiene una larga lista de bienaventuranzas, que no difieren muchos de las que encontramos en las enseñanzas de Jesús. De nuevo, los «pobres de espíritu» aparecen en un contexto que combina elementos religiosos y socioeconómicos (4Q525, frag. 2, col. 2; cf. Mt 5.3-12; Lc 6.20-23).<sup>116</sup>

A diferencia de los escritos apócrifos y pseudoepígrafes, los rollos del Mar Muerto contienen una cantidad significativa de escritos exegéticos y halakicos, que registran un comentario e interpretación de la Torá. Con respecto a los temas económicos, uno encuentra afirmaciones y explicaciones adicionales de las leyes de los impuestos (4Q159, frag. 1, 2:6-14), las primicias (1 IQTemple 43:13) y los diezmos (58:13-14). El rollo del templo combina la teología deuteronomista de las bendiciones por la fidelidad con el tema profético de la justicia social en 51:15-16: «busca exclusivamente la justicia para que vivas y entres y tomes posesión de la tierra que yo les doy como heredad para siempre». La severidad de estos grupos comunitarios emerge de nuevo en los vv. 17-18, en donde el que acepta soborno y pervierte la justicia debe ser ejecutado sin escrúpulos.<sup>117</sup>

La Hodayot (himnos) después dieron prioridad a la verdad sobre las riquezas (1QH 6:20; 7:27). El Apocalipsis Mesiánico, recientemente traducido, (4Q521) contiene paralelos cercanos con el ministerio del siervo de Isaías 61.1, con su proclamación de las buenas nuevas a los pobres (frag. 2,2:7-13; cf. 1QH 23:14-15).<sup>118</sup> Un cierto ideal de moderación aparece de nuevo en 4Q416 2.2:14-21 («No pierdas el sueño por tus riquezas... no te gloríes en tu escasez»). Varios textos de la Nueva Jerusalén nos recuerdan el esplendor literal y material de la nueva era que se

anticipa (2Q24; 4Q554-555, 5Q15 y 11Q18). Finalmente, el enigmático rollo de cobre (3Q15) da las instrucciones para descubrir vastos tesoros de oro, plata y otros artefactos valiosos enterrados en el valle en el desierto fuera de donde se ubicaron los de Qumrán. A pesar de los esfuerzos de los arqueólogos, ningún tesoro ha sido desenterrado y es difícil saber si el texto fue escrito con la intención de que se tomara literalmente.

Una conclusión obvia de este estudio de la literatura judía intertestamentaria es que debemos estar conscientes de cuan fácil se hacen generalizaciones. A menudo se afirma que los judíos simplemente hacen una equivalencia entre riquezas y justicia debido a su arreglo pactal con Dios. Sin embargo, sin importar cuanto de este tema se presupone en la literatura estudiada aquí, esta afirmación no es tan frecuente como la afirmación opuesta. Las riquezas son regularmente, aunque no exclusivamente, vistas como mal habidas. La naturaleza opresora de los ricos, entendible particularmente en la década bajo la ocupación romana, se manifiesta en este texto. Los pobres a veces pueden ser vistos como holgazanes y se les manda a trabajar duro, pero lo más común es que son vistos como las víctimas de la explotación injusta. Y en varias ramas importantes de esta literatura, los pobres y los piadosos son igualados, aunque no a expensas de cierto nivel de pobreza material literal. Pero no existe un precedente en el entendimiento judío de una persona pobre impía que sea en alguna forma inherentemente favorecida por Dios.

## OTROS DESARROLLOS IDEOLÓGICOS ANTERIORES AL NUEVO TESTAMENTO

### OTRAS RESPUESTAS JUDÍAS

El rango de las respuestas religiosas a los problemas económicos puede ser organizado al comparar las diferentes sectas judías. Aquí solo hemos resumido la opción esenia y hemos hablado previamente de los zelotes, quienes finalmente tomaron las armas contra Roma. Los saduceos eran claramente los más ricos entre los grupos judíos. Ellos eran generalmente sacerdotes, aristócratas, pro-herodianos en su punto de vista y estaban muy contentos con el status quo bajo Roma porque su postura les daba las mejores ganancias. Significativamente, ellos fueron el grupo prominente en las narrativas del Evangelio al acercarse el final de la vida de Jesús, cuando limpió el templo (Mr 12.15-18 pars.) y ellos dominaban el Sanedrín para el tiempo en el que Jesús fue arrestado y condenado a muerte. A pesar del antagonismo que existía entre los fariseos y escribas y el ministerio de Jesús, fueron

en realidad los saduceos quienes estuvieron más directamente responsables de la ejecución de Jesús. Aparentemente, algunas de sus enormes riquezas y poder fueron recientemente adquiridas y el estatus que les acompañaba todavía era un tema controversial entre el resto de la gente.<sup>119</sup>

Como laicos, los fariseos en muchos casos ocuparon un nivel socioeconómico más cercano a los am ha'ares, el «pueblo de la tierra» ordinario, aunque algunos de ellos pudieron situarse en una posición un poco más alta entre la pequeña «clase media». El uso de «el pobre» en los Salmos de Salomón para referirse a los (farisaicamente) justos (p. ej., 10.7; 15.2 y 18.3) está por lo tanto, desprovisto de significado socioeconómico. Debido a la convicción farisaica de que fue la desobediencia pactal lo que los había conducido a languidecer bajo la dominación extranjera, y debido a que ellos sintieron que aun los que generalmente eran fieles am ha'ares<sup>120</sup> no habían obedecido lo suficiente la voluntad de Dios, uno puede entender tanto el incremento en el cuerpo de las tradiciones orales que surgieron para explicar y clarificar la Torá y la fricción que se daba cuando las enseñanzas de Jesús chocaban con esta ley oral.<sup>121</sup>

Sin embargo, en el judaísmo, el mayor problema no era el nivel económico de la persona per se, sino la cantidad de honor o vergüenza que acumulaba una persona. Los campesinos, particularmente en los años de cosechas escasas, podrían experimentar una pobreza extenuante pero no se veían el uno al otro con vergüenza. Ellos contribuían con su cuota, se apoyaban el uno al otro lo mejor que podía y trataban de seguir las leyes y la moral de sus tradiciones. Por otro lado, el cobrador de impuestos era considerablemente más autosuficiente y al mismo tiempo era más rechazado debido a la vergüenza de trabajar para el régimen romano opresor.<sup>122</sup> La estabilidad social en general, la cercanía en la familia incluyendo la familia extendida y los nexos cercanos entre los pobladores tradicionales evitaba que los campesinos llegaran a la clase más baja de individuos desechables (ver p. 43). Así que, un mayordomo rico que perdía el favor de su amo, en realidad estaba bajo mayor riesgo de perder su clase social, que el campesino promedio, puesto que él podía caer desde la clase rica hasta la clase de individuos desechables en la cual él literalmente estaba en peligro de morir de hambre (cf. los temores del mayordomo en Lucas 16.1-9).

Por lo tanto, no era de sorprenderse, por lo menos después del 70 d.C., que las sinagogas judías en la mayoría de las comunidades hacían colectas bien organizadas a favor de los pobres. Los que estaban genuinamente necesitados tenían la

oportunidad de recibir donaciones semanales de dinero o regalos diarios para la comida. También había ropa disponible. No se aprobaba la práctica de mendigar de casa en casa. Se hacían intentos para distinguir entre las necesidades genuinas y las fraudulentas, pero la enseñanza posterior en la Misna enfatiza que si la gente se va a equivocar, es mejor que se equivoque del lado de la caridad (Mullin 1983:30-32). El tesoro del templo en Jerusalén también era usado en parte para «beneficencia» (Hamel 1990:216-219). Según recordamos de nuestro estudio del Antiguo Testamento, la Torá institucionalizó los diezmos para los pobres, el dar limosna y la caridad comunitaria. Cuánto de las prácticas posteriores de las sinagogas se dieron antes del surgimiento del cristianismo es más difícil de determinar.<sup>123</sup>

## EL MUNDO GRECORROMANO

El mundo grecorromano resulta ser más crucial como trasfondo para las epístolas de Pablo y para los escritores posteriores, pero debido a las incursiones del helenismo en el Israel del primer siglo, especialmente en Galilea, haremos una breve mención del desarrollo griego y romano también. En general, los griegos, al igual que su contraparte judía, veían la pobreza como un mal, vergüenza y desgracia y a menudo culpaban a las víctimas. Otros pobres eran vistos como menos culpables, dignos de compasión y aún como objetos de caridad, pero con el resultado final de que los ricos se sentían superiores (Rosivach 1991). Había poco, si es que había, que sea digno de ser respetado en este estado de humanidad, ya que no había una tradición que enseñara que Dios es protector de los pobres.

El Imperio Romano generalmente carecía de un sistema de beneficencia organizado, aunque en tiempos de hambre severa o de desastres naturales tales como terremotos, surgían esfuerzos modestos para dar alivio. El subsidio de maíz establecido en el 58 a.C. estaba limitado a la ciudad de Roma y a aquellos que eran ciudadanos. Sin embargo, la institución de la beneficencia llenaba algunas brechas que el gobierno había dejado. Se esperaba que la gente rica funcionara como «patrones» de varios pobres o desempleados en su comunidad (conocidos como sus «clientes»). Esta era una relación de reciprocidad en donde el patrón suplía ayuda monetaria a sus clientes y a cambio ellos le proveían de favores políticos, hacían trabajos extras y en general ofrecían al patrón una aclamación pública para aumentar su honra y estima. Así, era por medio de esta institución que los ricos adquirían un buen nombre y reputación entre sus compañeros, más de lo que podían adquirir por medio de la genuina compasión para el necesitado.<sup>124</sup> A menudo tal beneficencia de parte de los ricos sustituía el pago de impuestos romanos, al

menos en los inicios del poscristianismo.

Cuando uno ve de cerca a los mayores filósofos griegos y romanos y a los que manejaban la teoría política, uno descubre otra colección variada de perspectivas acerca de los temas económicos. Platón en su República concebía una sociedad comunitaria utópica en la cual la igualdad prevalecía, al menos entre los ricos. Él creía que tanto la penuria como la riqueza excesiva corrompían al estado, la primera incitando al crimen y la última a la pereza y los lujos (Leyes, 919b-c).<sup>125</sup> Aristóteles, por otro lado, defendía fuertemente la propiedad privada en oposición a varias formas de comunalismo, pero también estaba de acuerdo en que la clase media proveían de la verdadera fortaleza a una ciudad (Política, 1295b). Los estoicos defendían un ideal de autosuficiencia pero también contentamiento en esa parte de la vida que ellos no podían controlar. Su fundador, Zeno, creyó que las riquezas podían ser un obstáculo para la sabiduría. Dos siglos después, Cicerón ejemplificó el ideal estoico al ayudar a los necesitados: «nuestra obligación no es hacer nuestros el dolor y la amargura por causa de otros; simplemente es, en lo posible, aliviar a otros en su dolor» (citado en Hands 1968:82). En otras palabras, los estoicos buscaban una respuesta racional y no emocional. En contra de los estoicos estaban los epicúreos que eran bien conocidos por su lema: «Come, bebe y gózate porque mañana podrías morir». Aun cuando esto ha sido mal interpretado como una postura que refleja el punto de vista hedonista. Sin embargo, el mismo Epicuro era algo enfermizo y estaba más preocupado por evitar el dolor, cultivar el placer, desarrollar amistades, asistir a actividades culturales y cosas por el estilo. Los cínicos preferían una opción más radical puesto que ellos promovían un estilo de vida en extremo simple, dependían de la mendicidad y veían el despojarse de los bienes materiales como una virtud. Estos rasgos combinados con su estilo de vida itinerante, han llevado a que muchos estudiosos encuentren paralelos entre ellos y Jesús con sus discípulos, pero las diferencias son mayores que los paralelos (ver esp. Boyd 1995) y esta fue una de las filosofías que menos incursionó en Palestina.

Los neopitagoristas promovían una forma sectaria de comunalismo, pero parece que tuvieron muy poca influencia. El dualismo platónico que surgió con tanta prominencia en los inicios del pensamiento gnóstico fácilmente condujo a una actitud ya sea de ascetismo o indulgencia con los apetitos carnales, pero ninguno de los acercamientos aplicaba un énfasis espiritual en el cuidado de los que estaban físicamente necesitados. Solo Cicerón en el primer siglo a.C. y Séneca en el primer siglo d.C. surgieron como romanos bien conocidos que tenían elementos significativos en común tanto con los motivos como también con el contenido del

pensamiento cristiano posterior (Mullin 1983:15-24).<sup>126</sup>

En lo que respecta al gobierno romano, una política que generalmente lo distinguía del pensamiento judío y griego era la absoluta libertad de la aristocracia para ser dueños de propiedades y usarlas como les placiera, aun si esto involucraba lo que para nosotros sería un abuso. Desde los días de Augusto en adelante, los emperadores se caracterizaron por su extravagancia en sus gastos, lo cual no siempre mantuvo en balance su presupuesto. Los gastos incluyeron ostentosos banquetes para la elite social, el sostenimiento de un inmenso ejército, remuneración de los empleados urbanos, el cuidado de la casa real y la provisión de variados regalos y dinero para trabajos públicos, subsidios para el extranjero y deudas (Duncan-Jones 1994:33-45). Pero las rentas públicas de las ciudades romanas no se cubrían con los impuestos o la manufactura sino que principalmente a través del comercio agrario y las rentas recaudadas de las tierras de labranza (Jones 1974:25-31). Los hombres libres usualmente despreciaban el comercio y el trabajo manual que incluían tanto la carpintería como la pesca.

Irónicamente, en el Imperio Romano, como también hoy en los países tercermundistas, muchos campesinos y granjeros dejaban la estabilidad de la pobreza rural para ir a las grandes ciudades con la esperanza de mejorar su situación, pero solo unos cuantos lo lograban. En muchas instancias se dieron cuenta de que su nueva situación era más crítica, debido a que no había trabajos disponibles y ellos se habían separado de su red de apoyo familiar y de amistades que podían cuidar de ellos a través de los tiempos difíciles. Mientras tanto, el rico en Roma se hacía más rico, puesto que compraban grandes extensiones de terreno e importaban grandes cantidades de artículos de lujo de los lugares más recónditos del imperio. También el tesoro imperial se llenaba cada vez más a través de las cada vez mayores sumas de dinero del tributo de los pueblos subyugados. (Jones 1974:114-129). A diferencia de los judíos, los griegos y romanos aparentemente nunca desarrollaron impuestos graduados o progresivos sino que típicamente cobraban cantidades fijas y así los ricos nunca hacían el mismo sacrificio que los pobres (Jones 1974:172-175).

## CONCLUSIONES

Al comparar el pensamiento y práctica judía, griega y romana se incrementa la amplia diversidad de perspectivas en cuanto a las posesiones materiales. Debido a la interpenetración del helenismo y el judaísmo en Israel y debido a la combinación de judíos y gentiles en la mayoría de las iglesias primitivas, especialmente en la

diáspora, debemos tener cuidado en suponer cualquier trasfondo monolítico para nuestra interpretación de cualquier texto del Nuevo Testamento. Sin embargo, algunos elementos serán más prominentes en algunos contextos que otros. En general el cristianismo compartirá con el judaísmo una preocupación notable por los pobres distintiva del judaísmo.

## INFORMACIÓN EN LOS EVANGELIOS TOCANTE A LA SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA DE LOS PERSONAJES PRINCIPALES

Existe una larga tradición que concibe a Jesús y a su familia como muy pobres (cf. p. ej., Batey 1972:5-9; Stegemann 1984:23-26). Lucas 2.24 describe que María y José ofrecieron como sacrificio en el templo «un par de palomas o dos pichones», siguiendo las indicaciones de Levítico 12.8 para aquellos que no podían costear un animal más caro. El cuadro en el que Jesús siendo bebé reposa en un pesebre —el lugar donde tiraban la comida de los animales (Lc 2.7)— y entre los animales ha sido tomado como una prueba de la pobreza de Jesús. La afirmación que expresa que Cristo se hizo pobre para que pudiéramos ser ricos en 2 Corintios 8.9 también se dice que apoya esta interpretación. Sin embargo, este último versículo es claramente teológico y no una afirmación sociológica (ver p. 277), aunque la naturaleza de las comodidades de la familia santa en Belén pueden ser atribuidas a las multitudes que viajaban debido al censo y no serían necesariamente un reflejo de las circunstancias normales en que vivía la familia. Sin embargo, el sacrificio sí sugiere que por lo menos para el tiempo del nacimiento de Jesús, María y José tenían pocos recursos financieros. Pero, al igual que con otras muchas personas, en la historia del mundo, su situación pudo cambiar mientras que Jesús crecía. Los detalles clave para determinar las circunstancias posteriores de la familia, son las referencias que se hacen tocante a Jesús y a José como carpinteros (Mr 6.3 par.). La palabra griega es *tektōn*, que podría significar trabajador de madera o albañil y existe evidencia de que tales artesanos podían haber salido de la clase baja a lo que hoy llamamos «trabajadores de cuello azul». Por supuesto, de acuerdo a los estándares occidentales modernos, las condiciones de trabajo parecerían ser muy duras, pero de acuerdo a los estándares de Galilea en el primer siglo, podría ser apropiado pensar que Jesús era parte de una clase «media baja». Como sea, parece ser que su familia no estaba sujeta en tiempos posteriores a la «degradante pobreza de los jornaleros o esclavos rurales» (Meier 1991:282).<sup>127</sup>

Algunos han tratado de elevar aun más el nivel de ingresos de Jesús al señalar el gran incremento en las construcciones a mediados de la década de los veinte en las cercanías de Seforis, una ciudad casi exclusivamente gentil que originalmente había sido la capital de Herodes Antipas en Galilea. A pesar de que esta ciudad estaba a solo cinco millas del pequeño poblado de Nazaret, no existe referencia alguna de la misma en los evangelios. Lo mismo es cierto en cuanto a Tiberias, la otra ciudad gentil aun más prominente en Galilea que Seforis. Esta información está sujeta a dos diferentes interpretaciones y ambas involucran argumentos de silencio. Por un lado, podría implicar que Jesús tuvo una buena oportunidad de trabajo en Seforis y prosperó por sobre muchos de sus contemporáneos en otras partes de la provincia (Batey 1991:65-82). Por otro lado, el hecho de que nunca se describe que Jesús visitara ese lugar durante su ministerio podría sugerir la forma convencional en que los judíos evitaban el contacto con gentiles y lo que hace más probable que Jesús evitara trabajar en la industria de la construcción allí, aun desde los primeros años (el punto de vista tradicional). Simplemente no tenemos suficiente información para determinar la probabilidad de cualquiera de las tres (J. Riches 1996:391).

Cuando observamos a los discípulos de Jesús, de nuevo sabemos poco pero aun así podemos hacer algunas pocas inferencias. Los pescadores a veces eran comparados en cuanto a clase social con los carpinteros, aunque quizás tenían un poco menos puesto que su trabajo requería menos habilidad. Zebedeo y sus hijos, Juan y Santiago, quizás eran los que tenían mejor nivel social que muchos otros, debido a la referencia que se hace de que tenían la capacidad para contratar hombres según Marcos 1.20. Tener un esclavo era en extremo común inclusive para las familias judías relativamente pobres, pero dos o más probablemente indicaban un nivel más alto de prosperidad.<sup>128</sup> Leví (Mateo), como un recaudador de impuestos convertido, también pudo haber sido sustancialmente acomodado, aunque debemos tener cuidado de no exagerar las riquezas que un intermediario que no era «publicano» (como Zaqueo) podría haber acumulado (ver p. la nota no. 23).<sup>129</sup> Leví tenía al menos los recursos necesarios como para dar una fiesta a sus muchos asociados, y de hecho Jesús mismo desarrolló una reputación de disfrutar tales festividades (Mt 11.19 pars.). Mateo 11.19 y Lc 7.34 también nos introducen la imagen de Jesús en donde lo pintan como «glotón y bebedor de vino» y «amigo de cobradores de impuestos y pecadores». Aunque el punto principal detrás de esta exageración es el hecho de que Jesús da la bienvenida a los despreciados, la práctica frecuente de Jesús de intimar conversaciones a la mesa con tales personas

indirectamente testifica de su tendencia anti-ascética. Él no censuraba el gasto de suficiente dinero como para disfrutar de una buena comida o fiesta (cf. esp. Kee 1996). Es razonable suponer que el resto de los discípulos eran campesinos ordinarios excepto Judas. Si Iscariote significa «hombre de Keriot», un pequeño pueblo de Judea, Judas podría haber sido el único discípulo no galileo y por lo tanto de un trasfondo social diferente. El hecho de que era responsable de la tesorería de los discípulos (Jn 12.6) podría indicar alguna experiencia anterior en el trabajo con dinero. Por otro lado, su disposición de traicionar a Jesús por la suma de treinta piezas de plata (Mt 26.15) podría indicar en realidad que él no tenía muchos recursos. Aun así, si hubieran sido siclos, el equivalente de cuatro días de trabajo por moneda, Judas entonces debió recibir la cantidad equivalente a ciento veinte días de trabajo, una suma significativa aun para una persona próspera.<sup>130</sup> Al fin de cuentas debemos admitir que sabemos muy poco de la situación económica de Judas o de sus motivos para traicionar a Jesús.<sup>131</sup>

Puesto que Jesús y sus discípulos viajaron juntos la mayor parte de su ministerio, ellos claramente adoptaron un estilo de vida itinerante. Ellos dependieron de las ofrendas y provisión de otros, aunque no existen indicaciones de que ellos hayan vendido o abandonado permanentemente los recursos materiales que tenían en casa. En Juan 21.3, Pedro es capaz de regresar a su oficio pesquero. A través de los evangelios su familia cuenta con una casa en Capernaum, que se convierte en el hogar base de Jesús para su ministerio posterior (Mr 1.29-31 pars.; cf. 2.1; 9.33; Mt 4.13; 17.24), El estilo de vida itinerante del grupo es temporal y una elección voluntaria; Mateo 8.20 y paralelos («las zorras tienen guaridas, las aves del cielo sus nidos, más el Hijo del Hombre no tiene donde recostar su cabeza») debe ser interpretado a la luz de esto. Lo mismo es cierto en cuanto a las misiones a corto plazo de los doce y los setenta/setenta y dos (Mr 6.7-13 pars.; Lc 10.1-24), en las cuales Jesús envía a sus discípulos para reproducir su ministerio. Lucas 22.35-38 explícitamente rescinde de muchas de las provisiones para el viaje, puesto que Jesús anticipa que vienen días más duros. Todavía, en 1 Corintios 9.14 Pablo hará referencia a Lucas 10.7 cuando enfatiza que los obreros son dignos de su salario. Una cita todavía más específica de este pasaje aparece en 1 Timoteo 5.18. El principio transcultural aparentemente sigue teniendo fuerza; uno debe depender del apoyo material de aquellos entre los cuales uno ministra (cf. además p. 266).<sup>132</sup>

Los milagros de la alimentación de los cinco mil y de los cuatro mil obviamente demuestran la compasión y preocupación de Jesús en alimentar a las multitudes

hambrientas. Pero es interesante que Marcos une más directamente la compasión de Jesús hacia los cinco mil con el hecho de que eran como ovejas que no tenían pastor (Mr 6.34). Solo en la alimentación de los cuatro mil es donde el peligro del hambre de la multitud es agudo (Mr 8.2-3). El enfoque primordial en ambos milagros es claramente cristológico, un medio para recordarles a Moisés y a los Israelitas con el maná en el desierto. Juan al agregar el discurso de Jesús sobre el «pan de vida» (Jn 6.35-59), simplemente hace explícito lo que ya está implícito en los sinópticos; que Jesús es el nuevo y más grande Moisés (cf. Blomberg 1986).

Lo mismo puede decirse del ministerio de milagros de Jesús de forma más general. De nuevo, Cristo se concentra en sanar y exorcizar al que está físicamente necesitado. Pero este ministerio siempre se realizó en el contexto de un llamado a la fe y al discipulado y él conduce a su audiencia hacia la realidad de que en su ministerio de milagros se manifestaba que el reino se ha acercado y por lo tanto el Rey, el Mesías, ha venido (ver esp. Mt 12.28 pars.). El refrán que aparece en cuatro ocasiones en los evangelios sinópticos «tu fe te ha salvado», podría también ser traducido: «tu fe te ha hecho alguien completo». En tres de las cuatro ocasiones en donde aparece esta frase, el individuo a quien se le dirige ha sido sanado físicamente y ha llegado a tener fe en Jesús (Mr 5.34 pars.; 10.52 par.; Lc 17.19). También es argumentable que en la cuarta aparición de la frase tal salvación holística está presente (Lc 7.50; ver además Blomberg 1994c:76-83).

En Lucas 7-8 uno observa una interesante secuencia de la historia en la que Jesús es ungido por una mujer de mala reputación (7.36-50), seguida inmediatamente de una breve referencia a las mujeres que viajaban con Jesús y quienes «le servían de sus bienes» (8.1-3; la frase viene del v. 3). Presumiblemente, todas estas mujeres — María Magdalena, Juana mujer de Chuza, Susana y las demás que no se mencionan por nombre— tenían los recursos suficientes como para formar el núcleo del «equipo de sostenimiento» de Jesús. Por lo menos Juana, como esposa de un hombre identificado como «el intendente de Herodes» (8.3) seguramente encajaba en esta categoría.<sup>133</sup> Al final de la vida de Jesús, José de Arimatea es descrito como un hombre rico y un discípulo encubierto (Mt 27.57; Jn 19.38; cf. los paralelos de otro matiz en Mr 15.43 y Lc 23.50-51). El ofrece voluntariamente una tumba presumiblemente costosa y sin usar para dar a Jesús una sepultura decente después de su extremadamente indecente ejecución.

## CONCLUSIONES

El desarrollo económico en Israel en los siglos que antecedieron el tiempo de Jesús, fijó el escenario para un entusiasmo muy desorientado si alguien reclamaba ser el Mesías. En medio de toda la diversidad en el Israel del primer siglo, todo judío podía ver claramente que el hecho de que Roma los gobernara, no era lo que Dios les prometía en su palabra como su destino final. Con el arribo de la era mesiánica no solo vendría una liberación política sino también una prosperidad social. Los temas religiosos y económicos estaban profundamente entremezclados. De una forma que no era característica de los mundos romanos y griegos, el judaísmo tenía un Dios que cuidaba apasionadamente de los pobres y marginados y se oponía a la idolatría religiosa y a la injusticia social. Es crucial que entendamos estos temas dominantes si hemos de darle el sentido apropiado a la enseñanza sobre las posesiones materiales en el Nuevo Testamento en su contexto histórico.

## LA ENSEÑANZA DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Finalmente llegamos al Nuevo Testamento. A la luz del trasfondo del Antiguo Testamento y de la enseñanza intertestamentaria examinada hasta aquí, está claro que un amplio espectro de creencias y expectativas rodeaban los asuntos económicos, incluyendo a aquellos relacionados al tiempo de la venida del Mesías. No podemos simplemente presuponer un trasfondo monolítico en lo que respecta a la interpretación de los textos del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento por sí mismo contribuye con pistas en cuanto al trasfondo específico en el contexto inmediato de un buen número de sus pasajes clave, de lo cual nos daremos cuenta a medida que avancemos. Seguiremos la secuencia histórica de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento tomando en cuenta la mejor forma en la que estos puedan ser reconstruidos, comenzando por la enseñanza de Jesús en los evangelios sinópticos. En otros escritos, he defendido en el terreno histórico la veracidad substancial tanto de los registros en general como también de la enseñanza de Jesús acerca del rico y del pobre más específicamente (Blomberg 1987; Blomberg 1994c:87-93).

Este capítulo se subdivide en dos partes principales: Información extraída de las parábolas de Jesús, seguida de la enseñanza no parabólica de Jesús. Existe cierto grado de arbitrariedad en esta división, pero debido a las normas distintivas necesarias para la interpretación de las parábolas y debido al hecho de que aun aquellos que son más escépticos de la historicidad de la tradición sinóptica de forma general tienden a aceptar una porción significativa de las parábolas como la base, centro del «material de Jesús» (cf. Blomberg 1990), la división sea quizás lógica. Si los temas que emergen de una investigación de las parábolas se repiten y elaboran en la enseñanza de Jesús en otras partes de los sinópticos, el criterio de «coherencia» debe apoyar la autenticidad del material adicional también. Los temas que rodean al Evangelio de Juan son lo suficientemente distintivos que ameritan tratar la

información del cuarto evangelio por separado (ver pp. 194-200). En cada sección principal de este capítulo se presentarán pasajes individuales según aparecen en la secuencia de la sinopsis de Aland (1982). Aun cuando no podemos saber en detalle la ubicación cronológica exacta para cada una de las perícopas del evangelio, los contornos generales de la vida de Jesús son claros y por ello seguir una sinopsis normal es quizás la forma razonable de proceder y llegar a la aproximación más acertada de la secuencia cronológica que podamos reconstruir.

## LAS PARÁBOLAS DE JESÚS

### INTRODUCCIÓN

La interpretación de las parábolas ha recibido una enorme cantidad de atención a través de la historia de la iglesia y no menos en el siglo veinte. He dedicado numerosos trabajos a este tema y no repetiré mi trabajo aquí (ver esp. Blomberg 1990; 1994b; 1996).<sup>134</sup> No obstante, poco aquí depende de mi tesis un tanto distintiva en la que la lección central de cada parábola está alineada con los personajes centrales de esas narrativas. De hecho, los dos peligros más importantes que se deben evitar en un estudio de las parábolas con relación a su contribución a un tópico como la riqueza y la pobreza son los siguientes: 1. Debemos cuidarnos de convertir una parábola en un discurso explícito sobre una teoría económica, lo cual nunca el autor tuvo intención de dar, y 2. Debemos cuidarnos de tomar un pasaje como una enseñanza muy directa sobre temas económicos simplemente porque reconocemos un segundo nivel o un nivel espiritual en la historia. En cada caso, también debemos estar alertas a la posibilidad que el matiz local de cada parábola nos provee también información acerca de los arreglos económicos normales en la Palestina del primer siglo. Al mismo tiempo, casi toda parábola, en por lo menos un punto clave rompe los límites del realismo; y este es usualmente la clave para su significado alegórico o simbólico (p. ej., un segundo nivel).<sup>135</sup> También se presupone en esta discusión algo de información del trasfondo general del reino de Dios. Los sinópticos resumen la enseñanza de Jesús como un llamado al arrepentimiento a la luz del inminente arribo del reino (Mr 1.15 pars.). Se está ampliamente de acuerdo con que las parábolas son uno de los métodos centrales que Jesús usó en la comunicación del mensaje del reino, ya sea que el mismo término «reino» aparezca en una narrativa o no. Específicamente, lo tomaremos, como ha sido ampliamente

demostrado, que Jesús a través de sus parábolas enseña que el dinámico reino de Dios ha irrumpido en la historia de la humanidad a través de su persona y ministerio en una nueva y decisiva forma, y que Dios tiene la intención de crear una nueva comunidad de su gente, que modela, al menos en parte en el presente, lo que Dios desea para toda la humanidad y lo que él un día creará perfectamente en una nueva era (cf. esp. B. Chilton 1996; Beasley-Murray 1986; Ladd 1974b).<sup>136</sup>

## LOS DOS DEUDORES (LUCAS 7.41-43)

Esta corta parábola está enmarcada en el contexto más amplio de la cena de Jesús en la casa de Simón el fariseo, relativamente en los inicios de su ministerio.<sup>137</sup> Jesús fue ungido por una mujer con mala reputación en su comunidad, con un extravagante derramamiento de perfume, a disgusto del mismo Simón (Lc 7.36-40,44-50). Dos dimensiones de este pasaje demuestran inmediatamente de que Jesús no se opone al uso de nuestras riquezas para varios tipos de celebraciones. Primero, en numerosas ocasiones él acepta invitaciones, incluyendo de parte de los fariseos para unirse a otras personas para comer (ver esp. Mr 2.15-17 pars.; Lc 11.37; 14.1-24; 19.5-9; y cf. la generalización de Mt 11.19 par.). Cuando estas comidas eran patrocinadas por líderes reconocidos, las normas culturales debieron haber dictado la provisión de una suntuosa fiesta. Segundo, el hecho de que Jesús se negara a reprender a la mujer por «desperdiciar» el contenido del frasco de perfume caro sobre sus pies, refuerza la conclusión de que Jesús aprueba al menos las demostraciones extravagantes ocasionales del amor de la gente hacia Él, por medio de gastos voluntarios.

El énfasis en este pasaje y en la parábola que contiene, sin embargo, está en el sorprendente cambio que Jesús hace al determinar quien ama más a Dios. La descripción de la mujer en el verso 37 como una «que era pecadora» pudiera ser bien un eufemismo para no llamarla prostituta. Si ella era una prostituta, pudo haber ganado suficiente dinero a través de su «profesión» como para haber vivido mejor que el campesino promedio, especialmente por su posesión del costoso perfume.<sup>138</sup> Simón, por otro lado, debió haber sido considerado un miembro sobresaliente de la comunidad; los fariseos eran por mucho los más respetados y populares de las sectas entre la gente común de aquel tiempo. La parábola misma utiliza una situación económica típica para enseñar una lección sobre el perdón de Dios. Como hemos visto (p. 127), numerosos campesinos judíos debieron haber amasado deudas que los forzaban a pedir dinero prestado para tratar de pagar a sus

acreedores.<sup>139</sup> El elemento irreal diseñado para enseñar el perdón pródigo de Dios es que el acreedor decidió cancelar ambas deudas cuando sus deudores no pudieron pagarle (7:42; cf. Bock 1994:699). Estas deudas materiales son usadas para enseñar una lección acerca de las deudas espirituales. En ambos niveles, claramente al que se le perdonó más tenía razón para estar más agradecido (7.43). Hasta cierto punto, que la mujer representara a «los que no tienen» de su sociedad, más generalmente (aun cuando ella estuviera mejor que la mayoría, ella ciertamente cargaba con la vergüenza y la deshonra adjuntas a su estilo de vida), Jesús aquí muestra su preocupación y compasión hacia los desechados de su mundo en los inicios de su ministerio.<sup>140</sup>

## LA SEMILLA ENTRE LOS ESPINOS (MARCOS 4.18-19)

En la bien conocida parábola del sembrador (Marcos 4.1-9 y sus pasajes paralelos), tres tipos de tierra son las que dan muestra de infertilidad. Una de estas tres es descrita como llena de «espinos» los cuales crecieron y ahogaron la planta, y no dio fruto (4.7). Cuando Jesús interpreta quien es la gente, los que corresponden a la semilla sembrada entre espinos, Él explica que estos son «los que oyen la palabra, pero los afanes de este siglo, y el engaño de las riquezas, y las codicias de otras cosas, entran y ahogan la palabra, y se hace infructuosa» (4.18b-19). La descripción de los caprichos de la siembra y la siega no solo han probado ser verídicas para el campesino de Palestina en el primer siglo, sino que también debieron recordarle de cuanto de su producto era «infructuoso», al utilizarlo para pagar rentas, impuestos y cosas por el estilo. La menos realista producción del ciento por uno señalaba un milagro escatológico: «con tal superávit, el campesino no solo podría comer y pagar su renta, diezmo y deudas, sino que aun podría comprar la tierra y por lo tanto, terminar su servidumbre para siempre» (Myers 1988:177).<sup>141</sup> El problema exegético clave en torno a las semillas infructuosas es si ellos representan algún tipo de discipulado genuino pero imperfecto o si estos individuos no deben ser tratados como verdaderos seguidores de Jesús. Dado el hecho de que los campesinos están ansiosos en el tiempo de la cosecha por ver si las plantas llevan el fruto para el cual fueron cultivadas, es casi seguro que la segunda interpretación sea la que Jesús tenía la intención de dar (cf. sus palabras en otro pasaje, «por sus frutos los conoceréis» - Mt 7.20).<sup>142</sup> Un importante obstáculo para un verdadero discipulado, por lo tanto, es la distracción de las posesiones materiales en esta vida. No se debe exagerar el número de personas que caen dentro de esta categoría, como, por ejemplo, asumir

que aproximadamente un cuarto de la semilla cayó en cada tipo de tierra. El fin enfatizado y el clímax de la parábola está en la tierra buena y fructífera y la versión de la parábola en Marcos contiene una gramática distintiva que sugiere que la última categoría de tierra es la mayor.<sup>143</sup> A pesar de ello, a la luz de los patrones más grandes en la enseñanza de Jesús, los cuales observaremos, no debemos subestimar el potencial de engaño de las riquezas para hacer que la gente se quede fuera del reino.

## EL TESORO ESCONDIDO Y LA PERLA DE GRAN PRECIO (MATEO 13.44-46)

Bruscamente, a mitad de su ministerio público, las enseñanzas de Jesús se vuelven cada vez más acusadoras y demandantes y las multitudes comienzan a alejarse. Mateo 13 es un capítulo de parábolas en las cuales Jesús discute este cambio de tono y continúa retando a sus potenciales seguidores en cuanto al costo del discipulado. A la luz de esto, las parábolas del tesoro escondido y de la perla de gran precio son particularmente significativas. Estas dos cortas parábolas demuestran que vale la pena sacrificar lo que sea necesario para poder obtener el reino de Dios, aun cuando esto implique sacrificar todo lo que uno tiene. Algunos comentaristas en apuros por el lenguaje de la compra, han asumido que el individuo que encuentra el tesoro en cada uno de los pasajes es Cristo quien compra a su gente a través de su muerte en la cruz (p. ej., Gibbs 1987), pero esto es probablemente llevar la figura demasiado lejos. Una parábola rabínica similar usa la figura de los israelitas comprando la tierra prometida, pero claramente los judíos no compraron literalmente Canaán (Mek. Beshallach 2:149-155). Los tesoros encontrados en el campo es tema de la antigua sabiduría popular y los mercaderes en busca de perlas debieron ser bien conocidos en el tiempo de Jesús (Crossan 1979). El que alguien haga un descubrimiento de tanto valor que sacrifique todo por él es, sin embargo, algo extremadamente inusual. Por lo tanto, el meollo de la enseñanza es expresado de forma incisiva. Aun cuando no todos necesariamente venden sus bienes para convertirse en un discípulo, todos deben estar preparados para hacerlo si las circunstancias lo demandan. Aquellos que quieran seguir a Jesús deben estar dispuestos a arriesgar lo que tengan si las prioridades del reino amenazan la seguridad de su existencia terrenal (cf. P. Perkins 1981:28).

## EL SIERVO QUE NO PERDONÓ (MATEO 18.23-35)

Un poco después, mientras Jesús enseñaba a sus discípulos en privado acerca de

temas como la humildad y el perdón, él cuenta otra parábola sobre dos deudores completamente contrastantes, para así señalar el tema de la deuda espiritual y el perdón. Un rey perdona a un siervo una enorme deuda, pero el siervo se da la vuelta y se niega a perdonar la deuda comparativamente mezquina de un consiervo. Ante esto, ¡el primer siervo es entregado a los verdugos para ser torturado! En este pasaje las deudas se comparan aproximadamente a 200,000 años y a tres meses de salario respectivamente.<sup>144</sup> Teológicamente el tema que se debate aquí tiene que ver con la pregunta acerca de la pérdida de la salvación. Una lectura franca de este pasaje podría en principio sugerir que el rey se puede retractar de un perdón que ya ha dado. Pero a la luz de la enseñanza anterior en el ministerio de Jesús, de acuerdo con Mateo, en especial 6.12, 14-15, en donde el verdadero discípulo, por definición perdona a otros y 7.23 en el cual Jesús dice a aquellos cuyas obras dieron pruebas de ser infructuosas, «nunca los conocí», probablemente estaríamos de acuerdo con Ridderbos (1987:346):

Quienquiera que trate de separar el perdón en el hombre de la voluntad de Dios no podrá seguir contando con la misericordia de Dios. Al hacerlo no solo la pierde, como el siervo en la parábola, sino que muestra que nunca ha tenido parte en ella. La misericordia de Dios no es algo que se corta y se pone a secar, que solo se recibe una vez. Es un poder persistente que empapa todo en la vida. Si esta no se manifiesta así, nunca fue recibido.<sup>145</sup>

De nuevo Jesús no limita su aplicación del perdón a aquellos que tienen deudas materiales, pero la historia tampoco nos imposibilita aplicar estos principios a las situaciones financieras.<sup>146</sup> Otro texto, que los discípulos de Jesús ya habrían oído acerca de prestar y esperar nada a cambio fue Lucas 6.35 (vea p. 185). Claramente el siervo en esta parábola demostró un comportamiento diametralmente opuesto.

## EL BUEN SAMARITANO (LUCAS 10.29-37)

Numerosas parábolas aparecen en la así llamada narrativa del viaje de Lucas (9.51-18.34), una colección de las enseñanzas de Jesús camino a Jerusalén bajo la sombra de la cruz. La primera que resulta relevante a nuestro tema es la bien conocida parábola del buen samaritano. Ya sea que uno vea tan solo una lección principal o que admita tres lecciones, una por cada personaje principal o grupo de personajes, el mensaje que comúnmente se deriva de esta parábola —la compasión

por los necesitados— debe tomar el segundo lugar ante la lección que emerge al comprenderla como la respuesta a la pregunta del intérprete de la ley «¿quién es mi prójimo?» —pregunta que fue la que desató la discusión. (Lc 10.29). El intérprete es forzado a admitir que aun el samaritano podría resultar ser su prójimo (v. 37). Dada la hostilidad entre judíos y samaritanos en ese tiempo, esto equivale a afirmar que aun nuestro enemigo es nuestro prójimo (ver esp. Funk 1982:29-34). En aquel tiempo, como ahora, en muchas culturas los ricos y los pobres eran prácticamente enemigos, y los unos evitaban a los otros tanto como les era posible. Una interpretación india acerca de esta parábola demuestra cuán apropiado es desafiar el sistema de castas en el hinduismo (Gnanavaram 1993). Oakman (1992) enfatiza la mala reputación de los mesones y el «insensato» cheque en blanco ofrecido por el samaritano como una evidencia más de la enorme generosidad de Dios descrita aquí. Sin embargo, si admitimos que el v. 37b es auténtico,<sup>147</sup> existe claramente una segunda función representativa en la historia, la cual sugiere que debemos también mostrar compasión a aquellos en crisis aguda como el hombre que fue asaltado, golpeado y dado por muerto (10.30). Y en tercer lugar, el veredicto en cuanto a la conducta del sacerdote y el levita nos recuerda que las tareas religiosas nunca son una excusa para nuestra falta de amor.<sup>148</sup> Es sorprendente como una gran cantidad de estudios psicológicos modernos ha demostrado muy pocas diferencias observables, aún hoy, entre la conducta de la gente religiosa, incluyendo a los profesionales de la religión y la población en general, cuando estos se encuentran con personas necesitadas en lugares de peligro potencial.<sup>149</sup>

## DOS PARÁBOLAS DONDE SE PIDE AYUDA MATERIAL (LUCAS 11.5-8; 18.1-8)

La hospitalidad que se demandaba de los aldeanos en Galilea en los días de Jesús nos asegura que la respuesta a la pregunta retórica de Jesús, que incluye la parábola del amigo que llega a media noche, es una en donde ninguno se hubiera negado a levantarse y proveer pan para el hombre que lo está pidiendo, a pesar de la inconveniencia de la hora (ver esp. m. Peah 8:7). A la luz de los versículos siguientes (Lc 11.9-13 —«pedid y se os dará...»), y a la luz de la disposición de Dios de dar el Espíritu Santo a aquellos que lo pidan (11.13), de nuevo está claro que una aplicación espiritual, en lugar de una material, es la que da muestras de ser la aplicación primaria de esta parábola. Pero el pasaje paralelo de Mateo tan solo habla de Dios dando «buenas cosas» (Mt 7.11), y al menos algunas de ellas seguramente

son materiales.<sup>150</sup>

El elemento de justicia social es más prominente en la otra parábola similar, la del juez injusto. La aplicación primaria de esta historia involucra la promesa de Dios acerca de la vindicación de su pueblo y el llamado a una fe perseverante (Lc 18.7-8). Sin embargo, a medida que continuamos leyendo más de las enseñanzas de Jesús, no habrá dudas de que parte de la justicia que Dios desea dispensar a sus elegidos incluye la satisfacción de sus necesidades materiales básicas (cf. esp. Herzog 1994:215-232). La versión de Lucas de la oración del Señor aparece en 11.1-4 en el contexto de la parábola del amigo que llega a media noche que discutimos anteriormente. Lochman (1990:98) cita la oración latinoamericana que captura algo del énfasis de Jesús en ambos textos: «Oh Dios a los que tienen hambre dales pan; y a aquellos que tienen pan dales hambre de justicia».

## EL RICO INSENSATO (LUCAS 12.16-21)

Este pasaje se presenta con la descripción de una disputa por una herencia entre dos hermanos a los cuales Jesús rehúsa juzgar (Lc 12.13-14). Él sabe que el hombre que hace la petición no está interesado en la justicia sino en salirse con la suya. ¡Jesús no se preocupó en promover la transferencia de la propiedad de uno de los hombres codiciosos al otro! El versículo 15 pone en claro que Jesús cuenta la parábola para advertir a la gente acerca de la «codicia», porque la vida de una persona no consiste en la abundancia de sus posesiones. Esta observación desaprueba la afirmación de que el hombre en la parábola es condenado simplemente por ser rico. Además, las palabras finales de la historia nos recuerdan que este era un individuo a quien le gustaba almacenar las cosas para sí mismo, pero «no era rico para con Dios» (12.21). Para aquellos que divorcian la parábola propiamente dicha (12.16-20) de su marco interpretativo (12.13-15, 21) todavía está el aspecto de la repetición en seis ocasiones del pronombre de primera persona singular «yo».<sup>151</sup> El hombre rico demuestra tener un enfoque inflexible, centrado en sí mismo y en una acumulación que engrandezca las ganancias de sus bienes, sin pensar en nadie más. Pero Malherbe (1996), ha llamado la atención al «topos» grecorromano de «pleonexia» («avaricia» o «codicia»), que apunta a los versos 13-34 como una unidad, en la cual se hacen las clásicas advertencias contra los peligros de las riquezas excesivas. También es digno de hacer notar que cuando Dios describe al rico como «insensato» evoca el trasfondo del Antiguo Testamento en donde frecuentemente el que es etiquetado de insensato no es solo alguien tonto o ignorante sino también alguien pecador e inmoral (p. ej., Sal 107.17); Prv 14.9;

Ec2.14).<sup>152</sup> Por lo tanto, está claro que el hombre no fue condenado solo por ser rico. Aun así, es importante para los cristianos profesantes de hoy preguntarse cuántas posesiones innecesarias, propiedades o inversiones han acumulado sin pensar en los necesitados de este mundo. Si los paralelos se acercan demasiado, presumiblemente Jesús diría que sus profesiones de fe son vanas.

Si sostenemos que la verdadera sabiduría es ser rico para con Dios, entonces el trabajo tendrá un lugar limitado en nuestras vidas. Debemos trabajar lo suficiente para proveer para las necesidades; debemos dejar el futuro en manos de Dios. No convertiremos al trabajo en un medio de asegurar nuestras vidas en contra de toda calamidad posible (Purdy 1985:48-49).

## INVITANDO A LOS DESVALIDOS (LUCAS 14.12-24)

Jesús, antes de contar la parábola de la gran cena (Lc 14.16-24), presenta dos metáforas cortas que articulan el tema de la inversión de roles de los poderosos y los desvalidos (14.7-14). De nuevo Jesús ha aceptado una invitación a un banquete de los fariseos, y de nuevo se nos recuerda que él no está en contra de disfrutar una deliciosa comida. Es más, él usa esta ocasión para reprender a aquellos que buscan un lugar de honor (14.8-11) y a aquellos que solo invitan a los que los inviten (14.12-14). Inclusive, el punto que Jesús desea señalar se centra más en los motivos que en la naturaleza de los invitados (14.14). El contraste entre la familia, los amigos ricos y los holgazanes no es tan absoluta como parece. En lugar de ello, refleja un modismo semítico para expresar un agudo contraste en el que «X y no Y» llega a significar «no tanto a Y como a X» (R. Stein 1992:390; I. H. Marshall 1978b:583). No obstante, esta es una reprensión impactante en una cultura en donde las respuestas recíprocas de hospitalidad estaban profundamente enmarcadas en una sociología de honor y vergüenza. ¿Nosotros hemos mejorado hoy al invitar «a los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos» o sus equivalentes contemporáneos (14:13)?

La parábola en los versículos 16-24 usa nuevamente la figura de los desvalidos en el tiempo de Jesús (14.21) para explicar por qué el ministerio de Jesús se centra en invitarlos a entrar en el reino. Stein resume las lecciones principales de forma sucinta: «El punto es que el reino de Dios ha llegado y que aquellos que estaban esperando recibirlo (la elite religiosa) no lo recibieron, mientras que los que menos se esperaba que lo recibieran (los publicanos, los pobres, despreciados, etc.) lo

hicieron (R. Stein 1981:89). La fiesta, frecuente en la literatura simbólica judía, representa el banquete mesiánico escatológico. Las excusas por las que rehúsan ir (14.18-20) prueban ser notablemente débiles en la cultura de ese tiempo (Bailey 1980:95-99). Nadie en esos tiempos compraba campos o bueyes sin examinarlos así como también hoy nadie compraría un carro usado sin revisar si este funciona. También los matrimonios debieron ser planeados con suficiente anticipación. ¿Cuán a menudo nuestro materialismo se convierte en una de las muchas excusas débiles que usamos para evadir el llamado del evangelio a seguir a Jesús de todo corazón?

## LA NECESIDAD DE CALCULAR EL COSTO (LUCAS 14.28-33)

De nuevo, encontramos un par de parábolas breves y estrechamente paralelas, aunque su mensaje no es idéntico. Más bien, el pasaje parece avanzar hacia un clímax. El hombre que descubre demasiado tarde que no tiene el dinero suficiente para completar la construcción de una torre corre el riesgo de perder su inversión y hacer el ridículo ante su comunidad (14.28-30). El rey que no calcula si puede hacer frente a un ejército dos veces el tamaño del suyo se arriesga una derrota absoluta y la pérdida de muchas vidas (14.31-32).<sup>153</sup> El v. 33, entonces, concluye con una declaración más absoluta aun: «Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo». En concordancia con el patrón que hemos visto en las parábolas ya comentadas, el punto principal aquí es espiritual: hay que guardarse de cualquier obstáculo que impida la obediencia total a Cristo. Pero también, como hemos visto repetidamente, el ejemplo sobresaliente que Jesús da de la lección espiritual tiene que ver con las finanzas. El v. 33 ha de entenderse como un llamado a los que quisieran ser discípulos, no necesariamente a abandonar sus posesiones enteramente, sino a renunciar su derecho de aferrarse a ellas (ver esp. Peter Liu 1992). Pero como el clímax del pasaje, el v. 33 no se debe diluir demasiado. «Por supuesto no todos son llamados en la misma manera a la misma forma de discipulado. Pero es igualmente cierto que no hay tal cosa como un discipulado totalmente de clase media, donde hay solamente preservación de la herencia cultural y la renuncia radical no puede florecer jamás (Schweizer 1984:242).

## EL MAYORDOMO INJUSTO (LUCAS 16.1-13)

Esta es probablemente la parábola de Jesús que nos deja más perplejos y encierra problemas exegéticos espinosos.<sup>154</sup> Quizá la duda central a resolverse es por qué se alaba al mayordomo. Una opción popular en los últimos años ha sido que él estaba

reduciendo laudablemente la parte de la deuda que implicaba una usura injusta o la reducción de la parte de la cual él personalmente hubiera adquirido ganancias (cf. Derret 1961; Fitzmyer 1964). Bailey (1976:86-110) cree que el mayordomo simplemente redujo las deudas para hacer sobresalir la generosidad del amo y supuso que el amo no se arriesgaría a perder la recién adquirida reputación contradiciendo la orden. Otros han tratado de mitigar lo fuerte que suena el hecho de que Jesús aparentemente alaba la injusticia, al leer sus observaciones finales como ironía, sarcasmo o como una pregunta retórica.<sup>155</sup> Sin embargo, el v. 8 declara que el amo alabó al administrador deshonesto «por haber hecho sagazmente». No es necesario tomar en cuenta ningún otro punto de comparación con la conducta del mayordomo. Mateo 10.16 entonces proporciona un comentario apto y sucinto: «He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes, y sencillos como palomas». Hay ironía en el v. 8b, donde Jesús observa que los hijos de este siglo son a menudo más astutos que el pueblo de Dios en su trato con sus semejantes. Pero el v. 9a se debe tomar más literalmente. La frase «riquezas injustas», tal como se nota en sus numerosos usos intertestamentarios, no tiene que referirse a ganancias ilícitas, sino simplemente al dinero en general (algo equivalente a nuestra expresión «ganancias ociosas» —ver p. 138; cf. también Molina 1978). Jesús manda a sus seguidores que empleen las posesiones de esta vida para los propósitos del reino —que ganen amigos para sí mismos, haciendo y nutriendo discípulos y poniendo en práctica los principios del reino de Dios de manera que en verdad se haga su voluntad, como en el cielo, así también en la tierra. Entonces aquellos, que como consecuencia han llegado a ser seguidores de Jesús y nos preceden al reino eterno, nos darán la bienvenida cuando lleguemos (Lc 14.9b).<sup>156</sup> Stegemann (1984:63) concisamente capta la aplicación contemporánea del v. 9: «Nosotros los cristianos ricos, también, podemos ganar amigos por medio del dinero injusto. Podemos hacernos más pobres de manera útil, regalando parte de nuestra riqueza para beneficiar a los más pobres del mundo». Pero debemos hacerlo en el nombre de Jesús, proclamando un evangelio integral que abarca lo espiritual y lo físico.

Los siguientes versículos (10-12) luego señalan de tres maneras la relación entre las riquezas materiales y las espirituales. La primera es el terreno de pruebas para la segunda. Las posesiones materiales son llamadas «lo poco», «riquezas injustas» y «lo ajeno». Por contraste, las riquezas espirituales son «lo más», «lo verdadero» y «lo que es vuestro». El versículo 13 es el clímax de este segmento de la enseñanza de Jesús al

enfaticar la inhabilidad que uno tiene en servir a dos señores al mismo tiempo. En este contexto los dos señores que son contrastados son Dios y Mamón —esto es, posesiones materiales y recursos, hablando ampliamente. En una era donde el amo podía tener un poder absoluto sobre la vida del esclavo, el v. 13 tiene sentido. Aun cuando los versículos 14-15 pueden ser tomados como una introducción para el resto del capítulo, también siguen una secuencia natural, recordándonos que al menos una parte de los líderes farisaicos tenían un estilo de vida un poco más alto que la mayoría de la gente. Sin embargo, la persona promedio probablemente no los veían como amantes del dinero. Ellos «se burlaban de él», pero Jesús conoce sus «corazones» (16.15). La autojustificación o la racionalización del apego a las posesiones materiales sigue dando problemas a cualquiera en cada época de la historia humana, incluyendo a aquellos quienes, al igual que los fariseos de los días de Jesús eran también generosos en dar para caridad. Solo Dios conoce los verdaderos motivos.

## EL RICO Y LÁZARO (LUCAS 16.19-31)

Así como el relato del rico insensato, a primera vista parece que esta condena a todos los ricos por el simple hecho de serlo. Pero de nuevo hay indicios, incluso dentro de la misma narrativa, de que ese no es el caso. Abraham mismo había sido rico, pero no terminó en el Hades. Una vez muerto y hallándose en tormentos, el rico ruega a Abraham que alguien vaya y advierta a sus hermanos vivos, a fin de que puedan evadir ese lugar de sufrimiento (16.27-28). Cuando repite su petición, el rico dice: «Si alguno fuere a ellos de entre los muertos, se arrepentirán» (16.30). Todo esto sugiere fuertemente que el rico se daba cuenta que su problema fue que él nunca se arrepintió de verdad para ponerse a cuentas con Dios. Conocía la enseñanza del Antiguo Testamento sobre el cuidado de los necesitados, pero nunca movió un dedo para ayudar al pobre Lázaro que estaba justo en su puerta. No podía alegar ignorancia ni de la Ley ni de su responsabilidad o capacidad de ayudar (ver esp. Secombe 1983:176-177).

Sin embargo, el texto no da información alguna acerca de la condición espiritual de Lázaro. ¿Hemos de suponer entonces que Dios salva a todos los pobres? No, porque Lázaro es el único personaje en todas las parábolas de Jesús cuyo nombre es citado, y probablemente eso sea significativo. Su nombre es el equivalente griego de Eliezer, que en hebreo significa «Dios ayuda». El Eliezer más famoso en las Escrituras hebreas fue el siervo fiel de Abraham (Gn 15.2). Dado el papel central de Abraham en este pasaje, es probable que todos estos datos no sean una coincidencia

(Jeremías 1972:185; Cave 1968-69:323-325). Lázaro es presentado como el prototipo del pobre piadoso en Israel. Sin embargo, este punto no pasa de ser implícito y no constituye un enfoque dominante en el pasaje (Kvalbein 1987:80-87). Esto definitivamente no nos permite limitar la aplicación de la parábola al socorro de pobres y menesterosos cristianos únicamente.

## LOS OBREROS DE LA VIÑA (MATEO 20.1-16)

Este es un ejemplo clásico de una parábola con considerables connotaciones económicas, aun cuando esta no enseña directamente acerca de administración financiera. Varios comentaristas han visto esta parábola como una protesta en contra de los bajos salarios que se pagaban a los labradores en el tiempo de Jesús. Herzog (1994b:79-97) y Kaylor (1994:129-137) llegan tan lejos como para argumentar que Jesús está animando la protesta social por medio de este pasaje. Más bien, Jesús enseña que Dios trata con gracia a su gente, no por medio de un salario que depende de la cantidad de trabajo que se ha hecho. ¡Los llamados economistas no pueden modelar sus políticas basándose en el comportamiento del dueño de la tierra en esta parábola, por temor a que todos los trabajadores se apresuren a llegar solo durante la última hora de trabajo de cada día! Sin embargo, los más elevados principios de generosidad, justicia e igualdad encontrarán una gran variedad de aplicaciones en el mercado, especialmente cuando los ecos de Deuteronomio 15.7-11 se escuchan en la descripción del trato misericordioso del dueño de la tierra aun para con aquellos que trabajaron poco (Busse 1996:71). Y hasta el punto que la parábola enseña que Dios da de su gracia al más necesitado en lugar de juzgar estrictamente de acuerdo a los méritos, uno podría ver aquí un precedente para cierto plan de «acción afirmativa» para los grupos clásicamente menospreciados (Rodríguez 1988).<sup>157</sup>

## LAS MINAS Y LOS TALENTOS (LUCAS 19.11-27; MATEO 25.14-30)

El último grupo de parábolas tratadas aquí corresponde a la semana final del ministerio de Jesús, cuando su conflicto con los líderes judíos se torna crítico y conduce a su arresto y crucifixión. Aunque usualmente se les ha tratado como paralelos, estos dos pasajes, conocidos como las parábolas de las minas y de los talentos, se presentan en contextos completamente diferentes en los dos Evangelios donde aparecen y probablemente reflejan el uso que Jesús hace de temas parecidos en distintas ocasiones (ver Blomberg 1984c). De las dos, la que habla más

específicamente de asuntos económicos es la parábola de las minas que aparece en Lucas (una mina era aproximadamente equivalente al sueldo de tres meses), con sus detalles adicionales sobre la oposición contra el «pretendiente al trono». De nuevo la mayordomía del dinero aparece como metáfora para el discipulado en general, sin excluir el uso literal de las finanzas personales como una manifestación primaria de ese discipulado. En ambos pasajes las inversiones hechas por los siervos aumentan su haber, pero todos los ingresos se devuelven al amo. Existe por lo menos un respaldo tácito de la forma rudimentaria del capitalismo que los bancos y prestamistas del antiguo mundo grecorromano practicaban. Pero esto debe quedarse en el contexto de nuestra discusión del último capítulo (ver p. 74-75) y subordinada a la lección espiritual mayor de imitar el comportamiento de los buenos siervos en todas las áreas del discipulado.<sup>158</sup> Se puede ver claramente que todo nuestro tiempo, talentos y tesoros se deben usar para alcanzar los propósitos del reino. Hacer que los detalles en los que varían las historias enseñen diferentes cantidades de recompensa o concluir que el pueblo de Dios es recompensado en diferentes niveles por toda la eternidad, es interpretar esos detalles inapropiadamente.<sup>159</sup> El contraste básico entre el sirviente malo y el bueno en ambas parábolas está entre aquel que intenta hacer la voluntad de su amo y aquel que se niega siquiera a intentar. Este último claramente demuestra que él no es un discípulo.<sup>160</sup>

## LOS LABRADORES MALVADOS (MARCOS 12.1-12 PARS.)

Una vez más, el énfasis de este pasaje no es enseñar una lección económica, pero la historia se hace inteligible solo ante el trasfondo de la ausencia del maltrato brutal de los patrones para con los labradores y las ocasionales revueltas de campesinos en el Israel del primer siglo.<sup>161</sup> Los intentos de elogiar el comportamiento de los labradores malvados como una revuelta campesina necesaria (Hester 1992) o de ver su acción como una codificación de la futilidad de una rebelión armada (Herzog 1994b:98-113) pasan por alto las claras aplicaciones atribuidas a Jesús en los tres evangelios. C. A. Evans (1996) argumenta que los labradores malvados debieron haber sido vistos como semejantes a los sacerdotes hambrientos de ganancias y a los líderes judíos. Dado el papel que juegan los sirvientes malvados en otros lados, como símbolo de los líderes judíos, esto parece ser plausible. Sin embargo, nosotros identificamos los diferentes personajes en la historia, y a nivel espiritual la esencia es que todos debemos a Dios una buena mayordomía de aquello que él nos ha llamado a administrar y de nuevo esto incluye

el dinero, pero no se limita a este.

## LAS OVEJAS Y LAS CABRAS (MATEO 25.31-46)

Este pasaje no es, estrictamente, una parábola, pero debido a sus imágenes metafóricas se trata muchas veces como tal. A lo largo de la historia de la iglesia ha habido dos interpretaciones dominantes. La perspectiva mayoritaria ha interpretado a los «hermanos» de Jesús en el v. 40 como una referencia a la familia espiritual, de acuerdo con el uso del término (gr. *adelfai*) en todos los demás pasajes de Mateo donde no se emplee el término para hermanos biológicos (ver 5.22-24, 47; 7.3-5; 12.48-50; 18.15 dos veces, 21, 35; 23.8; 28.10). El vocablo «pequeños», cuya forma superlativa aparece en 25.40 y 45, también sin excepción se refiere en Mateo a los discípulos (10.42, 18.6, 10, 14; cf. también 5.19 y 11.11). Así que el mensaje de la enseñanza de Jesús aquí resulta estrechamente paralelo a Mateo 10.42: aquellos que son ministrados por los seguidores ambulantes de Jesús (hoy los podríamos llamar misioneros cristianos) deben cuidar de estos. Suplir ayuda material a los que predicán en el nombre de Jesús demuestra que uno ha acogido el mensaje de sus misioneros a nivel espiritual (cf., p. ej., a Ladd 1974a; Court 1985; Donahue 1986). Esta interpretación casi seguramente es acertada.

Hoy, sin embargo, el punto de vista que predomina es que Jesús enseña acerca de la necesidad de ayudar a los desposeídos, sean cristianos o no (cf. esp. Gray, 1989, quien también da una historia de la interpretación del pasaje). Este obviamente es un tema bíblico relevante, pero es menos probable que sea el enfoque de este pasaje particular, dado el sentido invariable de los términos y el hecho que el contexto más amplio consiste en parábolas acerca de los discípulos (24.43-25.46). Ninguna de estas perspectivas, sin embargo, es base para interpretar el texto como si enseñara una justicia basada en las obras; las personas aquí viven su fe para demostrar que ya tienen una relación correcta con Dios. Tampoco enseña este pasaje la teoría del «cristiano anónimo» de Karl Rahner y de muchos católicos después del Segundo Concilio Vaticano (así, correctamente, Lambrecht, 1992:282). Los justos no se sorprenden de que Jesús les conceda la vida eterna, como sería el caso de quienes nunca profesaron seguirlo; se quedan perplejos simplemente acerca de cómo ministraron directamente a él cuando ya no estaba en la tierra físicamente (25:37-39). Por lo tanto, el lema basado en este pasaje, hecho famoso particularmente por la Madre Teresa, de «ver a Jesús en la cara del pobre» independiente de su compromiso religioso, en el mejor de los casos expresa solamente una verdad parcial y puede resultar muy engañoso.

## CONCLUSIONES

Las parábolas siempre contienen una dimensión espiritual que se relaciona con el discipulado cristiano, el perdón de pecados, la salvación por gracia y temas similares, como el principal enfoque en el reino de Dios o la dinámica del reino. Pero este discipulado va a producir inevitablemente un impacto tangible en el área de la mayordomía de las posesiones materiales. De hecho, esta área es a menudo la más importante prueba de la profesión que uno hace de ser discípulo. Esta mayordomía, aun cuando no se limita a dar las ganancias de los bienes, imponerse restricciones en las cantidades que uno acumula y compartir con otros, todo ello por el bien de aquellos que no están bien, incluirá particularmente a los que comparten nuestra fe. No hay indicación alguna en las historias de Jesús de que este tipo de mayordomía pueda ser cuantificada o de que cualquier inversión económica conducirá alguna vez a una igualdad pura. Sin embargo, está claro que Jesús cree que existen extremos de riquezas y pobreza que son intolerables en el círculo de sus seguidores. Ahora solo queda ver cómo es que se trabajan estos temas en el resto de la enseñanza fuera de las parábolas de Jesús.

## OTRAS ENSEÑANZAS DE JESÚS

Regresamos a los inicios del ministerio de Jesús y de nuevo procederemos en orden más o menos cronológico.

### LAS TENTACIONES DE JESÚS (MATEO 4.1-11; LUCAS 4.1-13)

Las tres tentaciones que presentó Satanás a Jesús al inicio de su ministerio involucran las posesiones materiales en uno u otro grado. La más clara es la tentación de volver las piedras en pan para satisfacer la intensa hambre de Jesús. Citando Deuteronomio 8.3, Cristo responde que «no solo de pan vivirá en hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4.4). El sustento espiritual finalmente es prioridad sobre el sustento físico. Jesús también se niega a que los ángeles salven su vida en una espectacular demostración de poder divino y a adquirir todos los reinos del mundo a cambio de la adoración a Satanás. Existe una naturaleza especial en estas tentaciones que no necesariamente atañe a todos los creyentes. Satanás está tratando claramente de disuadir a Jesús para que este no acepte el camino de la cruz el cual culminaría con su muerte expiatoria por los pecados de la humanidad. Ningún discípulo puede imitar la expiación de Jesús. Sin embargo, los tipos de tentación que Jesús recibió reflejaron toda la gama de

tentaciones de la humanidad (cf. 1 Jn 2.16 con sus «deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida»; cf. también Gn 3.6 donde existe una triple tentación para Adán y Eva en el huerto).<sup>162</sup> Y hasta cierto punto, el hecho que Jesús más tarde hará claro que sus discípulos deben estar preparados para llevar sus cruces y aún morir por él si es necesario (ver Mr 8.34-35 pars.), aclarará que todos los cristianos deben estar conscientes de la seducción de las posesiones y la tentación de proteger nuestra existencia física a costas de nuestro destino eterno.<sup>163</sup>

## EL SERMÓN DEL MONTE/LLANO (MATEO 5-7; LUCAS 6.20-49)

La primera ocasión principal en la cual Jesús enseña en detalle sobre las actitudes que sus seguidores deben adoptar hacia la riqueza mundana es el sermón que ambos Mateo y Lucas ubican, en formas diferentes, en los inicios del ministerio de Jesús. Ya sea que cada versión sea una colección de dichos de diferentes contextos en el ministerio de Jesús o una abreviación de un sermón original más extenso dado en una sola ocasión, muchos textos relevantes para el estudio de las posesiones materiales emergen. En todo el sermón se debe tener presente los contextos de Mateo 5.1-2 y Lucas 6.17. Sin embargo, Jesús habla primordialmente a quienes ya son discípulos, y se dirige a ellos en comunidad. Los principios del Sermón del Monte/Llano no pretenden ser una constitución para gobiernos, ni meramente unas pautas para individuos, sino un manifiesto para aquellos que ya están dispuestos a seguir a Jesús en el contexto de «iglesia» (Cahill 1987; Lischer 1987).

Las dos versiones del sermón empiezan con las bienaventuranzas, y estas principian con la declaración de Jesús que el «pobre» es bienaventurado. La palabra griega *ptochos* no se refería a los pobres que apenas lo eran, sino a los que estaban absolutamente destituidos.<sup>164</sup> En la Septuaginta *ptochos* muchas veces traduce el hebreo *nawin* el cual discutimos particularmente en conjunción con Isaías 61.1. El trasfondo de siempre hacer una equivalencia entre pobres y piadosos sin duda explica la diferencia entre «vosotros los pobres» (Lc 6.20) y «los pobres en espíritu» (Mt 5.3). No es que Mateo contradiga a Lucas; cada uno resalta un aspecto diferente de un término que tenía una dimensión tanto material como espiritual (Meadors 1985; Jorns 1987). Lucas 6.22-23 claramente muestra que Lucas vio el componente no solamente material sino también espiritual en aquellos a quienes Jesús llama bienaventurados:

Bienaventurados seréis cuando los hombres os aborrezcan,  
cuando os aparten de sí, y os vituperen

desechen vuestro nombre como malo,  
Por causa del hijo del hombre.

Así, también, Mateo 5.3 no se puede entender adecuadamente si se quitan todos los elementos de una destitución física. El resto del sermón aclarará las obligaciones económicas de aquellos que poseen bienes materiales de sobra (esp. Mt 6.25-34). Como Carson comenta, ambos autores tienen en mente «aquellos que debido a la privación económica sostenida y el rechazo social tienen confianza solo en Dios» (Carson 1984:131).<sup>165</sup>

Un acercamiento similar referente a las dimensiones materiales y espirituales de aquellos que Jesús considera dichosos hace que se recuerden las bienaventuranzas. La gente podría «llorar» por causa de una aflicción espiritual o física (Mt 5.4). La tercera bienaventuranza alude al Salmo 37.11 en donde «los mansos» se refiere originalmente al israelita piadoso oprimido por la gente malvada que parece disfrutar de los mayores beneficios de la tierra (Mt 5.5). Aquellos que tienen hambre y sed de justicia anhelan ver que la gente sea justa delante de Dios y que los santos de Dios actúen con justicia en la tierra (5.6) y así en adelante (cf. además a Crosby 1981). Sin embargo, al mismo tiempo, la siguiente sección del sermón, que trata acerca de los discípulos como sal y luz, les recuerda que el monasticismo no es la opción adecuada. Los estilos de vida contraculturales encomendados en las bienaventuranzas deben vivirse a vista de todo el mundo para que otros puedan glorificar a Dios (5.16).<sup>166</sup>

La segunda mitad de Mateo 5 presenta varias antítesis, mediante las cuales Jesús hace contraste entre sus perspectivas y las de la Torá sobre cuestiones éticas claves (5.21-48). Entre ellas, en Mateo 5.42 leemos: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses». En el contexto anterior Jesús prohíbe pagar insulto por insulto, como el bofetón de un hombre diestro en la mejilla derecha de otro (5.39), y veda represalias contra los que demandarían legalmente a sus condiscípulos (5.40). En el v. 41 exhorta a ir una milla adicional con el soldado romano que reclutara al judío para llevar sus efectos personales (cf. esp. Horsley 1986). Probablemente el v. 42 tiene un trasfondo histórico igualmente específico, de modo que la exhortación no se debe entender en términos absolutos. En la medida que el año sabático, si no el Jubileo, era observado por lo menos de vez en cuando, cuanto más se acercaba el año sabático, más renuente se pondría uno de conceder préstamos. Jesús, entonces, estaría enseñando que lo que se da a los necesitados no debería basarse en cuánto ellos pueden pagar (cf. el paralelo en Lc

6.30: «A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva»<sup>167</sup>). Y aun si generalizamos más allá de esta situación específica, como Agustín señaló siglos atrás, Jesús no dice qué es lo que se debe dar al que pide (De Sermone Domine en Monte 67; cf. también Lc 12.13-15). El contexto de la antítesis final (Mt 5.43-48) llama a amar al enemigo en vez de actuar motivado por intereses egoístas, y esto también influye en nuestra interpretación del v. 42. El paralelo parcial en Lucas 6.34-35 probablemente exhorta a prestar sin cobrar interés (Harvey 1990:94-96), y la palabra que algunas veces se traduce rogar en Mateo 5.42 (por ej., en la NRSV) literalmente significa pedir. Todo esto sugiere que Jesús no manda, ni en sus días ni en los nuestros, que sus seguidores necesariamente den a todo mendigo todo lo que pida. Lo que más le beneficiará no es siempre lo que pide. Pero en la medida que podemos discernir las genuinas necesidades físicas o materiales de las personas, debemos preocuparnos de encaminarlas hacia la clase de ayuda que tiene una posibilidad razonable de remediar su situación. Por lo menos, en contraste con el principio dominante de la reciprocidad en la antigüedad, Jesús prohíbe a sus seguidores tener la mentalidad de ayudar solo a aquellos que pueden corresponderles.<sup>168</sup>

Mateo 6.1-4 procede al tema de las limosnas. En este contexto Jesús específicamente trata los errores de aquellos que dan en público, echando sus monedas ruidosamente dentro de los receptáculos, con el propósito de recibir alabanzas de sus semejantes (6.1-2). La aparente contradicción entre 6.1-2 y 5.16 se resuelve rápidamente una vez que entendemos que los motivos tocante a quién debería recibir la gloria en cada pasaje son completamente diferentes (la gente versus Dios). Jesús insiste que sus discípulos no hagan una exhibición pública de su piedad. Mateo 6.3 («no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha») no ordena una mayordomía irresponsable, que niegue llevar un récord de las ofrendas, o se oponga a la transparencia en asuntos financieros. El procedimiento cuidadoso de Pablo más tarde en el manejo de una colecta por los necesitados de Judea (ver esp. 2 Co 8-9) demostrará la necesidad de una transparencia escrupulosa. Más bien, lo que dice Jesús es que el acto de dar debe ser secreto de tal manera que uno jamás sea tentado a ofrendar motivado por el agradecimiento o los favores humanos. Desafortunadamente, la práctica cristiana contemporánea a menudo se parece al acercamiento que Jesús condena, puesto que los generosos benefactores de nuestras iglesias y sus caridades son solicitadas con la intención de obtener reconocimiento público y en las donaciones más grandes la posibilidad de que el nombre del

ofrendante aparezca para siempre en un edificio o en una placa.<sup>169</sup>

Hay principios similares en relación con la oración (Mt 6.6-15). Ya aludimos al Padre Nuestro en el contexto de la parábola del amigo a medianoche (Lc 11:5-8). Ambos Lucas 11.3 y Mateo 6.11 claramente incluyen como una petición legítima para los discípulos de Jesús el pan diario. Vale notar también, sin embargo, que en ambos contextos el enfoque en Dios y su voluntad precede a las peticiones por las necesidades humanas, y que Mateo 6.11-12, así como Lucas 11.3-4, guarda un equilibrio entre las necesidades materiales (pan diario) y espirituales (perdón de los pecados). En estos tiempos de planificación anual y para períodos aún más largos, vale recordar que Jesús nos instruye a orar por el pan «de cada día».<sup>170</sup> Debemos pedir que Dios supla nuestras necesidades, no nuestras avaricias. Esto nos ayuda, entre otras cosas, a guardarnos de tomar por sentado la provisión divina. La versión en Mateo de la siguiente cláusula del Padre Nuestro se refiere únicamente al perdón de la «deudas» (opheilemata—6:12). Claramente esta es una metáfora que se refiere a los «pecados» que Lucas menciona explícitamente (hamartias - Lc 11.4), pero al igual que en las parábolas discutidas anteriormente, esta refleja el trasfondo de la experiencia judía en donde se daba el endeudamiento literal. Y a la luz de Mateo 5.38-48, unos versículos antes en este sermón, no podemos excluir la dimensión material de la promesa de los discípulos de perdonar a sus deudores (cf. Overman 1996:97-98).

Mateo 6.19-34 (cf. Lc 11.34-36; 12.22-32; 12.33-34; y 16.13) aborda con mayor amplitud el tema de los tesoros en la tierra en contraste con los tesoros en cielo. Así como en la parábola del rico insensato, la imagen es de una acumulación ociosa — tesoros guardados «donde la polilla y el orín»<sup>171</sup> corrompen, y donde ladrones minan y hurtan» (Mt 6.19). Jesús no enseña que nunca debemos guardar o proteger nuestras posesiones, pero debemos determinar escrupulosamente cuáles son realmente necesarias.<sup>172</sup> Los vv. 22-23 prosiguen a destacar cómo el manejo de las finanzas afecta todas las áreas de la vida. De nuevo, los motivos personales resultan controlando todo. Por eso el v. 24 puede concluir que en última instancia no se puede servir ambos a Dios y a Mamón («posesiones materiales»). El materialismo bien puede ser el contrincante mayor para el cristianismo auténtico en la competencia por los corazones y almas de millones en nuestro mundo de hoy, incluso de muchos en la iglesia visible.<sup>173</sup>

En un contraste marcado, los vv. 25-34 nos ordenan a no afanarnos por nuestras necesidades materiales (me merimnate; no significa «no pensar» como aparece en

KJV). Debemos confiar en el cuidado soberano de Dios, porque los seres humanos valen más para él que todo el resto de la creación, y conoce todas nuestras necesidades. El mandamiento crucial en esta sección llega en el v. 33: «Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas». O bien hay que espiritualizar esta promesa por completo o relegar su cumplimiento al futuro escatológico, opciones que no encajan en el contexto inmediato de afán por las necesidades materiales en el presente; o debemos entender que los plurales del v. 33 son dirigidos a la comunidad de los seguidores de Jesús (como de hecho el sermón entero lo es —ver los comentarios supra). Cuando la comunidad de los redimidos busca primero la justicia de Dios, por definición ayudarán a los necesitados entre ellos. La yuxtaposición extraordinaria del paralelo lucano (12.31) con Lucas 12.33 apoya esta conclusión: «Vended lo que poseéis, y dad limosna; haceos bolsas que no se envejeczan...». Veremos un concepto aún más claro en Marcos 10.29-30 y los paralelos que le siguen. Una seria aplicación de estos principios para la iglesia contemporánea requiere de una transformación radical de la mayoría de los feligreses que pocos de ellos están dispuestos a empezar. Pero Schmidt (1988:88) enfatiza: «estar quieto porque la meta está tan lejos es no captar el significado del discipulado como un viaje». Y en contra de aquellos que temen una aplicación muy radical del texto, él agrega: «La mayoría de nosotros podría viajar una distancia considerable en ese camino antes de que alguien sospechara de nosotros una obediencia extrema».<sup>174</sup>

Finalmente, Jesús anima a sus seguidores a pedir, buscar y llamar a la puerta porque recibirán, hallarán y se les abrirá (Mt 7.7-8). El llamado «evangelio de la prosperidad» a veces aplica estos versículos en maneras que sugieren que la persona que tenga suficiente fe puede recibir mediante la oración cualquier cosa que quiera, particularmente si es de carácter material. Sin embargo, como ya hemos notado, el paralelo lucano aclara que a nivel espiritual la preeminente buena dádiva que Dios promete dar a quienes se la piden es el Espíritu Santo (Lc 11.13). Y mientras vivimos en la época entre el «ya» y el «todavía no», de manera que a veces Dios en verdad concederá las peticiones por bienes materiales, la progresión lógica en Mateo 7.9-11 es de menor a mayor. Jesús hace el cambio de lo exclusivamente material (7.9-10) a lo que es principalmente espiritual (7.11). También vale la pena mencionar que el verbo griego traducido «se...dará» en 7.7 está en la voz pasiva. No existe un sujeto explícito que corresponda al «lo». Bien podría ser un «pasivo divino», equivalente a «pedid y Dios os dará» (Hagner, 1993:174). ¡Pero eso deja a la

voluntad soberana de Dios la elección de qué cosa ha de dar!<sup>175</sup> El cuerpo del sermón de Jesús concluye con la famosa «Regla de Oro» en 7.12. Su aplicación en la esfera económica incluiría, sin duda, ser tan generosos para ayudar a otros como quisiéramos que ellos lo fueran cuando nosotros tengamos necesidad.

## EL MANIFIESTO DE NAZARET (LUCAS 4.16-21)

A pesar de la ubicación que Lucas da a este pasaje al inicio de su evangelio, los paralelos en Marcos y Mateo hacen claro que el regreso de Jesús a Nazaret ocurre después de un tiempo considerable del período inicial de su ministerio en Galilea (Marcos 6.1-6; Mateo 13.53-58). Al captar la atención de los que asistían a la sinagoga de Nazaret, Jesús esboza el mismo acercamiento doble a las bendiciones de Dios que descubrimos en las bienaventuranzas. Cita Isaías 61.1-2a y 58.6 y luego anuncia que se cumplen en ese mismo día. Declara:

El Espíritu del Señor está sobre mí,  
por cuanto me ha ungido  
para dar buenas nuevas a los pobres.  
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;  
a pregonar libertad a los cautivos,  
y vista a los ciegos;  
a poner en libertad a los oprimidos;  
a predicar el año agradable del Señor (Lc 4.18-19).

Como en Isaías, Jesús entiende que los «pobres» aquí son los *nawim*. Ante la cantidad numerosa de ciegos que Jesús sanó en su ministerio, existe incuestionablemente un elemento literal en el pronunciamiento de dar vista a los ciegos. Pero a la luz de las frecuentes referencias a sus discípulos y a sí mismo como luces del mundo (Mt 5.14,16; Jn 8.12; 9.5), no podemos excluir una dimensión espiritual también. Los «cautivos» y los «oprimidos» deben ser interpretados de manera similar.<sup>176</sup> El «año agradable del Señor» parece ser una referencia a la llegada del jubileo, aunque no es necesario aducir que Jesús, hablando en 26 ó 27 d.C., pronunció esta frase en un año de jubileo literal (como afirma Strobel 1972). Más bien, como Jesús entiende que el día de reposo y las otras fiestas del judaísmo se cumplen en su ministerio en forma general (ver esp. Talbert 1992:80-178), así también, la liberación prometida en el jubileo puede ser alcanzada en última

instancia solo por aquellos que se unen a él.

Estas bendiciones, entonces, serán extendidas a otra categoría de despreciados, en este caso, los gentiles (cf. esp. Siker 1992). Es interesante que aun después del notable anuncio de Jesús en Lucas 4.21, «todos daban buen testimonio de él, y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca» (4.22; aun cuando esta afirmación ha sido interpretada negativamente). No fue sino hasta que comenzó a comparar a los nazarenos con los judíos del tiempo del Antiguo Testamento a quienes Dios pasó por alto para otorgar milagros a la viuda gentil de Sarepta y al oficial militar Sirio Naamán, que la gente en la sinagoga se enfureció (4.28). Isaías 58.6 mencionado anteriormente, se refiere a los israelitas hambrientos, pobres y desnudos, sin embargo, Jesús declara que Dios se preocupa por los oprimidos incluyendo a aquellos, que a nivel humano, son los enemigos de Israel.

## LA RESPUESTA DE JESÚS A LOS MENSAJEROS DE JUAN EL BAUTISTA (MATEO 11.5 / LUCAS 7.22)

Mateo 11.5 y Lucas 7.22 concuerdan palabra por palabra reforzando el nexo entre los oprimidos materialmente y espiritualmente (el griego difiere solamente por la adición o la omisión de la conjunción conectiva, kai [«y»]).<sup>177</sup> Al enviar de regreso a los mensajeros de Juan, quien estaba languideciendo en prisión, con una respuesta enigmática a su pregunta de que si él era o no el Mesías, Jesús les instruye que describan lo que han visto y oído: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio». Ligado a los literalmente ciegos, cojos, leprosos y sordos, sin mencionar a los físicamente muertos, los pobres en este contexto deben ser aquellos físicamente destituidos. Pero debido al consistente ministerio integral de sanidad de Jesús, a menudo en respuesta a la fe o para causar fe en él (ver Blomberg 1992a:300-301) uno no debe dejar a un lado la dimensión espiritual de cada una de estas categorías.

## VARIAS DISPUTAS Y DIÁLOGOS (MARCOS 7.9-13 PARS.; MARCOS 7.27 PAR.; LUCAS 10.38-42)

Algunas referencias difundidas acerca de la siguiente sección del ministerio de Jesús pueden ser combinadas y discutidas brevemente. Cuando Jesús critica la práctica farisea del Corbán, él toca asuntos de dinero (Mr 7.9-13 pars.). Uno podía ofrecer una cantidad de dinero para que sea pagada al templo el día de su muerte. Estos fondos no se podían transferir a nadie más, ni siquiera a los necesitados de la

misma familia, pero aun así se podía utilizar para beneficio personal (ver esp. Baumgarten 1984-85).

«En contra de los límites del grupo dominante Marcos ofrece una visión opuesta en la cual una nueva comunidad con definición moral sostiene la demanda radical de la tradición de las Escrituras que condena la explotación y defiende el bienestar de los miembros más débiles de la sociedad» (Myers 1988:223). Las palabras aparentemente poco amables de Jesús a la mujer siriofenicia en Marcos 7.27 y el pasaje paralelo han sido tomadas algunas veces como una reprensión de la práctica siria de engrandecerse a sí mismos a expensas de los judíos menos privilegiados (ver esp. Theissen 1991:61-80). Asimismo, el famoso episodio de Jesús con María y Marta pone las prioridades espirituales por encima de la responsabilidad cultural de proveer hospitalidad incluida en la esfera material (Lc 10.38-42).<sup>178</sup>

## LIMOSNAS Y DIEZMOS (LUCAS 11.41-42; MATEO 23.23)

Conforme progresa el ministerio de Jesús, los conflictos con los líderes de Israel se intensifican. En un contexto de reprensiones dirigidas a muchos de los líderes judíos por su hipocresía, Jesús declara: «Pero dad limosna de lo que tenéis, y entonces todo os será limpio» (Lc 11.41). En el griego la primera parte de este versículo reza más literalmente: «pero dad limosnas a causa de lo que está adentro». El contexto hace contraste entre la limpieza ritual y externa de los vasos y platos, tan valorada en la agenda de los fariseos, y su avaricia y maldad internas (Lc 11.39). Este contraste entre lo externo y lo interno sugiere que «dar lo que está adentro del plato» es principalmente una metáfora de la espiritualidad, refiriéndose a la bondad que emana del corazón. Pero, como vimos tantas veces en las parábolas, una manera prominente de demostrar una preocupación espiritual es por medio de la ayuda material: en este contexto, la limosna. La caridad a favor del pobre viene siendo «una expresión de lo que está adentro», así como «la limosna, si bien se debe interpretar literalmente, resulta siendo al mismo tiempo un símbolo de la devoción a Dios y no a la seguridad lograda en este mundo por medios humanos» (Nolland 1993a:664-670).

Al proseguir a pronunciar un ay sobre los fariseos porque diezmaban aun de sus hierbas y especias más diminutas pero abandonaban la justicia y el amor de Dios, Jesús agregó: «Esto os era necesario hacer, sin dejar aquello» (Lc 11.42; cf. Mt 23.23). Durante los tiempos intertestamentarios cada vez más se requería el diezmo de todo producto agrícola. Más tarde el tratado de la Misna titulado Masa'oth menciona hasta las hierbas más insignificantes (Visser 1966:7). Este es el único pasaje en todo

el Nuevo Testamento que se podría tomar como una exhortación a diezmar. Pero es crucial notar que en este contexto Jesús habla de «lo más importante de la ley» (Mt 23.23), la cual estaba todavía vigente hasta el establecimiento del nuevo pacto de Dios en Pentecostés, sobre todo para los líderes judíos que la estudiaban tan cuidadosamente. Mientras la época del Antiguo Testamento seguía en vigencia, el diezmo era obligatorio para el pueblo de Dios. Si este se requiere todavía en la era del pacto nuevo, se debe establecer en base a otros pasajes.<sup>179</sup> Parece significativo que ningún otro texto del Nuevo Testamento lo exige, mientras los principios de generosidad y sacrificio que comentaremos más adelante sugieren que los individuos deben dar un porcentaje que variará según sus circunstancias particulares. Aquellos que están por lo menos relativamente acomodados deben dar bastante más que la décima parte de sus ingresos brutos a la obra de Dios. «Debemos ir incluso un paso más allá: la exigencia de que el cristiano diezme puede hasta llegar a ser peligrosa, porque da cabida a la conclusión falsa que el problema de Mamón ha sido confrontado y conquistado» (Visher 1966:10).

### ¿QUÉ APROVECHARÁ AL HOMBRE...? (MARCOS 8.36 Y PARS.)

Ya hemos hecho alusión a las advertencias de Jesús a sus seguidores en cuanto a la posibilidad de tener que llevar su cruz y experimentar persecución. Un pasaje clave que elabora este tema es Marcos 8.31-38 y sus paralelos, los cuales Jesús presenta mientras él y los doce inician el viaje hacia la crucifixión. El v. 35 enfatiza que aquellos que salvan su vida física a expensas de su bienestar espiritual, perderán en última instancia ambas, pero aquellos que son perseguidos y aun mueran por el evangelio van a preservar su vida por la eternidad. Jesús inmediatamente agrega: «¿qué aprovechará al hombre si ganare todo el mundo, y perdiere su alma?» (Marcos 8.36). Como en las tentaciones que pasó Jesús, existe una clara prioridad de lo espiritual por sobre la seguridad material en este contexto. Es interesante notar también la preponderancia de un lenguaje de transacciones comerciales en los versículos 36-37: «provecho» (NVI «bien»), «ganancia», «utilidad», y «a cambio de». Una administración apropiada de las finanzas no es la única forma de demostrar lealtad en el discipulado y de no ser avergonzado en el día del juicio (8.38), pero sí es una prueba clave. «El camino hacia la realidad del gobierno de Dios comienza con la muerte, así como lo fue para Jesús mismo. Y es una experiencia de muerte tan completa como fue la de Él, que incluye los aspectos, sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos de la existencia humana en la sociedad... lenta, dolorosa y ostensiblemente llena de vergüenza» (Waetjen 1989:146).<sup>180</sup> Y aun los

actos de misericordia que parecen relativamente insignificantes cuentan mucho ante los ojos de Dios (Mr 9.41; Mt 10.42).

## EL IMPUESTO DEL TEMPLO (MATEO 17.24-27)

La única alusión en el Nuevo Testamento al impuesto del medio siclo de Éxodo 30.13 aparece en este breve pasaje. Poco antes de la final partida de la pequeña tropa hacia Jerusalén, algunos recolectores de impuestos preguntaron si Jesús pagaba el impuesto de las dos dracmas (un siclo era equivalente a cuatro dracmas o denarios), una pregunta lógica a la luz de las críticas que Jesús había hecho a muchas otras normas judías. A lo que Pedro contesta que sí lo pagaba (Mt 17.24-25a). Cuando Pedro vuelve a casa de Jesús en Capernaum, Jesús se refiere al tema preguntando de quién cobraban impuestos los reyes terrenales. La respuesta de Pedro sugiere lo que Jesús luego dirá explícitamente. «Los hijos», que posiblemente se comparan con los ciudadanos del reino, están a menudo exentos del tributo que es requerido a otros pueblos subyugados (17.25b-26). En una de los más enigmáticos versículos del todo el Nuevo Testamento, Jesús luego instruye a Pedro para que vaya al lago, saque un pez y encuentre una moneda en su boca que cubriría exactamente las cuatro dracmas de la deuda de ambos en ese año. Cristo concluye: «tómalo, y dáselo (a las autoridades) por mí y por ti» (17.27). Cualquier cosa que uno piense de este método único,<sup>181</sup> Jesús aparentemente está enseñando que el pueblo de Dios, en principio, debería estar libre de los impuestos previamente ordenados por Dios.<sup>182</sup> Pero debido a que el cambio de era todavía no se ha hecho efectivo, para evitar una ofensa innecesaria Jesús busca una forma de pagar el impuesto que no le quite el dinero a nadie más. Bauckham (1986) también argumentaba de que Jesús y los doce estaban literalmente tan empobrecidos para este tiempo que ellos no podían costear esta cantidad de dinero. Otros han sugerido que el versículo 27 debe ser tomado de una forma más metafórica.<sup>183</sup> De todas formas, el principio clave parece ser que los verdaderos hijos de Dios están a punto de entrar a una era en la cual ellos ya no van a contribuir obligatoriamente a su trabajo de conformidad con una norma fija. Pero la abolición de una contribución religiosa obligatoria no los hace exentos de los impuestos políticos (ver p. 206).<sup>184</sup>

## EL JOVEN RICO Y ZAQUEO (MARCOS 10.17-31 PARS; LUCAS 19.1-10)

Jesús y los doce ahora están de camino a Jerusalén, dando respuesta a las

interrogantes de los que van pasando. Innumerables generaciones de lectores han quedado perplejas ante el mandato de Jesús al joven rico: «Anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo» (Mr 10.21b). ¿Fue quizás un mandato singular para un solo individuo? ¿Deben hacer lo mismo todos los cristianos? ¿O sería más adecuada alguna aplicación intermedia?<sup>185</sup> El primer punto que debemos observar y que tiene que ver con el contexto más amplio (10.17-31) es resistir la tentación de psicologizar aquello para lo cual simplemente no tenemos información. ¿Por qué es que Jesús cita varios de los mandamientos como parte de su respuesta a la pregunta de este hombre tocante a cómo heredar la vida eterna (10.17-19)? Uno podría imaginarse que Él lo estaba preparando para una lógica similar a la antítesis del Sermón del Monte, para mostrarle que de hecho él no ha obedecido todos los mandamientos. Pero Jesús no toma este camino cuando el hombre insiste en que él ha guardado estas leyes desde que era joven (10.20). En lugar de ello Jesús le declara con amor: «Una cosa te falta» (10.21 a). Como en tantos otros casos, Jesús tiene un discernimiento especial de la situación de un individuo particular.<sup>186</sup> Sabe que la riqueza de este hombre obstaculiza su discipulado. En la sección del Decálogo citada en el v. 19 hay un agregado: «No defraudes», que quizás sea la clave para entender que el hombre había pecado con su dinero (Myers 1988:272).<sup>187</sup>

Por eso, al llegar al v. 21b, debemos tener cuidado de leerlo todo. El mandato de vender todo y darlo a los pobres no se puede separar de la orden trascendental que le acompaña: «Ven, sígueme». La única caridad que cuenta es la que da como parte del costo del discipulado (Gundry 1993:554; cf. también 1 Co 13.3). La aflicción del hombre (10.22) sugiere que aquí por lo menos se presupone el esquema pactal que concebía las riquezas como recompensa por la obediencia. Si este dirigente de la sinagoga era una persona respetable en su comunidad, se puede entender por qué él (y otros) pensarían que su riqueza era un premio por la obediencia y no algo de lo que se debe despojar. La reacción de sorpresa en los discípulos ante la respuesta de Jesús sobre lo difícil que es para que los ricos entren en el reino sigue lógicamente (10.23-24a). ¿Si las personas ricas y piadosas no se pueden salvar, ¿quién podrá ser salvo? Jesús solo reitera su declaración (10.24b) y luego agrega: «Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios» (10.25). Furley (1943) cree que «plousios» («un rico») aquí se está refiriendo a aquellos que tienen suficientes riquezas como para sostenerse a través de operaciones con su capital que los liberan de la rutina del trabajo diario. Los intentos de hacer

referencia a una supuesta puerta en el muro de Jerusalén conocida como «el Ojo de la Aguja», o a una variante textual que sustituye «camello» por «cuerda»,<sup>188</sup> se basan en el diálogo subsecuente. Mientras el asombro de los discípulos crece (10.26), Jesús contesta: «Para los hombres es imposible, mas para Dios, no; porque todas las cosas son posibles para Dios» (10.27). Jesús realmente ha descrito una imposibilidad literal al referirse al animal más grande generalmente conocido y a la apertura más pequeña de su mundo cotidiano. Pero con Dios, las imposibilidades humanas se vuelven posibles.

De nuevo debemos resistirnos al impulso de imputar una motivación específica en la siguiente afirmación de Pedro: «nosotros lo hemos dejado todo, y te hemos seguido» (Mr 10.28). Sea por una curiosidad auténtica o por un velado egoísmo, Pedro trae a colación el radical ministerio itinerante de los discípulos. ¿Qué recompensa pueden esperar por su sacrificio? La respuesta de Jesús proporciona tanto seguridad como un desafío. Cualquiera que ha abandonado familia o propiedad por causa del evangelio (10.29) seguramente recibirá «cien veces más ahora en este tiempo; casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras...» (10.29-30a). Dado que Jesús explícitamente indica que estas posesiones están disponibles «en este tiempo» en contraste con la vida eterna «en el siglo venidero» (10.30b), debemos inequívocamente entender el texto como una enseñanza de que los discípulos de Jesús pueden esperar recompensa material por su sacrificio en esta vida. No obstante, ¿en qué consiste esta recompensa, y cómo la reciben? Los hermanos, hermanas, madres e hijos sin número que ganan son, sin duda, la parentela espiritual que adquieren cuando se unen a la gran familia del pueblo de Dios. No hay razón alguna para tomar las «casas» y «tierras» de manera diferente. Como en el Sermón del Monte, la familia nueva significa una comunidad nueva de personas que comparten el uno con el otro. Las casas y tierras nuevas son aquellas que el pueblo de Dios comparte con quienes están en necesidad (ver esp. May 1990). Nadie consideraba las posesiones como propias y el apuro del pobre tenía prioridad sobre los deseos del afluente. Como Via (1985:142) concluye:

La existencia de una comunidad basada en la renunciación de las riquezas naturalmente familiares o personales (10.28-29), o, más acertadamente, la afirmación de que deba existir tal comunidad, es el horizonte social que hace concebible el imperativo de vender todo lo que uno tiene y darlo a los pobres (10.17-22). Marcos 10.17-22 requiere de 10.28-29 para tener sentido a nivel de la existencia socio-

histórica.

La historia de la conversión de Zaqueo (Lc 19.1-10) viene poco después del relato del joven rico, y marcadamente se contrasta con él. Zaqueo era un cobrador de impuestos de alto rango, quizás uno de los publicanos romanos que trabajaba directamente para el gobierno imperial, a diferencia de los que funcionaban como intermediarios, como Leví/Mateo. Por consiguiente, era bastante probable que él era inmensamente rico, pero en parte a costas del pueblo judío común y, sin duda, mediante órdenes de lucrar por extorsión. No es de sorprender, entonces, que la multitud murmure cuando Jesús ha ido a ser huésped de un hombre «pecador» (19.7). Llama la atención que Cristo no manda a Zaqueo que deje todo y que lo siga. De hecho, no le manda a hacer cosa alguna. Zaqueo, sin embargo, se pone en pie y ofrece dar la mitad de sus posesiones a los pobres y restituir cuadruplicado a todos los que él ha defraudado (19.8). Pilgrim (1981:129-130) ve esta narrativa como un paradigma de la respuesta correcta de los que serían cristianos ricos por al menos cuatro razones: 1. Aparece justo a continuación de 18.18-30 y la versión de Lucas de la narración del joven rico con su pregunta acerca de cómo puede alguien salvarse (19.26), y no está muy lejos de 16.9 con su mandamiento de hacer amigos por medio de las riquezas propias; 2. Este es el incidente sobresaliente en el ministerio público de Jesús antes de que entre a Jerusalén; 3. Este lleva a un resumen clave en el evangelio de Lucas (19.10); y 4. Es el lugar en donde se trata de forma más completa el tema de la mayordomía en Lucas. De manera que la restitución resulta siendo la señal de un arrepentimiento verdadero, así como en el pensamiento rabínico, aun cuando la cantidad encuentra paralelo solo en la pena por el robo de ganado (Éx 22.1). Además, los rabinos normalmente prohibían obsequiar más del 20% del haber personal, no sea que uno se empobreciera y llegara a ser una carga para otros (b. Ketub. 50a).

Sin embargo, así como no debemos usar el 100% exigido del joven rico para crear un legalismo nuevo, tampoco lo debemos hacer con el 50% dado por Zaqueo. Pero el hecho de que este dio más de lo que cualquier combinación de diezmos e impuestos judíos requería muestra que su ofrenda no fue meramente simbólica (Pilgrim 1981:133). Existe un debate en cuanto a si el tiempo presente de los verbos en v. 8 deben ser tomados como un presente de costumbre (o iterativo) y por lo tanto se refieran a las prácticas regulares de Zaqueo, lo cual indicaría que él se estaría vindicando ante los ojos de aquellos que injustamente lo tomaban como un hombre pecador (ver esp. Mitchel 1990; Ravens 1991). Pero dado los paralelos con

las enseñanzas de Juan el Bautista en Lucas 3.13-14 y la historia de la conversión de Leví en 5.27-32 y dado a la declaración concluyente, «hoy ha venido la salvación a esta casa», en el v. 9, este punto de vista parece poco probable (ver esp. Hamm 1991; cf. Nolland 1993b:906). No tiene sentido para Zaqueo hacer una promesa de restaurar lo que él ha robado consistentemente de la gente si él ha llevado generalmente una vida ejemplar. Zaqueo no llega a ser salvo por su mayordomía, sino por su encuentro personal con el Hijo del Hombre. Notemos que es Jesús quien toma la iniciativa en el v. 5, aunque Zaqueo había estado ansioso de verlo en el v. 4. No obstante, una vez más lo que Zaqueo hace con su dinero ofrece un ejemplo de primera de las buenas obras que fluyen del arrepentimiento genuino.

## EL UNGIMIENTO DE JESÚS POR MARÍA DE BETANIA (MARCOS 14.3-9 PARS.)

Como se hizo notar anteriormente (p. 94, n. 4), Marcos 14.3-9 y sus pasajes paralelos tienen un significativo parecido con Lucas 7.36-50, pero probablemente reflejan incidentes diferentes seis días antes de la última pascua de Jesús (Jn 12.1). Hemos llegado a las vísperas del «Domingo de Ramos». La historia del ungimiento de Jesús por María de Betania ha proporcionado a muchos el texto clásico para justificar el gasto extravagante en el nombre de Cristo. Esta interpretación parece recibir aun más apoyo por el uso que Jesús hace de Deuteronomio 15.11, cuando declara: «Siempre tendréis a los pobres con vosotros, y cuando queráis les podréis hacer bien; pero a mí no siempre me tendréis» (Mr 14.7). Sin embargo, la cláusula «y cuando queráis les podréis hacer bien» seguramente significa que los discípulos deben tener un ministerio constante a los pobres. La segunda parte de Deuteronomio 15.11 resulta ser aun más explícito: «Por eso yo te mando, diciendo: Abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra». «Jesús reprende a los que acusan a la mujer, pero no por su preocupación por los pobres; él los reprende por desechar presuntamente a esta mujer, por juzgarla en base a la justicia propia cuando la sola presencia del pobre juzga a toda la comunidad» (Verhey 1984:18-19). Por otro lado, el hecho de que María gastara más de trescientos denarios (aproximadamente el salario de un año de un trabajador promedio) nos recuerda que Jesús no es un asceta o un defensor de un implacable estilo de vida sencilla. Aun así, debemos notar que este pródigo regalo representa un evento que no se repetirá —la muerte de Jesús— y corresponde similarmente a los gastos en el funeral de alguien lo que no era considerado inapropiado en el

mundo judío antiguo (Bruce 1983:257). Indudablemente hoy también habrá oportunidades únicas, no repetidas, para hacer un gasto extraordinario en el servicio de Cristo —quizás la construcción de unos pocos edificios que particularmente glorifican a Dios por medio de la adoración que fomentan. Pero, como en el caso de Jesús, tales gastos deben ser las excepciones, no la norma. La generosidad a los pobres es un mandato común en el Nuevo Testamento, así como lo fue en el Antiguo. Escobar (1983:101) tiene razón, por consiguiente, al insistir en una hermenéutica de sospecha cuando la exégesis de los occidentales ricos frecuentemente conduce a la implicación: ¡«A los ricos siempre los tendréis con vosotros»! También es interesante notar la yuxtaposición sin paralelos en Juan de los comentarios acerca de María y Judas (Jn 12.4-7). ¿Podría ser que ellos hayan sido los primeros dos en reconocer que Jesús en realidad iba a Jerusalén a morir, pero reaccionaron en formas diametralmente opuestas, en ambos casos involucrando el uso del dinero? Carson (1991:429) astutamente se refiere a los que son como Judas, como aquellos cuya codicia personal «se enmascara como altruismo».

## PURIFICACIÓN DEL TEMPLO (MARCOS 11.15-17 Y PARALELOS; CF. JUAN 2.13-17)

Menos de una semana antes de su muerte, Jesús hace estragos entre los vendedores y cambistas en el templo de Jerusalén. Casi todos los estudiosos concuerdan que el punto principal, particularmente en los relatos sinópticos, no tiene que ver con una «purificación», sino con una profecía de la destrucción inminente del templo y una mirada a la edad nueva que Jesús espera después.<sup>189</sup> No cabe duda que le molesta la corrupción de los cambistas. Es bastante posible que Caifás y los saduceos hayan trasladado solo recientemente este negocio del Barranco de Cedrón al templo y aumentado enormemente sus riquezas mediante tasas de cambio vergonzosas (M. Bockmuehl 1994:69-71). El relato de Juan, que puede o no describir un episodio distinto, más claramente señala el problema acerca del comercio que desplazó el culto en el templo (Jn 2.16). El hecho que esto ocurrió en el Patio de los Gentiles especialmente ilumina la reacción escandalizada de Jesús; al fin y al cabo, el profeta Isaías había subrayado que el templo debería ser una «casa de oración para todas las naciones» (Mr 11.17a; Is 56.7). Puede haber insinuaciones más amplias, sin embargo, en Marcos 11.17b, Jesús cita la frase «cueva de ladrones» de Jeremías 7.11 (en 11.17b) para describir una fortaleza nacionalista (C. K. Barrett 1978:17). El etnocentrismo del judaísmo del primer siglo ha convertido el templo en un santuario para el mismo espíritu exclusivista y nacionalista que este patio

debería atenuar. En una época de tribalismo desenfrenado alrededor del mundo, además de la confusión manifiesta entre actividades espirituales y económicas, la indignación justa de Jesús puede tener numerosas aplicaciones contemporáneas. De hecho, la búsqueda de la seguridad económica muchas veces se encubre con el lenguaje del patriotismo o «interés nacional».

### DAD A CÉSAR... (MARCOS 12.13-17 PARS.)

Un día después que del «torbellino en el templo» (Witherington 1990:107), los herodianos y los fariseos unieron fuerzas para tenderle una trampa a Jesús, aunque normalmente los dos grupos no cooperaban el uno con el otro. La pregunta que le plantean va al corazón de la tensión entre Israel y Roma. Pagar el tributo era la señal máxima de lealtad al gobierno imperial que les dominaba con su presencia militar. Si Jesús negaba la validez del impuesto romano, los herodianos sin duda le delatarían a las autoridades; si lo apoyara, los fariseos se escandalizarían por su deslealtad a Dios.<sup>190</sup> Cualquiera que fuera su respuesta, parecía que no había escape para él en esta trampa. Pero él descubre una forma de escabullirse cuando dice la famosa frase «dad al Cesar lo que es de Cesar y a Dios lo que es de Dios» (Mr 12.17). Una interpretación cada vez más popular acerca de este texto dice que debido a que Dios es soberano sobre todas las cosas, dar a Dios lo que es de Dios, potencialmente deja a un lado cualquier demanda del César en relación con los cristianos (Giblin 1971:516-526; Owen-Ball 1993). Herzog (1994a:350) piensa que Jesús dice en esencia: «Tiren las monedas de regreso en la cara del César. Limpíen la tierra del denario blasfemo e idolátrico». Sin embargo, esta interpretación destruye el delicado balance de la respuesta de Jesús, la cual causa en su audiencia un gran asombro por la forma en la que evadió la trampa puesta por ambos partidos (R. Stein 1992:496). Romanos 13.6-7, en el cual Pablo alude a esta enseñanza, manda a los cristianos a pagar a quien fuera lo que les deben, incluyendo los impuestos y las rentas, también contradice esta interpretación parcializada.

Históricamente, el dicho de Jesús se hizo crucial en los debates de la Reforma sobre la separación de los reinos de la iglesia y el estado, e influyó aun más en la historia más reciente del establecimiento de la Constitución de los Estados Unidos de Norte América y la Declaración de Derechos, los cuáles levantaron un alto «muro de separación» entre el gobierno y la religión. Es casi imposible que Jesús específicamente tuviera en mente estos movimientos posteriores en una edad de totalitarismo y regímenes imperiales, los cuales muchas veces reclamaban para sí mismos autoridad divina, y dada la habilidad del pueblo de Dios de acatar estos

mandatos bajo las monarquías de siglos subsiguientes. Eso no significa, sin embargo, que no se puede ver los movimientos históricos posteriores como congruentes con el espíritu de la enseñanza inicial de Jesús. De todos modos, en su contexto original el dicho de Jesús niega el derecho de los gobernantes de recibir adoración (ver esp. Haacker 1986), y así deja abierta la puerta para los debates acerca de la desobediencia civil, incluso la resistencia a pagar impuestos, si se puede demostrar que tal pago obligaría al individuo a violar las normas morales o teológicas de Dios.

## LA OFRENDA DE LA VIUDA (MARCOS 12.41-44 PAR.)

Justo antes de salir del templo por última vez, Jesús ve a la muchedumbre echando sus ofrendas en el arca. Así se despliega la historia famosa de la viuda y sus «blancas» (VRV; Versión Popular. «dos moneditas de cobre», Mr 12.42). El tesoro del templo constaba de los diezmos y ofrendas, pero la mayor parte provenía de los ricos (cf. 12.41). Sería muy raro encontrar a una mujer pobre dando lo último de sus escasas posesiones. Si esta mujer pudiera tener acceso a otros recursos, no lo sabemos; pero queda como un modelo que demuestra que es el porcentaje o cantidad de sacrificio, no la ofrenda neta, lo que cuenta ante los ojos de Dios. A. Wright (1982) ha visto aquí una reprensión directa de los líderes judíos que propiciaban tal injusticia, pero este punto de vista se basa en el hecho de que la mujer dio completamente por voluntad propia y en que no tenemos evidencia que la gente pobre en general frecuentemente contribuía al tesoro del templo. Por otro lado, la versión más débil de Kinukawa (1994:66-77), en la cual el texto a un nivel secundario podría reflejar un lamento irónico tocante al sistema que permitía a la mujer potencialmente despojarse de cualquier otro ingreso, podría no estar tan lejos de la realidad.

## CONCLUSIONES

Las buenas nuevas del evangelio son un mensaje uniformemente integral, según la enseñanza de Jesús. El sustento material sin la salvación espiritual es vano, pero la liberación que Dios en Cristo concede, normalmente incluye una dimensión física o material también. La única manera en que el pueblo de Dios puede obedecer continuamente todos sus mandamientos es si toda la comunidad cristiana mundial, y cada expresión local de ella, más y más capta la visión de compartir sus recursos con sus hermanos necesitados. Cuando los creyentes se dan cuenta de que otros cuidarán de ellos si inesperadamente se hallan empobrecidos, entonces pueden ser

liberados para dar más generosamente en tiempos de abundancia. Toda una gama de condiciones socioeconómicas surge entre Jesús y sus discípulos y la gente con quien se relacionan. Sin embargo, hay un énfasis claro en el ministerio y enseñanza de Jesús que insta a suplir las necesidades de los marginados y menesterosos de este mundo. Los enemigos de Jesús no son los ricos en sí, sino representantes importantes del liderazgo judío, de los cuales muchos resultan siendo un poco más acomodados que las masas. Jesús no es crucificado por su enseñanza acerca de las posesiones materiales, pero las controversias con los líderes judíos que se vuelven cada vez más agudas incluyen elementos de la mayordomía como una esfera principal en la cual no agradan a Dios.<sup>191</sup>

Decir que uno no puede ser rico y a la vez discípulo de Jesús es exagerar, pero lo que nunca aparece en los evangelios son los seguidores de Jesús que no sean simultáneamente generosos en sus limosnas y en despojarse de los excedentes en sus riquezas por aquellos que en necesidad. «Esta actitud libre en cuanto a las posesiones podría expresarse en la donación de la propiedad privada, aun cuando esto no es un mandato. Ciertamente encontrará expresión en una generosidad casi temeraria, motivada no por un triste sentido de la obligación sino por una cálida y desinteresada compasión» (France 1979:18).

Existe lugar para la celebración periódica de los bienes de parte de Dios, los dones materiales y a veces para una pródiga demostración. Pero estas celebraciones serán la excepción y no la norma. El modelo pactal que asume la recompensa material por la piedad nunca reaparece en las enseñanzas de Jesús y es explícitamente contradicha a través de las mismas. Como Proverbios 30.8-9, Jesús se preocupa por moderar los extremos. Pero el enfoque principal de su ministerio, el camino a la cruz y su llamado a que sus discípulos lo imiten sacrificándose abnegadamente en vez de vivir con comodidad y gloria, sugiere que el paradigma abarcador para aquel que quisiera seguir a Cristo fielmente no es un «materialismo piadoso», sino el desprendimiento generoso.

## 5

# EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

En este capítulo se examinan los datos de las primeras décadas de la historia del cristianismo. En la primera mitad se observará la Epístola de Santiago. Aun cuando la fecha de composición es incierta, se puede argumentar fuertemente a favor de Santiago como el escrito cristiano más temprano. Lo más probable es que fuera escrita por Santiago, el hermano de Jesús y anciano principal de la iglesia de Jerusalén (Stg 1.1; cf. Hch 15.13 con 15.21-22), quien escribe a las comunidades cristianas de judíos en la dispersión, pero probablemente limitada a la región del este del imperio, o a Palestina o a Siria específicamente. La naturaleza de la relación entre los escritos de Santiago y los de Pablo sugiere cada vez más a los comentaristas que Santiago escribió su carta antes e independientemente de Pablo, particularmente por sus comentarios referentes a la fe y las obras y por ello debe darse a la epístola una fecha tan temprana como a mediados de los años cuarenta de la era cristiana.<sup>192</sup> Sin embargo, pocas de las conclusiones exegéticas de este estudio dependen de un fechado temprano o de la aceptación de Santiago como el autor de la epístola.

La segunda mitad de este capítulo tratará el material del libro de Hechos. La mayoría de la información relevante de Hechos viene de la primera mitad y principalmente de la fase judeocristiana del escrito. Por lo tanto, es natural agruparlo con la Epístola de Santiago al tratar el cristianismo primitivo. El capítulo 8 retomará tanto al Evangelio de Lucas como también a los Hechos al examinar las distintivas teologías de cada evangelista sinóptico y resaltará la naturaleza de los énfasis en los escritos de Lucas. En ese punto se hará claro que Lucas está más interesado en tratar con los cristianos gentiles, cada vez más adinerados. Por ello, la preservación en el relato de las circunstancias de los creyentes más pobres de los primeros años de esta nueva religión, distintivamente judíos, y aun de las de los cristianos en Palestina, es mucho más probable que sean históricas.<sup>193</sup>

## LA EPÍSTOLA DE SANTIAGO

Particularmente bajo la influencia del comentario de Martin Dibelius, una generación anterior de comentaristas a menudo encontró pocas indicaciones de una estructura organizada, una teología coherente o una comunidad cristiana específica como trasfondo de la Epístola de Santiago. La carta fue vista como un equivalente en el Nuevo Testamento al libro de Proverbios y su relación con otra literatura sapiencial fue enfatizada (Dibelius 1976). Este acercamiento en años recientes ha sido cada vez más abandonado a favor de uno que ve a Santiago como un teólogo con un escrito con mucho propósito para las comunidades cristianas, cuya naturaleza puede ser clara y explícitamente descrita, aun cuando su ubicación siga siendo incierta. Este acercamiento también encuentra generalmente una estructura evidente en la epístola (ver esp. Davids 1982:22-28). Davids mismo ha identificado «las riquezas y la pobreza» como uno de los tres temas principales que la carta retoma repetidamente. Él observa que el capítulo 1 presenta estos temas en tres secciones: pruebas/tentaciones (1.2-4; 1.12-18), la sabiduría y la disertación (1.5-8; 1.19-21), la pobreza y la riqueza (1.9-11; 1:22-25), y los vv. 26-27 como resumen y transición. El cuerpo de la epístola luego traza estos temas en orden inverso, tratándolos con mucho más detalle (2.1-26; 3.1-4.12; 4.13-5.6) (Davids 1982:29). Es discutible que la delineación de los inicios y finales de estas secciones sea excesivamente precisa, pero la identificación de los temas principales y la secuencia en los cuales aparecen parece ser lógica.

De hecho, se puede argumentar que toda la sección de 1.2-18 trata el tema de las pruebas y tentaciones, con la exhortación a buscar la sabiduría y los mandatos para el rico y el pobre subordinados bajo ese tema. Para un estudio aun más específico del tema de las riquezas y la pobreza, uno debe tomar las premisas de 2.1-7 y 5.1-6 y asumir que muchos de la audiencia de Santiago eran cristianos pobres que enfrentaban precisamente la persecución socioeconómica de los ricos terratenientes, los cuales maltrataban a sus trabajadores «emigrantes», y la tentación de mostrar favoritismo hacia los ricos descritos en estos pasajes (Davids 1982:28-34; Tamez 1990:18-26). Esto permitiría que uno pueda aplicar la enseñanza acerca de las pruebas en el capítulo 1, ante todo, a la situación socioeconómica como la principal preocupación de la comunidad, a pesar de que 1.2 nos anima a aplicar los principios de Santiago de forma amplia al referirse a «pruebas de todo tipo».

## SANTIAGO 1.9-11

La primera sección que explícitamente trata el tema de las posesiones materiales es 1.9-11. Haciendo eco de Mateo 5.3, Santiago comienza: «El hermano que es de humilde condición gloriése en su exaltación» (1.9). «Hermano» (gr. *adelfos*) es el término genérico que Santiago utiliza para «cristiano» (cf. 1.2, 16, 19; 2.1, 5, 14, etc.). «De humilde condición» es una traducción del adjetivo *tapeinos*, que en otros contextos puede referirse a una actitud humilde (p. ej., Mt 11.29; 2 Co 10.1), pero en un contexto de contrastes con los ricos resulta ser casi un sinónimo de «destituido» (*ptochos*; cf., p. ej., Lc 1.52; Ro 12.16). La «exaltación» en la cual tal creyente debe gloriarse, por consiguiente, han de ser las bendiciones espirituales que él o ella puede recibir en parte en esta vida, y la perfección material y espiritual escatológica (Moo 1985:67).

Más discutida es la identidad del rico (gr. *plousios*) en los vv. 10-11. Por el paralelismo entre el v. 9 y los vv. 10-11, es natural suponer que este rico es también un cristiano, con el término «hermano» suplido del v. 9. El cristiano rico, entonces, debe gloriarse «en su humillación; porque él pasará como la flor de la hierba» (1.10). Al reconocer el estado temporal de las riquezas terrenales, más aun de la vida terrenal en general, los creyentes acomodados no se glorían en sus bienes terrenales, sino en su estado de dependencia espiritual (cf. esp. Adamson 1976:62-66; Moo 1985:68-69).

Existe un buen número de razones por las que recientemente varios comentaristas han cuestionado esta interpretación y aducen que el rico de 1.10-11 no es cristiano (ver esp. R. Martin 1988:25-26; Maynard-Reid 1987:40-47). 1. La omisión de la palabra «hermano» en el v. 10 podría ser deliberada, diseñada para enfatizar que la persona rica es en realidad un no cristiano. 2. El resto de la epístola no tiene referencias ambiguas que mencionen a la gente rica como cristianos. En lugar de ello, estas personas parecen formar parte de los que están oprimiendo a la audiencia de Santiago. 3. Los versículos 10-11 no dicen nada explícito en cuanto a un futuro espiritual para la gente rica descrita aquí, en su lugar solo se refiere a su destrucción. 4. Para ser más específico, es la gente rica la que «pasará como la flor de la hierba» (v. 10) y «se marchitará el rico en todas sus empresas» (1.11); y esto no se trata simplemente que sus riquezas se disipen. 5. La palabra traducida como «empresas» en el v. 11 es *poreia*, literalmente «yendo». Pero esta palabra es a menudo usada literalmente para referirse a viajes comerciales y empresas, similar a la de los ricos en 4.13-17 que no toman en cuenta a Dios.

Por otro lado, la interpretación que señala a la gente rica en 1.10-11 como creyentes tiene el peso de la historia de la cristiandad y la tradición de su lado. De hecho, cada uno de los cinco argumentos presentados anteriormente pueden ser refutados. Primero, como ya se hizo notar, la omisión de la palabra «hermano» en el v.10 puede ser explicada naturalmente si se esperaba que fuera traída desde el v. 9. Segundo, veremos más adelante que existe una razón para creer que los cristianos ricos si aparecen en otras partes de la carta, en 2.1-4 y 4.13-17. Tercero, el hecho que solo se mencionen las consecuencias negativas de ser rico no es para sorprenderse, dado el paralelismo antitético con el v.9 en el cual el único beneficio positivo para el hermano es «su humilde condición». Cuarto, la forma más natural de entender los vv. 10 y 11 no hace distinción entre el rico y sus riquezas. Claramente ambos llegan a un final, al menos en términos de cualquier beneficio que esta gente pudiera recibir de su existencia material al final de sus vidas, y ese es el único punto que se quiere establecer aquí. Quinto, poreia puede usarse metafóricamente y probablemente es un sinónimo de hodos («camino») en el v. 8 (Kistemaker 1986:45).<sup>195</sup> El versículo 8, en el cual las actividades en general están en la mira, nada en el contexto inmediato apoya la restricción de que las «empresas» de la persona rica sean estrictamente en el sentido comercial.

Además, para que el v. 10 sea entendido como una orden a los ricos no cristianos a gloriarse en su humillación, tenemos que tomarlo como una ironía mordaz. Obviamente el incrédulo rico debe lamentar tal destino, no gloriarse en él. Y si bien a lo largo de su carta Santiago escribe con un «estilo retórico, intenso e imaginativo» (Stulac [1990:97], partidario de la interpretación irónica), no hay otros imperativos en la epístola que obviamente deben ser tomados en un sentido directamente contrario a su interpretación literal. Seguramente el v. 9 no se debe entender así. De manera que parece preferible todavía la interpretación tradicional de los vv. 10 y 11 como una referencia al creyente rico. El debate es relevante, porque hay quienes han aducido que Santiago no concibe que una persona sea a la vez rica y cristiana (ver esp. Maynard-Reid 1987:63; Tamez 1990:48). Por otro lado, ¡es cierto que «a la luz de (1.9-11) es difícil creer que algunos cristianos aparentemente enseñan que la riqueza personal es señal de bendición divina, y que poseerla es señal de haber vivido fiel y obedientemente»! (Townsend 1994:15)

## SANTIAGO 1.27

Sea como conclusión de todo el capítulo 1 o simplemente como parte de la segunda exposición en la epístola del tema de las riquezas y la pobreza, 1.27 ofrece

una definición singular de «religión». La palabra *threskeia* se refiere a la manifestación externa del sistema religioso.<sup>196</sup> Aquí Santiago combina dos elementos que a menudo no se juntan (pero cf. 2 de Enoc 9:1, citado en la p. 80): 1. una preocupación por la santidad y la espiritualidad, muchas veces característica de varios movimientos separatistas; y 2. un paradigma de preocupación social, más frecuentemente hallada entre los llamados «activistas».<sup>197</sup> Es el segundo de estos dos temas: «visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones» el que está más relacionado a nuestro tema. Aquí Santiago claramente hace eco de las numerosas referencias en el Antiguo Testamento y en el período intertestamentario a la mujer que ha perdido su marido y al niño sin padres como ejemplos clásicos de los necesitados de compasión y justicia.

## SANTIAGO 2.1-7

En un sentido todo el capítulo 2 procede a desglosar esta preocupación. El tema del párrafo se expresa en el v. 1: «que vuestra fe...sea sin excepción de personas». La ilustración de los vv. 2-4 luego describe un contraste marcado entre dos clases de personas que entran en la asamblea de los creyentes. Obviamente estas dos clases representan los extremos de riqueza y pobreza. La tentación perenne, como aquí, es la de recibir con gran honra al rico y con menosprecio al pobre, como se indica en este caso por la manera de sentarlos. Los vv. 1-4 podrían reflejar meramente una situación hipotética, pero su verosimilitud histórica y las indicaciones subsecuentes en los vv. 5-7 hacen que sea más probable que representen una situación real en las iglesias de Santiago (R. Martin 1988:98).

Los vv. 5-7 prosiguen a enunciar el problema fundamental con tal favoritismo. «¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?» (2.5). En cambio, los ricos típicamente son los que explotan a los cristianos, arrastrándolos a los tribunales y blasfemando el nombre de Cristo (2.6-7). Varias expresiones en este párrafo requieren más atención. La frase griega *ptochous to kosmo* es traducida «los pobres de este mundo». ¿Cómo se usa en este contexto el caso dativo con el sustantivo «mundo» (*Kosmo*)? Algunos han tratado de negar aquí una referencia literal a la pobreza material (p. ej., Dibelius 1976:137-138), mientras que Maynard-Reid (1987:62) ha ido tan lejos como para tomar el dativo como un simple locativo de lugar (los pobres «en el mundo»). Lo más probable es que este sea un dativo de referencia y debe ser traducido como en la NVI, en el sentido de «aquellos que el mundo tan solo puede verlos como materialmente destituidos» (Ropes 1916:193;

Kistamaker 1986:80). Esto explica de mejor forma el contraste con la siguiente cláusula. Desde una perspectiva cristiana, esta gente podría ser «rica en fe» (otra expresión del dativo, solo que esta vez como parte de una frase preposicional explícita: en pistei —«en fe»). W. Baker (1990:50) ha titulado el v. 5 «una observación de la realidad: los pobres están más inclinados hacia Dios que los ricos».

De este versículo provino el famoso lema de la teología de la liberación: «la opción preferencial de Dios por los pobres». Pero a menudo esta expresión se aplica por igual a los pobres cristianos y no cristianos. En este contexto Santiago explícitamente dice que los pobres que son ricos en fe y que heredan el reino son también «los que le aman (p. ej., a Dios)».<sup>198</sup> Aun cuando los pobres del mundo deben provocar en los cristianos compasión, independientemente de su cosmovisión o sus lealtades religiosas, Santiago 2.5 no enseña nada acerca de una superioridad religiosa automática, basada en un nivel socioeconómico bajo, aun cuando a menudo sucede que los que son pobres materialmente reconocen su dependencia de Dios más rápido que los ricos. En su contexto, Santiago tiene en mente la mayoría de los miembros de las comunidades judeocristianas a quienes él escribe, de los cuales muchos son jornaleros en las grandes granjas de terratenientes ausentes (ver p. 124; cf. nuestra discusión de 5.1-6 en la p. 131).<sup>199</sup> Como observamos en capítulos anteriores, la frecuente incapacidad de estos obreros para pagar sus deudas cada vez mayores muchas veces conducía a una esclavitud evidente o inclusive al encarcelamiento de los deudores. La conducta de los ricos terratenientes romanos o judíos, de los cuales ninguno honraba el nombre de Cristo, es la mejor explicación de las referencias a la conducta legal y verbal de los ricos en los vv. 6-7.

Si regresamos, entonces, a los vv. 1-4, podemos entender fácilmente por qué los cristianos podrían tratar de ganar el favor de los creyentes ricos si estos alguna vez visitaran sus asambleas. Sin embargo, postrarse ante aquellos que normalmente los oprimen es afrentar a los pobres oprimidos, incluso a muchos de su propia asamblea (2.6). Es posible que este pasaje contenga una fuerte reprensión de las típicas relaciones entre patrón-cliente del mundo antiguo (Vyhmeister 1995). Pero no está claro a qué nivel el sistema de patronos había incursionado en lo que podría haber sido un ambiente exclusivamente judío. De cualquier forma, «el problema de la discriminación es perenne para los cristianos debido a que es una tendencia de la naturaleza humana básica favorecer a aquellos que servimos para beneficiarnos lo más que podamos» (Polhill 1986:398).

No obstante, hay una interpretación bastante diferente de 2.1-4, la cual merece consideración también (ver esp. Ward 1969). El término *synagoge* en 2.2, la cual no tiene paralelos, usado para referirse a la asamblea cristiana, literalmente significa «sinagoga». Puede ser un vestigio del trasfondo judío de estos cristianos, pero también puede referirse a una clase de reunión más específica que el culto normal de la iglesia. El mandato de no mostrar favoritismo emplea un semitismo (gr. *prosopolempsia*; cf. con el hebreo *nasa'panim*) que aparecía comúnmente en contextos legales (cf. Faber 1995). El lenguaje del v. 4 («¿No hacéis distinciones entre vosotros mismos, y venís a ser jueces con malos pensamientos?») podría ser metafórico, pero también podría sugerir el contexto de un tribunal. El v. 6 también describe la actuación de los ricos malvados en la esfera legal. Dado que varios pasajes rabínicos indican que la sinagoga funcionaba como el equivalente de un tribunal para la resolución de pleitos legales entre los judíos, especialmente en relación con asuntos de propiedades, el punto de vista que la comunidad de Santiago funcionaba como un tribunal tiene mucho a su favor. Varios de estos paralelos aun se refieren al arreglo preferencial de los asientos (*Sifra*, *Kid. Per.* 4.4; *ARN* 1.10) o a las diferencias de vestuario según el grado de riqueza (*Deut*, *Rabbah.* 5:6; *b. Sheb.* 31a). Pero si Santiago habla de la comunidad cristiana resolviendo sus pleitos legales internamente (como Pablo posteriormente desearía que los corintios lo hicieran, *1 Co* 6.1-6), entonces «la suposición natural sería que ambos varones son miembros de la comunidad» (Ward 1969:94).<sup>200</sup> Esta hipótesis nos provee, entonces, un segundo pasaje en Santiago que admite la presencia de ricos que también son creyentes. Pero ya que tantos otros ricos han maltratado a los cristianos, no se debe tentar a los cristianos ricos a comportarse inmoralmemente, mostrándoles favoritismo.

## SANTIAGO 2.14-17

La segunda sección mayor de Santiago 2 es más conocida por su discusión sobre la fe y las obras (2.18-26) y por las aparentes contradicciones con la enseñanza de Pablo sobre el mismo tema (p. ej., *Ro* 3.28; *G* 13.11). Lo que frecuentemente se pierde de vista es que esta exposición es realmente una parte subordinada de la enseñanza más amplia sobre el uso correcto de las riquezas, iniciada ya en el v. 1 y continuada en los vv. 14-17. Este último pasaje de nuevo evoca la situación de un creyente con mucha necesidad física quien no recibe nada de ayuda material de un compañero cristiano (2.13-16).<sup>201</sup> Esta tragedia provoca a Santiago a calificar como muerta una fe sin obras (2.17).

Los vv. 14 y 17 enmarcan este párrafo con una inclusión que subraya que la fe sin obras no puede salvar una persona. La pregunta retórica del v. 14b utiliza el adverbio griego *me*, que exige una respuesta negativa. La «fe» sin obras no puede salvar al individuo. Los intentos de interpretar el verbo «salvar» (*sozo*) como una referencia a algo que no sea la salvación eterna y escatológica fracasa ante el uso consistente del término en Santiago (cf. 1.21; 4.12; 5.20; la única excepción es 5.15) y en el contexto inmediato de este pasaje (el juicio sin misericordia de los inmisericordes en el v. 14 y la discusión sobre la justificación en los vv. 18-26, es correcta según MacArthur 1990 y Heide 1992). Que Pablo y Santiago en realidad no se contradicen, ha sido demostrado repetidamente en otras ocasiones (p. ej., Jeremías 1954; Davids 1982:50-51; Johnson 1995:249-250) y no es necesario detenernos en esto aquí. Ambos escritores creen que la fe salvadora necesariamente lleva a una vida transformada. Lo que es crucial para nuestros propósitos es notar como las palabras vacías que expresan el deseo que una persona esté bien, calentada y saciada con comida, sin ofrecerle ayuda alguna, ilustran una profesión vacía de fe cristiana (2.15-16). Es interesante, también, notar en este contexto que Santiago explícitamente incluye el sustantivo *adelphe* («hermana») en el texto (2.15), aun cuando el término «hermano» abarcaría adecuadamente a ambos varones y mujeres, como de hecho lo hace en todo el resto de la carta. Aquí Santiago se sale del tema para dirigir la atención hacia la hermana desposeída. Quizá las viudas que no están bajo la protección y provisión de cualquier hombre son todavía prominentes en su pensamiento como en 1.27. La situación descrita era tan extrema que debió escandalizar a muchos paganos y mucho más a aquellos que estaban familiarizados con los escritos proféticos judíos y con las leyes de caridad. Como L. Johnson (1995:238) nos recuerda, tales situaciones en el mundo judío llevaron a la creación del plato del indigente, eventualmente disponible en cada sinagoga local, para necesidades de emergencia similares (p. ej., m. Peah 5:4, 8:7; m. Demai 3:1).

Así también, los que profesan ser cristianos hoy y tienen ingresos de sobra (es decir, una mayoría considerable de creyentes en Norteamérica y Europa Occidental), que saben de las desesperantes necesidades humanas al nivel local y global, inclusive dentro de la comunidad cristiana (una situación casi imposible de ignorar, dada la cobertura de los medios de comunicación), pero que no donan nada de sus ingresos, a través de la iglesia u otras organizaciones cristianas para ayudar a los menesterosos del mundo, deberían preguntarse si su profesión de fe saldrá aprobada ante el tribunal divino. No se trata de salvación por obras, como tampoco en los ejemplos de Abraham y Rahab en 2.20-25, sino de la manifestación de una

vida cambiada; un corazón que ha empezado a ser transformado por el Espíritu de Dios que mora en su interior, que como resultado produce un manantial de compasión por aquellos que son tan pobres en comparación con uno mismo.

## SANTIAGO 4.1-3, 13-17

Algunas referencias esparcidas a través de Santiago 3-4 son iluminadas cuando uno lee toda la epístola tomando en cuenta como trasfondo la situación socioeconómica de la mayor parte de la audiencia de Santiago (ver esp. Geyser 1975). Ralph Martin (1988: lxii-lxxvii) ha argumentado plausiblemente a favor de una fecha en la década de los sesenta en el contexto del alzamiento del movimiento zelote y lee 4.1-3 particularmente a la luz de esto (144-148). Esto hace que las referencias a batallas y asesinatos en estos versículos sean tomadas literalmente. Pero la matanza también podría ser metafórica y los principios referentes a los pleitos y disputas, repletos de deseos y motivaciones impropias, son lo suficientemente atemporales que no necesitan ser vinculados a cualquier situación específica. Por otro lado, si uno lee estos versículos a la luz del trasfondo más amplio de la persecución socioeconómica, pueden ser vistos como un ejemplo clásico de lo que los psicólogos llaman «desplazamiento» o «proyección». Cuando los opresores no están presentes como para ser atacados por los oprimidos, surgen a menudo disputas entre la comunidad de las víctimas (cf. Moo 1985:170). Santiago 4.3 también nos recuerda que una de las razones por las cuales las oraciones no son contestadas es porque el pueblo de Dios pide para poder gastar lo que obtengan en sus deseos egocéntricos (gr. *hedonai*).

Sin embargo, es hasta que llegamos a 4.13-17 que encontramos otro pasaje con una enseñanza explícita acerca de las posesiones materiales.<sup>202</sup> Aquí se nos introduce a los comerciantes que probablemente formaban parte de la pequeña clase media del mundo antiguo. Ellos tenían suficientes recursos para hacer viajes de negocios y pasar un año en una ciudad en el extranjero (4.13). Algunos han tratado de identificar a este grupo con los ricos opresores de 5.1-6, especialmente basándose en las exhortaciones introductorias paralelas («¡Vamos ahora!») en 4.13 y 5.1.<sup>203</sup> Pero el v. 15, al proveer el antídoto para la planificación que no reconoce cuán impredecible es la vida (4.14), exhorta a estos empresarios a decir: «Si el Señor quiere, viviremos y haremos esto o aquello». Es de suponer que Santiago no esperaría que los no cristianos dieran lugar a la voluntad de Dios en sus planes, sin que primero llegaran a ser creyentes. De modo que, es probable que haya por lo menos un puñado de cristianos relativamente prósperos en las comunidades de

Santiago, a quienes estos versículos se dirigen. Sus actitudes, sin embargo, no son consecuentes con sus compromisos religiosos, ya que viven un «ateísmo práctico» (Adamson 1976:180). En nuestra sofisticada era de planificación estratégica a largo plazo en el mundo de los negocios, a menudo imitado por las iglesias y organizaciones cristianas, ¿cuán a menudo caemos presas ante la misma tentación de planificar sin tomar en cuenta la soberana voluntad de Dios? La transitoriedad de la vida descrita aquí nos recuerda el lenguaje de 1.10-11 y apoya una conexión entre esta gente y los ricos descritos en el capítulo 1. Pero, como hicimos notar en ese contexto, estos paralelos simplemente hacen que en ambos casos sea más probable que 1.10-11 y 4.13-17 describan a los creyentes ricos, aun cuando en ese momento no se estén comportando como debieran. Los vv. 16-17 concluyen el pasaje, no condenando directamente a estos hombres de negocios, sino recalcando el carácter pecaminoso de su conducta. Al tomar en cuenta la voluntad de Dios en su proceso de planificación, pueden arrepentirse de ese pecado.<sup>204</sup>

## SANTIAGO 5.1-6

En este párrafo llegamos a la enseñanza más dura y clara de Santiago contra los ricos no cristianos que oprimen a su audiencia. El que se dirija a ellos retóricamente en el v. 1 no implica que estén presentes en la iglesia de Santiago. Este es un ejemplo clásico de la técnica literaria denominada «apóstrofe». Si su conducta opresiva, expuesta en los vv. 4-6, continúa sin arrepentimiento,<sup>205</sup> conducirá a su condenación escatológica, descrita como «miserias» grandes, dignas de llanto y aullidos (5.1). El tiempo perfecto de los verbos griegos en el v. 2 a menudo se toma como profético, pero el poco uso de esta forma gramatical, particularmente en el griego koiné normal, idioma que Santiago domina, hace más probable aquí el uso más común del perfecto para expresar el tiempo pasado. El problema no es que estos individuos han amontonado riquezas en sí, sino que han acumulado riquezas no utilizadas, que por eso se han podrido, están comidas de polilla y se han oxidado (5.2-3a; recuerda a Mt 6.19-21 pars.). El v. 3b parecería confirmar esta conclusión. Su problema es que han «acumulado» sus riquezas, en vez de compartirlas con los necesitados (Ver esp. Mayordomo-Marin 1992). Como ya se hizo notar, esta gente rica podrían ser grecorromanos o judíos; si se trataba de estos últimos, entonces es más probable que los terratenientes fueran herodianos o saduceos (Adamson 1989:244-245).

Los versículos 4-6a luego enumeran algunos pecados más específicos que los terratenientes han cometido contra los trabajadores cristianos. Primero, no han

pagado ciertos sueldos (5.4). Esto podría referirse a la falta de sueldos adecuados, la demora en el pago de sueldos o la retención definitiva de sueldos. Segundo, y en marcado contraste, ellos han «vivido en deleites sobre la tierra, y sido disolutos» (5.5a). Louwy Nida (1988, vol. 1:769) definen los dos verbos griegos clave aquí (tryphao y spatlao) como «vivir una vida de lujos, usualmente asociada con banquetes y bebidas intemperantes» y «ser excesivamente indulgente con los apetitos y deseos propios». Santiago reconoce que mientras la era cristiana señala el inicio de los «días postreros» (5.3), estos ricos malvados se están engordando a sí mismos durante un período que culminará en su matanza.<sup>206</sup> Tercero, estos ricos «han condenado y asesinado a personas inocentes». Particularmente si se adopta una fecha en los sesenta, en las angustias de la rebelión de los zelotes, uno de nuevo podría ver este asesinato como algo literal. Pero, junto con la mayoría de los comentaristas, es más natural tomarlo como un asesinato judicial. Condenar al inocente involucra quitar el sustento de los obreros y los han consignado a la esclavitud, a la profunda pobreza o a la cárcel de los deudores, y en casos extremos los han dejado hasta que mueren. El versículo 6b es susceptible a dos diferentes interpretaciones. Normalmente se ha entendido como la continuación de la descripción de la gente inocente, «y él no os hace resistencia». No existe un pronombre relativo o alguna otra partícula conectiva en el griego, y por lo tanto, ha conducido a algunos a traducir estas tres palabras (ouk antitassetai hymin) como una pregunta. Schokel, (1973), por ejemplo, propone entender que el sujeto del verbo es Dios y traduce la oración: «¿y Dios no os hace resistencia?» Este arreglo encaja contextualmente, pero sin la inclusión explicativa de Dios como el sujeto en la oración, uno podría normalmente tomar como antecedente el sustantivo singular más cercano en la oración, es decir, dikaios, la persona «inocente» del v. 6a. El asíndeton podría ser simplemente un dispositivo para crear énfasis, aun dramatismo, dado el contraste entre el comportamiento opresivo de los ricos malvados y la falta de oposición del pobre inocente.

A la luz de los numerosos países del mundo en desarrollo hoy día, inclusive en América Latina, donde vastas extensiones de tierra son propiedad de un puñado de personas adineradas o, en muchos casos, de grandes corporaciones multinacionales que no pagan sueldos justos a sus trabajadores, los que profesan ser cristianos deben reflexionar largo y tendido sobre este pasaje en Santiago. ¿En qué grado respaldamos tácitamente tal injusticia comprando de tales empresas, muchas veces sin estar informados de sus prácticas, o apoyando a políticos que prometen reducir los impuestos de las clases alta y media, cuando los programas que ayudan a los

necesitados son cortados en el proceso con poca posibilidad de ser sustituidos por equivalentes de parte del sector privado?<sup>207</sup> ¿Hasta qué punto los cristianos acomodados del Occidente y Norte viven un poco diferente a aquellos que se describen en 5.1-6 (cf. esp. Hanks 1983:43-45), aun cuando nos declaramos inocentes de las formas de opresión más obvias que se describen en este texto? Los versículos 7-11, aunque no hablan de las posesiones materiales explícitamente, recomiendan una respuesta bastante diferente a las tragedias de los versículos 1-6.

## SANTIAGO 5.7-11

Muchos han leído a Santiago como si simplemente animara a los oprimidos de su comunidad a ser pacientes porque el Señor pronto los reivindicaría ante sus opresores cuando regrese (5.7-9). Claramente, este tema está presente. Ninguna cantidad de preocupación o acción social, por equilibrada o correctamente motivada que sea, podrá crear una utopía en la tierra, antes del «siglo venidero». Sin embargo, los vv. 10-11 sugieren que hay algo más que lo que podrían o deberían hacer los cristianos comprometidos en este presente siglo. Santiago nos anima a tomar como ejemplos de paciencia ante el sufrimiento primero a los profetas y luego a Job. Pero estos son dos ejemplos curiosos de la paciencia, si lo que Santiago tiene en mente se limita a una espera pasiva. Tamez (1990:52-56) con razón habla de una «paciencia militante». Lo que se destaca específicamente en el v. 10 es el discurso profético («los profetas que hablaron en nombre del Señor»), y ese discurso era notorio por su retórica de denuncia contra los injustos y su injusticia, aun dentro de la comunidad de los que profesaban ser parte del pueblo de Dios. La perseverancia de Job tampoco era muy silenciosa. Lo que más llama la atención aun en una lectura superficial de la narrativa bíblica de su sufrimiento es su queja, su indignación ante la aparente injusticia, mientras presenta sus lamentos delante del Señor y denuncia la insuficiencia de las explicaciones convencionales de su sufrimiento ofrecidas por sus amigos.<sup>208</sup>

Se podría decir que Santiago, como Jesús antes de él,<sup>209</sup> elige una «opción profética» y rechaza tanto la revuelta violenta de los zelotes como el separatismo quietista de los esenios (cf. Adamson 1989:257). Juntos, los dos ejemplos en los vv. 10-11 sugieren fuertemente que los cristianos hoy deben asediar a Dios con quejas por la injusticia, especialmente contra los oprimidos pobres de nuestra tierra, y llamar al pueblo de Dios a una mayor medida de compasión, generosidad y sacrificio. Deben también levantar su voz públicamente a todos los que escuchan,

explicando cómo las normas divinas difieren radicalmente de las prácticas típicas de las democracias occidentales o las economías del sistema capitalista poco afectadas por una ética de compasión cristiana.

## CONCLUSIONES

Sería una exageración decir que Santiago no conoce a nadie que sea rico y a la vez cristiano. Pero claramente aquellos miembros de la comunidad a quienes él se dirige como ricos tienen que conducirse en ciertas maneras, reconociendo la transitoriedad de sus riquezas, no buscando o recibiendo favoritismo de ninguna índole y dejando lugar para que la voluntad soberana de Dios anule los planes económicos que pudieran hacer. La mayoría de la comunidad de Santiago, sin embargo, parece ser relativamente pobre y a veces aun explotada y oprimida. Se puede decir que aquellos que retienen su confianza en Dios y esperan su reivindicación están entre sus escogidos, sobre quienes él derrama un afecto especial. La comunidad entera es llamada a cuidar a los más desposeídos en su seno: el huérfano, la viuda o la persona sin ropa adecuada o comida diaria. Los que tienen aun una cantidad modesta de bienes de sobra con que podrían ayudar a los destituidos, pero rehúsan hacerlo, demuestran por ello que no son realmente cristianos, no importa qué profesión hayan hecho. Se debe denunciar la injusticia social siempre, aun cuando su abolición completa aguarda el retorno de Cristo.

## EL LIBRO DE HECHOS

En nuestro estudio acerca de las enseñanzas de Jesús en cuanto a las posesiones materiales, notamos que la mayoría de los pasajes fueron del Evangelio de Lucas (Capítulo 4). Cuando volvamos a enfocar las contribuciones distintivas de los evangelistas sinópticos, veremos que Lucas es en particular un defensor de los pobres (Capítulo 7). Aun así, la reconstrucción más plausible de la comunidad cristiana que es la que él hace, nos permite ver que una significativa minoría en su iglesia debieron ser cristianos acomodados. Y para el tiempo que Lucas escribió, el evangelio se había difundido a través de todo el Imperio Romano entre todas las clases de gente, y las comunidades cristianas estaban respondiendo a las necesidades socioeconómicas con diversos modelos de ayuda. Por lo tanto, es interesante notar que la mayor parte de la información relevante a nuestro tema en el segundo volumen de Lucas, los Hechos de los Apóstoles, viene de la primera mitad del libro, cuando describe los primeros años de la cristiandad cuando aun era un fenómeno

principalmente judío y más o menos limitado al extremo este del Mediterráneo. Por lo tanto, es discutible que mientras el interés de los escritos de Lucas recayó en la difusión del evangelio a todos los pueblos y en la incorporación de individuos de una amplia gama de estratos socioeconómicos dentro de la iglesia,<sup>210</sup> él haya preservado una información históricamente exacta tocante a la naturaleza pobre de la iglesia primitiva y la forma en la que los primeros cristianos respondieron a los problemas económicos. Dicho de forma más sencilla, la mayoría de las porciones y trozos de información de los Hechos que estudiaremos en esta mitad del capítulo están en contra del meollo del énfasis de la redacción de Lucas y por lo tanto es más probable que estén particularmente enraizadas en la historia de la iglesia primitiva. Por ello, aceptamos que esta información provee una ventana a los eventos de las primeras dos décadas del cristianismo judío primitivo, justo como lo postulamos en el libro de Santiago. Existe un acuerdo casi universal que el concilio apostólico de Hechos 15.1-29 debe fecharse para el 48 ó 49 d.C.; por lo tanto, todas excepto unas cuantas referencias al final de este estudio trata con eventos antes de esa fecha, comenzando con la formación de la iglesia en 30 ó 33 d.C.<sup>211</sup>

## LA PRIMERA COMUNIDAD CRISTIANA (HECHOS 2.42-47)

Inmediatamente después del primer sermón registrado de Pedro en el día de Pentecostés, el libro de Hechos nos proporciona el primer vistazo de los patrones de la comunidad cristiana. El v. 42 señala cuatro características de sus primeras reuniones: (1) la enseñanza de los apóstoles, (2) la comunión, (3) el partimiento del pan y (4) la oración.<sup>212</sup> Por el hecho que Pedro terminó su sermón con un llamado al arrepentimiento y al bautismo, prometiendo perdón de pecados y el don del Espíritu Santo (2.38), es natural asumir que esta combinación de elementos se entendía como parte central del ministerio del Espíritu Santo en la iglesia primitiva. Es el segundo de estos cuatro elementos el que nos interesa aquí. «Comunión unos con otros» es una traducción de *koinonia*, vocablo que abarca un amplio espectro semántico, pero en este contexto su significado se explica parcialmente, por lo menos, en los vv. 44-45: «Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno». Krodel (1986:95) percibe el vínculo entre el don del Espíritu en el v. 38, la *koinonia* del v. 42 y los arreglos económicos de los vv. 44-45: «Lo que hacemos o no hacemos con nuestras posesiones materiales es un

indicador de la presencia o ausencia del Espíritu». Otros elementos de esta koinonia que se pueden discernir en el contexto inmediato incluyen adorar y vivir en proximidad física el uno al otro (Hechos 2.44a, 46a), un énfasis marcado en la alegría y alabanza a Dios, y el crecimiento evangelístico (2.46b, 47b). Como en los primeros capítulos de Hechos, estos versículos están empapados de un fuerte sentido de unidad cristiana (cf. 1.14; 4.24; 5.12).<sup>213</sup>

Pero, ¿qué es lo que específicamente llevó al establecimiento de la «caja común» y su distribución que se describe en los versículos 2.44b-45? El concepto inicial puede haberse tomado de los días cuando los discípulos dedicaban una parte considerable de su tiempo al ministerio ambulante con Jesús, cuando ellos aparentemente compartían el suministro de dinero (Jn 12.6; cf. Thurston 1993:23). Jerusalén, además, tenía una economía precaria, porque era un centro para las elites religiosa y política, económicamente improductivas. Las frecuentes revueltas y sequías en esa parte del antiguo mundo mediterráneo podían exacerbar el problema. Inicialmente muchos de los peregrinos del día de Pentecostés que normalmente hubieran regresado a sus hogares en la diáspora se quedaron como parte de la nueva comunidad cristiana, así creando una multitud de «refugiados». Finalmente, aun los habitantes de Jerusalén que se unieron a la primera iglesia, quienes ya eran pobres, quedaron excluidos de las fuentes normales de caridad judía. Obviamente, no todos estos elementos están presentes en cada comunidad cristiana subsecuente, de manera que los mecanismos para llenar las necesidades pueden variar también.

La frase «todas las cosas en común» (hapanta koina) en el v. 44 es una generalización, la cual es calificada enseguida por los vv. 45-46. Así como Lucas pudo escribir que «todos los que habían creído estaban juntos» (2.44a) para luego aclarar que continuaron viviendo y reuniéndose en sus propias casas (2.46b), así también la frase «tenían en común todas las cosas» se explica en el v. 45 con «y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno». En los vv. 43-47 predominan los verbos en tiempo imperfecto, donde normalmente se espera verbos en aoristo en la narrativa histórica. El pasaje no habla de un desprendimiento de propiedades de una vez por todas, sino de actos periódicos de caridad conforme surgían las necesidades.<sup>214</sup> ¡Es interesante que la expresión al final del v. 45, «a todos según la necesidad de cada uno», llegó a formar la mitad del manifiesto comunista de Karl Marx (la otra mitad aparecerá en Hch 11.29)! Pero Marx, por supuesto, intentó crear por legislación, a través de un

régimen totalitario, y por medio de una cruzada contra la religión lo que se podría lograr solo en una comunidad religiosa voluntaria como la que el libro de Hechos describe.<sup>215</sup> Es más, lo que se comparte en el modelo de Hechos es solo el consumo y no la producción.

Hay comentaristas que han aducido, sin duda en parte por temor del espectro del marxismo, que este experimento cristiano primitivo fue de hecho un error (p. ej., Criswell 1978:113-119). ¡Algunos han llegado hasta el punto de afirmar que la incapacidad de la iglesia de Judea de hacer frente al hambre profetizada en Hechos 11.27-30 se debió a que los cristianos allí se habían desprendido de todo su capital!<sup>216</sup> Otros con más cautela alegan que no se puede sacar mandamientos normativos de la literatura narrativa.<sup>217</sup> Es verdad que no todo lo que la Biblia dice que aconteció es necesariamente un ejemplo positivo para todos los tiempos que debe ser imitado, pero como parte de la Escritura inspirada, la narrativa es un banco de datos para la teología tanto como cualquier otro género (2 Tim 3.16). Con todo, hay que leerla con lentes apropiados a su forma literaria. El narrador muchas veces mediante sus introducciones, conclusiones, comparaciones y contrastes con otros episodios dará algún indicio si cree que determinado evento fue ejemplar, contraproducente o sencillamente neutral.<sup>218</sup> Los comentaristas frecuentemente han comparado Hechos 2.43-47 y 4.32-35 con los ideales comunales grecorromanos. Recientemente, Sterling (1994) encuentra en estos pasajes un topos compartido por una gran variedad de textos helénicos con la intención de elogiar a una comunidad ejemplar y honorable. Vale la pena citar las conclusiones de Larkin (1995:83):

Debemos entender, sin embargo, que la estructura señalada por Lucas no es un comunismo coercitivo que acaba con la propiedad privada a través de una expropiación de una vez por todas para surtir un fondo común. Lucas nunca presenta el sistema como un fracaso, sino que considera que todas las iglesias deben tener una vivencia no solo de responsabilidad para con los pobres (Hechos 20:35) sino también de interdependencia, cuidándose unos a otros...

Visto de esta manera, lo que Lucas pide es totalmente normativo. Con una mentalidad de unidad veremos nuestros recursos económicos como disponibles para satisfacer las necesidades de otros. Voluntariamente, periódicamente alimentaremos el fondo común que nuestra asamblea local mantiene para los pobres.

No existe apoyo exegético o histórico alguno para entender el comunismo del cristianismo primitivo como un experimento inapropiado o fracasado.<sup>219</sup> Los factores mencionados anteriormente, sumados al hambre severa de la década de los cuarenta, son suficientes para explicar la pobreza subsecuente de la iglesia de Jerusalén.

## PEDRO Y JUAN RESPONDEN AL MENDIGO DEL TEMPLO (HECHOS 3.6)

El siguiente pasaje en Hechos describen cómo Pedro sana a un mendigo inválido que estaba en la puerta del templo llamada «la hermosa» (3.1-10). El versículo relevante para nuestro tema es el 6, en el cual Pedro le dice al mendigo: «No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy; en el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda». Interesantemente, sabemos por el pasaje previo (2.42-47), que Pedro y Juan en efecto tenían plata y oro, aunque su participación en la «caja común» implicaba que ellos no consideraban su contenido como algo exclusivamente de ellos. No obstante, ellos claramente podían tener acceso a ese fondo para darle dinero al hombre. En lugar de ello, deseaban ir a la raíz del problema, la enfermedad que le había impedido trabajar para sí mismo. Aun así, el milagro que efectuaron es de sanidad física, así que es difícil ver aquí una protesta contra la preocupación social.<sup>220</sup> Como en las sanidades que hizo Jesús en los evangelios, los milagros efectuados por los discípulos en Hechos preservan la preocupación integral de Dios por el cuerpo y alma. Cassidy (1987:25), al comentar acerca de este pasaje en conjunción con 1.15-20 y 8.18-20, también concluye que existe «cierto escepticismo en cuanto a los propósitos para los cuales la plata y el oro pudieran ser útiles».<sup>221</sup>

## MÁS SOBRE LO BUENO Y LO MALO DEL COMUNISMO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO (HECHOS 4.32-5.11)

Un segundo párrafo de resumen describe y desglosa la koinonía económica de la iglesia de Jerusalén (4.32-35). De nuevo el pasaje comienza recordándonos de la fuerte unidad de la comunidad. El v. 32 continúa aclarando que los individuos retenían la propiedad privada, pero no se aferraban a sus posesiones como si pertenecieran exclusivamente a ellos. De su unidad surgió una disposición a compartir, encapsulada en nuestra expresión, «Mi casa es tu casa» (Guinan 1977:67). Similarmente Aristóteles (Politics 1263a) y Cicerón (de off. 1.16), sostuvieron que el

ideal no era ser dueño de la propiedad privada sino ponerla a disposición de los amigos.<sup>222</sup> El v. 33 da otro indicio que el narrador aprueba el esquema: su comunión unos con otros se combinó con la poderosa proclamación del Cristo resucitado en un testimonio lleno de gracia.

Hechos 2.34a luego declara llanamente: «Así que no había entre ellos ningún necesitado». El término traducido como «necesitado» (endees) aparece solo aquí en el Nuevo Testamento. En otra literatura griega puede ser sinónimo de ptochos, pero a menudo se usa más para personas que carecen de ciertos recursos necesarios y no están en un estado de total destitución (Louw y Nida 1988, vol. 2:564). Interessantemente ptochos, muy común en Lucas, no aparece ni una sola vez en Hechos. Quizá Lucas quiere decir que la iglesia velaba por ellos, no solo que sus miembros ya no eran destituidos sino que también ellos vivían por sobre la línea razonable de la pobreza.<sup>223</sup> Los vv. 34b-35 continúan: «Porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad». De nuevo tenemos un torrente de verbos en el tiempo imperfecto aquí, lo cual se refleja explícitamente en la versión NVI cuando traduce «de tiempo en tiempo». La venta periódica de las propiedades confirma nuestra interpretación de Hechos 2.44. No se trataba de un desprendimiento definitivo de todas las posesiones. El tema de «según la necesidad» reaparece también. Llama la atención que lo que no aparece en este párrafo es una referencia a una igualdad completa entre los creyentes. Se supone que había un espectro bastante amplio, desde los que todavía poseían propiedades que no habían vendido (cf. la referencia a la casa de Juan Marcos en Hch 12.12) hasta aquellos que todavía vivían en un nivel muy básico.<sup>224</sup> Pero la iglesia estaba comprometida a tomar muy en serio el principio de Deuteronomio 15.4: «no debe haber ningún pobre en medio de ti» (F. Martin 1972:46).

Hechos 4.36-37 prosiguen con un ejemplo específico y positivo de la venta y distribución de las propiedades. Aquí se nos presenta por primera vez a «Bernabé», quien tendrá un papel clave en la formación cristiana de Pablo más adelante en el libro (9.27; 11.25-26; 13.2-3). Este apodo sustituto de José que significa «hijo de consolación» (4.36), pudiera, sin embargo, habersele dado inicialmente por su ejemplar compasión hacia los pobres de la iglesia. Por lo menos este es el contexto en el cual la explicación de su nombre aparece, puesto que él vende una propiedad y trae el dinero a los apóstoles que están a cargo de su distribución. Dunn (1996a:59) especula que Bernabé es elegido como ejemplo debido a que él podría

haber sido la primera persona con riquezas y posición sustanciales como para contribuir con un gran donativo al fondo común.

Sin embargo, al ejemplo positivo de Bernabé, Hechos 5.1-11 contrapone el ejemplo negativo de Ananías y Safira, el cual se narra con bastante más detalle. La historia comienza como si fuera a correr muy paralela al relato de Bernabé. Ananías y Safira también «vendieron un terreno» (5.1) y trajeron una parte del dinero para ser repartida por los apóstoles (5.2b). Pero entre estas dos oraciones leemos: «y sustrajo del precio, sabiéndolo también su mujer<sup>225</sup> » (5.2a).<sup>226</sup> El verbo «sustrajo» en realidad refleja un raro uso del término *nosphizo* que significa «estafar» o «desfalcar». En el Nuevo Testamento solo ocurre en Tito 2.10. En la Septuaginta, aparte de los libros apócrifos, se utiliza únicamente en Josué 7.1, en relación con el pecado de Acán.<sup>227</sup> Haenchen (1971:237, n. 4) hace notar que en el helenismo el término siempre implicó: «a) que el robo fue secreto, b) su objeto era parte de una suma mayor, c) lo que era propiedad de la comunidad». Sin duda, Lucas tiene la intención de que veamos un paralelo con la historia de Acán. En ambos relatos un pecado serio en las primeras etapas de la comunidad del pueblo de Dios, después de recién dado el nuevo pacto, es castigado con la muerte, aparentemente en desproporción con el delito, precisamente para persuadir al pueblo de Dios de la seriedad con que él toma el pecado. Hay paralelos también con las tentaciones de Jesús (Lc 4.1-13); ambos Jesús y la iglesia primitiva tienen que ganar una batalla decisiva contra las mentiras de Satanás al principio de su ministerio.<sup>228</sup> Los vv. 3 y 8 dejan en claro que Pedro entiende que el pecado no estaba en haber traído solo una parte, sino en la mentira acerca de la cantidad dada y, por lo tanto, el precio recibido por el terreno. Lo que es más, la mentira se cometió no sencillamente contra otros seres humanos, sino contra el Espíritu Santo (5.3), quien es igual a Dios (5.4). El v. 4 sigue recalcando que los donativos eran voluntarios, y que tanto el terreno como el precio recibido por la venta eran propiedad privada, aun después de la transacción.

Aun cuando la mayoría de los comentaristas han enfatizado las diferencias entre este arreglo voluntario y los procedimientos de iniciación obligatorios de las comunidades esenias, Capper (1995:338-340) muestra evidencia plausible para establecer paralelos más cercanos. Pudiera ser que era obligatorio dar cierta cantidad para el fondo común y que 5.4 refleja un procedimiento similar al de 1QS 6 con sus instrucciones sobre las etapas en que debía entregar su propiedad un iniciado (1QS 6:18-27), se completa con el castigo requerido para la persona por

mentir sobre sus bienes (1QS 6:24-25). En otras palabras la donación de Ananías y Safira podría corresponder a la fase de iniciación esenia, en la cual los que habrían de ser miembros daban sus propiedades pero todavía podían recuperarlas después de un año si cualquiera de las partes optaba salirse del proceso que de otra forma habría culminado en una membresía completa.<sup>229</sup> Capper (1983) también sugiere que la ceremonia en la que ponen las ganancias a los pies de los apóstoles indicaba que ellos afirmaban dar todo el dinero de la venta de su propiedad y demostraba sujeción a la autoridad apostólica. Cualquiera que sea la interpretación aceptable el temor que coge a la iglesia y a todos los que oyen acerca del juicio divino contra Ananías y Safira (5.11) también conduce a un respeto profundo por los apóstoles (¡juntamente con una cautela comprensible al acercarse demasiado a ellos!, 5.13). El v. 14, sin embargo, señala la aprobación de Lucas como narrador de los eventos que han sucedido: «Y los que creían en el Señor aumentaban más, gran número así de hombres como de mujeres».

## AYUDA PARA LAS VIUDAS HELENISTAS (HECHOS 6.1-4)

No volvemos a oír de estos arreglos comunales del cristianismo primitivo. Sin embargo, la situación descrita al principio de Hechos 6 presupone su continuación, en la ausencia de indicio alguno que diga lo contrario. Los judíos «griegos» empiezan a quejarse contra los judíos «hebreos» porque «las viudas de aquellos eran desatendidas en la distribución diaria» (Hch 6.1). Introducida como si el lector ya supiera de ella, «la distribución diaria» ha de ser vinculada con la repartición del fondo común que se describe en 2.44-45 y 4.32-5.11.<sup>230</sup>

Se ha dado mucho debate con respecto a tratar de determinar lo que distinguía a estos dos grupos de judíos (ver esp. Hengel 1983 vrs. Hill 1992). Por lo menos había una diferencia lingüística. Los judíos de Grecia venían principalmente de la diáspora y hablaban griego como su idioma nativo. Los judíos hebreos, ya sea de la diáspora o de Israel, debieron retener el hebreo o el arameo como su idioma principal. Pero no es improbable que varias diferencias culturales exacerbaron el conflicto. Como los doce apóstoles representan el ala hebrea de la joven iglesia judía, es comprensible que los necesitados del ala más helenista serían los primeros desatendidos, especialmente si los recursos económicos eran escasos o las responsabilidades muchas. Además de los factores antes mencionados que causaban tanta pobreza entre los cristianos de Jerusalén, muchos judíos piadosos se «retiraban» en Jerusalén para ser enterrados dentro o cerca de la santa ciudad. Si las viudas a las que se refiere 6.1 incluían a las esposas de tales individuos, podemos

entender por qué eran tantas (Haenchen 1971:261). En defensa de ellas, los apóstoles reconocieron la necesidad de remediar esta injusticia (cf. el comentario más adelante sobre Stg 1.27), pero no a expensas del ministerio al cual habían sido llamados primordialmente (Hch 6.2).

Si las prácticas rabínicas posteriores o algunas de sus predecesoras ya estaban en función (ver p. 143), la solución de los apóstoles pudo haberse compuesto de una combinación de elementos de la caridad judía existente. En lugar de una distribución semanal de dinero para los miembros de la comunidad (la quppah) y una entrega diaria de alimentos a los forasteros más necesitados (el tamhuy), leemos aquí de una distribución diaria de alimentos a los de la comunidad. Se ha sugerido también que el modelo de Qumrán debe ser visto como un precedente importante para este compartimiento comunitario. También es significativo que los Doce de ninguna manera minimizan la autoridad de los siete que son escogidos para aliviar la condición de las viudas. De hecho, «este ministerio físico/social tiene la misma validez que el ministerio apostólico de evangelización/edificación» —el término diakonia se usa para ambos (6.1,4) (Larkin 1995:100).

En el v. 2b, los apóstoles se refieren al ministerio que ha sido descuidado como «servir las mesas». Las mesas en cuestión podrían ser para cenar y por ende, se referían a la distribución de comida; o para la banca y se refería a la distribución de dinero. La NVI asume que se trata de comida al describir la distribución diaria en el v. 1b precisamente en esos términos, pero nada en el griego explícitamente corresponde a la frase «de comida». Sin embargo, esta era la más común de las dos posibles formas de distribución y la más probable aquí. El verbo traducido «servir» en el v. 2 es en el griego diakoneo, el cual, al igual que diakonia, es cognado con el sustantivo diakonos, el nombre aplicado a uno de los dos oficiales principales en el gobierno de la iglesia primitiva (cf. con «diácono»). Dos conclusiones extremas deben ser evadidas: por un lado, uno no puede apelar directamente a 6.1-6 como el origen del diaconado cristiano posterior, particularmente porque el sustantivo «diácono» (diakonos) ni siquiera aparece en este pasaje. Por otro lado, uno no puede ignorar este pasaje como irrelevante para la discusión. Para el tiempo de Lucas, los cristianos probablemente reconocían un precedente en estos versículos para el desarrollo posterior del oficio (cf. C. K. Barrett 1994:314 con Coppens 1979:421).

Cualquiera que sea el caso, el llamado a la comunidad helenística judía cristiana para escoger líderes de entre ellos, y de esta manera satisfacer sus propias necesidades, demuestra sabiduría en apoyar un liderazgo nativo para un grupo que había sido descuidado. Los ministerios subsecuentes de por lo menos dos de los siete

(los únicos de los cuales sabemos algo en Hechos) demuestra que su función era tanto «espiritual» como «práctica». Esteban y Felipe, de hecho, son más conocidos por su audaz testimonio en el resto de Hechos 6-8 que por la administración de la caridad. También es interesante que la elección de los siete siguió el procedimiento judío normal para crear una junta o comité ad hoc para satisfacer una necesidad específica (I. H. Marshall 1980:126). No es poco irónico que otros criterios bíblicos para el diaconado a menudo han sido tomados como atemporales sin la reflexión hermenéutica necesaria que lo apoye.<sup>231</sup>

## EL PROBLEMA DE SIMONÍA (HECHOS 8.18-23)

La siguiente referencia a las posesiones materiales en Hechos está en el capítulo 8 en el contexto de la aparente conversión de Simón el Mago. Por tercera vez consecutiva, un pasaje acerca del dinero en Hechos muestra los problemas graves que su mal manejo puede generar. El evangelio ha llegado por primera vez desde Pentecostés más allá de los contextos judíos y de Judea, a Samaría. Existen numerosos problemas teológicos que surgen de este capítulo —acerca del tiempo del arribo del Espíritu Santo o la presencia y naturaleza de los dones carismáticos— que este estudio necesita resolver.<sup>232</sup> Lo que es relevante es que Simón ve alguna manifestación del Espíritu cuando los apóstoles Pedro y Juan llegan a Samaria e imponen las manos a los nuevos creyentes allí (Hechos 8.18a). Como alguien que tal vez vio este poder como una «magia» superior que la que él había empleado previamente, Simón adopta la suposición pagana común de que se puede comprar a los dioses, y ofrece dinero a los apóstoles por la habilidad de conferir el Espíritu Santo a quienes él también impusiera las manos (8.19). Pedro le reprende por esta noción sumamente pagana: «Tu dinero perezca contigo, porque has pensado que el don de Dios se obtiene con dinero» (8.20). La paráfrasis de J. B. Phillips es ciertamente más literal en este punto: «¡Al infierno (gr. apoleia) contigo y con tu dinero!» El contexto más amplio de los vv. 21-23, sumado a la tradición posterior de la iglesia, sugiere que Simón no está convertido aquí, ni se arrepiente más tarde. Lo que se condena en el contexto inmediato es «cualquier intento de manipular a Dios por ganancia personal» (Polhill 1992:220). Aun cuando el término «simonía» en inglés más tarde se llegó a usar para los intentos de sobornar o comprar oficios eclesiales, el contexto original de la ofensa es claramente más amplio.

## PERSONAS ALABADAS POR DAR A LOS POBRES

Tres referencias difundidas en la primera parte, principalmente judía, del libro

de Hechos (caps. 1-12), prolongan el tema, que ya ha llegado a dominar nuestro estudio de la enseñanza bíblica, de la necesidad de proporcionar ayuda material a los pobres, sobre todo dentro de la comunidad del pueblo de Dios. Primero, en 9.36 se alaba a la recién fallecida Dorcas porque «abundaba en buenas obras y en limosnas que hacía». El término «buenas obras» podría incluir, o aun podría ser equivalente a la beneficencia cristiana primitiva —como un sustituto a la relación grecorromana patrón-cliente que requería de reciprocidad (ver Winter 1994:25-40; cf. pp. 258-59). Ayudar al pobre casi de seguro incluye la limosna, junto con otros actos de caridad. Spencer (1994) observa que 9.36-43 provee el cierre que 6.1-7 no da, en cuanto a completar la preocupación de Pedro por los desposeídos. Su punto de vista requiere entender la solución de Pedro en capítulo 6 como deficiente, porque Pedro no entiende el ministerio de los nuevos «diáconos» como paralelo al suyo. Como ya se observó, esta conclusión no encaja. Sin embargo, sí tiene mucho sentido leer Hechos 9 como Spencer, como el que completa una serie de referencias a las viudas en el trabajo de dos volúmenes de Lucas y como el que reconoce la condición prioritaria que se le da a las viudas.

Segundo, en 10.2,4 y 31 a Cornelio, también, se le describe como ejemplar por sus muchas limosnas. Es una de las razones por las cuales se le retrata como particularmente merecedor de oír el evangelio de Pedro (10.4), a pesar de su trasfondo gentil. El lenguaje judío clásico, una reminiscencia de la teología de Tobit (ver p. 131), hace eco en las palabras del ángel: «tus oraciones y tus limosnas han subido para memoria delante de Dios» (10.4). Las limosnas virtualmente sustituyen a los sacrificios. Sin embargo, no es necesario, como Berger (1977), ver esto como el equivalente cristiano de la creencia judía que dar limosna era un medio literal de expiación para los gentiles. Claramente se ve que el meollo en la historia de Cornelio es que la piedad solo fue el inicio de su peregrinaje hacia una fe cristiana. Cornelio llega a ser un verdadero creyente hasta en 10.44, cuando Pedro le predica.

En tercer lugar, en 11.27-30, Agabo viene a la iglesia de Antioquía y predice el hambre venidera en Judea. Como ya se notó, aquí aparece la otra mitad del manifiesto de Marx: de «cada uno conforme a lo que tenía» (11.29). Como respuesta a la profecía, los discípulos deciden proporcionar socorro a sus hermanos en Judea, enviando ofrendas a los ancianos de Jerusalén por mano de Bernabé y Saulo (11.29-30). El hambre aludida es casi seguramente la misma que Josefo menciona, que golpeó duro a Judea en particular en los años 45-47 d.C. (Antigüedades 20.2.5).<sup>233</sup> El modelo de auxilio que se presupone en este pasaje claramente difiere de aquel que

se halla en los primeros capítulos de Hechos.<sup>234</sup> No hay ningún indicio de un fondo común; cada creyente simplemente tiene sus propias fuentes de ingreso, con niveles variados de riqueza o prosperidad. No obstante, todos se esfuerzan por ayudar según su capacidad. Aquí también aparecen por primera vez «los ancianos» en Jerusalén, quienes aparentemente se encargarán de la distribución de la ayuda. Con la persecución de Esteban, todos se esparcieron dejando Jerusalén, con excepción de los doce (Hch 8.1), así que presumiblemente surgió un nuevo grupo que sustituyó a los primeros «diáconos» en la ciudad capital. Después vemos que los ancianos sustituyen a la mayoría o a todos los apóstoles, como los líderes de la Iglesia de Jerusalén, cuando los apóstoles ya no tenían una base permanente en Judea (cf. 12.17 con 15.2, 6).<sup>235</sup>

## CRISTIANOS CON RECURSOS CONSIDERABLES EN HECHOS

Desde las etapas más primitivas del cristianismo, el sitio más común y natural para las reuniones de los creyentes eran las casas privadas (Hch 2.46 ver esp. Blue 1994). Algunas indudablemente eran bastante modestas, pero la reunión de los 120 en un mismo lugar en el día de Pentecostés (2.1—¿en el mismo aposento alto que se menciona en 1.13?) habrá requerido un espacio mayor. Cuando «muchos de los sacerdotes obedecían a la fe» (6.7), ellos muy posiblemente abrieron sus casas grandes a las congregaciones cristianas.<sup>236</sup> Entre los personajes mencionados más adelante en Hechos que probablemente eran prósperos se puede incluir a Cornelio, centurión romano (10.1); la familia de Juan Marcos, anfitriona de muchos cristianos (12.12); Sergio Paulo, procónsul de Chipre (13.6-12); Lidia, empresaria y cabeza de su casa (16.14-15); el carcelero de Filipos, otro funcionario romano (16.31-34); Jasón, quien albergó a Pablo y sus compañeros de viaje, quizás como parte de un ministerio regular de hospitalidad cristiana, pero quien por lo menos tenía suficiente dinero para la fianza exigida por su liberación (17.5-9); muchas distinguidas mujeres griegas de Tesalónica y Berea (17.4, 12); unos miembros del Areópago, juntos con Dámaris, aparentemente de alto nivel social e invitada como visita a esa asamblea exclusivamente varonil (17:34); Aquila y Priscila, hacedores de tiendas y colegas de Pablo, quienes tenían suficiente dinero para viajar bastante (18.2-3); Tito Justo, temeroso de Dios, quien podía recibir a los que se reunían para escuchar las predicaciones de Pablo (18.7); y Mnasón, con quien Pablo y sus numerosos compañeros de viaje se hospedaron en Cesárea (21.6). Nada demanda que esta lista refleje el estado de la mayoría de los miembros de la iglesia primitiva,

pero coloca un signo de interrogación grande delante de cualquier hipótesis que ve a casi todos ellos como destituidos.<sup>237</sup> Significativamente, la mayor parte de estas referencias proviene de los años posteriores de la expansión cristiana narrada en Hechos y refleja el crecimiento de una clase media, o aun alta, entre los cristianos.

## LA INTERACCIÓN DEL CRISTIANISMO CON LAS ECONOMÍAS PAGANAS EN SU DERREDOR

Otros pasajes pertinentes a una teología de posesiones materiales se hallan dispersos en la segunda sección principal de Hechos (caps. 13-28), donde Lucas se concentra principalmente en el ministerio de Pablo y el crecimiento rápido del cristianismo entre los gentiles. Cronológicamente, estas referencias, al igual que varias de las que tratamos en la última subsección, corresponden a nuestro estudio de las epístolas de Pablo en el próximo capítulo, pero solo para mantenerlas con el resto del libro de Hechos y para proveer una transición a la literatura epistolar, los veremos brevemente aquí.

Primero, en 16.17-24 Pablo libera a una joven esclava filipense de una posesión demoníaca. Como resultado, es acusado por la multitud y arrestado porque la fuente de ingresos que los amos de la muchacha percibían de su espíritu de adivinación se ha acabado. Larkin (1995:241) nota aquí un ejemplo de la preocupación cristiana por las necesidades temporales o físicas de los no cristianos; una vez más hay salvación integral.

Segundo, como ya se mencionó, 17.12 hace referencia a varias «mujeres griegas de distinción» en Berea que creyeron. Ellas sin duda eran de la pequeña clase de ricos grecorromanos, y probablemente algunas de ellas tenían una buena preparación académica. Parecen ser la contra parte en Hechos de las mujeres en Lucas 8.1-3 y la fuente de una parte del apoyo económico que Pablo posteriormente recibió de Macedonia.<sup>238</sup>

Tercero, en 18.3 leemos que en Corinto Pablo se sostenía en el ministerio haciendo tiendas. Sin embargo, el v. 5 se combina con el v. 3 para reproducir el patrón que observamos en los escritos de Pablo mismo: él reconoce la necesidad de tener su propia fuente de ingresos —sea de su trabajo o de ofrendas recibidas de afuera— para que no dependa para su sostén de las congregaciones locales que está sirviendo y su integridad no quede comprometida de manera alguna. Esto lo deja en libertad para predicar exactamente lo que Dios le dice, por muy impopular que fuera.

Cuarto, un alboroto estalla en Éfeso porque los plateros pierden demasiado dinero cuando la gente abandona la idolatría y la compra de imágenes de plata por el discipulado cristiano (19.23-41). Aunque Demetrio apela al patriotismo nacional y la lealtad religiosa para incitar a la muchedumbre (19.26b, 27b), queda claro que su queja se funda en preocupaciones económicas (19.25b, 27a). «Cualquier cristianismo que valora su función como sal, será un reto para la cartera, la bandera y para el relicario» (Larkin 1995:283). De manera similar, Lucas informa en Hechos 19.19 que cuando los cristianos de Éfeso quemaron sus papiros mágicos (muchos papiros similares de una fecha un poco posterior han sobrevivido y pueden ser leídos hoy [ver esp. Betz 1986]), el valor era el equivalente de 50,000 jornales (19.19).<sup>239</sup> ¡Ojalá que el testimonio cristiano tuviera un efecto semejante en industrias modernas como la pornografía!

Quinto, Hechos 20.33-35 cita una porción del discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso en Mileto. En estos versículos Pablo declara: «Ni plata ni oro ni vestido de nadie he codiciado. Antes vosotros sabéis que para lo que me ha sido necesario a mí y a los que están conmigo, estas manos me han servido. En todo os he enseñado que, trabajando así, se debe ayudar a los necesitados, y recordar las palabras del Señor Jesús, que dijo: Más bienaventurado es dar que recibir». Estos versículos corroboran los principios que se harán más claros en 1 Corintios 9 y agregan un enfoque saludable en «aquellos que necesitan asistencia social (Lovestam 1987:7). También nos introducen a un raro agrafon (un dicho que no se encuentra en los cuatro evangelios). Fuera de contexto, este versículo puede ser mal entendido y se puede convertir en un concepto para beneficio propio, lo cual no es mejor que el punto de vista que el mismo trata de combatir. En este contexto, Pablo entiende que Jesús decía: «Para la persona en capacidad de hacerlo, es mejor dar ayuda a otros en vez de amontonar más riqueza para sí mismo».<sup>240</sup>

Finalmente, Hechos 24.17 alude a la colecta que dominó más o menos una década de la atención de Pablo. Este versículo parece confirmar que los individuos mencionados en 20.4 que acompañan a Pablo desde Grecia en su viaje final a Jerusalén probablemente son los testigos independientes por medio de los cuales Pablo espera que la entrega exitosa de la ofrenda sea confirmada (2 Co 8.16-24). Hechos 24.17 también desmiente la idea que Hechos nunca hace referencia a la colecta, pero sin más información de trasfondo «el lector de Hechos tiene escasas posibilidades de entender la alusión aquí; es claro que Lucas sabe más que lo que dice».<sup>241</sup>

## CONCLUSIONES

Es cierto que en ninguna otra parte del libro de Hechos o del Nuevo Testamento en general se lee cosa alguna acerca del modelo comunitario de Hechos 2.42-47 y 4.32-5.11. Sin embargo, se puede trazar una línea de continuidad desde estos capítulos, pasando por el establecimiento del «diaconado» informal en Hechos 6.1-6 y el proyecto de auxilio frente al hambre en Hechos 11.27-30, hasta el establecimiento más formal del cargo de diáconos posteriormente en Filipenses 1.1 y 1 Timoteo 3.8-13.<sup>242</sup> El cristianismo alcanza a personas de la clase media y aun de la clase alta, conforme el evangelio penetra en los círculos acomodados de la sociedad grecorromana. Sin embargo, esas clases no pasaban de ser una minoría en la iglesia. No obstante, la preocupación por los pobres, sobre todo por medio de las limosnas y ofrendas, se repite a lo largo del libro de Hechos, mientras los cristianos se comprometen a reducir la brecha entre los que tienen y los que no tienen dentro de sus congregaciones.

En la historia cristiana subsecuente se puede trazar una segunda línea de varias de estas prácticas caritativas en Hechos al movimiento monástico, que desgraciadamente en el catolicismo emergente desarrolló una mentalidad de dos planos. Los llamados a hacer votos de pobreza mostraron una compasión ejemplar por los pobres al desprenderse de sus bienes, pero el laico promedio, común y corriente, raras veces imitaba esos modelos. De acuerdo con las presuposiciones protestantes, todos los cristianos deben comprometerse con patrones de generosidad sin esperar nada a cambio. Los elementos particulares cambiarán según la situación, pero la liberalidad en lugar de la acumulación egoísta, acompañada por un compromiso compasivo de hacer lo que más ayudará a los auténticamente necesitados, tiene que permanecer como una prioridad para el pueblo de Dios.

## 6

# LA VIDA Y ENSEÑANZA DE PABLO

Por medio de sus comentarios autobiográficos en las epístolas y por la información de Hechos, sabemos que el trasfondo socioeconómico de Pablo parece haber sido relativamente próspero, al menos de acuerdo a los estándares antiguos. Teniendo como tutor en Jerusalén al rabino Gamaliel (Hch 22.3), después de una probable educación elemental en Tarso, un centro de la cultura griega, Pablo debió estar entre el escaso porcentaje de los que alcanzaron este nivel de educación en su sociedad.<sup>243</sup> Él también recibió entrenamiento para trabajar las pieles, de la cual la fabricación de tiendas era una de sus aplicaciones comunes (Hch 18.3).<sup>244</sup> Como alguien que heredó la ciudadanía romana de su padre, él también debió estar entre los pocos en el imperio que no eran de origen romano y tenían este privilegio (Hch 22.28). Gillian Clark (1985:111) concluye: «las posibilidades son que Pablo, aunque estuviera preparado por el evangelio para identificarse con los artesanos, encajaba mejor en niveles más prósperos en la sociedad». Nils Dahl (1977:35) está de acuerdo, agregando que Pablo probablemente venía más bien de una familia acomodada.

En su ministerio evangelístico Pablo se centró en los poblados urbanos del imperio grecorromano, con algunas pocas excepciones. Esto también sugiere que él se sentía bien en todo el espectro socioeconómico. Él experimentó y contribuyó con este período de la cristiandad que comenzó a ver por lo menos una mejora notable en la situación socioeconómica de sus convertidos (ver esp. Judge 1960:49-61; cf. W. Meeks 1983:73). En este capítulo estudiaremos en orden cronológico, de la mejor forma en que podamos determinarlo, la enseñanza en las epístolas de Pablo que sea relevante para una teología de las posesiones materiales. Sin dudas, el pasaje más extenso que trata este tema es el de 2 Corintios 8-9, donde Pablo da instrucciones detalladas sobre la colecta para los santos en Judea. Así que, nos detendremos y haremos un estudio particularmente cuidadoso de estos dos capítulos cuando arribemos a esa etapa del ministerio de Pablo.

## GÁLATAS

Aun cuando muchos todavía dan a Gálatas una fecha posterior al concilio apostólico de Hechos 15, y por lo tanto, después de 1 y 2 Tesalonicenses, algunos comentaristas conservadores han presentado argumentos bien fundamentados para correlacionar la visita a Jerusalén descrita en Gálatas 2.1-10 con Hechos 11.27-30 (cf. p. ej., Longenecker 1990:61; Bruce 1982:126). Esto hace probable que Gálatas 2.11-14 corresponda con Hechos 15.1 y que Gálatas fue escrito a prisa cuando Pablo apenas hubo escuchado que una facción judaizante estaba plagando Galacia así como sucedió en Antioquía, mientras él se preparaba para ir a Jerusalén. Si el concilio apostólico se llevó a cabo en el año 48 o 49, entonces Gálatas debe fecharse en estos mismos años.<sup>245</sup> Por lo tanto es significativo que Pablo, en su probablemente más temprana epístola, mientras todavía estaba estableciendo su relación con los apóstoles originales en Jerusalén, hace notar que todos ellos sin dudar acordaron: «que nos acordásemos de los pobres; lo cual también procuré con diligencia hacer» (G1 2.10). Mientras que la teología y el territorio donde se realizaría el ministerio estaba todavía estableciéndose, no había debate en cuanto a la necesidad de ayudar a los pobres.<sup>246</sup> Si el pasaje está correlacionado con Hechos 11.27-30, entonces claramente se refiere a la hambruna que Agabo predijo en Judea, a la cual ya se ha hecho referencia (ver p. 143). Y esto nos recuerda que la preocupación clave del cristianismo judío primitivo, como lo hemos visto en nuestro estudio de Santiago y la primera parte de Hechos, era también un punto que Pablo diligentemente apoyaba. De hecho, parece que él pasaría la mayor parte de la década siguiente organizando una gran colecta de fondos en todas las ciudades grecorromanas que él evangelizó para enviarlos a Jerusalén.<sup>247</sup>

La otra referencia en Gálatas en cuanto a lo que los creyentes deben hacer con su dinero aparece en 6.6. Muchos comentaristas han visto este pasaje como un mandamiento aislado en una serie de exhortaciones misceláneas de cierre: «El que es enseñado en la palabra, haga partícipe de toda cosa buena al que lo instruye». Aun C. K. Barret (1985:82) está casi en lo cierto al observar que esta «podría ser la referencia más temprana de un ministerio cristiano pagado». Pablo insinúa lo que tratará más explícita y detalladamente en 1 Corintios 9 y se convertirá en el derecho de los «ministros cristianos a tiempo completo» de ganarse la vida a través del evangelio. Este mandato ubica a Pablo fuera del judaísmo convencional en el cual se esperaba que los rabinos tuvieran su propio negocio para que ellos no

tuvieran que depender del apoyo financiero de otros para su ministerio. Esto va de acuerdo con la sabiduría grecorromana, pero Pablo más adelante enfatiza numerosas situaciones en las cuales él cree que es importante ceder sus derechos. Sin embargo, lejos de ser una exhortación aislada, Gálatas 6.6 probablemente forma una aplicación significativa del principio más amplio que aparece en los vv. 1-5 en el cual uno debe llevar las cargas de otros. Igualmente, mientras los vv. 7-10 generalizan el tema mencionando que la gente cosecha lo que ha sembrado y anima a los cristianos a hacer «bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe» (6.10), es probable que Pablo esté pensando antes que todo en los principios financieros en los cuales uno cosecha lo que ha sembrado y hace bien a los de la familia de la fe con el dinero de uno (ver esp. Fung 1988:292-299; cf. Matera 1992:222-223).<sup>248</sup>

## 1 Y 2 TESALONICENSES

La mayoría de estudiosos fechan 1 y 2 Tesalonicenses aproximadamente entre 50 y 51 d.C. cuando Pablo escribe desde Corinto en el norte, a una comunidad que recientemente él ha evangelizado. 1 Tesalonicenses 4.1-12 insinúa un problema en Tesalónica que Pablo desarrollará en mayor detalle en su segunda carta. Él anima a los cristianos allí a «que procuréis tener tranquilidad, y ocuparos en vuestros negocios, y a trabajar con vuestras manos de la manera que os hemos mandado, a fin de que os conduzcaís honradamente para con los de afuera, y no tengáis necesidad de nada». En 5.14 él los anima a «amonestar a los ociosos». Por medio de un contraste en 1 Tesalonicenses 2.6 y 9, él enfatiza cuán duro han trabajado él y sus compañeros, día y noche para no ser una carga a los de Tesalónica mientras los ministraban. En otras palabras, Pablo se ganó la vida mientras estaba en Tesalónica. Aparentemente había un problema en esa ciudad con algunos que no estaban trabajando y por lo tanto eran inapropiadamente dependientes de la generosidad de aquellos que velaban por ellos. La retórica de Pablo se hace más directa cuando en 2 Tesalonicenses 3.6-15 él advierte a los cristianos «que os apartéis de todo hermano que ande desordenadamente» y pase por alto sus enseñanzas (3.6). Pablo de nuevo les recuerda su ejemplo de trabajo duro y que no comió la comida de alguno de ellos sin haberla pagado (3.7-8). Él aclara que ciertamente tenía el derecho de recibir tal ayuda, pero se contuvo en exigir sus derechos como un ejemplo digno de imitar (3.9). Pablo entonces proclama «porque también cuando estábamos con vosotros, os ordenábamos esto: Si alguno no quiere trabajar tampoco coma» (3.10). Los versículos subsecuentes explican que los ociosos no eran gente ocupada sino

«entremetidos» y que ellos deberían estar «trabajando sosegadamente, y coman de su propio pan» (3.11-12). Por otro lado, todos los cristianos de Tesalónica no debían cansarse de hacer el bien (kalopoiontes; 3.13). El apartarse de los creyentes que ignoran estos mandamientos no debe ser entendido como un corte completo de la comunicación («no lo tengáis por enemigo») sino como una advertencia severa (3.14-15).

Tradicionalmente, se ha asumido que el problema que parece comprender todos estos versículos ha surgido de raíces teológicas. Mucha de la enseñanza escatológica de Pablo en 2 Tesalonicenses hace ver claramente que algunas personas pensaban que la parusía era en extremo inminente o que ya había pasado (ver especialmente 2 Tes 2.2). El no trabajar entonces estaba asociado con la presuposición de que esta vida o el orden mundial presente estaba a punto de desvanecerse.<sup>249</sup> Pero los estudiosos cada vez más concuerdan que es más probable que aquí haya un problema sociológico.<sup>250</sup> Pablo nunca conecta explícitamente la ociosidad de los tesalonicenses con su enseñanza acerca de la parusía, pero existe mucho en la práctica grecorromana del patronaje y la beneficencia que pudieron haber llegado a los problemas descritos aquí.<sup>251</sup> Si un número significativo de los tesalonicenses antes de convertirse a Cristo habían sido clientes que trabajaron solo esporádicamente y dependían de los regalos de sus patronos ricos (ver p. 145), entonces es entendible de que ellos esperaban que los líderes acomodados en la comunidad cristiana los trataran de igual manera (Wanamaker 1990:279-290).<sup>252</sup> Pero, Pablo reta consistentemente el sistema convencional de patronos a través de sus epístolas. «El cliente secular debía ahora convertirse en un benefactor cristiano» como para «sacar a tales personas del síndrome de la asistencia social» (Winter 1994:42, 53; cf. también todo el contenido de 41-60). «Hacer el bien» («hacer lo correcto» según la NIV) en el verso 13 podría tener en mente especialmente la beneficencia caritativa. En el contexto más amplio, 2 Tesalonicenses 3.10 claramente está dirigido a aquellos que no querían trabajar y no a aquellos que están incapacitados o que no pueden encontrar un trabajo. El griego clarifica esto con el uso por separado del verbo *theld*, que significa «desear» o «estar dispuesto».<sup>253</sup>

Pero dada la imposibilidad de hacer cumplir tal regla si todos los creyentes comieran en sus propias casas, Jewett (1994:73-86) podría estar en lo correcto al sugerir que los cristianos en Tesalónica continuaron compartiendo sus comidas comunales diariamente. Los arqueólogos han determinado que un porcentaje significativo de las secciones más pobres en el primer siglo en Tesalónica estaban

constituidas por «viviendas multihabitacionales». Los cristianos allí pudieron haber preservado el modelo de Hechos 2.46 donde los creyentes comían juntos diariamente, por lo menos como una forma para los miembros más pobres de la comunidad de mancomunar sus recursos, comprar a granel y comer más barato. Si esta reconstrucción es acertada, entonces lo que Pablo insiste en 2 Tesalonicenses 3.10 es que aquellos que no hacían su mejor esfuerzo para conseguir trabajo como para donar una parte de su ingreso al tesoro común, no se le debía permitir participar en la comida comunal. Esto también explicaría lo que Pablo quiso decir cuando hablo de apartarse sin que esto implique cortar la comunicación en los versículos 14-15.

Así, 1 Tesalonicenses 4.12 nos recuerda el objetivo doble de Pablo en todos estos mandamientos: primero, no poner carga o convertirse en alguien dependiente de otros en la comunidad cristiana; y segundo, ganarse el respeto de aquellos fuera de la comunidad cristiana, en la medida que ellos observan como alguien que previamente era recipiente de la «ayuda» se convierte en un ciudadano productivo e industrial (cf. además a Russell 1988). Dado el abuso abierto y el aumento en las demandas de reciprocidad en el antiguo sistema de patronos, la implementación exitosa de estos objetivos debió causar que los cristianos sobresalieran considerablemente en la sociedad. Aun cuando no podemos saltar directamente de estos texto para determinar en detalle cómo sería una reforma moderna para la asistencia social del gobierno, uno puede encontrar ciertos precedentes aquí: 1) la comunidad cristiana hizo grandes esfuerzos para asegurarse que los verdaderamente necesitados en su medio no sufrieran debido a la falta de un programa de gobierno adecuado para ellos; y 2.) había una preocupación por poner a trabajar a tantos como fuera posible, aun en condiciones de un desempleo más alto que el de la mayoría de naciones del primer mundo en la actualidad.<sup>254</sup>

## 1 CORINTIOS

Ahora procedemos a mediados de los cincuenta. Pablo ya ha evangelizado Corinto más que cualquier otra ciudad en la cual él ha ministrado previamente (Hch 18.11). Pero la iglesia, sin duda debido a la flagrante inmoralidad de la ciudad, había madurado poco. La Primera Carta de Pablo a los Corintios ha generado mucho interés en los estudiosos recientemente, puesto que la sociología de Corinto y la comunidad cristiana allí se discierne por medio de una gran variedad de comentarios que Pablo hace en su carta (ver esp. Theissen 1982; cf. Gill 1993;

Horrell 1996). 1 Corintios 1.26-29 nos recuerda que la mayoría de los cristianos en Corinto no eran sabios, influyentes o nobles por nacimiento, de acuerdo a los estándares humanos. Sin embargo, la afirmación de Pablo «no sois muchos» aplicable a cada una de las categorías, implica que aparentemente algunos si lo eran. Existe evidencia substancial de que muchos de los problemas, si no todos, que Pablo tuvo que tratar a través de su carta eran causados por conflictos que emanaban de los pocos cristianos ricos (ver esp. Clarke 1993; Chow 1992). La evidencia incidental de nuevo señala a los individuos ricos como lo vimos en Hechos.<sup>255</sup>

Podríamos empezar con 1.11-12. La explicación de las facciones descritas en estos versículos evidencian que las mismas son más sociológicas que teológicas. Debido a que aun las villas excavadas con mayor cuidado en Corinto no podían dar cabida más de 50 a 75 personas, la iglesia allí probablemente se congregaba en grupos pequeños en casas, no obstante, toda la iglesia probablemente se reunía ocasionalmente en asambleas públicas más grandes. Cada «casa iglesia» debió entonces ser auspiciada por alguno de la minoría de cristianos acomodados, que fácilmente pudo haber sido visto (o que pudieron verse a ellos mismos) como «patrones» cristianos. Esto explicaría el problema del hombre que vivía en incesto en 5.1-13 a quien la iglesia no estaba dispuesta a juzgar. Tal abuso flagrante aun para la moralidad grecorromana convencional (5.1) parece explicable solo bajo la suposición que el ofensor era uno de los poderosos patrones de la iglesia. El problema de las demandas legales entre creyentes (6.1-11) se limitaba casi seguramente a los ricos, puesto que solo ellos se demandaban mutuamente en el antiguo imperio grecorromano, y lo hacían no para aumentar sus posesiones financieras sino para aumentar su honor y avergonzar a su rival.<sup>256</sup> Las advertencias en contra de la glotonería y la prostitución en 6.12-20 podrían derivarse de la costumbre de hacer grandes fiestas seguidas del goce sexual con cortesanas contratadas, lo cual se practicaba por los hombres de la elite en Roma, particularmente después de que ellos eran presentados ante la sociedad al cumplir los dieciocho años (Winter 1997a). Los problemas en la celebración de la Cena del Señor en 11.17-34 igualmente se clarifican por medio de un modelo sociológico. Los ricos que no tenían que trabajar largas horas en trabajos manuales arribaban temprano a las reuniones cristianas, traían comida y bebida en exceso y consumían mucho de ambas. Los miembros más pobres llegaban tarde con pocas provisiones y no podían disfrutar una parte equitativa de lo que se intentaba que fuera una comida comunal o «fiesta del amor». En todas estas instancias, la gente está

confiando y quizás jactándose de su prosperidad económica, en lugar de gloriarse solo en el Señor Jesús (1.30-31).<sup>257</sup>

Volviendo a la explícita enseñanza de Pablo en 1 Corintios referente a las posesiones materiales, debemos empezar con 4.8-13. Aquí Pablo irónicamente contrasta el estilo de vida de los líderes cristianos de Corinto con su propia desesperada y despreciable circunstancia como apóstol itinerante. En 4.8 él emplea un duro sarcasmo para contrastar el triunfalismo de los líderes de Corinto con su situación personal («Ya estáis saciados, ya estáis ricos, y sin nosotros reináis»). Aunque hay una clara hipérbole en el pasaje que sigue (p. ej., «hemos llegado a ser espectáculo al mundo» - 4.9), el lamento del v. 11 no debe ser acallado: «hasta esta hora padecemos hambre, tenemos sed, estamos desnudos, somos abofeteados y no tenemos morada fija». El versículo 12 comienza recordando a los Corintios que Pablo y sus compañeros de viaje trabajaban duro con sus propias manos. 2 Corintios 4.13-12, 6.3-10 y 11.23-29 catalogan los sufrimientos de Pablo en amplio detalle (sobre esto, ver esp. Savage 1996; Harvey 1996). En su tiempo, Pablo creía que el sufrimiento era algo que se esperaba que padeciera mucho aquél que fielmente predicaba a Cristo. Él no apoyaba la facilidad con la que vivían los cristianos de Corinto. Por supuesto que algunas de las penurias de Pablo se derivaban simplemente de las dificultades de viajar en el mundo antiguo, y algunas otras venían de su elección de cómo sostenerse, pero un buen número venía de una abierta persecución por su fe. Cualquiera que fuera su origen, Pablo entiende la disparidad entre él y los líderes cristianos de las casas iglesias en Corinto como una señal de la legitimidad de él y de la ilegitimidad de aquellos, particularmente ante los numerosos malos usos de sus riquezas y poder (cf. P Marshall 1987:209).

En 1 Corintios 5, cuando Pablo trata al ofensor incestuoso, él explica que la iglesia es la que debe lidiar apropiadamente con los miembros de su seno que están en pecados flagrantes, en lugar de tratar de juzgar a los que están fuera de la iglesia (5.9-13). En este contexto, Pablo se refiere a los «inmorales», incluyendo a la cabeza de la lista a los «avaros y ladrones» (5.10). Ambos términos reaparecen en el v. 11 y en 6.10. Efesios 5.5 y Colosenses 3.5 más tarde condena la avaricia en una lista de vicios que incluye otros pecados flagrantes e idolátricos.<sup>258</sup> El término traducido «avaricia» en 1 Corintios 5.10-11 (pleonektes) viene de la misma raíz de la palabra que a menudo es traducida como «codicia» o «codicioso». Lo que está en juego aquí es nada menos que el décimo mandamiento del decálogo (Éx 20.17). Una marca de nuestra cultura occidental moderna es que estos términos se presentan como

diferentes a los pecados más grotescos de idolatría e inmoralidad sexual. Sin embargo, ¡Pablo no hubiera considerado en su tiempo la avaricia y la codicia como pecados menos escandalosos! La implicación para los cristianos occidentales cuyos estilos de vida difieren en poco con el de los que están a su alrededor en la acumulación de posesiones innecesarias y lujos materiales es sorprendente. En 1 Corintios 6.10 Pablo proclama que tal gente, si de hecho este es su estilo de vida característico y no sencillamente un lapso ocasional,<sup>259</sup> sencillamente no heredarán el reino de Dios.

Ya sea que la creencia en la inminente parusía explicara o no el comportamiento de los ociosos en 1 y 2 Tesalonicenses, seguramente esta sí estaba tras la siguiente afirmación de Pablo en 1 Corintios referente al tema de las posesiones materiales. En 7.25-35, Pablo habla sobre el matrimonio y divorcio, específicamente con respecto a aquellos que no se habían casado previamente. En el v. 26 él escribe: «tengo, pues esto por bueno a causa de la necesidad que apremia; que hará bien el hombre en quedarse como está» (p. ej., soltero). Corinto para este tiempo era aparentemente tan prospera como cualquier ciudad grecorromana en el primer siglo (Engels 1990:61-65; contra Winter 1989). Lo más probable es que el v. 29 explique las palabras de Pablo en el v. 26: «Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto» (ver esp. C.K. Barrett 1968:174-178).<sup>260</sup> Así en 7.29b-31, Pablo anima a los creyentes que tienen familia a vivir como si no la tuvieran y a «los que compren, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa». Pablo está adoptando la postura de lo que Wimbush (1987) ha llamado «un ascetismo mundano». Él no está haciendo un llamado a renunciar de las posesiones materiales, sino a que la gente que tiene o las adquiere «estuviera sin congoja» con respecto a ellas.

El problema de comer lo sacrificado a los ídolos en 8.1-11 también se explica mejor a través de los factores socioeconómicos. Una razón por la que las conciencias de muchos cristianos «débiles» no les permitía comer carne sacrificada a los ídolos probablemente se derivaba de su pobreza. Los pobres no comían carne (o carne de buena calidad) regularmente, y en el contexto en donde la comían, estuvo en su mayoría ligado a las festividades paganas. Por ello, más que con los ricos, los cristianos pobres no podían desasociar el comer carne con su pasado de idolatría pagana (ver esp. Theissen 1982:121-143; cf. Fisk 1989).<sup>261</sup> Algunos problemas similares podrían estar detrás de la discusión paralela de Pablo en Romanos 14.1-15.3, aunque se pueden ver allí mejores evidencias para una distinción entre débil /

fuerte que refleje un debate entre judío / gentil relacionado a las leyes dietéticas.<sup>262</sup>

En 9.1-18 llegamos a la primera explicación amplia de Pablo sobre su filosofía para pedir o aceptar apoyo financiero para su ministerio itinerante. Claramente, dos principios clave contrastantes se balancean en estos versículos. Por un lado, en los versículos 1-12 y 13-14 Pablo se esmera en enfatizar que él y sus compañeros de viaje tienen tanto derecho al apoyo material en su ministerio como cualquier otro en el mundo grecorromano antiguo, incluyendo a los mismos apóstoles de Jerusalén (ver esp. 9.5). Más adelante Pablo indicará su confianza en los cristianos de Filipo para ese apoyo precisamente (ver pp. 171). Por otro lado, en los versículos 12b y 15-18, Pablo enfatiza que en Corinto, él rechaza esos derechos, particularmente cuando él cree que haciéndolo sus propósitos misioneros avanzarán.<sup>263</sup> Ya hicimos notar que se requería que los rabinos tuvieran un oficio y que rara vez se les permitía aceptar dinero por su ministerio. En el mundo helenista, los que practicaban la retórica y los filósofos frecuentemente pedían un pago por sus servicios. Más específicamente, ellos se ganaban la vida por cuatro caminos posibles: 1. convirtiéndose en clientes formales de los patrones ricos; 2. cobrando a sus audiencias directamente un honorario para hablar en público; 3. como era común entre los cínicos, mendigando; 4. trabajando en un oficio y por medio del mismo sostener su ministerio. Interesantemente la última de estas opciones era vista como la menos honorable porque implicaba que el ministro u orador no tenía nexos directos de amistad con alguno que fuera su sostén (ver esp. Hock 1980:59-62). Trabajar en un oficio era también la opción menos significativa a los ojos de los griegos y romanos ricos, debido al bajo valor que le daban al trabajo manual (ver p. 147).<sup>264</sup> A pesar de ello, Pablo consistentemente elige esta opción. Esta le permitía tener menos ataduras. En un mundo donde la amistad implicaba reciprocidad en una relación de dar para recibir, Pablo deseaba dejar bien claro que no estaba atado a nadie sino a Dios en la predicación del evangelio. Por lo tanto, él podía seguir siendo fiel a la Palabra de Dios al decir lo que fuera necesario, sin importar lo agudo o desagradable que esto pudiera ser, precisamente para aquella gente que de otra forma podría esperar favores como retribución a su sostenimiento.<sup>265</sup>

Sin embargo, debido a su elección, Pablo repetidamente tiene que explicar su postura a aquellos que lo hacen de menos por su práctica. Por ello, en 1 Tesalonicenses 2.5 Pablo ya ha insistido en que él nunca usó la lisonja ni «encubrimos avaricia». Similarmente, en 2 Corintios 2.17, un versículo que Witherington (1995<sup>a</sup>:371-374) toma como el propositio para toda la epístola, Pablo

insiste: «Pues no somos como muchos, que medran falsificando la palabra de Dios, sino que con sinceridad, como de parte de Dios, y delante de Dios, hablamos en Cristo». Pablo hace todo lo que puede para prevenir que el evangelio caiga en el irrespeto por acusaciones en su contra ya sea por ministrar con una motivación equivocada por el mal uso de los fondos recibidos.<sup>266</sup>

La aplicación contemporánea de estos principios debe llevar a las congregaciones a buscar una compensación generosa de aquellos que los dirigen en el ministerio cristiano. Los pastores y líderes deben tener cuidado de nunca demandar su derecho de recibir una paga o de recibir una paga de cierto nivel. Como Carson (1987:125) comenta acerca de Mateo 10.10, un texto que bien podría estar tras las prácticas de Pablo en Corinto, «la iglesia no paga a sus ministros; más bien, les provee los recursos para que ellos puedan servir libremente». Y si existe una seria probabilidad de que una cultura o subcultura en particular vea la remuneración como algo tan inapropiado que estorba la recepción del evangelio, o si la comunidad local es simplemente tan pobre como para sostener a sus líderes, entonces estos deben ceder sus derechos. El ministerio bivocacional es la norma de la necesidad en muchas partes del tercer mundo. Los occidentales más acomodados deberían considerar más frecuentemente lo que en otros contextos muestra ser estratégico, pues el creciente público anticristiano es cada vez más reactivo por las constantes peticiones de dinero de los medios de comunicación cristianos.

Cuando uno entiende los factores sociológicos en acción tras el abuso de la Cena del Señor en Corinto, algunos versículos muy conocidos en el capítulo 11 se ven diferentes (ver esp. Theissen 1982:145-174).<sup>267</sup> Los corintios que comían el pan y bebían la copa del Señor «indignamente» (1 Co 11.27) no son aquellos que están particularmente conscientes de su pecado o que se sientan indignos de participar. La palabra traducida «indignamente» es el adverbio griego *anaxios*. Los que debían abstenerse del pan y del vino por temor a profanar la eucaristía no son aquellos que se sienten profundamente indignos, sino aquellos que están comiendo y bebiendo de una manera indigna. El v. 21 explícitamente describe lo que implica comer indignamente: «cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga».<sup>268</sup> Obviamente, pocos en los servicios de adoración contemporáneos tienen exactamente este problema con la Cena del Señor. Pero una vez que uno entiende que la glotonería y la embriaguez descrita se daban durante las comidas comunales mayores a expensas de los cristianos necesitados entre ellos, el comer y beber indignamente se aplica en nuestra cultura moderna a cualquiera

que continúa fácilmente participando de la Cena del Señor, pero que no demuestra en su propia vida haber dado de las ganancias de sus posesiones para los pobres. ¡Quién debería y quién no, tomar la Cena del Señor en cualquier iglesia podría ser revolucionado si comenzamos a obedecer las palabras de Pablo y las aplican como era la intención del autor en el contexto original!

En este contexto, también el v. 29 probablemente toma un significado diferente del que a menudo se le aplica. «Porque el que come y bebe indignamente sin discernir el cuerpo del Señor» en su contexto original no era posible que tuviera que ver con los debates posteriores acerca de la transubstanciación o consubstanciación, el cambio de los elementos de la cena en el cuerpo y sangre de Cristo o su presencia real «en, con y bajo» el pan y el vino (clásicamente propuestas por el catolicismo romano y el luteranismo, respectivamente). Es posible que «discernir el cuerpo del Señor» se refiera a reconocer el simbolismo en esta cena como un recordatorio del cuerpo partido del Señor y la sangre derramada en su crucifixión. Pero aun más probable es el punto de vista en el que «el cuerpo del Señor» es un sinónimo de la frecuente expresión de Pablo «el cuerpo de Cristo» —es decir, una metáfora para la iglesia. Aquellos que comen y beben sin preocuparse por las necesidades de los miembros más pobres de la iglesia, no reconocen la naturaleza de la misma —un refugio para los refugiados, en la cual todos deben cuidarse mutuamente (ver esp. Fee 1987:563-564).

En su famoso capítulo del amor (1 Co 13), ubicado en medio de su discusión acerca de los dones espirituales (caps. 12-14), Pablo escribe: «y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado y no tengo amor, de nada me sirve» (13.3). Esta declaración balancea algunas de sus enseñanzas previas. A pesar de su compromiso con la filantropía y la ayuda humanitaria para los necesitados, Pablo reconoce que el altruismo por sí mismo no logra nada, al menos para el dador, a menos que sea motivado por un genuino amor cristiano (agape). La lectura marginal de la NIV (mi cuerpo del que pudiera jactarme) podría reflejar el texto original de Pablo en este punto (Petzer 1989). Esta es ciertamente la lectura más difícil y la que tiene mejor testimonio (p<sup>46</sup>, X, A, B etc. vs. K, Ψ Byz ...). Como sea, darlo todo sin el amor de Cristo hacia los demás no beneficia en nada.

El último pasaje que se relaciona directamente con el tema de las posesiones materiales en 1 Corintios aparece en 16.1-4. Aquí Pablo hace su primera mención explícita de la «ofrenda para los santos» (16.1) la cual ocupará su atención en 2 Corintios 8-9. Además de las causas de la hambruna en Judea que se mencionaron

anteriormente, junto con las tendencias económicas generalmente desestabilizadoras en el área (ver p. 135), bien podría ser este el tiempo en el que la iglesia en Jerusalén tuvo que proveer hospitalidad para grandes números de visitas cristianas. Sea cual sea la combinación de factores, claramente la iglesia en y alrededor de Jerusalén permaneció considerablemente empobrecida aun hasta mediados de la década de los cincuenta. La motivación primaria de Pablo entonces debió haber sido simplemente aligerar esta necesidad humana sosteniendo los principios de compasión que impregnan la Palabra de Dios. Pero la alusión que hace más adelante en Romanos 15.27, en cuanto a este esfuerzo sugiere un segundo factor motivante —la unidad de la iglesia y el reconocimiento que el cristianismo gentil debía su origen a la congregación madre cristiana judía en Jerusalén. Como Georgi (1992:55) explica: «Pablo estaba deseoso de mostrar que su misión había dado resultados, no en el establecimiento de algunos clubes desintegrados, sino en comunidades genuinas que estaban dispuestas a recordar con gratitud su origen y por ende estaban unidas a la iglesia como un cuerpo ecuménico ... dando pruebas materiales de su responsabilidad individual». Nickle (1966:129-142) y Munck (1959:282-308) también han especulado que para Pablo la colecta era un medio de cumplir con Romanos 11.11-32: los cristianos gentiles provocando a celos a los judíos no cristianos para que muchos de ellos puedan responder con fe en Cristo. Esta sugerencia más especulativa no encuentra apoyo explícito en el texto pero de ningún modo es improbable.<sup>269</sup>

Las breves palabras de Pablo en cuanto a la colecta en 1 Corintios 16.1-4 proveen la referencia más antigua a una colecta de dinero cada domingo, aun cuando no está claro si Pablo con esto está diciendo que debía recogerse cuando la congregación se reunía para adorar. El versículo 2a, «cada uno de vosotros ponga aparte algo ... guardándolo» literalmente dice «cada uno coloque por sí mismo ... atesorándolo» llevando a la posibilidad de que cada persona guardaba su contribución en casa. El v. 2b literalmente dice «según haya prosperado» y podría implicar (pero no demanda) lo que Pablo dirá de forma más explícita en 2 Corintios 8.13-15: el concepto de un «diezmo graduado» (ver esp. R. Sider 1997:193-196). Además, la colecta está sistemáticamente planeada para evitar un frenesí de último momento o la vergüenza de no tener los fondos adecuados disponibles (1 Co 16.2b). El hecho que los miembros de la iglesia necesitaban ahorrar semanalmente también podría sugerir que la mayoría no eran acomodados y tenían que apartar pequeñas cantidades cuidadosamente (cf. Murphy-O'Connor 1991:77). Los vv. 3-4 se refieren a la confiabilidad en la entrega de la colecta, de lo cual Pablo hablará en la siguiente

epístola. Él determinará, cuando él vea la cantidad de la donación, si los acompañará o no. Él no desea sentirse avergonzado por una suma mezquina ni dejar de ir si la integridad de la ofrenda peligra de alguna forma.

## 2 CORINTIOS

Así como 1 Corintios contiene una serie de instrucciones para una notable diversidad de problemas en una iglesia muy inmadura, 2 Corintios 1-7 es en su mayor parte tiene un tono congratulatorio y sugiere que los corintios dieron grandes pasos en su obediencia y crecimiento. Sin embargo, los capítulos 8-9, regresan al tema de la colecta con mucho detalle y hace claro que mucho trabajo está todavía por hacer en Corinto sobre este asunto. En los capítulos 10-13, Pablo desencadena una amarga invectiva contra los judaizantes quienes podrían haber comenzado recientemente a causar problemas en la iglesia.

Ya hemos hecho alusión a 2.17 anteriormente, mientras Pablo se esfuerza por hacer una distinción entre su ministerio y las prácticas para arrebatar el dinero de muchos de sus contrapartes helenistas (cantidad no menor en el movimiento Sofista).<sup>270</sup> También hemos hecho alusión a su catálogo de sufrimientos; es digno de agregar que 6.10 se refiere específicamente a la pobreza material de Pablo como resultado de su libre elección de estilo de ministerio. Su evangelio debe ser ofrecido libre de pago a los incrédulos. En 7.2 encontramos otra de las impugnaciones de Pablo en cuanto a que él no ha agraviado, corrompido o engañado a nadie, puesto que se ha negado a aceptar dinero por su ministerio entre los corintios (cf. también 12.14-18). Y en 11.7-12, él responde a los críticos que desvalorizan su ministerio precisamente porque ha sido ofrecido gratuitamente, al enfatizar que él simplemente deseaba evitar cargar a alguno o permitir que alguno se jacte por la forma en que lo ha ayudado (cf. demás N. Watson 1993:118-120). El v. 9 alude a cómo Pablo aceptó dinero de Macedonia, probablemente refiriéndose específicamente a la congregación de Filipo y los principios detrás de esta práctica serán tratados más adelante (pp. 276-77). Sin embargo, aparte de estas referencias, la mayor sección de 2 Corintios que trata asuntos financieros es la de los capítulos 8-9, los cuales por lo tanto ameritan una substancial atención.

De todas las cartas de Pablo, 2 Corintios es la que ha hecho surgir más teorías sobre la manera de dividir la carta. Algunas de ellas son irrelevantes para nuestro tema en 8-9; otras dan pruebas de ser más significativas. Hay algunas que han tomado los dos capítulos juntos o cada capítulo individualmente, como piezas de

correspondencia separadas de Pablo a la iglesia de Corinto (ver esp. Btz 1985). Sin embargo, un considerable número de estudiosos está de acuerdo en que los capítulos 1-9 deben ser tomados como una unidad.<sup>271</sup> 2 Corintios 9.1 («Cuanto a la ministración para los santos, es por demás que yo os escriba») ha sido un tropezadero que ha llevado a algunos a separar este capítulo del anterior. Parece introducir el tema de la colecta de novo y repite mucha información del capítulo anterior. Pero también el versículo puede ser interpretado como un resumen de la línea de pensamiento de Pablo después de 8.16-24 y podría expresar: «es superfluo que continúe escribiéndoles así» (C. K. Barrett 1973:233), mientras que la repetición de los temas puede ser explicada por «la vergüenza que Pablo constantemente mostraba por los regalos» (Wiles 1974:237).

2 Corintios 9.3-5 no sería entendible sin la información de trasfondo de 8.16-24. Así que nuestra discusión procederá asumiendo la unidad de los capítulos 8 y 9.

Hay tantos principios sobre la ofrenda cristiana que se derivan de estos capítulos, que debemos avanzar muy despacio en el texto, algunas veces versículo por versículo o cláusula por cláusula. 2 Corintios 8.1 y 9.14-15 crean una incursión alrededor del tema de la colecta como un regalo o manifestación de la gracia de Dios (otro argumento incidental para apoyar la unidad). De hecho estos versículos aplican una rica diversidad de términos a la colecta: «servicio» o «contribución» (Koinonia - 8.4; 9.13), «obra de gracia» (8.6), «gracia» (8.7), «donativo» (8.19) — todas estas como traducción del griego *chatis*; «ofrenda abundante» o «generosidad» (eulogia - 8.20; 9.5); «servicio» (*diakonia* - 8.4, 9.1; *leitourgia* - 9.12,13). Todo esto justifica la conclusión de Barnett (1997:388-389) que la gracia es el tema central para toda esta sección de dos capítulos. Las ofrendas de los cristianos son un don de la gracia de Dios, quien capacita a los creyentes para practicarlo.

Pablo comienza contando a los corintios la ejemplar participación de su contraparte Macedonia (las iglesias en la mitad norte de Grecia) en la colecta. Su generosidad es más impactante porque ellos dieron en medio de «grande prueba de tribulación» y «de su profunda pobreza» (2 Co 8.2). Aun cuando algunos han argumentado que existía una pobreza inherente en las iglesias de Macedonia, lo que sabemos de esa provincia a mediados de la década de los cincuenta, en general sugiere que ellos eran relativamente prósperos, aunque no tanto como en la ciudad de Corinto o la provincia de Acaya (la mitad sureña de Grecia). Por lo tanto, la gran prueba de tribulación de las iglesias probablemente se refería principalmente a persecución religiosa (como en Hechos 17.1-15), llevándolos a una dura situación socioeconómica (C. K. Barrett 1973:219). Esta conclusión se adecúa a nuestro

análisis sociológico de la situación en Tesalónica (ver pp. 258-59). Precisamente, debido a esta dura situación, los macedonios podían mostrar empatía con los sufrimientos de la iglesia en Judea y dieron más de lo que cualquiera tenía el derecho de esperar de ellos. La palabra traducida como «generosidad» (haplotes) en el v. 2 también podría significar, «de una sola mente», pero en este contexto, probablemente se piensa en una liberalidad financiera. Las ofrendas de los macedonios fueron simultáneamente sacrificiales y voluntarias (8.3). Como Hughes (1962:288) hace notar: «la liberalidad más genuina frecuentemente se muestra por aquellos que tienen menos para dar». Estas iglesias aun tomaron la iniciativa de pedir el privilegio de participar en este esfuerzo. Precisamente, debido a su pobreza, Pablo originalmente pudo haber sentido que era injusto involucrarlos en su empresa. Pero ellos reconocen que esta es una oportunidad para servir (8.4). La frase traducida en la NIV como «participar en este servicio» (koinonia tes diakonias) podría tener ya sea un genitivo objetivo o subjetivo; es decir, los macedonios pudieron haber deseado, según la NIV, contribuir con la colecta o experimentar la comunión con las iglesias de Judea producida por la colecta. Ralph Martin (1986:254) plausiblemente incorpora elementos de ambas interpretaciones y agrega: «Normalmente vemos que recaudar fondos es como «mendigar» a los posibles donantes. Aquí son los donantes, los que menos tenían para dar, quienes suplican a Pablo el favor de tomar parte en esta empresa» (256).

Tampoco la preocupación de los macedonios en ofrendar estaba aislada de sus compromisos espirituales mayores. El v. 5 continúa diciendo que ellos «se dieron primeramente al Señor». Su ofrenda forma parte de una consagración más grande y fundamental de ellos mismos a Dios en Cristo. La segunda parte de este versículo («y luego a nosotros por la voluntad de Dios») podría implicar que ellos reconocen la autoridad apostólica de Pablo en el proceso (R. Martin 1986:255). Con el v. 6 Pablo comienza a hacer la comparación entre las situaciones de Macedonia y Corinto. Como se acostumbró hacer en el mundo helenista antiguo, pero no siempre con tanta delicadeza, el apóstol apela al espíritu de competencia para demandar un virtuoso comportamiento. Si Macedonia podía ser tan generosa en circunstancias substancialmente más difíciles que en Corinto, Pablo podía seguramente enviar a Tito para animar a los corintios a completar su parte en esta «ofrenda» (cf. NIV «acto de gracia» - 8.6). Los corintios ya han demostrado una mejoría substancial en muchas de las áreas que requirieron una exhortación de parte de Pablo en su primera epístola (8.7a). Ahora él desea que ellos terminen de actuar según sus buenas intenciones en «esta gracia» (8.7b). La inusual gramática de

la última cláusula de este versículo (literalmente «para que puedan también abundar en esta gracia» —es decir, una cláusula con *hina* (propósito) más un verbo en modo imperativo), es deliberadamente impactante. Poniendo las dos partes del versículo juntas, el punto de Pablo es «hacer ver a los corintios que la participación en la colecta era la consecuencia de todos los dones de gracia (*charismata*) que ellos han recibido anteriormente» (Georgi 1992:82). Witherington (1995a:412) piensa que la línea de pensamiento sugiere que los problemas con el dinero siguen siendo el único y más serio obstáculo para la reconciliación entre Pablo y los corintios.

En 2 Corintios 8.8, Pablo emplea una retórica psicológicamente sofisticada al insistir en que él no les está dando un mandato, aun cuando los dos capítulos en su totalidad hacen ver muy claro el deseo de Pablo. Pero en este versículo el punto es que desea probar su «autenticidad» (quizás una traducción un poco mejor para gnesios en este contexto sea «sinceridad»)<sup>272</sup> de su amor. Sin embargo, el primordial objeto de comparación no es la generosidad de los macedonios o cualquier otra acción humana sino la increíble condescendencia de Jesucristo en su encarnación. Por consiguiente, el v. 9 continúa: «Porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fueseis enriquecidos». En contra de la teología de la liberación, esta afirmación no solo se refiere a las circunstancias materiales o socioeconómicas de Jesús durante su vida terrenal. Sino que ofrece un resumen teológico mucho más profundo de todo lo que él dejó en su hogar celestial para tomar las restricciones de una existencia terrenal y la mayor ignominia en la crucifixión. Filipenses 2.6-11 es el comentario más vivo de esta condescendencia (cf. Craddock 1968). Si Cristo pudo sacrificar tanto por nosotros, ¡cómo nos atrevemos a negar una ayuda generosa al necesitado! «La misericordia y el dinero van más juntos de lo que usualmente pensamos» (Brandle 1985:269).

Con el v. 10 Pablo comienza a describir detalladamente su «consejo». Los corintios comenzaron a responder a la solicitud inicial de Pablo con la actitud y acción correcta. Ahora ellos deben completar sus intenciones (8.10-11a). «No importa cuán fuertes sean las intenciones y deseos, estos son infructíferos a menos que sean expresados en acciones» (Kruse 1987:156). *Epiteleisate* («terminad» - 8.11a) es el imperativo de un verbo a menudo usado en el mundo grecorromano para la culminación de un deber religioso y los corintios podrían bien haberlo entendido así (Ascough 1986). En los vv. 11b-12, Pablo no los anima a que se sacrifiquen tanto como lo hicieron los macedonios, sino que sencillamente den de acuerdo a sus medios, esto es, «de acuerdo a lo que uno tiene y no de acuerdo a lo

que uno no tiene». «Nadie será criticado si sus modestos recursos no le permiten excepcionales sacrificios» (Héring 1967:61). Aun las dádivas pequeñas son aceptables cuando son acompañadas por las actitudes correctas.

Llegamos al corazón de la argumentación de Pablo en 2 Corintios 8.13-15, en el cual él evoca como precedente la provisión que Dios hizo del maná en el desierto (Éx 16.18). Pablo deja bien claro de que él no está buscando una reversión de los roles de los ricos y los pobres sino solamente una «igualdad» relativa (8.14). De hecho, el término usado aquí (isotes) se traduce mejor como aquello que es «equitativo» o «justo» (Belleville 1996:223). Así como señalamos que los israelitas debieron haber juntado y consumido cantidades que variaban en el desierto, de acuerdo a sus necesidades, así también, Pablo no está enunciando el ideal de un comunismo en completa igualdad. Pero él sí reconoce que hay extremos de riqueza y pobreza que son intolerables en una comunidad cristiana. Si aquellos que son acomodados sencillamente proveen de lo que les sobra, todas las necesidades humanas más básicas en los más pobres serían satisfechas (cf. Furnish 1984:419; Thomas 1994:291). La razón teológica para esta compasión aparece en el v. 14. Los papeles podrían algún día revertirse y los cristianos de Corinto podrían ciertamente esperar ayuda de Judea. Debido a lo improbable de que Corinto y Judea intercambiaran sus roles socioeconómicos, por lo menos durante la vida de Pablo, podría bien ser que el v. 14 tenga en mente las bendiciones espirituales que Corinto pudiera recibir de Judea, aun cuando Judea reciba dones materiales de Corinto (cf. de nuevo Ro 15.27). También es posible que aquí existan algunos matices escatológicos, es decir, que los beneficiarios de las dádivas cristianas en esta vida den la bienvenida unos a otros con bendiciones materiales y espirituales en la vida por venir. Pero dado que muy poco en el contexto inmediato señala el final de la era, estos matices son acallados y secundarios.<sup>273</sup>

Al aplicar estos versículos a la mayordomía cristiana en cualquier era, el concepto de un diezmo graduado es de ayuda. Entre más dinero se gana, mayor debe ser el porcentaje que él o ella debe dar. Como Belleville (1996:220) señala: «considerando que un 10% fijo seguramente es algo insignificante para alguien que gana \$ 100,000.00, bien podría perjudicar a una persona con un ingreso de \$ 10,000.00». Para una implementación exitosa y equitativa del modelo de 8.13-15, lo que se necesita «no es un porcentaje fijo, sino una proporción relativa». Aun cuando es cierto que la igualdad que se ve aquí no implica una uniformidad rígida, esta sin embargo, claramente involucra cerrar la brecha entre los ricos y los pobres en el cuerpo de Cristo para que a ninguno le haga falta.

Teológicamente, Pablo enseña la importancia de compartir mutuamente como parte de la «economía del maná» de Dios. En la economía del maná, las necesidades del sustento diario eran satisfechas, haciendo fútil la acumulación secreta, todo en un espíritu de confianza en la provisión de Dios (Gornik 1991:23).

La insistencia de Pablo en el derecho de todos de tener una parte justa nunca ha sido más oportuna que hoy, cuando en todo respecto —económico, social, cultural y educativo— el rico se está haciendo más rico y el pobre más pobre. (N. Watson 1993:92).

Los versículos 16-24 proceden a delinear los factores de confiabilidad que Pablo está construyendo en su proyecto de levantar fondos. Tito llega a supervisar la colecta como alguien que tiene mucha preocupación y entusiasmo en el esfuerzo y está voluntariamente tomando la iniciativa que Pablo espera que todo cristiano pudiera imitar (8.16-17). Pablo también se queda a una distancia apropiada de la colecta hasta que está seguro de tener la respuesta apropiada. Los versículos 18-21 hablan de un segundo «hermano» cuyo nombre no aparece, un cristiano que es alabado y bien respetado por «todas las iglesias» (presumiblemente en Macedonia) y a quien ellos escogieron para supervisar la entrega de una substancial cantidad de dinero. Por lo tanto, el daño potencial, si los fondos son mal manejados, amenaza con ser grande. Mientras que Tito es el emisario escogido por Pablo, este hermano sin nombre fue escogido por las iglesias independientemente de Pablo, así agregando más vigilancia y asegurando la integridad de la administración de la colecta. Los versículos 22-24 luego tratan a un tercer individuo quien simplemente es llamado «nuestro hermano», quien es celoso y ahora tiene una gran confianza en los corintios. Este bien podría ser uno de los tres macedonios que aparecen por nombre en Hechos 20.4 —Sópater, Aristarco y Segundo. Tanto Pablo como las iglesias confiaban en esta tercera persona, así si cualquier disputa surgiera entre Pablo y las iglesias involucradas en la colecta, cada grupo tendría alguien que los representara y una tercera persona que era de la confianza de ambos. Uno difícilmente podría imaginarse una paridad mejor que esta.<sup>274</sup> Los comentaristas frecuentemente citan a Cicerón (De offic. 2.21 [75]): «pero lo principal en toda administración y servicio público es evitar la más mínima sospecha de búsqueda de beneficio personal». En el v. 21 Pablo deja en claro que es importante no solo mantener una integridad financiera ante Dios sino también que los demás perciban

tal cosa. El v.24 nos recuerda que una respuesta apropiada a la petición de Pablo no solo demostrará lo genuino del amor de los corintios, sino también vindicará los reclamos previos de Pablo en cuanto a ellos y de nuevo, ambas instancias a la vista pública de las otras iglesias. Los cristianos en todo lugar y tiempo deben saber lo que otros creyentes están haciendo con sus finanzas de forma que les ayude a seguir siendo confiables por una buena mayordomía.

Hechos 9.1-5 resume la comparación que hace Pablo entre los macedonios y los corintios. Este párrafo repite un buen número de puntos vistos en 8.1-3 y 8.10-12, agregando la observación que fue el entusiasmo inicial de los corintios que movió a la mayoría de los macedonios a la acción (9.2). Por lo tanto sería más que incongruente y vergonzoso para todos los involucrados si los corintios fallaran al cumplir bien su empeño inicial (8.3-5a). La cultura antigua de honor y vergüenza claramente brilla en esto. El v.5 literalmente dice: «entonces será como una bendición y no como avaricia». La NIV, aun cuando es perifrástica, toma bien el sentido con su contraste entre una ofrenda generosa y una de mala gana.<sup>275</sup>

En 2 Corintios 9.6-11, Pablo vuelve al tema introducido brevemente en Gálatas 6.6. Uno cosecha en proporción a lo que ha sembrado: «el que siembra generosamente, generosamente también segará». La riqueza es vista como un bien, particularmente si esta conduce a la generosidad (Betz 1985:116). Pero en oposición a la «teología de la prosperidad» a lo que Pablo se refiere no se enfoca principalmente en lo material. Aquellos que dan generosamente de lo que les sobra de sus ingresos saben por experiencia que en la vasta mayoría de veces ellos no recuperan el dinero de otras fuentes. Sino que, como lo explica el v. 8, «poderoso es Dios para hacer que abunde en vosotros toda gracia, a fin de que, teniendo siempre en todas las cosas todo lo suficiente, abundéis para toda buena obra». La palabra griega que se traduce como «todo» aparece cuatro veces en este texto con un efecto de staccato que es difícil reproducir en la traducción. «Toda gracia», «todas las cosas», «todo lo suficiente» y «toda buena obra», son expresiones que no pueden ser limitadas a lo financiero. De hecho, Barnett (1988:154) describe a Pablo como alguien que espiritualiza el tema de la prosperidad en el Antiguo Testamento. Uno podría agregar que él también está espiritualizando las obligaciones de reciprocidad del mundo grecorromano. La frase «teniendo siempre en todas las cosas» en realidad es la traducción de una cláusula de dos palabras griegas, echontes autarkeian. «Autarkeia» era un término estoico frecuente para expresar auto suficiencia, pero en este contexto Pablo se está refiriendo a la «suficiencia de Dios». Sin embargo, si el modelo bosquejado en 8.13-15 se practica, 9.6-11 debe incluir el cuidado financiero,

aun si la bendición espiritual descrita es considerablemente más amplia que simplemente las posesiones materiales. Nos recuerda las aplicaciones de Mateo 6.33 y Marcos 10.29 discutidos anteriormente (pp. 188, 201).<sup>276</sup> Talbert (1987:187) lo resume bien: «Aquí las bendiciones financieras de Dios son un regalo («bendición», RSV), no un pago por los servicios prestados, lo que nos capacita para proveer para otros». Es más, el ideal de Dios es que cada uno dé «no con tristeza, ni por necesidad, porque Dios ama al dador alegre» (9.7b). «Varias falsas motivaciones podrían inspirarnos a dar generosamente, pero solo una apreciación real de la gracia de Dios para con nosotros puede empujarnos a dar “alegremente”» (Barnett 1988:153). El v. 10 confirma que no estamos hablando simplemente de bendiciones materiales, por su uso de la frase: «los frutos de vuestra justicia». Sin embargo, el v. 11 da balance a la dimensión espiritual al recordarnos que seremos enriquecidos lo suficiente para «toda liberalidad». El v. 11 también introduce el tema que dominará el párrafo de cierre de esta sección (9.12-15): la gente dará gracias a Dios por la generosidad de los cristianos.

Por lo menos el resto de 2 Corintios 9 alude a la alabanza, acción de gracias, oraciones y preocupación que ofrecerán aquellos que han sido ayudados por la colecta, sin mencionar las reacciones similares de otros cristianos en las comunidades a donde fue enviada la ofrenda. El propósito principal es que Dios sea glorificado. Pero las «muchas expresiones de gracias a Dios» (9.12) podrían no solo venir de otros cristianos, dependiendo de qué tan ampliamente uno interprete la frase «para todos» al final del v. 13. Nickle (1966:137-138) piensa aquí en una función evangelística: judíos incrédulos dentro y alrededor de Jerusalén vendrán a la fe en Cristo cuando ellos vean la forma tan generosa en la que los cristianos gentiles comparten con sus hermanas y hermanos judíos. Sea o no que se intenta dar esta referencia más amplia, por lo menos está claro que Pablo no ve que los principios detrás de la colecta se limiten en forma alguna a este acto específico de compartir. Como Barnett (1997:447) observa, «para todos» da la idea a la «creencia de Pablo de una fraternidad pactal mundial, en la cual los miembros constitutivos tenían obligaciones de reciprocidad. Pablo no es un congregacionalista cerrado o un individualista en su visión». También es interesante que Pablo usa la frase «la ministración de este servicio» en el v. 12 (NIV, «este servicio que llevan a cabo»). La palabra que se traduce «servicio» en la frase griega es *leitourgia*, a menudo usada para las obligaciones cívicas grecorromanas (Witherington 1995a:428). Al rechazar la relación formal entre patrono-cliente que creó tantos problemas en el mundo helenista, Pablo parece imaginar algún tipo de beneficencia en la comunidad

cristiana. Los beneficiarios nunca darían a cambio regalos materiales (aun cuando ellos deberían estar preparados para hacerlo si los papeles se cambian —recordar 8.14), pero por lo menos ellos estarían impulsados a orar por sus benefactores con gran afecto (9.14). Pablo luego cierra esta porción en su carta con su propia acción de gracias a Dios por su don inefable (9.15), sin duda refiriéndose principalmente al don en Jesús y la salvación que él obró.

Cuando reflexionamos acerca de estos dos detallados capítulos sobre la mayordomía cristiana, por lo menos cuatro principios resaltan: Primero, Pablo ha cambiado sus simples mandatos en 1 Corintios 16.1-4 en peticiones retóricas y psicológicas mucho más elaboradas. Es discutible que este cambio se deba a la falta de éxito que Pablo tuvo con sus sencillas exhortaciones en la primera carta.<sup>277</sup> Segundo, Pablo parece semejante a Santiago (o a Jesús o a la iglesia primitiva en Hechos) en cuanto a su preocupación de que un cristianismo genuino lleva a la obediencia, particularmente en el área de la mayordomía financiera. Georgi (1992:98) menciona que estos pasajes son los que resumen «la doctrina de la justificación paulina, descrita ahora en sus dimensiones concretas».<sup>278</sup> Joubert (1992:111) nota que si «alguien se niega a involucrarse en la colecta, su madurez e integridad religiosa automáticamente se hace cuestionable». Tercero, los principios de Pablo, al igual que el material antiguotestamentario en el cual se basa, rompen con todos los modelos económicos en la actualidad. Aquí está ausente todo el lenguaje del mercado económico. En su lugar prevalecen los temas utópicos y de jubileo (Georgi 1992:154-158): «Es dar en lugar de ganar, agradecimiento en lugar de interés, certeza en lugar de créditos, confianza en lugar de seguridad, comunidad en lugar de mercado, alabanza espiritual en lugar de culto en el templo, gracia en lugar de propiedad» (160). Pero tampoco la moralidad descrita aquí es legislada de manera formal, como en los modelos socialistas. Esto nos conduce a nuestra cuarta y última observación, esta es, la completa ausencia de alguna referencia al diezmo. Ya hemos visto como un «impuesto fijo» del 10% para los asistentes a una iglesia llevaría a una gran desigualdad entre los muy ricos y los muy pobres. La norma que Pablo nos exhorta a seguir es en realidad más estricta que el tradicional diezmo. Si la mayoría de los cristianos occidentales fueran honestos en cuanto a sus ganancias, darían un porcentaje considerablemente más alto que el 10% para las causas cristianas. Y, en vista de los mezquinos porcentajes que la mayoría de iglesias usan para ayudar a los materialmente necesitados, local o globalmente, los ofrendantes se asegurarían que un porcentaje substancial de sus ofrendas fuera directamente a

individuos y organizaciones que ofrecen una salvación integral, para el cuerpo y el espíritu de los desesperadamente pobres en el mundo.

## ROMANOS

A pesar de que fue escrita por las mismas fechas en las que Pablo escribe sus dos cartas a los corintios (ca. 56-57 d.C.), la Epístola a los Romanos a primera vista parece ser completamente diferente en su naturaleza. Se enfoca mucho menos en una situación específica y parece que tiene poco que ver con nuestro tema de las posesiones materiales. Por otro lado, el término griego *dikaio syne* y sus cognados se refieren no solo a «justificación» en un sentido legal sino también a la «rectitud» en un sentido moral. Las implicaciones potenciales de la Carta de Pablo a los Romanos en los temas de justicia social, sin dejar atrás la mayordomía cristiana y el compartir las posesiones materiales, se hacen claras si uno substituye expresiones como «justicia» o «obtener justicia» por «rectitud», «justificación» y «justificar» (ver esp. Tamez 1993). Así, por ejemplo, Romanos 3.22 podría ser entendido: «la justicia de Dios viene por la fe en Jesucristo a todo aquel que cree». Todos aquellos cuyas vidas han sido transformadas al ser declarados justos delante de Dios trabajarán para obtener justicia para los otros. Puesto que, este no es el punto dominante en los capítulos teológicos de Pablo (Ro 1-11); debemos ir a la sección final de su carta para encontrar un material directamente relevante.

En la sección exhortativa de su epístola (Ro 12.1-15.13), Pablo se refiere a «el que reparte con liberalidad» como un tipo de don espiritual. Aquellos que poseen este don deben dar generosamente (12.8). Esto no es excusa para no dar generosamente, así como tampoco a aquellos que no tienen el don de fe se les permite no ejercer fe alguna. Pero si sugiere que algunos podrían estar capacitados particularmente para dar sacrificialmente.<sup>279</sup> Por medio de un ejemplo, Pablo da un mandamiento muy señalado que a los cristianos a menudo les desagrada obedecer: los creyentes deben dejar la venganza a Dios. Por el contrario:

Si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer;  
si tuviere sed, dale de beber.

(Ro 12.20 citando Prv 25.21).<sup>280</sup>

En el párrafo que habla acerca de someterse a las autoridades en el gobierno (13.1-7), la blanda afirmación, en la mayoría de la traducciones al inglés, de que el

gobierno «es servidor de Dios para tu bien» (13.4) podría en realidad referirse al papel normal que jugaba el gobierno romano al alabar y elogiar a aquellos que eran benefactores generosos.<sup>281</sup> Esto también podría explicar la frase al final del v. 3: «Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella [del que está en autoridad]».

En 13.7-8, Pablo alude a Marcos 12.17 y sus paralelos (M. Thompson 1991:111-120). Pagar impuestos y tributos es parte del deber cristiano de someterse a las autoridades puestas por Dios. Por supuesto, sumisión no es lo mismo que obediencia ciega y hay momentos en los que las demandas del gobierno entran en conflicto con las demandas de Dios, y en tal caso el cristiano debe obedecer a Dios (Hch 4.19; 5.29, y recuerde nuestros comentarios en las pp. 120-121).<sup>282</sup> Pero parece que no hay apoyo en ambos Testamentos para que el pueblo de Dios se niegue a pagar impuestos simplemente porque están en desacuerdo con la forma en la que el gobierno gasta ese dinero. Particularmente, si parte del propósito de Pablo al dar estas palabras fue responder a la excitación civil a finales de la década de los cincuenta «centrada en los abusos en la recaudación de los impuestos» (Byrne 1996:386), debe ser la voluntad de Dios que los cristianos rindan tributo al gobierno aun cuando las autoridades gastan algo del dinero en lo que desagrada a Dios. De otra forma hubiera sido imposible para Pablo ordenar el pago de cualquier impuesto a paganos o régimen totalitario que llegara a deificarse.<sup>283</sup>

Romanos 13.8 refleja los efectos devastadores de las deudas en el antiguo Imperio Romano (en cuanto a esto ver p. 75), una de las aflicciones que también hoy más limita la capacidad al promedio de los cristianos occidentales para seguir los principios de la mayordomía cristiana. «Este mandamiento no prohíbe a los cristianos a incurrir en deudas alguna vez (p. ej., comprar una casa o un carro); lo que demanda es que los cristianos paguen prontamente cualquier deuda en la que incurran y de acuerdo a los términos del contrato» (Moo 1996:812). Sin embargo, el pronto pago de las deudas, simplemente forma una transición al tema principal del amor que la segunda parte de este versículo enfatiza. Y en 16.1-2 Pablo les encomienda a su hermana espiritual, Febe, diaconisa de Cencrea, quien «ha ayudado a muchos, y a mí mismo». El griego literalmente la llama prostatis, traducido más adecuadamente en este contexto como «patrón». Lo más probable es que Febe haya sido una de las mujeres prominentes que generosamente contribuía para ayudar a Pablo y a otros de los primeros cristianos, sosteniendo su ministerio (cf. Keener 1992:240). Gayo también había hospedado a Pablo y a toda la iglesia de Corinto (Ro 16.23a) y por ende debió haber sido un hombre rico.

Además de estas referencias dispersas, Romanos 15.24-27 se refiere de nuevo a la colecta, por la cual la correspondencia a los corintios mostraba tanta preocupación y la que traza los planes y deseos de viaje de Pablo, la cual aparentemente incluye a la iglesia de Roma proveyendo algo de asistencia financiera para sus futuros viajes misioneros. El v. 24 describe sus planes de finalmente llegar a Roma en persona en busca de un nuevo ministerio entre las personas no alcanzadas de España. Propempein (NIV «ayúdenme en mi viaje») es aparentemente un término técnico para hablar de apoyo misionero (Moo 1996:901). Aquí tenemos la segunda insinuación, la cual se hará más clara en Filipenses, de que Pablo no se negaba a aceptar o pedir ayuda financiera de las iglesias a las cuales él no ha estado ministrado. Aparentemente él no siente el mismo peligro de comprometerse en nexos con las personas allí. Debido a su subsecuente arresto en Jerusalén y varios encarcelamientos, ningún texto canónico confirma que Pablo en realidad llegó a España. Pero, por supuesto, él arriba a Roma, aunque fuera bajo arresto domiciliario (Hch 28.17-31).

Romanos 15.25-27 demuestra que la colecta entre las iglesias de Macedonia y Acaya finalmente fue exitosa.<sup>284</sup> Corinto aparentemente envió una cantidad adecuada y después de escribir esta epístola Pablo salió para Jerusalén con los emisarios de las otras iglesias para ayudar en la entrega de los fondos.<sup>285</sup> Aquí también es donde entra el tema del tributo de los gentiles para su «iglesia madre». El v. 31 sugiere que Pablo no está completamente seguro de cómo los cristianos en Jerusalén aceptarán esta ofrenda y teme también que haya problemas o persecución de la comunidad judía no cristiana. Hechos 21 demuestra que ambos temores estaban bien fundados. La iglesia misma recibe a Pablo con la calidez suficiente (Hch 21.17) y el liderazgo local muestra la gracia apropiada (21.18-20). Pero también dan el reporte a Pablo de la reputación que ha adquirido entre los judíos de Palestina por enseñar a los judíos de la diáspora a dejar sus tradiciones ancestrales, siendo la más notable la circuncisión. El plan que ellos forjan para refutar estos erróneos reportes incluye que Pablo pague los sacrificios de algunos compañeros judíos que están completando un voto. El proyecto falló desastrosamente y Pablo tuvo que ser arrestado por los soldados romanos para protegerlo de la turba judía (21.21-36). Sin embargo, Lucas deja bien claro que todo esto era parte del plan soberano de Dios para que Pablo llegara a Roma (cf. 23.11 con 25.11-12).

La última referencia relevante en Romanos referente al tema de las posesiones materiales está en las palabras de cierre de Pablo en 16.23b. Él escribe: «Os saluda

Erasto, tesorero de la ciudad, director de los trabajos públicos y el hermano Cuarto». La expresión griega para la frase en itálicas llama simplemente a Erasto el oikonomos («mayordomo») de la ciudad, pero este bien podría ser el rústico equivalente griego de un término técnico en latín, aedile. Interesantemente, una inscripción en Corinto, desde donde Pablo estaba escribiendo la Carta a los Romanos, hace referencia a un Erasto el aedile, sugiriendo fuertemente<sup>286</sup> que estas dos referencias tienen en mente la misma persona. En tal caso, emerge otra evidencia para ver un cristiano en la congregación de Corinto quien debió haber sido un hombre muy rico y prominente oficial público (ver esp. Gill 1989:293-301). El aedile debió haber sido responsable de conservar las propiedades de la ciudad, juzgar las litigaciones comerciales y financieras y de velar por los juegos públicos (Winter 1994:184).

## LAS CARTAS DE LA PRISIÓN

Es difícil determinar la cronología exacta de las cuatro cartas que tradicionalmente se han tenido como la correspondencia de Pablo durante su primer encarcelamiento en Roma en el 60-62 d.C. Existe una razón para fechar Filipenses un poco después de este período de arresto domiciliario (cf. Hch 28.17-31) por su tono más sombrío, especialmente cuando habla de la posible muerte de Pablo (p. ej., Flp 1.21-26; 2.17). Pablo debió enviar las cartas a Filemón, Efesios y Colosenses por medio de la misma persona y al mismo tiempo (cf. Fil 23-24; Ef 6.21; y Col 4.7-14). Trataremos breves referencias de Filemón y Efesios en ese orden sin hacer asunciones en cuanto a su secuencia cronológica. Luego procederemos al material más detallado sobre las posesiones materiales que emerge de la Epístola de Pablo a los Filipenses.<sup>287</sup>

### FILEMÓN

El entendimiento tradicional de las circunstancias alrededor de la escritura de esta pequeña carta es que el prófugo esclavo de Filemón, Onésimo, se convirtió y después de entrar en contacto con Pablo en la prisión de Roma, ahora es enviado de regreso a su amo. Pablo quiere que Filemón no castigue a Onésimo sino que le dé la bienvenida como un hermano en Cristo y posiblemente busca que voluntariamente lo envíe de regreso para servir a Pablo.<sup>288</sup> En los v. 18-19, Pablo explícitamente le dice a Filemón: «Y si en algo te daño, o te debe, ponlo a mi cuenta. Yo Pablo lo

escribo de mi mano, yo lo pagaré; por no decirte que aun tú mismo te me debes también». Los esclavos fugitivos a menudo robaban propiedades para proveerse de fondos en su huida. Así que es natural asumir que Onésimo hizo lo mismo cuando huyó. Y aun si no lo hizo, Filemón debió perder muchas horas de trabajo durante la ausencia de Onésimo. El lenguaje que Pablo usa en estos dos versículos está lleno de terminología financiera—«cargarlo» a la cuenta de Pablo y pagar la «deuda». Pablo espera que Onésimo pueda tener un nuevo inicio ahora que es creyente. Sin embargo, Pablo también desea que Filemón sepa que está preparado para compensarlo por lo que ha perdido, aun cuando la retórica de toda la epístola sugiere que Pablo preferiría que Filemón reconociera la deuda espiritual que tiene ante Pablo y que no aceptara su ofrecimiento financiero.<sup>289</sup> Si Filemón tenía suficiente dinero como para patrocinar a una de las casas iglesia de Colosas (v. 2), él probablemente tenía muchos esclavos y no sufrió mucho por la pérdida de solamente uno.

## EFESIOS

Solo un versículo de esta famosa epístola se muestra directamente relevante a nuestro tema (aunque se puede recordar la referencia que se hizo a 5.5 anteriormente en la p. 263). Sin embargo, este es un texto importante. En 4.28 Pablo escribe: «El que hurtaba, no hurte más, sino trabaje, haciendo con sus manos lo que es bueno, para que tenga qué compartir con el que padece necesidad». Pablo aquí apela al principio antiguotestamentario de la restitución. El ladrón no solo debe abandonar su estilo de vida como parte de su conversión al cristianismo (cf. el contexto de los vv. 22-27), sino que el instrumento usado para cometer los crímenes—sus manos— en lugar de ello debe realizar un servicio útil. Aun el ladrón debe compartir con aquellos que tienen necesidad. Debido a que los ladrones en la antigüedad eran personas pobres que sencillamente buscaban una forma de sobrevivir, la situación implicada en este versículo es sobresaliente. Y como observa Lincoln (1990:304): «La razón para trabajar no es la ganancia personal sino el bienestar de la comunidad». Los mandamientos que aparecen después, en Efesios 6.9, acerca de los amos que tienen esclavos son paralelos a los que aparecen en Colosenses (Col 4.1), y proveen un recordatorio indirecto de que la mayoría de comunidades cristianas tenían por lo menos unos cuantos miembros con recursos considerables.<sup>290</sup>

## FILIPENSES

Lo que podemos deducir de Hechos, las cartas paulinas y la información extrabíblica sugiere que la iglesia en Filipos era constituida por una amplia variedad de grupos socioeconómicos (Peterlin 1995:135-170). En cierta forma, toda la Epístola a los Filipenses fue motivada por la necesidad de escribir una nota de agradecimiento por la ayuda financiera que él había recibido de esa congregación. Filipenses 2.25 habla de Epafrodito «vuestro mensajero, y ministrador de mis necesidades». La mayoría de comentaristas reconocen que esta es una alusión a la entrega de fondos de parte de los filipenses.<sup>291</sup> Pero es 4.10-20 que revela una respuesta más detallada de Pablo referente a su ofrenda. Aquí Pablo camina por una delgada línea divisoria entre parecer un desagradecido y decir algo que pudiera atarlo por las costumbres antiguas de la amistad y reciprocidad (a las cuales alude directamente en la frase: «en razón de dar y recibir» —4.15).<sup>292</sup> La sección de once versículos se desarrolla sin que se exprese un «gracias» formal, pero esta era una costumbre normal en el mundo grecorromano, entre amigos íntimos cuando el escritor quería dejar en claro que no estaba sujetándose a una obligación financiera en reciprocidad. Esta sección de la carta ha sido llamada «un gracias sin gracias» (Peterman 1991; contra Reumann 1993:440).<sup>293</sup>

Por un lado, Pablo en realidad necesitaba el apoyo de los filipenses. Los prisioneros en la antigüedad dependían de los amigos y familiares para suplir las necesidades diarias de su vida; las raciones de la cárcel eran tan pobres como para poner en peligro la vida (Rapske 1994:209-216). El hecho de que los filipenses no proveyeron ayuda a Pablo por algún tiempo pudo haber cuestionado su amistad. Pero Pablo reconoce que entiende que ellos no pudieron ayudarle.<sup>294</sup> Por otro lado, Pablo articula un principio de contentamiento en Cristo en cualquier circunstancia en la que se encuentre (4.11-13. La abundancia (autarkes 4.12) que Pablo experimenta en Jesús hace que su amistad con los filipenses sea de la más alta calidad —por virtud en lugar utilidad o placer (Berry 1996:112-117; Fitzgerald 1996).<sup>295</sup> Aquí vemos de nuevo el tema que se nos ha hecho tan familiar desde Proverbios 30.7-9, que es el no buscar pobreza ni riqueza, aun cuando deberíamos decir que lo que Pablo está enfatizando aquí es su habilidad para estar contento ya sea en pobreza o riqueza. No se debe divorciar el v. 13 de este contexto. Hay muchas cosas que los cristianos son física, intelectual o aun espiritualmente incapaces de hacer, inclusive en Cristo, pero que «todo» lo podamos en Cristo que nos fortalece involucra modelar un contentamiento como el de Pablo en todas las circunstancias socioeconómicas de la vida. Como lo describe Fee (1995:436):

«Aquellos con «necesidad» aprendan paciencia y confianza en el sufrimiento; aquellos en «riqueza» aprendan humildad y dependencia en prosperidad, sin mencionar la alegría de dar sin ataduras». Sin embargo, Filipenses 4.14-16 deja bien claro que Pablo está genuinamente agradecido por la ayuda que ha aligerado su miseria y por la anterior relación de apoyo de parte de los macedonios mientras ministraba en otros lugares.<sup>296</sup> Los vv. 17-18a inmediatamente califican esta expresión de gratitud con un lenguaje que evita que Pablo entre en deuda financiera con los filipenses («no es que busque dádivas ... pero todo lo he recibido»). El v. 18a con su uso de apecho sugiere que Pablo está dando un «recibo» verbal por la ofrenda. Pero el lenguaje no necesariamente es técnico y puede simplemente sugerir que los filipenses han pagado cualquier deuda que ellos sintieron tener al no haber sido capaces de apoyar a Pablo por algún tiempo (cf. además a Peterman 1997:142-144). Los vv. 18b-20 especialmente por su lenguaje cúltil al tomar la ofrenda como un sacrificio acepto y agradable, levanta discusión al ubicar las finanzas en el contexto teológico de la adoración a Dios.<sup>297</sup>

## LAS EPÍSTOLAS PASTORALES

Los eruditos de la crítica, por supuesto, regularmente han dudado de la autoría paulina de las epístolas pastorales. Esta perspectiva a menudo va ligada con el hecho de que las mismas son ubicadas en el cristianismo de segunda generación, como algunos de sus representantes lo han llamado *christliche Bürgerlichkeit*, un tipo de religión burgués. Algunos comentarios mayores recientes, sin embargo, vigorosamente argumentan de nuevo a favor de las afirmaciones tradicionales sobre la autoría y las ubican en un contexto antes de la muerte de Pablo (G. W. Knight 1992; cf. Mounce [WBC]; Towner [NIC]; ambos por salir). Estudios más específicos acerca de la comunidad en Éfeso a la cual fue dirigida 1 Timoteo han concluido que el espectro socioeconómico de la iglesia difiere un poco del de Corinto a mediados de la década de los cincuenta (ver esp. Kidd 1990). Había una emergente «clase media» y unas cuantas personas ricas que a menudo creaban la mayor parte de los problemas que Pablo tuvo que tratar. No hay nada en el trasfondo histórico o en las cartas mismas que requiera una fecha o contexto postpaulino (ver también Wainwright 1993). Por lo tanto, incluiremos las epístolas pastorales en nuestro estudio de la enseñanza de Pablo.

En 1 Timoteo 2.9, Pablo desea que las mujeres se vistan modestamente, con decencia y propiedad, no con peinados ostentosos ni oro, ni perlas, ni vestidos

costosos. Este «código del vestir» es una señal de que las mujeres ricas en Éfeso eran las principales ofensoras a las que Pablo se dirige. Solo ellas podían ser capaces de costear los elaborados peinados descritos. De hecho, el texto griego literalmente dice: «no con pelo trenzado y oro o perlas...» No había nada malo en el pelo trenzado en sí mismo sino en los ornamentos del peinado en el cual eran montadas las joyas en las trenzas, como una forma de sostener el cabello de la mujer, que involucraba horas de atención a la apariencia externa y a menudo era acompañado por atuendos costosos y pródigos (ver esp. Hurley 1981:199). Así que aquí existe un principio eterno, aun en estos comentarios que parecen muy ocasionales; que las mujeres (y presumiblemente también los hombres) no deben preocuparse por atuendos lujosos y demasiado costosos, joyería y cosas por el estilo. Uno se pregunta cuantos adoradores de hoy violan el principio paulino cada domingo.<sup>298</sup>

En 1 Timoteo 3.3 y 8, acerca del criterio para elegir a los líderes de la iglesia, leemos que el obispo y el diácono no deben ser «codicioso de ganancias deshonestas». En el primer caso esta expresión es la traducción de una sola palabra griega, *aphilargyros*, la cual tiene una etimología muy literal a la traducción de la NIV. En el segundo caso, la expresión se traduce de *aischrokerdes*, que se refiere a una ganancia «vergonzosa» o «despreciable». A la luz de los cercanos paralelos entre las listas de requisitos para ambos oficios del liderazgo cristiano, lo más probable es que los términos sean sinónimos. En ninguno de los casos se condena el dinero para el ministerio ni aún la expectativa de una razonable cantidad de remuneración. Pero cuando el deseo de una recompensa material se desarrolla en una lealtad que podría ser descrita como «amor», se convierte en algo vergonzoso o despreciable. G. W. Knight (1992:169) ve que los términos son aproximadamente equivalentes a «avaricia». Aun cuando no es de sorprenderse que los falsos maestros en Tito 1.11 son descritos explícitamente como los que buscan «ganancias deshonestas» (*aischrokerdes*). Y en 2 Timoteo 3.2 y 4, la terrible gente que surgirá en los postreros días se dice que serán *philargyroi* («amadores del dinero») y *philedonoi* («amadores de deleites») en lugar de ser «amadores de Dios». Tito 2.14 y 3.8 animan a los cristianos a hacer «lo que es bueno». Uno se pregunta si el lenguaje helenístico de beneficencia que hemos visto en otros lugares pudiera estar también tras estas afirmaciones que parecen ser más generales.<sup>299</sup>

De todos modos, en 1 Timoteo 3.3-16, la beneficencia es clara desde su punto de vista. Este es un pasaje, que a primera vista, parece tener poca aplicación contemporánea, puesto que trata con las viudas en Éfeso que deberían estar en la

lista de las que son elegibles como dignas de recibir ayuda material de su iglesia (5.3,5).<sup>300</sup> En resumen, Pablo anima a la congregación a apoyar solo aquellas que no tienen a alguien más que les provea o que sean muy viejas para trabajar. Si ellas tienen hijos o nietos, ellos deben seguir sus obligaciones culturales, ampliamente reconocidas en el judaísmo y en el helenismo, y cuidar de sus familiares de edad (5.4). Este es el contexto para entender el v. 8 que a menudo ha sido abusado: «si alguno no provee para los suyos,<sup>301</sup> y principalmente a los de su casa, ha negado la fe y es peor que un incrédulo». Este versículo no dice nada en cuanto a que el hombre debe ser quien principalmente se «gane el pan» para la familia; el lenguaje es completamente genérico en el griego.<sup>302</sup> En lugar de ello, dice todo acerca de los adultos en edad de trabajo, explícitamente incluyendo las mujeres (5.16, asumiendo la lectura de piste) que tienen la responsabilidad de cuidar de sus familiares ancianos. En el mundo moderno, esto por supuesto, no dicta exactamente cómo el cuidado debe ser provisto, ya sea en nuestra casa, o en un centro de cuidado o por medio de otras numerosas alternativas intermedias. Pero si sugiere que la familia tiene una responsabilidad financiera que cumplir para con sus propios miembros ante la iglesia (o ante cualquier otra comunidad). Esto, seguramente era un ideal desde la antigüedad (Spicq 1969:531-532). Por lo tanto, cuán deshonesto es que los cristianos se comporten peor que los paganos entre los cuales viven (de aquí el lenguaje de v. 8b).

El requisito en 1 Timoteo 5.9 que la viuda sea por lo menos de sesenta y cinco años de edad probablemente refleja la edad máxima en la antigüedad en la cual razonablemente se esperaba que trabajara para proveer para sí misma (Towner 1994:116). Aun así, para que una viuda calificara para la asistencia de la iglesia, ella debía ser «esposa de un solo marido» y bien conocida por sus obras (5.9-10). Aquí la lista de esas obras claramente incluye la beneficencia, así como también otros roles maternos convencionales en el mundo antiguo —criar a sus hijos; proveer hospitalidad, que incluía lavar los pies de los invitados; y ayudar a aquellos en problemas. Pablo luego anima a las viudas jóvenes a volverse a casar (5.14). Además de los problemas obvios en el control de un deseo sexual insatisfecho y convertirse en una molestia para los vecinos, problemas en los cuales las mujeres adultas solteras de aquellos días era fácil que cayeran (5.6,11-13,15), este mandamiento provee un método por medio del cual los recursos financieros de nadie más se agotan por el cuidado de una viuda. Winter (1994:64-66) señala que las viudas normalmente recibían de regreso sus dotes, de manera que, además de la posibilidad

de que los hijos cuidaran de sus padres, y las mujeres más jóvenes continuaran trabajando, y/o se casaran, también existía este medio financiero que debió limitar el número de individuos en la iglesia que tuviera que sostenerlas de una manera substancial.

Es interesante trazar el desarrollo cristiano posterior de esta categoría de viudas aptas para la ayuda. Aun cuando no se desarrolló en el mismo sentido como en los «oficios» de los obispos y diáconos listados en 1 Timoteo 3, la orden de viudas se mantuvo bien hasta el cuarto siglo. Pero, se fue haciendo cada vez más común en varias partes de la cristiandad primitiva griega y latina el oficio de diaconisa, en parte por el crecimiento en 5.3-10. Se pensaba que las mujeres líderes eran particularmente capaces para ministerios de oración y servicio práctico, incluyendo aquellos en los que no hubiera sido apropiado para el hombre estar involucrado — especialmente la consejería, visitación, catecismo o bautizar a otras mujeres (S. Clark 1980:117-123). Eventualmente la orden de viudas dio lugar a un movimiento monástico y el papel de las mujeres en el liderazgo de la iglesia fue restringido a monjas y sus abadías.<sup>303</sup>

En 1 Timoteo 5.17-18, las consideraciones financieras bien pudieran repetirse en el contexto de dar «doble honor» a aquellos que dirigen bien los asuntos de la iglesia, «mayormente los que trabajan en predicar y enseñar».<sup>304</sup> De nuevo, por el uso de malista (NIV, «especialmente») en las epístolas pastorales como un virtual equivalente a «es decir» (ver también a Skeat 1979:173-177), no se ofrece ningún respaldo para la distinción presbiteriana entre los ancianos que enseñan y los que gobiernan. La categoría de «anciano», la cual es equivalente al oficio de obispo en 3.1-7, solo se distingue del segundo oficio de «diácono» por su función conjunta de enseñar y gobernar en la iglesia (3.2, 5.17).<sup>305</sup> Con base en Deuteronomio 25.4 y Lucas 10.7, Pablo una vez más anima a que de manera adecuada se compense financieramente a los líderes cristianos que cumplen bien con su tarea (recordar 1 Co 9.9, 14). Así también en 2Timoteo 2.6, él escribe: «el labrador, para participar de los frutos, debe trabajar primero».

El penúltimo pasaje en 1 Timoteo que es directamente relevante a nuestro tema aparece en 6.3-10. Aquí Pablo se refiere con gran detalle a los peligros del amor al dinero. La piedad no debe ser vista como un medio de obtener ganancias financieras (6.5b). En lugar de ello, la piedad acompañada de contentamiento en cualquier circunstancia en la que uno se encuentre es vista como una gran ganancia (6.6). Este contentamiento no necesita depender en más de lo que es para las necesidades

básicas de la vida (6.7-8).<sup>306</sup> Obviamente «cierta gente en la iglesia, a quienes el escritor asocia con la oposición herética, pensaban que la piedad llevaba a ganancias monetarias. Un deseo de ser ricos animaba a algunos de la congregación» (I. H. Marshall 1990:89). El v. 7, un eco de Job 1.21, explica la razón por la que Pablo puede tener tal contentamiento, «porque nada hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar». El peligro de las riquezas involucra tanto una heteropraxis como también una heterodoxia (6.9, 10b): «Porque los que quieren enriquecerse caen en tentación y lazo, y en muchas codicias necias y dañosas que hunden a los hombres en destrucción y perdición». Además, dice sobre el dinero: «el cual codiciando algunos, se extraviaron de la fe, y fueron traspasados de muchos dolores». En medio de estos dos versículos aparece uno de los pasajes más famosos de las Escrituras con relación a nuestro tema: «porque raíz de todos los males es el amor al dinero» (6.10a). La NIV da una correcta traducción e interpretación en dos puntos clave que a menudo son pasados por alto. Primero, no hay un artículo griego para la palabra «raíz». Sería difícil demostrar que el amor al dinero es la causa fundamental para todo tipo de mal, pero ciertamente es una causa importante. Segundo, ningún pasaje de la Escritura declara que el dinero es la raíz de todo tipo de mal, pero si el amor, la fidelidad o el apego al dinero es lo que lleva a Jesús a declarar: «No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt 6.24; Lc 16.13).<sup>307</sup>

Finalmente llegamos a 1 Timoteo 6.17-20. El v. 17 obviamente deja lugar a la posibilidad de que una persona rica sea cristiana («a los ricos de este siglo manda que no sean altivos, ni pongan la esperanza en las riquezas, las cuales son inciertas, sino en el Dios vivo»). Pablo también reconoce que las riquezas pueden ser una bendición. Dios «que nos da todas las cosas en abundancia para que las disfrutemos» (6.17b). Podemos disfrutar los fugaces placeres que las riquezas pueden proveer por un corto tiempo en esta vida, pero no debemos atrevernos a poner nuestra confianza en las posesiones materiales. En lugar de ello, debemos hacernos tesoros en el cielo (recordar Mt 6.19 par.), «buen fundamento para lo porvenir». De esta forma, los cristianos de toda circunstancia socioeconómica «echen mano de la vida eterna», es decir, el estado eterno en la era por venir. De nuevo Pablo está desafiando al sistema helenista convencional de patronos y reciprocidad. Él está diciéndole a los que tienen los bienes de este mundo que no cuenten con poder comprar los favores de otros. Pero una forma en la cual él sigue la costumbre es al mandar a los ricos a ser ellos mismos unos benefactores generosos (6.18). «El deseo de Pablo que los ricos usen sus posesiones de esta forma difícilmente podría ser

afirmado con más énfasis» (L. Johnson 1996:207). Existen cuatro términos en el v. 18 que refuerzan el mismo mandamiento: «que hagan bien», «que sean ricos en buenas obras», «dadivosos» y «generosos» para compartir sus posesiones materiales.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

Desde el mismo principio de su trayectoria como escritor de cartas, Pablo recuerda ávidamente a los pobres (Gálatas). Los cristianos de Tesalónica quizás hayan sido más pobres que muchos de las iglesias paulinas, pero esto no les daba derecho a estar ociosos y a depender solamente en la «asistencia» de otros (1 y 2 Tesalonicenses). La iglesia en Corinto fue dividida por líderes ricos de casa-iglesias que esperaban que sus riquezas les compraran todos los privilegios y las influencias que obtenían cuando eran paganos (1 Corintios). En lugar de ello, Pablo les hace un llamado a que den tan generosamente como los creyentes menos adinerados habían hecho para hacer frente a las necesidades de los extremadamente pobres en Jerusalén (2 Corintios). Parece que los corintios y otros eventualmente se ponen de acuerdo y dan generosamente (Romanos). La libertad cristiana debería producir relaciones liberadoras y estructuras confiables (Filemón y Efesios). Los obreros cristianos deben estar agradecidos por el apoyo financiero de parte de sus hermanos creyentes pero no deben depender del mismo (Filipenses). Y por último, los cristianos con posesiones materiales deben reconocer su seducción y evitar la trampa al dar cantidades generosas (Epístolas pastorales).

Aunque a Pablo no se le concibe como alguien que le dedica mucha atención a las obras que fluyen de la fe como lo hace Santiago o Jesús, particularmente en el campo de las finanzas, el estudio detallado de este capítulo crea una impresión diferente.<sup>308</sup> No hay tensión en este tópico entre Pablo y sus predecesores. Todos los principales textos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que la gracia a través de la fe justifica pero inevitablemente produce buenas acciones y obras compasivas, particularmente por medio de una mayordomía financiera, especialmente en la familia de la fe. Se puede percibir un aumento en el número y la influencia de los cristianos ricos, especialmente aquellos que pudieron haber sido vistos en cierto tiempo como patrones por sus clientes, aunque muchos sin duda siguieron siendo relativamente pobres, aun en las iglesias de Pablo. Pero cualquier aumento en urbanización y nivel económico que pudiera ser detectado con el cambio del cristianismo judaico al helenístico, aumenta también los problemas asociados con las riquezas y con los ricos. Pablo expresó los profundos o radicales llamados de

Jesús de abandonar todo, aunque ya hemos argumentado que ninguno de esos llamados tenía la intención de ser normativos para todos los creyentes en primer lugar. Pero él sí insiste en que los cristianos helenísticos sean de igual forma contracultura al rechazar los sistemas de patronos y reciprocidad tan endémicos en su cultura. Además, él llama a todos los creyentes a actuar como benefactores generosos sin hacer caso del valor neto de su ayuda y sin pensar en alguna recompensa material en esta vida. Si cayeran en necesidad extrema debían poder contar con que sus hermanos creyentes les ministrarían, de igual manera como se esperaba que dieran de lo que les sobraba en ese momento. En pocas palabras, Pablo ordena ser generosos simplemente porque honra a Dios; la única recompensa garantizada espera en la vida por venir. Pablo reconoce tanto como Jesús el peligro de Mamón como un ídolo y sus efectos potencialmente condenables. Se debe servir a Cristo antes que a las riquezas.

## EL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Este último capítulo exegético se divide en dos secciones principales. Primero, regresaremos a los evangelios sinópticos, pero esta vez para enfocarnos principalmente en las contribuciones literarias distintivas de los tres autores en lugar de las enseñanzas de Jesús en sí mismas. El fechado temprano más plausible para Marcos, Mateo y Lucas va desde finales de los cincuentas hasta inicios de los sesentas; y el último, aproximadamente entre el 70 y 100 d.C. (cf. además a Blomberg 1997:121-123, 133-135, 150-152). De cualquier forma, los mismos no presentan conocimiento o dependencia de las epístolas paulinas y por lo tanto son tratados como un grupo discreto, separado de, si no también subsecuente, a las cartas de Pablo. Segundo, revisaremos el resto de las Escrituras del Nuevo Testamento que no hemos visto: la Epístola a los Hebreos, 1 y 2 Pedro, Judas y los escritos tradicionalmente atribuidos a Juan —el cuarto evangelio, 1, 2 y 3 de Juan y Apocalipsis. De nuevo, las fechas varían ampliamente, en parte, dependiendo de si se acepta las atribuciones tradicionales de autoría en cada caso. Estas fechas varían desde la década de los sesenta hasta el fin del siglo, pero los mejores argumentos apoyan un fechado por los sesenta para Hebreos, 1 y 2 Pedro y Judas (dando a Judas una fecha discutiblemente más temprana) y a la literatura juanina entre los ochenta y noventa.<sup>309</sup> Pero en general, parece justificable tratar todo este material como parte de las últimas etapas en el desarrollo de la teología del Nuevo Testamento.

### LOS EVANGELISTAS SINÓPTICOS

#### OPCIONES METODOLÓGICAS

Ya tratamos las enseñanzas de Jesús con cierto detalle en el capítulo 4, estudiándolas en una secuencia aproximadamente cronológica a medida que se desarrollaba su ministerio y basando nuestros comentarios en suposiciones acerca de su confiabilidad histórica general. Pero teniendo múltiples ejemplos del género de los evangelios en el Nuevo Testamento, tenemos la oportunidad única de

descubrir los énfasis literarios de los evangelistas individualmente, aun si rechazamos la tradicional dicotomía entre historia y teología que a menudo ha plagado la crítica de los evangelios.<sup>310</sup> Un acercamiento para arreglar el material sinóptico en su mayoría tiene que ver con la crítica de las fuentes, siguiendo el consenso que identifica a Marcos y Q (el material compartido por Mateo y Lucas pero que no se encuentra en Marcos) como los dos evangelios o documentos similares a un evangelio más tempranos. Siguiendo la clásica hipótesis de las cuatro fuentes de Streeter, algunos todavía agregarían a M y L como fuentes adicionales de donde Mateo y Lucas derivan mucho o todo el material que no es paralelo entre ambos. (cf. Blomberg 1997:86-93). Cuando uno toma el Evangelio de Marcos como el documento sinóptico fundamental, se puede observar las siguientes perícopas que tratan las posesiones materiales en la llamada tradición triple (el material compartido por Marcos, Mateo y Lucas) o tradición doble (ya sea Marcos y Mateo o Marcos y Lucas): Jesús como un carpintero o el hijo de un carpintero (Mr 6.3; Mt 13.55); el llamado a los primeros discípulos para dejar su profesión de pescadores (Mr 1.16-20 par.); el llamado a Leví y la celebración de Jesús y los recaudadores de impuestos (Mr 2.13-17 pars.); el encargo de Jesús a sus discípulos que viajen sin mucha carga (Mr 6.8-11 pars.); la semilla que cayó entre espinos, siendo esta la gente que oye la Palabra pero son ahogados por las riquezas y placeres de este mundo (Mr 4.18-19 pars.); la compasión de Jesús al ver los hambrientos en la alimentación de los cinco mil y los cuatro mil (Mr 6.32-44 pars.; Mr 8.1-10 par.); la controversias sobre las prácticas fariseas del corbán (Mr 7.9-13 par.); las agudas respuestas entre Jesús y la mujer siriofenicia, con su posible trasfondo socioeconómico (Mr 7.24-30 par.); la enseñanza acerca de perder la vida para salvarla (Mr 8.36 pars.); el encuentro de Jesús con el joven rico (Mr 10.17-22 pars.); su diálogo de seguimiento con los discípulos acerca de la dificultad que tienen los ricos para entrar al reino y acerca de las recompensas que se recibirán por aquellos que han dejado sus posesiones para seguirle (Mr 10.23-31 pars.); la limpieza que Jesús hizo en el templo (Mr 11.15-17 pars.); el dicho acerca de pagar los impuestos (Mr 12.13-17 pars.); la alabanza que Jesús da a la viuda por dar sacrificialmente (Mr 12.41-44 par.); el ungimiento en Betania (Mr 14.3-9 pars.); y la traición de Judas a Jesús por dinero (Mr 14.10-11 pars.).

Estos pasajes en Marcos que tienen un testimonio doble o triple forman una sección cruzada representativa de las enseñanzas de Jesús que ya han sido estudiadas junto con la información del retrato histórico más amplio de Jesús y sus seguidores que pintan los sinópticos (recordar cap. 4 pp. 148-154). La única forma

de las principales enseñanzas de Jesús que no está representada abundantemente es la instrucción parabólica estudiada en la primera parte del Capítulo 5. Es difícil discernir un patrón en esta colección de pasajes que los haga distintivos de los estudios más amplios ya presentados, lo que también apoya la confiabilidad general del corazón de la tradición sinóptica sobre este tema.

El material de Q relevante al tema de las riquezas y la pobreza incluye las tentaciones de Jesús (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13); las bienaventuranzas y los ayes (Mt 5.3-12; Lc 6.20-26); da a aquellos que piden prestado (Mt 5.40, 42; Lc 6.29-30); la petición que Jesús hace por el pan nuestro de cada día (Mt 6.11; Lc 11.3); la prohibición de acumular tesoros terrenales y las advertencias contra la ansiedad por las necesidades básicas (Mt 6.19-34; Lc 12.22-34); el dicho acerca de no poder servir a Dios y a Mamón (Mt 6.24; Lc 16.13); la invitación a pedir a Dios porque Él quiere dar a sus hijos buenas cosas (Mt 7.7-11; Lc 11.9-13); la regla de oro (Mt 7.12; Lc 9.57-62); las buenas nuevas que Jesús predica a los pobres como una señal de quién es Él (Mt 11.5; Lc 7.22); la acusación de que Jesús es un glotón y bebedor, mostrando por lo menos que él no está en contra de hacer fiestas ocasionalmente (Mt 11.19; Lc 7.34); y los mandamientos acerca del diezmo (Mt 23.23; Lc 11.42).

Una gran cantidad de literatura que debate la hipotética fuente Q ha intentado mostrar una teología coherente de este supuesto documento y aun reconstruir la comunidad cristiana primitiva de la cual pudo haber emergido.<sup>311</sup> A menudo se cree que Q contenía algunas de las enseñanzas más severas acerca de despojarse de las riquezas, particularmente por su orden a los doce cuando son enviados solos en sus viajes misioneros (p. ej., Schottroff y Stegemann 1986:38-66). La tesis de Theissen (1978) se ha hecho popular al establecer que tras Q se reflejan dos grupos de cristianos —los predicadores ambulantes «carismáticos» y los simpatizantes de los poblados que los sostenían. Pero Horsley (1989) ha puesto una significativa interrogante frente a las mayores porciones de esta propuesta. Además, un gran porcentaje de las referencias dadas anteriormente viene del Sermón del Monte en Mateo y sus varios paralelos esparcidos en el Evangelio de Lucas, así que, si cada escritor estaba abreviando un sermón de Jesús mucho más largo, y Lucas estaba entremezclando las enseñanzas similares que Jesús repitió en otras ocasiones en su ministerio (así, p. ej., Kennedy 1984:67-69), el material restante, distintivo de Q, no parecería tan considerable o unidireccional en su énfasis. Si en verdad Q fue un documento escrito en conexión, no es imposible verlo como una fuente derivada de, o un manual escrito para, ministros cristianos itinerantes de la iglesia primitiva. Pero muchas de las conclusiones detalladas de la investigación de Q tienen poca

probabilidad en general, sin importar la probabilidad de cada una en particular, porque se ha combinado tantas hipótesis especulativas una sobre otra. Lo mismo es igual de cierto para la hipótesis sobre el contenido, origen y comunidades de M y L. Puesto que la información que particularmente emerge del material que no es paralelo en Mateo y Lucas, al menos con respecto a las riquezas y la pobreza, encaja tan bien con el énfasis literario de cada escritor del evangelio, no está claro si aquí vale la pena listarla por separado. Por lo tanto, un acercamiento más útil y común para los evangelios sinópticos es centrarse en lo que es distintivo de Marcos, Mateo y Lucas, tanto en términos del material literario de cada evangelista que no tiene paralelos en otro de los sinópticos, como también en los temas principales del material que no tiene paralelos. Uno también puede hacer algunas sugerencias con un poco más de provecho en cuanto a las comunidades a las cuales fueron dirigidos los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas.

## EL EVANGELIO DE MARCOS

Marcos en general, es el evangelio más difícil sobre el cual se puede realizar una redacción crítica siguiendo las normas de una hipótesis de dos fuentes, porque simplemente no tenemos acceso a alguna fuente escrita en la cual él se pudo haber apoyado y porque la cantidad de material distintivo de Marcos es muy pequeña.<sup>312</sup> En cuanto al tema de las riquezas y la pobreza, no existe una perícopa distintiva de Marcos. Entre las perícopas que tienen paralelos, uno puede identificar algunos toques únicos de Marcos, o por lo menos información omitida por los paralelos en Mateo y/o Lucas. Solo Marcos hace referencia a los sirvientes contratados (p. ej., en el plural) que los hijos de Zebedeo dejaron atrás (Mr 1.20). Solo Marcos registra a Jesús dando permiso a los discípulos para que lleven cosas o sandalias para el camino cuando ellos se embarcan en su actividad misionera inicial en Israel (Mr 6.8). Marcos 6.34 es único al mencionar que Jesús, en el evento de la alimentación de los cinco mil, se refiere a las multitudes como «ovejas que no tienen pastor». Solo Marcos 10.30 agrega la frase «en este tiempo» a la promesa de Jesús de que aquellos que han dejado familia o propiedades por él serán recompensados cien veces más. En la limpieza del templo, Marcos distintivamente agrega que Jesús no permitía que ninguno llevara utensilios al atravesar el templo (Mr 11.16). En la narración sobre la pequeña ofrenda de la viuda, Marcos es el único que observa cuanta gente rica «echaba mucho» (12.41). Finalmente, en 14.7, solo Marcos incluye las palabras de Jesús concernientes a los pobres que «cuando queráis les podréis hacer bien».

De nuevo es difícil encontrar un hilo de pensamiento común que corra a través

de estos pasajes. Algunos parecen ablandar las afirmaciones más radicales de Jesús en otros evangelios, mientras que otros hacen que la enseñanza y práctica de Jesús en el cuidado de los pobres o en abandonar sus ricas posesiones sean más enfáticas. Por lo tanto, no es de sorprenderse, que los estudios comunes acerca de los énfasis mayores en la teología y los aspectos distintivos de Marcos, no incluyan el estudio del tema de las riquezas y la pobreza. Aunque, ciertamente, el tema mayor de «el poder a través de impotencia» en Marcos (p. ej., Lee-Pollard 1987) sugiere que él no habría promovido que los cristianos amasen las riquezas de este mundo. Un estudio de una porción significativa de la sociedad reflejada en los episodios del Evangelio de Marcos se ocupa de «lecturas de espejo» para sugerir que la audiencia de Marcos es más que todo una comunidad campesina con una interacción social típica de la antigua área rural del Mediterráneo (Rohrbaugh 1993; cf. también en parte a Kee 1977:77-105). Pero la muestra de los personajes que aparecen en las narraciones de Marcos no necesariamente tienen correlación con la comunidad a la que Marcos se dirige. Ciertamente, no hay nada en el Evangelio de Marcos que sea suficientemente distintivo como para desechar la tradición de la iglesia primitiva que expresa que fue dirigido a los cristianos en Roma (ver esp. Ireneo, Adv. Haer. 3.1.2; Eusebio, Hist. Eccl. 6.14.6-7), donde uno esperaba una amplia muestra de trasfondos socioeconómicos que corresponda a lo que hemos visto tras varias de las epístolas de Pablo.<sup>313</sup>

## EL EVANGELIO DE MATEO

En Mateo hay más posibilidades de detectar distintivos en la redacción. En las narrativas de la infancia de Jesús en Mateo (caps. 1-2), no aparece nada explícito sobre el tema de las riquezas y la pobreza, salvo los generosos regalos de los magos gentiles (Mt 2.11) —regalos adecuados para un rey y que van de acuerdo con la cristología real de Mateo. Sin embargo, existe un asombroso contraste, particularmente en el capítulo 2, entre el énfasis en los judíos ricos y poderosos ligados con los establecimientos religiosos en Jerusalén, quienes están aterrados y luchan contra el arribo del Mesías (ver esp. Mt 2.3), y el tema de Jesús viniendo a salvar a los desvalidos y proscritos (la categoría en la que los magos hubieran estado por ser astrólogos gentiles, sin importar sus valores financieros).<sup>314</sup> En 6.1-4 Jesús presupone que sus seguidores darán limosna, pero insiste en que lo hagan secretamente, en lugar de desear la alabanza humana. El hecho que dar un vaso de

agua fría a uno de sus «pequeñitos» será recompensado (Mt 10.42) enseña a los discípulos de Jesús que el cristiano más insignificante tiene un gran valor espiritual ante los ojos de Dios y merece por lo menos las provisiones materiales básicas para su vida. Las parábolas del tesoro escondido y la perla de gran precio enfatiza que vale la pena sacrificarse para obtener el reino de Dios (13.44-46). Y la pequeña perícopa acerca del impuesto del templo recuerda a los seguidores de Jesús la libertad que tienen con respecto a la ley (17.24-27). Tres parábolas adicionales son relevantes a nuestro tema: el siervo que no perdona, la cual enfoca la necesidad de perdonar deudas espirituales y literales (18.23-35); los labradores de la viña, de la cual aprendemos que Dios trata a su gente según su gracia y no les paga un salario (20.1-16); y la llamada parábola de las ovejas y las cabras, que resalta la necesidad de que la gente responda a los misioneros cristianos con apoyo material así como también receptividad espiritual (25.31-46). Finalmente, solo Mateo incluye la historia del «arrepentimiento» de Judas, cuando devuelve el dinero a los sacerdotes quienes se niegan a soltarlo del anzuelo y la narración del subsecuente uso del dinero para comprar un terreno mortuario (27.3-10).

Marx (1979) piensa que discierne un énfasis en los «asuntos de dinero» en Mateo por sus seis pasajes que se refieren a los recaudadores de impuestos (en contraste con un solo pasaje en Marcos y cinco en Lucas), por el total de referencias al dinero (44 en Mateo en contraste con 6 en Marcos y 22 en Lucas) y por el uso de términos específicos para referirse a las monedas u otras unidades de dinero, tales como lepton, kodrantes, chrusos chalkos, argyrion y talanton. Se alega también que Mateo tiene una inclinación por el uso de términos como kensos, didrachma y nomisma. Si Mateo fue escrito por Leví/Mateo, el recolector de impuestos, todo esto tendría sentido, pero escasamente apoya un énfasis teológico de cualquier tipo. Y las estadísticas están un poco manipuladas. Catorce de las cuarenta y cuatro referencias al dinero involucran la palabra «talento» (talanton), la cual domina dos de las parábolas únicas en Mateo (Mt 20.1-16 y 25.14-30) —la última tiene una especie de paralelo en Lucas 19.11-27, pero involucra el término minas). Y los otros términos para referirse a monedas o al dinero son demasiado infrecuentes como para sustentar cualquier énfasis.

Lo que sabemos acerca de la comunidad de Mateo tan solo nos da una pequeña ayuda. Su evangelio fue probablemente escrito para una congregación cristiana en la parte este del imperio, que recién había roto con la sinagoga de la localidad y todavía en considerable tensión con sus vecinos judíos no cristianos (ver esp. Stanton 1984). Rowland (1994) por un lado discierne en la redacción de Mateo una

preocupación por los relativamente pobres, lo cual podría encajar en nuestra evaluación del otro documento del Nuevo Testamento dirigido a una audiencia distintivamente judeocristiana —la Epístola de Santiago. Por otro lado, nada en Mateo sugiere una audiencia rural o el problema de granjeros inmigrantes, como lo vimos en Santiago. En lugar de ello, usualmente se asume que la audiencia de Mateo es urbana (Antioquía y Jerusalén son las sugerencias más comunes, tanto modernas como antiguas), y la predilección que tiene Mateo por las parábolas en las que aparecen reyes y otras personas ricas han sugerido a algunos un enfoque para una clase social un poco más urbana y aun para una clase alta (ver p. ej., Goulder 1968; R. H. Smith 1980:265-271). Ciertamente las cantidades que se usan en las parábolas que involucran los talentos son enormes. Y en el contexto en el que una motivación podría discernirse al combinar los pasajes que hablan de tratar a los mensajeros de Jesús como si estuvieran tratando con Jesús mismo, el aparente énfasis más «espiritual» de las bienaventuranzas y otras porciones en el Sermón del Monte, podría sugerir que la forma en la que Mateo presenta a Jesús es un poco menos «de una sola cara» o tan radicalmente preocupado por los socialmente marginados que en Lucas. Pero, de nuevo, la información no es abundante ni lo suficientemente clara para hacer cualquiera de estos pronunciamientos con un mayor nivel de seguridad.

## EL EVANGELIO DE LUCAS

Todo esto cambia cuando llegamos al tercer y último evangelio sinóptico, el Evangelio de Lucas. Aquí tenemos una enorme cantidad de información y estudios académicos que considerar. Cuando la teología de la liberación surgió en los setentas, Lucas era percibido regular y comprensiblemente como uno de los evangelistas radicales, quien estaba de lado de los pobres, promovía la opción preferencial de Dios por los desposeídos de este mundo y era por excelencia, el teólogo de la justicia social en el Nuevo Testamento.<sup>315</sup> El interés generado por los teólogos desencadenó estudios importantes de parte de los eruditos bíblicos, los cuales, en su totalidad, insistieron en matizar el retrato de Lucas aún más allá de lo que los escritores liberacionistas habían llegado. A finales de 1970, los estudios sobre el dominante interés en Lucas por las riquezas y la pobreza podían ser categorizados bajo tres encabezados.

### Opciones académicas

1. Una teología de la protesta no violenta. Richard Cassidy (1978) se centró en la

preocupación especial pero no exclusiva de Jesús por los pobres, los enfermos, mujeres y gentiles, pero enfatizó que la característica más sorprendente del Evangelio de Lucas fue su universalismo. Las riquezas crean problemas reales a aquellos que las poseen, pero Lucas no los condena directamente. Él no echa la culpa a los ricos por los problemas de los pobres, pero sí los llama a que usen sus posesiones materiales para beneficiar a los pobres para que los pobres y ricos se ayuden mutuamente para participar en la vida de la comunidad cristiana. Pero las amonestaciones contraculturales en oposición a la acumulación de ganancias y a favor de un servicio y humildad, combinadas con sus denuncias proféticas de los abusos del poder en su sociedad, crean un genuino aunque no violento reto al imperio de su tiempo. Cassidy observó que las luchas de Mohandas Gandhi en el movimiento indio por la independencia eran un paralelo moderno al acercamiento de Jesús.<sup>316</sup>

2. El proclamador del año agradable del Señor. R. B. Sloan (1977) se centró en la proclamación del arribo del año de jubileo.<sup>317</sup> El uso de Lucas de palabras tales como evangelizo (predicar las buenas nuevas), aspthesis (perdón), y ptochoi (pobre) y conceptos tales como la reversión escatológica de las riquezas y las demandas éticas resultantes en el presente, deben ser todas leídas a la luz del sermón programático con sus significados relacionados con el jubileo (Lc 4.16-21). La idea del jubileo es tanto socioeconómica como cültica; no hay que divorciar la una de la otra. Los cristianos de hoy deben buscar la forma de satisfacer las necesidades físicas de la gente, mientras que al mismo tiempo les ayudan a entender que, solo Dios puede liberarlos de su opresión y lo hará completamente en los tiempos por venir. En este respecto, Sloan difiere significativamente de otros que estudiaron la teología del jubileo y vio que Jesús intentaba reinstalar más literalmente la ley deuteronomica o centrarse más exclusivamente en el cambio socioeconómico en esta vida (cf. también a Ringe 1985).

3. Un editor de tradiciones en conflicto. David Mealand (1980) se embarcó en un estudio histórico, de tradiciones en el Evangelio de Lucas, creyendo que las enseñanzas originales de Jesús llamaban a sus discípulos a romper radicalmente con el pasado, incluyendo sus actitudes previas acerca de las posesiones, aun cuando él toleró cierta diversidad en la práctica, en la aplicación de esta enseñanza. Las tradiciones pre-lucanas (incluyendo algo de Q) indican que un tiempo de grandes privaciones vino sobre la iglesia primitiva, causando que esta tomara una postura

más rígida a favor de los pobres y en contra de los ricos (probablemente relacionado con el tiempo de la hambruna de Hechos 11.27-30). Para el tiempo en que Lucas compiló su Evangelio, la dureza de esta actitud comenzó a menguar y en algunos casos, algunos mandamientos dados por Jesús fueron abolidos del todo a favor de los nuevos (ver esp. Lc 22.36). La aplicación contemporánea basada en las enseñanzas originales de Jesús no debe hacer absoluto un sistema en particular, ya sea para una reforma económica o para un discipulado personal. R. J. Karris (1978) descubrió que aún menos de Lucas reflejaba al Jesús histórico y vio que la tensión entre los mandamientos como Lucas 9.3 y 22.36 no implicaban dos etapas diferentes de la historia de la tradición, sino dos situaciones diferentes de aplicación en el tiempo de Lucas. La primera aplicada en tiempos de paz y la segunda en tiempos de persecución.<sup>318</sup>

### DEFINIENDO AL POBRE

Alrededor de 1980, la atención se tornaba cada vez más hacia la interrogante: ¿quiénes eran los ptochoi (pobre) en Lucas? En contra del consenso general de que Lucas principalmente estaba enfocando a los destituidos materialmente, una gran variedad de alternativas comenzó a surgir. David Seccombe (1983) percibió un balanceado enfoque en Lucas entre el pobre y el rico como aquellos que ganaron el favor de Jesús. Seccombe lee las referencias a los ptochoi contra el trasfondo de nawim en la profecía del Antiguo Testamento y vio una cercana ecuación entre los «pobres» en Lucas y la nación de Israel. Él reduce la naturaleza absoluta de varios pasajes de Lucas que hacen el llamado a la gente a renunciar a sus posesiones, enfatizando, en lugar de ello, que los cristianos deben ayudar a los necesitados creando diversas estructuras y relaciones que incorporen los valores cristianos.

Walter Pilgrim (1981) enfatizó más la necesidad de un compartir radical de parte de los ricos, ofreciendo a los pobres tanto una dignidad como también el pan diario en la comunidad cristiana y luchando contra las estructuras opresoras en la sociedad que impiden esto. Pero él también reconoce la diversidad de la enseñanza lucana y presenta a Zaqueo como un tipo de paradigma para el comportamiento de los cristianos ricos. En cuanto a los ptochoi, ellos son aquellos que pertenecen tanto al fondo socioeconómico de la sociedad y aquellos que descubren que Dios está de su lado. Pero, la reversión total de todas las situaciones injustas debe esperar el eschaton. Sin embargo, la iglesia, aquí y ahora, puede crear un modelo substancialmente mejor de igualdad y justicia dentro de sus propios medios tanto local como globalmente.

Luke Johnson (1981) reconoció el potencial de que «los pobres» se refiera a los literalmente empobrecidos, pero enfatizó el uso metafórico y simbólico que Lucas hace del término en cuanto a la vida espiritual y las relaciones humanas apropiadas. Pero aquellos que rechazan u oprimen al «pobre» cuentan con una oposición a nivel religioso en lugar de socioeconómico. Así que también aquellos a quienes Dios acepta, aun cuando sean pobres o privados socialmente, son ante todo aquellos cuyo corazón es recto ante Dios. En cuanto a la conducta que los cristianos ricos pueden practicar para aliviar la situación de sus hermanos o hermanas literalmente pobres, la limosna toma un lugar de privilegio.

Más recientemente Halvor Moxnes (1988) ha evaluado la forma en la que Lucas trata a los ricos y pobres ante el trasfondo sociológico del concepto cultural de honor y vergüenza en el Mediterráneo en la antigüedad. Él determinó que sin importar la condición socioeconómica, los pobres son aquellos que ha sido tomados como proscritos en Israel. Lucas, a través de varias enseñanzas y énfasis, directamente desafía el esquema grecorromano de beneficencia y reciprocidad y hace un llamado a la comunidad que probablemente contenía más elites urbanas que en cualquiera de las otras audiencias de los otros evangelios (y por lo tanto, más parecidas a algunas de las comunidades a las que Pablo se dirige) a compartir con la mayoría de menos acomodados que compone su iglesia. Algunos estudios (de la extensión de un artículo) recientes de Heard (1988) y Green (1994) han enfatizado, respectivamente, los nexos entre los pobres en Lucas y el remanente fiel en Israel, y que los pobres corresponden a los que «no tienen» (que incluiría a los ricos recolectores de impuestos, despreciados de acuerdo a las normas culturales del judaísmo). A pesar de sus diferencias, estos tres trabajos parecen estar creando un nuevo consenso sobre el cual podemos construir en nuestro estudio de los pasajes relevantes en Lucas: los pobres son aquellos que son tanto piadosos como desposeídos.

## UN ESTUDIO DE LOS TEXTOS

En la narrativa del nacimiento en Lucas 1-2, entre su substancial porcentaje de material sin paralelos, aparecen varios poemas o himnos de alabanza a Dios de los diferentes recipientes de los anuncios angelicales de los nacimientos de Juan el Bautista y Jesús. El Magnificat de María (Lucas 1.46-55) claramente conecta los pobres con el remanente justo de Israel (ver esp. 1.54). Aunque también existe una obvia reversión económica en la alabanza de María (1.52-53). Los pobres que son también espiritualmente humildes son exaltados en oposición a los ricos y

arrogantes. Cuando María se refiere a su humilde estado con la frase «la bajeza de su sierva» (1.48 —gr., tapeinosis), no existe razón para asumir que ella es muy pobre, materialmente hablando (recordar nuestra discusión sobre 2.24 en la pp. 87-88). Ella también es una sierva del Dios y reconoce que «su misericordia es de generación en generación a los que le temen» (1.50). En el v. 52 y 53 los reyes que son quitados de sus tronos son puestos en un paralelismo sinónimo con los ricos que fueron enviados vacíos, mientras que los humildes que son exaltados corresponden a los hambrientos que son colmados de bienes. Las condiciones de humildad espiritual y humildad social son relacionadas inseparablemente en estos versículos, así como también los son la riqueza y la arrogancia (cf. 1.51 —«los soberbios en el pensamiento de sus corazones»<sup>319</sup>). Los textos como el Magnificat, cuando se toman como creación de Lucas, pueden conducir al punto de vista de que su redacción enfatiza las preocupaciones particulares de Jesús. Pero debemos proceder y leer los textos como 7.9 y 13.28-30, en los cuales la fe de aquellos fuera de Israel se muestra mayor que la de cualquier judío. Allí encontramos señales del universalismo de Lucas —su verdadero énfasis al redactar— que ocupará su segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles.<sup>320</sup>

Ya hemos comentado la relativa pobreza de José y María para el tiempo del nacimiento de Jesús, así como también de la ignominia de toda la escena del pesebre. Ya sea dentro de una cueva o un establo o en el sótano de una casa de dos niveles teniendo el cuarto de huéspedes arriba, Jesús y María aun así permanecieron rodeados de animales en lo que no tiene la intención de ser un contexto pastoral o idílico. También podríamos agregar aquí que los pastores (ver 2.8) eran también a menudo considerados proscritos debido a su reputación, al menos parcialmente merecida, hurtar en propiedad privada o pastar sus rebaños en la tierra de otros como parte de su estilo de vida nómada (cf. Talbert 1982:33).

Únicamente en el relato de Lucas sobre el ministerio de Juan el Bautista hay un párrafo adicional referente a su enseñanza ética (3.10-14). Juan ordena a la multitud compartir la ropa y comida extra que tengan, les dice a los recolectores de impuestos que se limiten escrupulosamente a lo que ellos deben cobrar y advierte a los soldados sobre la extorsión, la violencia y el robo, animándolos a estar contentos con sus salarios. Todo esto claramente concuerda con el énfasis lucano en la justicia económica y social. Todo es drásticamente contra cultural, pero también es parte del trabajo extra de Juan el Bautista en su llamado al arrepentimiento (3:3; cf. además a Scheffler 1990).

Otros pasajes distintivos en Lucas, los cuales ya hemos comentado, serán tratados brevemente. El manifiesto de Nazaret en Lucas 4.16-21, apela a la equivalencia que hace Isaías entre los pobres y los piadosos, pero enfatiza una liberación social real para los desposeídos. El énfasis socioeconómico en el Sermón del Llano (Lc 6.20-26) no solo lleva a una bendición más directa para los económicamente marginados (6.20-22) que la que aparece en las bienaventuranzas de Mateo, sino que también causa que Lucas distintivamente incluya los ayes contra los ricos, los saciados, los que ríen y aquellos a los que todos alaban (6.24-26a). El contexto de nuevo hace que sea aparente que estos atributos estén ligados a la opresión contra los mensajeros de Dios (6.26b), pero el contraste con Mateo sigue siendo asombroso. Los versículos 27-35 tienen su paralelo en Mateo, pero el texto en Lucas enfatiza más la responsabilidad de prestar al necesitado sin esperar que lo devuelva (6.30, 34, 35; y recuerda el posible trasfondo del jubileo en estos versículos).<sup>321</sup> Lucas 7.22 una vez más alude a Isaías 61.1 y contesta a la pregunta de los seguidores de Juan el Bautista concerniente a la identidad de Cristo, al llamar su atención a los milagros efectuados en su ministerio y también al hecho de que «a los pobres es anunciado en evangelio».

Las parábolas del rico insensato (12.13-21) y del rico y Lázaro (16.19-31) obviamente advierten contra los estilos de vida avaros e indulgentes que las riquezas a menudo pueden dar. La parábola acerca del cálculo del costo (14.28-33) reta a los posibles discípulos a la necesidad de renunciar a la propiedad de las riquezas, al menos en principio. La parábola del mayordomo injusto (16.1-13)<sup>322</sup> y la historia de la conversión de Zaqueo (19.1-10) demuestra como dar limosna representa un papel central en esa renunciación. Y la creación única en Lucas de una tríada de modelos sobre el dar —una demanda a entregarlo todo (Lc 18.22-25), dar voluntariamente hasta la mitad (19.1-10) y la inversión de todo (19.11-27)— demuestra la diversidad en la aplicación.

También hicimos notar anteriormente que Jesús no está en contra de comer con los ricos y aun con los líderes judíos. Sin embargo, en las tres principales instancias únicas en Lucas en lo que esto ocurre, las ocasiones festivas sirvieron principalmente a Jesús como trampolín para criticar severamente a sus anfitriones. Lucas 7.36-50 presenta la historia de Jesús llegando a la casa de Simón el Fariseo, pero el héroe en la historia, como en la corta parábola de 7.41-43, revierte las expectativas convencionales. La mujer, quien era una «pecadora» demuestra por su amor que sus pecados han sido perdonados. En 11.37-54 Jesús suelta una serie de

denuncias contra los fariseos y los escribas. De igual manera, en 14.1-24, Jesús toma la iniciativa para «causar problemas» al criticar los mejores lugares que los huéspedes escogen y la selección de huéspedes especiales por parte del anfitrión. De nuevo la preocupación de Jesús no es principalmente la de condenar a los ricos, sino hacer una advertencia contra el estilo de vida centrado en sí mismos que a menudo ellos mostraban.<sup>323</sup>

Un estudio del énfasis de Lucas en los pobres no estaría completo sin hacer notar a los otros proscritos, aquellos que eran «avergonzados» o sin honor, los cuales penetran este evangelio. Aquí se incluye a los recolectores de impuestos, categoría que no estaba «abajo» y era despreciada, sino que estaban «arriba» y eran despreciados. Pero el estigma ligado a su ocupación explica el extraño nexo con los «pecadores», por ejemplo en 7.34 y 15.1.<sup>324</sup> La parábola clave del fariseo y el publicano (18.10-14) anticipa el tema lucano de la gran reversión. Y ya hemos comentado acerca del papel potencialmente paradigmático de la historia de la conversión de un jefe de los recolectores, Zaqueo (19:1-10).

La segunda categoría de proscritos incluye a los enfermos. Jesús sana a muchos de ellos en los cuatro evangelios, pero Lucas muestra un interés particular en los más sucios y desechados de todos, los leprosos, particularmente por su historia, sin paralelos, de la sanidad de los diez leprosos (17.11-19). De hecho, este pasaje introduce una tercera categoría de proscritos, los samaritanos, al describir que el único leproso agradecido fue curado tanto espiritual como físicamente. Otros pasajes sin paralelos en el Evangelio de Lucas que tratan sobre los samaritanos incluyen la negativa de Jesús de pedir fuego del cielo para castigarlos, como en el tiempo de Elías (9.52-55) y la parábola del buen samaritano (10.25-37) discutida anteriormente (pp. 166-167).

La cuarta categoría de nuestra lista de proscritos habla de las mujeres. Lucas tiene un interés particular en presentarlas favorablemente.<sup>325</sup> Los siguientes pasajes solo están en el Evangelio de Lucas: la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7.11-17); la mujer rica que formaba parte del «equipo de apoyo» de Jesús (8.1 -3); el episodio de María y Marta (10.38-42); la parábola de la moneda perdida, en la cual el personaje que en cierto sentido representa a Dios es una mujer (15.8-10); la parábola de la viuda y el juez injusto (18.1-8); y la prominencia de Elizabeth, María y Ana en las narrativas del nacimiento de Jesús (caps. 1-2).

En los textos de Lucas también aparecen otros necesitados: el amigo que llega a la media noche (11.5-8); el hijo pródigo (15.11-32); y el ladrón en la cruz (23.43),

cuyo arrepentimiento y aceptación de parte de Jesús ejemplifica el perdón hacia sus enemigos por quienes él ya había orado (23.34).<sup>326</sup> Ya hemos discutido el envío de los doce (9.1-6), a lo cual se puede agregar el ministerio de los setenta y dos (10.1-24). En ambos casos Jesús manda a sus discípulos a viajar con la menor carga posible y a depender de la hospitalidad de otros. Sin embargo, en 22.35-38, Jesús rescinde esas órdenes, anticipando un tiempo de mayor dependencia en sí mismos debido a una mayor persecución. Ambos grupos de mandamientos son lógicos de acuerdo a su contexto histórico; no hay necesidad de asignarlos a fuentes o etapas contradictorias de la historia de la tradición. La clave para entender las palabras de Jesús en 22.38 («basta») es reconocerlas como su expresión de exasperación y no como una respuesta directa de que dos espadas es el número apropiado para que Pedro las lleve al jardín (correctamente en I. H. Marshall 1978:827).

### OBSERVACIONES FINALES

Es importante comparar estos distintivos en Lucas con el libro de Hechos. ¡A pesar de lo mucho que Lucas enfatiza una preocupación por los ptochoi, el término no vuelve a aparecer en todo Hechos (aunque se debe recordar el pasaje en el que endees aparece como referencia a los necesitados en Jerusalén —Hechos 4:34)! Por el contrario, las referencias a los ricos aumentan a través del libro de Hechos (ver Gill 1994), y son a menudo favorables en las descripciones de aquellos que se han convertido al cristianismo.<sup>327</sup> También es importante notar una variedad de diferencias interesantes en la cantidad de información sobre nuestro tema entre la primera y segunda «mitad» del libro de Hechos. Casi todas las instrucciones explícitas que tratan las riquezas y la pobreza están al final de Hechos 11. El período estudiado en esta primera parte de Hechos es en el que la cristiandad es todavía principalmente judía y aun palestina en su naturaleza. Durante el resto del libro, en el cual domina la misión de Pablo, Lucas estudia el desarrollo en el cristianismo primitivo en el cual el evangelio se arraiga en un espectro mucho más amplio de grupos socioeconómicos y étnicos. La mayoría de los estudios supone que Lucas, como un escrito griego dirigido a una comunidad cristiana grecorromana, fue el escrito más helenista y para «clase media» de todos los evangelios y que la congregación de Lucas fue la audiencia más helenista y de «clase media» entre las diferentes comunidades a las cuales fueron dirigidos los evangelios. A medida que más y más personas con ciertos recursos se convertían al cristianismo, había una mayor necesidad de que un escritor del evangelio enfatizara la importancia de despojarse de suficientes recursos para ayudar a los necesitados entre ellos. Al

mismo tiempo, Lucas reconoció la dimensión espiritual en la cual la iglesia estaba reconstituyendo el remanente de Israel. Solo de esta forma podría mantenerse viva y no domesticada la pureza de la visión radical de Jesús. Así, Lucas no enseña tanto la opción preferencial de Dios por los pobres, sino a Dios que tiene compasión por los desposeídos en el contexto de que ellos estén dispuestos a obedecer sus proposiciones en fe (cf. también Neyrey 1991).

Entonces, en un buen número de áreas clave es crucial distinguir los temas que son importantes para Lucas en su trabajo de dos volúmenes como aspectos clave de la vida de Jesús y de la historia del movimiento cristiano palestino, aun cuando sus intereses teológicos y de redacción yacen en otros temas, entre ellos, en la religión mundial, multiétnica y predominantemente gentil en la que la cristiandad se ha convertido para el tiempo en el que Pablo arriba a Roma y la narrativa de Lucas llega a su final (Hch 28). Así que, aun cuando muchos han argumentado que Lucas está particularmente interesado en los discípulos, quienes primero guardaron la Ley, y ciertamente en el cristianismo judío de forma más general (ver esp. Jervell 1972), se puede argumentar fuertemente de que Lucas deseaba describir cómo el cristianismo avanzó más allá de estas etapas iniciales y se convirtió en un movimiento libre de la ley uniendo a los judíos y gentiles por igual (ver p. ej., Blomberg 1984a; Seifrid 1987). Lo mismo es cierto en cuanto al interés de Lucas en los pobres y proscritos. Lucas de ninguna forma idealiza la pobreza. De hecho, él anima a los cristianos con recursos para que ayuden a los otros a salir de ella. Pero Lucas preserva tanto material en su evangelio y en la primera parte de Hechos referente a la amplia naturaleza equitativa del movimiento de Jesús y la iglesia primitiva, porque es tanto histórico como también importante para entender lo que la iglesia llegó a ser y lo que en la mente de Lucas todavía debía ser. Pero, puesto que la comunidad de Lucas y el enfoque de la redacción final son algo diferentes, estos énfasis tempranos son más probables que sean históricos.<sup>328</sup> Y a través de su estudio de los períodos tempranos y posteriores del naciente movimiento cristiano, Lucas llama a una ruptura de las relaciones convencionales de patrón-cliente, insistiendo que todos los creyentes den a otros generosamente sin esperar nada a cambio.

## EL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

### HEBREOS

Aun cuando la mayor parte de la Epístola a los Hebreos es una alta presentación

teológica de la supremacía de Jesús sobre los héroes y los rituales del judaísmo y aun cuando las mayores secciones exhortativas advierten al creyente para que no caiga en apostasía, existen por lo menos tres pasajes que apoyan una teología de las posesiones materiales. En 10.34 el autor recuerda a su audiencia: «Porque de los presos también os compadecisteis, y el despojo de vuestros bienes sufristeis con gozo, sabiendo que tenéis en vosotros una mejor y perdurable herencia en los cielos». Si la carta a los Hebreos ha de fecharse a inicios de los sesenta, justo antes de la persecución de Nerón en Roma (así p. ej., Lañe 1991a: lx-lxvi; Ellingworth 1993:29-33; Bruce 1990b:20-22), entonces este versículo probablemente se refiere a la expulsión de los judíos, incluyendo a los judíos cristianos, de Roma por el emperador Claudio en 49 d.C. Las propiedades abandonadas podrían entonces haber pasado a ser posesión del estado y no siempre pudieron ser reclamadas cuando muchos de los judíos regresaron después de la muerte de Claudio en el 54 d.C. (Ellingworth 1993:31). Está claro que en la mente del escritor de esta epístola la prioridad está en lo espiritual por sobre los tesoros terrenales.

El capítulo 11 provee una larga letanía de los «héroes de la fe» en los tiempos del Antiguo Testamento como unas palabras de ánimo adicionales para que los cristianos, recipientes de esta epístola se afiancen en tanto que la persecución está a punto de aumentar. Este detallado e intenso capítulo concluye con los versículos 39-40, con un recordatorio que ninguno de estos santos del Antiguo Testamento recibió en vida todo lo que Dios les había prometido. El autor luego explica la razón para el retraso en el cumplimiento de las promesas de Dios: «proveyendo Dios alguna cosa mejor para nosotros, para que no fuesen ellos perfeccionados aparte de nosotros» (11.40). En general, la teología de Hebreos deja bien claro que la era del nuevo pacto es el tiempo para un mayor cumplimiento de las promesas de Dios, pero que todavía vivimos entre el «ya» y el «todavía no» (ver esp. 4.1-11 con respecto al tema del reposo de Dios y cf. Ladd 1993:617-633). De nuevo, los cristianos son enseñados a no considerar el amasar las riquezas en este tiempo como el todo y el fin de la vida cristiana.

Finalmente, en las exhortaciones de cierre en Hebreos, 13.5a declara explícitamente: «sean vuestras costumbres sin avaricia, contentos con lo que tenéis ahora», porque Dios ha prometido que su presencia será adecuada (13.5b-6). Interessantemente este versículo viene después de una advertencia a mantener puro el lecho matrimonial y un recordatorio del juicio de Dios sobre el adúltero y el sexualmente inmoral. Como en las Pastorales,<sup>329</sup> la preocupación tocante a lo sexual y la ética financiera van de la mano, posiblemente influenciados por la secuencia

del séptimo y octavo mandamiento en el Decálogo. De todas formas, el egoísmo está detrás de ambos pecados. En el caso de la acumulación de bienes financieros, podría ser también que algunos de la comunidad hebrea creyeran que el dinero los protegería de futuras persecuciones (Lane 1991b:518).

## 1 DE PEDRO

1 de Pedro podría bien haber sido escrita más o menos para el mismo tiempo de Hebreos. Pero, mientras Hebreos parece haberse dirigido principalmente o exclusivamente a las casa-iglesia judeocristianas en Roma (cf. Heb 13.24), los destinatarios cristianos asiáticos de 1 de Pedro (1.1) son más gentiles que judíos (ver esp. 4.3-4). Una reconstrucción popular reciente de las circunstancias en las cuales 1 de Pedro fue escrita nos lleva atrás hasta el trabajo de Elliot (1981). Él ha tomado las referencias a la audiencia de Pedro en 1.1 y en otros pasajes, donde se les llama «forastero», «extranjero», «expatriados», literalmente, sugiriendo que son refugiados religiosos y económicos en el mundo del primer siglo. Pero debido a que Pedro es muy propenso en su epístola a redefinir la terminología judía normal para usarla en un lenguaje cristiano «espiritualizado» y debido al amplio rango semántico de los términos mismos, es dudoso que podamos limitar estas palabras a su interpretación puramente literal.<sup>330</sup> Pedro también sugiere en su primera carta que estos cristianos son socialmente menos aceptables debido a su recién adquirida fe en Jesús, lo que implica que ellos originalmente estaban muy bien integrados y quizás razonablemente miembros prósperos de sus comunidades (Achtemeier 1996:56).

Los pasajes específicos en 1 de Pedro que tratan las riquezas y la pobreza parecen corroborar estas conclusiones. En 3.3-4, a las esposas, y aun a las que tienen un esposo no creyente, se les dice que su belleza «no sea el externo de peinados costosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos, sino el interno, el del corazón, en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de grande estima delante de Dios». Como en las instrucciones a las mujeres en 1 Timoteo 2.9, estos mandamientos encajan naturalmente en un contexto donde por lo menos un pequeño grupo de mujeres muy acomodadas se están vistiendo pródiga y ostentosamente. Michaels (1988:161) nota que *polyteles* («de grande estima») significa «extravagante» y a menudo era usado en las críticas helenistas hacia la riqueza externa. Pedro no está prohibiendo del todo tales vestidos, pero si está enfatizando que los adornos externos no deben ser la fuente de la belleza en la mujer (Grudem 1988:140). Pero en un contexto donde las obvias diferencias en las

vestimentas exacerbaba la distinción de clases, Pedro sin duda deseaba que las mujeres se vistieran de forma más sencilla. Esto también los liberaría de gastos y así hacer un mejor uso del dinero en el servicio en el reino de Dios (cf. Davids 1990:117-118).

Pasajes como 2.14-15 y 3.13-17 de nuevo hablan de la necesidad de que los cristianos hagan el bien en la arena pública y nos recuerdan las afirmaciones de Romanos 13.3-4 sobre el papel del gobierno al recompensar a aquellos que hacen bien y castigar a los que hacen mal. En un contexto donde la beneficencia sería uno de los principales ejemplos de hacer el bien (Winter 1994:11-40), la responsabilidad cristiana de «buscar el bienestar de la ciudad» es reforzada. Un lenguaje familiar a nuestro estudio tiene eco en 1 Pedro 5.2, pues se manda a los ancianos y obispos en las iglesias a las que Pedro se dirige a servir de manera que demuestren que no lo hacen por codicia al dinero. La palabra aquí es *aischrokerdos*, que literalmente significa «[buscando] ganancias deshonestas». Pedro no está pensando explícitamente en cualquier uso ilegal del dinero, sino en lo que es inapropiado o contraproducente desde una perspectiva cristiana.<sup>331</sup> Por lo menos esto implica que los líderes cristianos no deben ser motivados ministerialmente pensando en la remuneración o cualquier nivel salarial. Las palabras de Pedro también podrían implicar que estos ancianos estaban a cargo de los fondos de la tesorería de la comunidad que serían distribuidos entre los necesitados, muy parecido a lo que vimos en las primeras etapas del Nuevo Testamento (Goppelt 1993:346), y por lo tanto debían asegurarse escrupulosamente que todo el dinero vaya ciertamente a aquellos que estaban en genuina necesidad.

## 2 PEDRO Y JUDAS

La relación literaria entre estas dos cartas continúa debatiéndose, pero es frecuente acordar que Judas es más temprana y que 2 Pedro dependa de ella (J. Knight 1995:20-22). De todas formas, ambas cartas dan breves referencias acerca de los falsos maestros, quienes, además de su idolatría e inmoralidad sexual, tienen serios problemas con las posesiones materiales o con el deseo de obtenerlas. La Segunda Epístola de Pedro (2.3) predice que estos falsos maestros «por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas». Y de nuevo 2 Pedro 2.14 combina las referencias a los pecados sexuales y económicos: «tienen los ojos llenos de adulterio, no se sacian de pecar, seducen las almas inconstantes, tienen el corazón habituado a la codicia y son hijos de maldición». Aquí son ligados a la gente seducida por Balaam, una referencia a la narrativa de Números. A Balaam

originalmente Balac le ofreció dinero para maldecir a Israel. Aun cuando él resistió esta tentación, esto solo fue posible por medio de una intervención sobrenatural (Nm 22-24), y la subsecuente seducción moabita a la idolatría e inmoralidad (Nm 25) es posteriormente atribuida en parte a Balaam mismo (31.16). En el contexto, entonces, 2 Pedro 2.14-15 amplía el versículo 3 al describir cómo los corazones de estos falsos maestros fueron literalmente, «bien entrenados» en la codicia. Sabemos poco sobre la filosofía o identificación sectaria de estos falsos maestros, aun cuando Neyrey (1993) ha presentado una argumentación plausible para que sean identificados como epicúreos. Judas 11 similarmente alude a los falsos maestros quienes «se lanzaron por lucro en el error de Balaam». Pero los comentarios de resumen de Bauckham (1983:243) podrían ser aplicados ampliamente a una gran variedad de personas que se enmascaran como hijos de Dios tanto en el tiempo antiguo como en la actualidad: «“por la avaricia estos maestros los explotarán a ustedes con palabras engañosas” implica que los falsos maestros han sacado buenas ganancias financieras de sus seguidores, quienes son engañados por sus enseñanzas y contribuyen a su sostenimiento».

## EL EVANGELIO DE JUAN

Finalmente llegamos a los cinco libros en el Nuevo Testamento atribuidos al apóstol Juan. Sean o no el producto directo del apóstol, existe un acuerdo bien difundido que estos documentos reflejan el cristianismo a finales del primer siglo, en y alrededor de Éfeso, como tradicionalmente lo afirman los Padres de la Iglesia. De nuevo una variada muestra de trasfondos socioeconómicos se puede establecer entre los destinatarios de la literatura juanina, quienes sufren divisiones internas y persecución externa.<sup>332</sup> El cuarto evangelio agrega muy poco a los temas que ya hemos examinado con detalle en los sinópticos. El primer milagro de Jesús fue convertir el agua en vino en Canaán, reaprovisionando una asombrosa cantidad de bebida para que los asistentes a la fiesta pudieran continuar celebrando (Jn 2.1-11). De nuevo está claro que Jesús no es asceta y que no está en contra de festejos realizados ocasionalmente. Pero el meollo de este milagro no apunta en esa dirección. Sino, que al igual que la parábola del vino nuevo en los odres nuevos, el milagro de Canaán enfatiza la alegría de la presencia de una nueva era en el ministerio de Jesús (ver Blomberg 1986).<sup>333</sup> La narración de la limpieza del templo en 2.13-22, pudiera o no reflejar el mismo episodio de limpieza que aparece en los

sinópticos a final de la vida de Jesús (para los debates a favor y en contra, ver Blomberg 1987). Pero, en este contexto la versión de Juan se centra un poco más en la corrupción comercial de los vendedores y cambistas en el patio del templo (ver esp. 2.16). Sin embargo, de nuevo el énfasis sobresaliente de Juan es cristológico por su referencia sin paralelo de la afirmación de Jesús en referencia a su habilidad para reconstruir el templo que era su cuerpo (2.19-22; cf. además Mathews 1988).

Quizás el episodio más importante, único en el Evangelio de Juan y relevante a nuestro tema es la historia de Jesús y la mujer samaritana en 4.1-42. Como muchas historias en los sinópticos, Jesús claramente afirma a un individuo que está entre los más despreciados de su sociedad. Ella tiene tres factores en su contra: ella es samaritana, es mujer y por su trasfondo matrimonial es de baja reputación (aunque el texto nos deja cortos como para permitirnos inferir con seguridad que ella fue la culpable de por lo menos el último de estos tres factores).<sup>334</sup> «El autor, pues, ha creado un estereotipo del máximo desechado y descarriado quien se ha desviado por quinta vez, solo para romper con el estereotipo, pero básicamente en dirección a la inclusión de desechados y descarriados» (Neyrey 1994:89). Estando muy cerca del igualmente extenso diálogo entre Jesús y Nicodemo en 3.1-21, el intercambio sobresalientemente positivo entre la mujer samaritana y Cristo se presenta en contraste sorprendente ante la confusión cada vez mayor de Nicodemo en el texto anterior. Jesús no solo está alcanzado con éxito a la triplemente proscrita, sino que también el recto y privilegiado líder judío falla en comprender y es rechazado (ver además Blomberg 1995); contra Munro 1995).

El único milagro que se encuentra en los cuatro evangelios es la alimentación de los cinco mil (Jn 6.1-15), y los puntos anexos a nuestra discusión anterior de este milagro podrían ser tratados aquí. Jesús ciertamente demuestra compasión por los que están físicamente necesitados y hambrientos. Pero Juan, más que los otros escritores sinópticos, demuestra la intención principalmente cristológica del milagro anexando el subsecuente discurso sobre «el pan de vida» de Jesús en la sinagoga de Capernaum (6.25-29).<sup>335</sup> El mismo tipo de comentario se aplica a un milagro único en Juan como la sanidad del mendigo ciego en Juan 9.1-12. Obviamente, Jesús muestra compasión por el hombre altamente marginado desde su nacimiento (9.1). Pero el debate subsecuente en cuanto a la identidad de Jesús (9.13-41) opaca el milagro. La ceguera literal y la vista se convierten en un trampolín para enfocar más enfáticamente la ceguera y la vista espiritual.<sup>336</sup> También ya tratamos la unción de Jesús en Betania, y en la versión de Juan (12.1-8)

se hace más explícito el papel de Judas como el tesorero de los bienes comunes de los discípulos y también como el que aparentemente también robaba de la bolsa (Jn 12.6), expresando su objeción por el «desperdicio» que hace María (12.5), una actuación hipócrita. Sobre la aparente indignación de Judas por el acto de María, Carson (1991:429) comenta: si la piedad auto-justificadora algunas veces apaga una compasión genuina, también se debe admitir, con vergüenza, que el activismo social, aun el que satisface necesidades reales, algunas veces enmascara un espíritu que no sabe nada de la alabanza y la adoración». Juan 13.29 confirma que «Judas tenía la bolsa». El hecho de que algunos pensaron que él probablemente estaba saliendo del aposento alto en la última noche de la vida de Jesús para «dar algo a los pobres», muestra que aun Jesús y su itinerante tropa en su autoimpuesto estilo de vida encontraron formas para dar algo de sus recursos como limosna a aquellos que pasaban una necesidad mayor. También muestra que en esta etapa Judas había tenido éxito en esconder su hipocresía ante sus compañeros.

Irónicamente, el que muere en total agonía por medio de una ejecución reservada para los criminales o esclavos, recibe un entierro de hombre rico. José de Arimatea y Nicodemo piden su cuerpo para ubicarlo en la tumba de José. Una tumba sin usar, posesión de un hombre rico, debió ser tanto espaciosa como también un gran honor. Además, la cantidad de especias usadas para embalsamar el cuerpo solo tiene paralelos en los entierros reales de la antigüedad y sugiere que Jesús es puesto a reposar al estilo de un rey (19.38-42; cf. además Witherington 1995b:312). Después de su resurrección, Jesús aparece a sus discípulos en el contexto de la pesca milagrosa de ciento cincuenta peces (Jn 21.1-14). Claramente, Él suple recursos materiales en abundancia para ellos, pero el énfasis principal en el milagro es llevarlos a la pesca inicial que fue acompañada por su llamado original a varios de sus seguidores (Lc 5.1-11). Ahora él está llamándolos de nuevo, de forma notable a Pedro, quien necesita una triple afirmación después de su triple negación tan solo unos días antes (Jn 21.15-19; cf. Talbert 1992:261).

Todo este material en Juan, sin embargo, escasamente indica un tema principal o aun un matiz consistente, pero sí nos recuerda la balanceada representación de Jesús, claramente percibida en los sinópticos. Él no se opone a las riquezas, aun a su ocasional uso extravagante al servicio de las necesidades humanas ordinarias y ceremonias. Pero él está preocupado por satisfacer las necesidades de otros, material y espiritualmente y está consciente de los grandes peligros en las riquezas que obstaculizarían a sus seguidores ministrar de una forma integral.

## LAS EPÍSTOLAS DE JUAN

El tema de las posesiones materiales no es más dominante en las epístolas de Juan que en su evangelio, pero si aparecen tres referencias mayores muy significativas. En 1 Juan 2.15-17, Juan hace una advertencia contra el amor a este «mundo» —término usado aquí para referirse al orden mundial caído— o a cualquier cosa en él, pues el amor al Padre no está en esa persona (2.15). El v. 16 epitoma las tres principales categorías de tentación para pecar que los humanos experimentan: «los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida» (cf. NLT: «los deseos del placer físico, los deseos de todo lo que vemos y el orgullo por nuestras posesiones»). La traducción más cercana y literal del griego: «los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida» nos provee una tercera forma de expresar este asombroso resumen de los tres principales tipos de tentación que Adán y Eva, así como Jesús mismo enfrentaron (cf. Gn 3.6 y Mt 4.1-11 par.). No hay nada inherentemente malo en la carne, los ojos o la vida; «estos se convierten en malignos y objetables solo cuando excitan impulsos malignos en los seres humanos» (Schnackenburg 1992:121). Los deseos de la carne pueden llevar al pecado sexual; los deseos de los ojos son regularmente asociados con la codicia; y la vanagloria de la vida enfoca particularmente los ingresos, las propiedades o riqueza. Juntas, estas tres seducciones representan a una persona «autosuficiente para sobrevivir pero completamente incapaz de avanzar hacia el cielo y hacia Dios» (Brown 1982:326).

Además, para evitar ser seducidos por las posesiones de este mundo, las cuales pasan (1 Jn 2.17), 3.17-18 enfoca el problema de manera más directa: «pero el que tiene bienes de este mundo y ve a su hermano tener necesidad, y cierra contra él su corazón, ¿cómo mora el amor de Dios en él? Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad». Uno recuerda tanto el contenido como la forma de Santiago 2.14-17. La respuesta a la pregunta retórica es claramente que el amor de Dios no puede estar en una persona que teniendo la capacidad de ayudar y estando consciente de una necesidad humana urgente, particularmente entre la comunidad cristiana, se rehúsa actuar en cualquier forma. La profesión de fe en tales personas, sin importar sus buenas intenciones, da pruebas de ser completamente vacía. Aquí también está claro que «Juan no está diciendo que solo a los ricos se les pide que compartan sus posesiones con otros» sino que «se requiere a todo cristiano que está en posición de ayudar a otros materialmente» lo haga (Smalley 1984:196). O como Burge (1996:169) lo expresa: «la medida del amor es el nivel con el que las personas bendecidas con riquezas materiales distribuyen esas

riquezas entre la comunidad». Pero el punto es que «alguien con riquezas» no simplemente significa una persona rica sino alguien que tiene cualesquiera posesiones que le sobra.

Finalmente, 3 Juan 5-8 manda a Gayo a ser hospedador con los misioneros cristianos itinerantes. Este pequeño vistazo de los viajes de los cristianos primitivos nos recuerda de algo común en el mundo grecorromano en general: la escasez de lugares públicos para hospedar viajeros y la necesidad de depender de los amigos, o de aquellos a quienes los amigos recomiendan para poder pasar la noche.<sup>337</sup> De hecho, hasta hace muy poco, los ministros cristianos que a menudo son provistos de una casa pastoral propiedad de la iglesia, se espera que extiendan su hospitalidad a huéspedes cristianos que visitan sus comunidades. Aquí se presenta una forma significativa de aplicar el principio de 1 Juan 3.17-18. En el contexto original de 3 Juan, la hospitalidad ordenada debió incluir algunas medidas de asistencia financiera y apoyo para los misioneros. «Apoyo «digno de Dios» y provisiones para el viaje son la forma en la que aquellos que no pueden literalmente seguir el mandato misionero de Jesús hacen su contribución» (Schnackenburg 1992:296). Es más «una cualidad característica de la hospitalidad de Gayo era que estaba preparado para extenderla a la gente que era desconocida para él y quienes no tenían un vínculo como para pedirla excepto que formaban parte de la compañía de aquellos que como él habían llegado a conocer la verdad (cf. 2 Jn. 1)» (I. H. Marshall 1978a:85).<sup>338</sup>

## APOCALIPSIS

Finalmente llegamos al libro de Apocalipsis. El detallado estudio de Kraybill (1996) muestra como una crisis económica está intrínsecamente entremezclada con cualquier intento cristiano, a finales del primer siglo, de resistir la influencia idolátrica del Imperio Romano. A la luz de que el Apocalipsis se basa en las condiciones del tiempo de Juan a mediados de los noventa, bajo la persecución de Domiciano para describir los horrores del fin de los tiempos,<sup>339</sup> las implicaciones económicas para el que «venciere» (una de las palabras favoritas de Juan para referirse al cristiano fiel) serían inevitables. En las cartas a las siete iglesias, Esmirna y Laodicea se presentan con un agudo contraste. Esmirna es materialmente pobre, pero espiritualmente rica (2.9), mientras que Laodicea había adquirido muchas riquezas y pensaba que sus necesidades estaban satisfechas. Aunque desde una perspectiva espiritual la comunidad estaba arruinada, su condición era lamentable y

pobre (3.17). En general, Asia Menor era una de las partes más ricas del imperio a finales del primer siglo y la emergente clase mercantil era especialmente privilegiada al no tener que pagar impuestos sobre los bienes enviados a Roma o usados para propósitos religiosos. Pero a casi todos los embarcadores y comerciantes se les requería que fueran miembros de uno de los gremios cívicos, lo cual incluía una dimensión religiosa que la mayoría de cristianos creían que era idolátrica o blasfema (deSilva 1992:291). Los cristianos de Juan eran llamados a abstenerse de las influencias sincretistas, a pesar del alto precio económico, para que ellos pudieran «comprar» de Jesús verdadero «oro» espiritual «refinado en fuego», para que ellos se hagan ricos desde una perspectiva espiritual (3.18).

Las imágenes económicas reaparecen en la primera serie de juicios conocidos como los siete sellos (6.1-17). El hambre descrita en el tercer sello crea precios inflacionarios de tal forma que se necesita el salario de un día para comprar un litro de trigo o tres de cebada, productos de primera necesidad en la dieta de cualquier familia. Irónicamente, el aceite y el vino, que por tiempos se convertían en artículos de lujo, no fueron dañados (6.6). El cuadro es uno donde los ricos retienen los recursos adecuados para seguir con su lujoso estilo de vida, mientras que los pobres son desechados, al gastar todo su dinero para comprar la provisión básica. El trasfondo para estas imágenes bien podría ser el edicto de Domiciano en el 92 d.C. que ordenaba que todos los viñedos en todas las provincias fueran partidos en dos, «pero la aristocracia con tierras —especialmente en Asia— levantaron tal protesta que Domiciano se vio forzado a rescindir su edicto. El resultado fue un incremento en el precio del grano y aumento del hambre entre el populacho» (González y González 1997:49; cf. Hermer 1986:158-159). En 6.15 se listan las cuatro categorías mayores del orden social del Imperio Romano —reyes emperadores, quienes constituían el pequeño porcentaje de ricos y poderoso, los restantes son las personas libres y los esclavos liberados y aquellos que todavía eran esclavos. Pero tales distinciones socioeconómicas carecerán completamente de significado cuando Dios desate sus juicios sobre el mundo. Todos tratarán de esconderse en las cuevas y las rocas de las montañas prefiriendo ser destruidos por una avalancha con tal de no sufrir «la ira del Cordero» (Ap 6.15-16).

La enigmática marca de la Bestia (Ap 13.16-18) también contiene una implicación económica. El anticristo forzará a cualquiera que desee comprar o vender a que reciba algún tipo de marca «en sus manos derechas o en sus frentes». Estas imágenes probablemente reflejan lo extendido de los cultos imperiales a finales del primer siglo, sin dejar atrás a Asia. Aun cuando no ha surgido un paralelo

exacto de esta práctica, la marca bien podría haberse referido a una imagen imperial idolátrica en una moneda o podría corresponder en función a los sellos en las escrituras legales de venta del mundo del primer siglo (Kraybill 1996:138-139).<sup>340</sup> De todas formas, el tema de la autosuficiencia cristiana, probablemente entendida en un sentido comunal más que individual, que ha emergido aquí y en otros pasajes a través del Nuevo Testamento, será especialmente relevante en el contexto del fin de los tiempos si es imposible que los cristianos participen de la economía de un mercado no regenerado.

Lo más dramático aquí, en los lamentos por haber perdido un blasfemo imperio mundial que perseguía a los cristianos justo antes de la venida de Jesús (Ap 17-18), es que también tienen una horrible dimensión económica. De nuevo, aquí la religión idolátrica y los lujos excesivos se combinan claramente. El capítulo 18 enfoca principalmente lo último y describe a aquellos que lamentan la pérdida de toda su opulencia (18.3,7 y 11-24). La lista de todos los productos que ya nadie podrá comprar parece un recibo de venta en la vastedad de artículos de lujo de la que la elite en Roma se beneficiaba a expensas de los pueblos subyugados a través de su imperio (18.11-13; ver esp. Bauckham 1991). Pero la lista termina con productos básicos como aceite de olivo, harina y trigo y sorprendentemente agrega una referencia a «esclavos —¡seres humanos!» (literalmente, «cuerpos y almas de gente»), una clara alusión al comercio de esclavos. Y todos estos productos tienen paralelos en el Antiguo Testamento, particularmente en Ezequiel 27, en el contexto de las profecías contra Tiro. No es el comercio en sí mismo lo que se condena, sino el comercio al servicio de la idolatría (cf. esp. Provan 1996). A medida que los ayes de Apocalipsis 18 se desarrollan, no solo se ha desvanecido toda riqueza y cosa espléndida, sino que también «nunca las recuperarás» (18.14), pero aún las alegrías ordinarias de la vida diaria —la música, artesanías, la preparación de comida, la luz y la alegría de las bodas— habrán desaparecido (18.21-23). ¿Dónde estuvo el error? La respuesta de Juan señala el surgimiento de una alianza impía entre un poderoso imperio político y una blasfema e idolátrica religión que crearon gigantescas disparidades entre los que tenían y los que no. A la luz de que los cristianos eran tentados a ocuparse en el mercantilismo que los habría atrapado en esta combinación de pecados, Juan advierte en términos muy claros a apartarse y a salir del maligno imperio (ver esp. 18.4). Numerosos trabajos populares que tratan de conectar los eventos actuales con las señales del fin de los tiempos han tratado de identificar este imperio maligno. Un estudio de la historia de la especulación cristiana en cuanto al Anticristo (McGinn 1994) debe advertir a todos sobre tales

conexiones puesto que el 100% de los intentos anteriores han fracasado. Sin embargo, es interesante notar que entre los recientes candidatos populares, tales como la ex Unión Soviética, Iraq de Saddam Hussein o aun la Unión Económica Europea, ninguno ha ejercido una influencia comercial como la de América del Norte, con sus muchas corporaciones multinacionales y su política centrada en el interés nacional que lleva, sin ningún lamento, a millones alrededor del mundo al empobrecimiento.<sup>341</sup> Debido al creciente ateísmo y paganismo de lo que antes se suponía que era el oeste cristiano, debido a la creciente exclusión de los cristianos y de la moralidad cristiana de la vida pública, uno no necesita buscar más allá de la mentalidad y cosmovisión de muchos de los poderes públicos en los Estados Unidos para encontrar atemorizantes equivalentes con el maligno imperio de Apocalipsis 17-18.<sup>342</sup>

Irónicamente, el paraíso económico que muchos están tratando de crear en nuestro moderno oeste aparte de la cosmovisión cristiana, es precisamente lo que la Biblia termina ofreciéndole a la gente en un contexto ilimitado y eterno, pero siempre bajo los términos de Dios (Ap 21-22). Apocalipsis y toda la Escritura no concluyen con el cuadro de una inmortalidad despersonalizada y un cielo etéreo, los cuales parecen ser los conceptos de tantos cuadros modernos, incluyendo no pocos en nuestras iglesias. Por el contrario, Apocalipsis llega al clímax con la imagen muy terrenal de una recreada comunidad del pueblo de Dios en cielos nuevos y tierra nueva, repleta de todas las riquezas de las naciones y todos los lujos que uno pudiera imaginarse (21.10-21, 24, 26). Pero esto estará disponible solo para aquellos que han perseverado y se han mantenido fieles a Cristo y han demostrado su fidelidad a través de una apropiada mayordomía y buenas actitudes hacia las riquezas de esta vida, aun cuando esto lo ha llevado a inconveniencias, persecución o aun martirio. O como deSilva (1992:296) concluye:

La iglesia no puede permitirse creer la definición del societas de lo que constituye una riqueza deseable. Solo si aceptan, según Juan, la atribución de verdaderas riquezas a los fieles que sufren dificultades económicas y ostracismo social por el «testimonio de Jesús» las iglesias sobrevivirán las presiones económicas que surgirán junto con las presiones políticas en las décadas por venir.

Ellos deben crear modelos de comunitas alternos y demostrar al mundo cuán diferente es la actitud de los redimidos hacia las riquezas, las cuales no sobrevivirán

el fin de esta era.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

Cuando uno se centra en las distinciones que los cuatro evangelistas hacen con respecto a las posesiones materiales, Marcos y Juan son los que menos contribuyen al tema —Marcos porque él simplemente ofrece una pequeña muestra de las enseñanzas y conducta de Jesús común en la tradición sinóptica y Juan porque este no es un tema principal en su evangelio. El cuarto evangelista está más preocupado por las dimensiones «espirituales» y cristológicas del evangelio. Mateo muestra un interés más notorio en los «asuntos de dinero», pero Lucas predomina como el teólogo de la preocupación social entre los evangelistas.<sup>343</sup> Una comparación entre Lucas y Hechos y entre la primera parte de Hechos y la segunda parte del mismo libro, así como también una comparación entre la tradición previa y la redacción lucana, generalmente sugiere que Lucas desea dirigirse a cristianos ricos acerca de su necesidad de ser generosos con los pobres, particularmente con los de la iglesia. Su comunidad no es, de ninguna manera, completamente pobre, ni su mensaje es uno que idealice a los pobres sino que anima a su audiencia a ayudar para aligerar su situación. Ninguna de las restantes epístolas no paulinas (Hebreos, 1 y 2 Pedro, 1, 2, y 3 Juan y Judas) se preocupa por el tema de las posesiones materiales, pero aun así cada una da referencias de paso para reforzar los principios que hemos visto anteriormente. Sin embargo, los temas económicos vuelven a ser relevantes en la pieza de cierre de la literatura canónica, el libro de Apocalipsis. Como se vio en los días de Domiciano, el pueblo de Dios debe estar preparado en el futuro para situaciones de persecución económica, magnificadas por la hostilidad de un «imperio» idólatra y en extremo afluente al final de los tiempos. Aquellos que permanezcan fieles y resistan su seducción pueden anticipar un glorioso milenio y luego un nuevo universo, donde ambos estarán llenos de las «delicias terrenales» purificadas.

## 8

# RESUMEN: CONCLUSIONES Y APLICACIONES

Este capítulo presentará brevemente los mayores descubrimientos de este estudio, señalará algunas conclusiones adicionales acerca de los elementos comunes a través del cuerpo bíblico e introducirá varias posibilidades para una aplicación contemporánea en un mundo «postcristiano» en el umbral de un nuevo milenio.

## RESUMEN

Cualquier intento por resumir el énfasis dominante en un amplio material bíblico inevitablemente simplificará demasiado. Así también, nuestros comentarios en esta sección no cubren adecuadamente la riqueza de detalles discutidos anteriormente. Aun así, es útil notar algunas de las difundidas impresiones que permanecen. En las secciones históricas del Pentateuco, la mayor contribución para nuestro tema fue el concepto de que las riquezas son buenas y que Dios desea bendecir a su pueblo con posesiones materiales, especialmente la tierra de Canaán y su opulencia, por medio de la cual ellos a su vez podrían bendecir a todos los pueblos de la tierra. Las porciones legales de estos mismos libros prepararon a los israelitas para que ellos pudieran obedecer a Dios y así pudieran disfrutar sus bendiciones. Pero la mayor contribución de la Ley con respecto a los recursos materiales es la restricción que pone al uso y acumulación de la propiedad, precisamente para que la gente recuerde que Dios es el dueño de todo y desea que toda la gente sea capaz de gozar algo de ello. Los restantes libros históricos en el Antiguo Testamento narran ciclos fluctuantes de obediencia y desobediencia israelita a las leyes de Dios y las consecuencias que traía su comportamiento.

Con el surgimiento de la monarquía, cualquier nivel de «libertad y justicia para todos» que pudiera haberse alcanzado en generaciones anteriores fue erosionándose cada vez más. La brecha entre los que «tienen» y los que no «tienen» aumentó y

cada vez menos gente se ubicaba en la primera categoría. Las riquezas se concentraron cada vez más en unos pocos terratenientes quienes engullían grandes porciones del campo. Es difícil determinar exactamente hasta qué punto esto se extendió en el tiempo del Antiguo Testamento, pero el desarrollo intertestamentario exacerbó grandemente las desigualdades en la posesión de la tierra. No es sorprendente que tal injusticia económica sea uno de los temas principales en los profetas y en una parte significativa del razonamiento ante el exilio y la falta de restauración post-exílica completa o el retraso de una independencia. Sin embargo, los pecados económicos de Israel siempre estaban relacionados con su idolatría; la adoración a los dioses falsos llevó a actitudes egoístas con respecto al dinero.

La sabiduría y la poesía del Antiguo Testamento, sostienen cierta tensión entre dos temas contrastantes: las riquezas como una recompensa de la fidelidad y la industria, y las advertencias contra las riquezas malignas y las ganancias mal habidas. Job y Eclesiastés, en particular, protestaron contra las pretensiones humanas de haber alcanzado una justicia consistente en esta vida. Estos dos libros, junto con Salmos y Daniel, siembran la semilla para una doctrina que se hará más clara en el período intertestamentario —el día del juicio y la vida venidera son las únicas dos soluciones equitativas para la injusticia de este mundo. Las perspectivas judías, griegas, y romanas en los siglos que precedieron la era del Nuevo Testamento exhibían una diversidad de puntos de vista casi abrumadora. Sobre todo, el pensamiento judío valoraba a los pobres y enfatizaba el cuidado de Dios en su situación, más que en las ideologías grecorromanas. En los libros apócrifos y pseudoepígrafes solo Sirac hace de las posesiones materiales su tema dominante y refleja la misma diversidad de perspectivas al igual que sus predecesores canónicos del mismo género, el libro de Proverbios. Los esenios de Qumrán cultivaron un ideal monástico y comunal, mientras mantenían cierta cantidad de propiedad privada.

El Nuevo Testamento llevó un paso más adelante los principios más importantes del Antiguo Testamento y del judaísmo intertestamentario con una conspicua omisión: nunca se promete riqueza material como una recompensa garantizada por la obediencia espiritual o simplemente por el trabajo duro. Esta omisión fluye directamente del hecho que el pueblo de Dios ya no se define como un grupo étnico en un lugar geográfico divinamente otorgado. Esto no significa que las promesas del Antiguo Testamento se espiritualizaron completamente. El pueblo de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento un día disfrutarán de todas las bendiciones

literales de la tierra, las cuales se extenderán para abarcar toda la tierra y eventualmente un cosmos redimido. Pero en esta era, antes de la venida de Cristo, no se puede predecir el nivel de prosperidad material que Dios otorgará a cualquier creyente en particular. Sin embargo, todos los cristianos podrían recibir «cien veces más ahora en este tiempo; casas, ... y tierras» (recordar Mr 10.29-30).

Aunque la Biblia nunca concibe la pobreza material como algo bueno, Dios desea que su pueblo, la iglesia, distribuya sus riquezas más equitativamente. Jesús identifica a Dios y Mamón como amos rivales; por último una persona puede servir solo a uno de ellos. El Reino de Dios contiene un notable elemento financiero, centrado alrededor de las limosnas. Jesús y sus discípulos voluntariamente limitaron sus ingresos por el ministerio, y la iglesia en Hechos aplicó el principio de un fondo común y creó un mecanismo temporal en Jerusalén para compartir comunamente, el cual modeló muchos principios eternos en cuanto a la preocupación por los pobres. En el mismo libro de Hechos estos principios después condujeron a instituciones más permanentes como el «fondo de diáconos» para los pobres de la localidad y las colectas para los creyentes necesitados fuera de la comunidad inmediata.

A simple vista, Santiago y Pablo parecían tan diferentes como la noche del día, y no solo con respecto a «la pobreza y las riquezas». Los términos mismos son extraños en Pablo, mientras que la denuncia de los pecados de los ricos injustos ocupa una porción mayor en el libro de Santiago. Pero un estudio más cuidadoso de las epístolas de Pablo mostró que los asuntos de dinero también forman una parte importante de su preocupación. Pablo está particularmente deseoso de desmentir las expectativas helenistas convencionales de la reciprocidad y las relaciones patrón-cliente. En lugar de ellas, todo cristiano debía convertirse en benefactor, sin importar lo modesto que fuera. La colecta para los pobres en Jerusalén da a Pablo una oportunidad para enunciar estos y otros principios relacionados con mayores detalles, (esp. 2 Co 8-9).

Los escritos de Pablo y Lucas son los mejores lugares a los cuales acudir para observar una creciente clase media y aun una minoría de clase alta entre los cristianos en las iglesias emergentes. Ninguno de los escritores hace un llamado a los creyentes ricos a cambiar de lugar con los pobres, ellos sencillamente debían dar de sus ganancias, pero también ser honestos para dar a conocer a cuanto ascendían sus ganancias. Las restantes epístolas del Nuevo Testamento y el Evangelio de Juan no agregan nuevos principios, solo repiten a grandes rasgos los que se han hecho notar anteriormente. Sin embargo, el libro de Apocalipsis cierra el canon señalando

circunstancias extremas en las cuales el maligno orden mundial podrá ser tan corrupto que los discípulos fieles requerirán una separación de tipo sectario del resto del sistema económico social.

## CONCLUSIONES ADICIONALES

Es importante para la teología bíblica capturar tanto la diversidad como la unidad del testimonio escritural sobre algún tema. La sección anterior ha enfocado algunos de los distintivos del cuerpo bíblico con respecto a las posesiones materiales; ahora debemos notar algunos temas unificantes (tanto de método como de contenido, cf. Stackhouse 1987).

1. Las posesiones materiales son un buen regalo de Dios para que su pueblo las disfrute. Esto está claro desde que Dios creó al mundo material como algo bueno, por su deseo de que todos tuvieran acceso a por lo menos una módica propiedad y por el hecho de que las posesiones materiales en el pacto de Dios con Israel eran las bendiciones por su obediencia. A través del Antiguo Testamento, Job, Abraham, David, Salomón y/o una gran variedad de otras figuras mostraron que las riquezas y la piedad pueden coexistir, al menos por un tiempo. La literatura proverbial ofrece riquezas por un trabajo saludable. El Nuevo Testamento, al igual, reconoce un creciente número de cristianos adinerados a través de la historia temprana del cristianismo, los cuales hospedan iglesias en sus hogares, hacen viajes de trabajo y financian ministerios itinerantes (incluyendo a Jesús y su grupo original). La comunidad de los discípulos comparte sus recursos materiales el uno con el otro, no para que todos fueran igualmente pobres sino para que «no haya personas necesitadas entre ellos» (Hch 4.34). Aun en los escenarios más duros, los mismos lujos que pueden llevar a lo demoniaco (Ap 17-18) estarán disponibles para todo el pueblo redimido por Dios en una era por venir muy material (Ap 21-22).

2. Las posesiones materiales son al mismo tiempo uno de los principales medios para apartar los corazones humanos de Dios. Adán y Eva codiciaron el atractivo fruto prohibido del jardín y todo se corrompió o fue puesto bajo maldición poco tiempo después. La posesión o el deseo de muchos bienes materiales conduce al rechazo de Dios, hostilidad interpersonal y explotación u olvido de los pobres. Por ello, la mayoría de las leyes sobre la propiedad en la Torá fijaban límites en cuanto a las cantidades que se podían acumular. Las enormes riquezas de la monarquía avivaron la injusticia social y la crítica profética. Los profetas y los poetas por igual

advertían en repetidas ocasiones a los ricos malvados. Para Jesús, Mamón era el rival de Dios. En las epístolas paulinas, ataba y estorbaba el ministerio. Las epístolas pastorales declaran: «la raíz de todos los males es el amor al dinero» (1 Tim 6.10). En la comunidad de Santiago, los ricos incrédulos judicialmente asesinaban a los cristianos pobres, mientras que en Apocalipsis la economía global se vuelve tan parcial como para reflejar la actividad directa del demonio. A través del Nuevo Testamento los ricos fueron los líderes judíos y romanos que crucificaron a Jesús y los líderes cristianos que dividieron la iglesia, deseaban abolir el papel del hombre y la mujer y cayeron en inmoralidad sexual o apostasía espiritual.

3. Una señal necesaria en una vida que está en proceso de ser redimida es una transformación en el área de la mayordomía. Toda nuestra vida debería estar dedicada a Dios, pero un área en particular para determinar el compromiso religioso involucra las finanzas. Los ricos pero fieles patriarcas y reyes del Antiguo Testamento son, sin excepción, de los que se dice que compartían generosamente con los pobres y necesitados. Las leyes antiguotestamentarias ordenaban diezmos e impuestos para sostener a «trabajadores religiosos a tiempo completo», así como también para ayudar a otros destituidos. Uno de los estribillos más frecuentes en la Torá, Salmos y Profetas es la preocupación de Dios por las viudas, huérfanos, extranjeros y pobres», una preocupación que conduce a su pueblo a evitar radicalmente todo tipo de explotación, a buscar formas para satisfacer las necesidades genuinas de los marginados y a tratar las causas de su miseria. En el Nuevo Testamento, Lucas y Pablo prescriben una limosna generosa, mientras que Jesús simplemente presupone la práctica, de manera más notable en el Sermón del Monte (Mt 6.1-4). Santiago y Juan están de acuerdo en que alguien que está consciente de las necesidades materiales de sus hermanos y hermanas, y está en posición de ayudarlo y falla en hacerlo, no puede ser salvo (Stg 2.14-17; 1 Jn 3.17-18). Pedro y Pablo son particularmente consistentes en sus retos al sistema grecorromano de reciprocidad al dar y recibir regalos. Ambos construyen sobre el mandamiento de Jesús, enraizado en la teología del jubileo en el Antiguo Testamento donde se debe «prestar» (o dar), sin esperar nada a cambio (Lc 6.35).

4. Hay ciertos extremos de riqueza y pobreza que son en sí mismos intolerables. Estos extremos no pueden ser cuantificados pues varían ampliamente bajo diferentes sistemas económicos y dependen de las actitudes personales. Pero tarde o temprano todo sistema económico lleva a que cierta gente acumule posesiones

materiales sobre y más allá de lo que ellos podrían necesitar y aun usar para ellos mismos. Una cosa es generar ingresos el cual es después canalizado para los propósitos del reino (Lc 16.9; 19.11-27); y otra muy diferente es acumular y atesorar recursos que serán destruidos o desaparecerán antes de ser bien usados (Lc 16.19-31; Stg 5.1-6). En el último caso, por definición, tal ganancia evita que otros tengan una mejor oportunidad para un estilo de vida razonablemente decente. Tal atesoramiento o acumulación es pecado y si se deja sin revisión produce condenación (Lc 12.13-21; 16.19-31).

Un ejemplo particularmente claro del principio de moderación está en la provisión que Dios hizo del maná para los israelitas en el desierto (Éx 16.18), un episodio citado por Pablo cuando anima a los Corintios a ser más generosos en sus ofrendas (2 Co 8.15). El principio de moderación yace detrás de la redistribución de la propiedad en los años sabático y de jubileo y tras la crítica profética de la vida bajo la monarquía y aristocracia de Israel. Esta reducción de la disparidad entre los que tienen y los que no tienen inspiró de variadas formas a los de Qumrán, el comunismo del cristianismo primitivo en Hechos y las colectas para los pobres a través del Nuevo Testamento. El principio de moderación explica la preocupación de Jesús y de Pablo por vivir una vida sencilla, particularmente mientras ministraban, para no proveer una oportunidad en la que el evangelio cayera en descrédito. También resume la gran cantidad de literatura sapiencial, particularmente como lo expresa Proverbios 30.8: «no me des pobreza ni riqueza».

5. Sobre todo, la enseñanza bíblica referente a las posesiones materiales está indisolublemente mezclada con elementos más «espirituales». Ningún pobre impío es exaltado como modelo a emular. Ningún rico que usa sus riquezas generosa y compasivamente es condenado. Pero en un buen número de instancias a través de la historia, la pobreza y la piedad van de la mano, así como también la riqueza y la impiedad. No existe una conexión inherente entre estos cuatro elementos, solo es una situación recurrente. Los ricos no son necesariamente malos, pero generalmente la abundancia de recursos ha llevado a la gente a pensar que sus posesiones materiales pueden asegurar su futuro y así ignorar a Dios, de quien viene una verdadera seguridad. Esta ciertamente fue una situación recurrente en el Israel de la antigüedad. Cuando los judíos se veían en circunstancias desesperadas, se volvían a Dios. No siempre ha sido así en la historia de la humanidad, pero frecuentemente sucede.

Ninguna de estas observaciones tiene la intención de idealizar la pobreza; si el

pobre se vuelve a Dios, la iglesia es responsable de ayudarlo a mejorar su situación económica. Los cristianos deberían cuidar de alguna forma de todos los necesitados en el mundo, pero ellos tienen la obligación en particular de cuidar de los pobres entre ellos. La mayoría substancial de los pasajes estudiados tratan la relación de israelitas con sus compatriotas o del cristiano que ministra las necesidades de sus hermanos o hermanas en el Señor. Es más, la recurrente obligación que Israel tenía hacia los extranjeros en el Antiguo Testamento, el juicio a las «naciones» por el maltrato a los pobres y el mandato distintivamente cristiano a la iglesia del Nuevo Testamento de amar a los enemigos nos recuerdan que nuestra obligación no termina con aquellos que son de nuestra línea espiritual. En breve, no debemos atrevernos a elevar una teología de las posesiones materiales a un nivel tan central en las Escrituras como lo es la salvación misma. El principal deseo de Dios para este mundo caído es la reconciliación: el hombre reconciliándose primero con Dios, luego el uno con el otro y por último con todo el cosmos. Dios está en el proceso de formar lo que la Biblia llama regularmente una nueva creación. Pero la salvación bíblica es siempre integral —involucra cuerpo y alma, la dimensión material y espiritual. Y un componente fundamental en la dimensión material es la transformación de la forma en la que el pueblo de Dios utiliza a «Mamón» —las posesiones materiales. A la luz de que el reino de Dios ha sido inaugurado de la cruz en adelante, los cristianos, individual o corporativamente, están llamados a modelar esa transformación, aunque imperfecta, como un pequeño adelanto de la perfecta redención que aguarda en la era por venir.

## APLICACIONES

Un buen número de aplicaciones para la vida cristiana contemporánea ya se han dado a través de los capítulos anteriores. El espacio solo permite tratar someramente este y otros temas adicionales. Un área de aplicación que está casi por completo fuera de nuestro alcance es el papel apropiado de la participación cristiana en los sistemas económicos estatales o internacionales. Ya hemos comentado acerca del hecho de que el Nuevo Testamento en su mayor parte no anima directamente un cambio estructural como el remedio para el mal estructural (ver p. 229).<sup>344</sup> Así que aquí solo quiero enfocar principalmente los niveles de acción individual y eclesial. Podemos empezar repasando y aplicando los cinco temas de resumen de la sección anterior.

Primero, si las riquezas son inherentemente buenas, los cristianos deberían

tratar de obtenerlas. Si algunos de nosotros tenemos más éxito que la mayoría y llegamos a entender que las riquezas son un regalo de Dios para todos, desearemos compartir con los necesitados, particularmente con aquellos que son víctimas de circunstancias fuera de su control. Segundo, si las riquezas son seductoras, dar algo de nuestras ganancias es una buena estrategia para resistir la tentación de sobrevalorarlas. Tercero, si la mayordomía es una señal de una vida redimida, entonces los cristianos, por su nueva naturaleza, desearán ofrendar. Con el tiempo, el uso compasivo y generoso de sus recursos se convertirá en una parte integral de la vida de los cristianos. Cuarto, si ciertos extremos de riqueza y de pobreza son inherentemente intolerables, aquellos de nosotros con exceso de ingresos (p. ej., ¡la mayoría de los lectores de este libro!) trabajarán duro para ayudar por lo menos a unos cuantos de los desesperadamente necesitados en nuestro mundo. Quinto, si la salvación integral representa el máximo bien que Dios desea que todos reciban, entonces nuestra caridad debería estar dirigida a individuos, iglesias y organizaciones que ministran integralmente, cuidando el cuerpo de la gente así como también sus almas, tratando tanto sus circunstancias físicas como también las espirituales.<sup>345</sup>

Existe el peligro de hablar muy autobiográficamente en un contexto como este, pero aunque mis motivos sean mal interpretados, o que la gente se pregunte qué clase de estilo de vida tengo, pienso que es importante compartir unas cuantas de mis circunstancias personales. En una cultura donde se enseña a no hablar mucho, particularmente en la iglesia, acerca de las finanzas personales, necesitamos líderes que humilde pero abiertamente expliquen y modelen los valores bíblicos.

Fui retado desde temprano en mi vida adulta por dos pastores, uno de ellos en Estados Unidos y otro en el Reino Unido. Cada uno daba el 25% del total de sus ingresos a la obra del Señor y permitían que esto se supiera, no de una forma arrogante, sino simplemente para animar a otros para que lo hicieran. Aun cuando nunca he seguido los esquemas o tablas de Sider, he llegado al convencimiento de que el concepto de un diezmo graduado es tanto bíblico como fundamental para la mayordomía cristiana contemporánea (R. Sider 1997:193-196). Cuando nos casamos hace ya más de dieciocho años, mi esposa y yo nos comprometimos a diezmar basándonos en el muy modesto ingreso que tenía mientras era un estudiante de postgrado para luego aumentar ese porcentaje si Dios incrementaba su provisión anual para nosotros. Con el paso de los años Dios nos ha bendecido ricamente y el porcentaje de nuestras ofrendas ha crecido. En nuestro último recibo de impuestos

de ingresos, reportamos en la primavera de 1998 nuestro más alto ingreso familiar combinado (una combinación de mi salario como profesor de un seminario, el ingreso de mi esposa en su trabajo a medio tiempo en la iglesia y derechos de autor misceláneos, intereses y dividendos). El total de nuestros ingresos nos ubicó \$4,000.00 bajo el ingreso promedio familiar en nuestra afluyente comunidad suburbana. Sin embargo, somos capaces de dar más del 30% de nuestro ingreso a nuestra iglesia y a organizaciones paraeclesísticas, y a individuos involucrados en el ministerio cristiano. Este fue nuestro quinto año consecutivo en el cual pasamos el 30%, siguiendo el principio del diezmo graduado.

Al mismo tiempo, debo confesar que vivimos en una cómoda casa suburbana. Es verdad que nuestros vecinos en su mayoría son de la clase trabajadora o se han retirado y no son profesionales y que nuestro suburbio está rodeado de otros considerablemente más afluentes, a los cuales se han mudado mis vecinos profesionales. Aun así nuestro vecindario tiene una excelente seguridad y nuestro pueblo tiene un buen distrito escolar. Y existen muchas prioridades personales en las que creo que es completamente apropiado usar el dinero incluyendo (pero no limitado a): salud, una mejor educación y viajes —especialmente cuando se combina con la educación o el ministerio. Nos sentimos felices de dar bonitos regalos a nuestros hijos para que ellos no se sientan tan diferentes socioeconómicamente a sus compañeros y disfruten actividades recreativas y eventos deportivos y culturales, una buena comida fuera de casa de tiempo en tiempo, aunque comparado con la mayoría de nuestros amigos del suburbio hacemos estas cosas con una frecuencia considerablemente menor. Tampoco lo que he escrito significa que crea que los ahorros, inversiones, seguros o programas de pensión sean malos. Yo tengo de todos ellos y espero que su capital siga creciendo. A pesar de que conozco a otros quienes, por una gran variedad de razones relacionadas con el ministerio, han adoptado un estilo de vida radicalmente sencillo, y aun cuando los admiro y apruebo sus puntos de vista (ver esp. R. Sider 1994), Dios aun no me ha llamado a ser como ellos, aun después de considerable discusión, oración y auto-examen. En síntesis, creo tener una vida muy recompensante, materialmente hablando, y no soy un modelo particularmente ejemplar de dar sacrificialmente.

Debo también admitir que existen algunas características únicas en la estructura norteamericana de impuestos que particularmente beneficia a los ministros ordenados y que he recibido generosos regalos de parte de mi familia en mi cumpleaños, aniversarios y Navidad, que nos capacita para dar tanto como

podamos, tan fácilmente como lo hemos recibido. No asumo que otros que tienen la misma cantidad de ingresos que mi familia serían en general capaces de tanto. ¡Pero cuando el promedio total de lo que los cristianos estadounidenses dan por familia está abajo del 3% del ingreso per cápita, seguramente podemos dar considerablemente más! Estoy convencido que una mayoría substancial de los cristianos estadounidenses y probablemente la mayoría en otras partes del primer mundo, podrían por lo menos diezmar si lo tomaran como una prioridad. Y estoy seguro que muchos de mis amigos del vecindario podrían dar más. Uno podría debatir sobre si es apropiado hacer algo más que dar para obras de caridad o tratar la maldad estructural, pero uno no debería hacer menos (cf. esp. Graham 1990).

Así que, ¿cómo se puede hacer? Obviamente, dejando de gastar el dinero en cosas en las que muchos de los occidentales gastan. Recordemos nosotros mismos y a nuestros hijos las mentiras, medias verdades y los valores paganos en los que se basan la publicidad que nos bombardea a diario. Nuestra familia ha liberado con relativa facilidad una considerable cantidad de fondos con tan solo pasarla con menos de los artículos que para la mayoría de los occidentales son rutinariamente necesarios. Nos hemos negado a endeudarnos por algo que no sea propiedades o educación, compramos automóviles solo si tenemos para pagarlos en efectivo, compramos otros productos al por mayor, en rebajas, en ventas de patio y en tiendas económicas. Asumimos que no necesitamos el tamaño o la calidad de prodigios artículos para «entretenimiento» (televisor, videgrabadora, estéreos, aparatos para discos compactos...) que muchos de nuestros amigos tienen. No hemos calentado o enfriado nuestra casa hasta los límites que llegan muchos norteamericanos, o amasado la cantidad o naturaleza de la ropa que muchos occidentales se sienten compelidos a acumular. Aun en cosas tan simples como la decisión de no salir a comer fuera con la asombrosa frecuencia con la que muchos de nuestros conocidos lo hacen, nos ha liberado enormes cantidades de dinero.<sup>346</sup> Varios trabajos que aparecieron hace ya cerca de veinte años atrás contienen numerosas sugerencias que siguen siendo útiles para simplificar nuestro estilo de vida (ver esp. Longacre 1980; R. Sider 1980).

Además de liberar su dinero para poder dar, los cristianos necesitan considerar a quién lo deben dar. Nosotros tratamos de contribuir generosamente con nuestra iglesia local y nos aseguramos que la iglesia a la que pertenecemos comparta al menos algunos de los valores articulados aquí. Pero, aunque ninguna iglesia de las que conocemos en el área donde vivimos da lo suficiente de su presupuesto para satisfacer las necesidades de los pobres en su localidad o fuera de ella, no dejaremos

de dar para la iglesia. También apoyamos a varios misioneros y organizaciones paraeclesiásticas que tienen como objetivo específico ayudar a los pobres; por ejemplo, patrocinamos a tres jovencitas en el Tercer Mundo a través de programa de apoyo para niños y damos dinero adicional para promover el desarrollo en sus comunidades. Apoyamos a amigos que pastorean iglesias o enseñan en universidades teológicas en el extranjero, pero también a aquellos que ayudan en el desarrollo de las comunidades. Apoyamos a varios ministerios en Denver, incluyendo a nuestro propio seminario, que trata con las necesidades espirituales y materiales dentro de la ciudad y a veces damos ofrendas directas a amigos que están en crisis, aun cuando estas no son deducibles de los impuestos.

Lo que es posible para un individuo debería serlo para las iglesias. Hemos pertenecido en el pasado a congregaciones que han dado hasta el 50% de sus presupuestos anuales a misiones integrales. Donde nos congregamos actualmente da un poco menos de la mitad de esa cantidad, pero está comprometida a hacer incrementos anuales en el futuro y es parte de un esfuerzo corporativo de las iglesias suburbanas y del centro de la ciudad que ha tenido un impacto significativo para con los necesitados en Denver. También maneja un activo «fondo de diáconos» y ministerios relacionados con hogares y la salud para un creciente número de necesitados en los suburbios. Las posibilidades de una reorganización del presupuesto de la iglesia serían radicales pero rara vez se exploran. Existe una congregación en una comunidad montañesa no muy lejos de nosotros que no emplea clérigos pagados, sino que utilizan a dos laicos entrenados en seminarios como los principales maestros-predicadores. Ellos se organizan como una colección de casas-iglesia y a veces han dado hasta el 90% de sus ofrendas anuales para las misiones. Tom Sine cuenta de una iglesia en Seattle que decidió levantar fondos para que los que deseaban comprar una casa por primera vez, lo pudieran hacer en efectivo. Luego estos cristianos hacían un contrato para pagar el dinero a la iglesia de la forma en la que hubieran sido sus pagos por hipoteca, para financiar otros ministerios y crear más oportunidades de compra de casa para otros miembros de la iglesia (Sine 1991:274-276). Cuando uno considera que el promedio de los occidentales gasta más en el pago de la hipoteca de su casa (capital más intereses) que en cualquier otro gasto durante toda su vida, es trágico de que no haya más cristianos que traten de reproducir este modelo.

Cuando damos dinero a las misiones, necesitamos calcular el costo de enviar a corto o a largo plazo a personas con un estilo de vida que se aproxime al occidental o en lugar de ello, sostener y entrenar liderazgo nacional en áreas que ya tienen

algo de trabajo cristiano. Escoger la segunda opción también nos ayudaría a canalizar más esfuerzo misionero hacia los grupos de personas completa o mayormente inalcanzados. Cuando viajamos al extranjero, debemos preguntarnos qué tipo de estilo de vida adoptaremos y qué mensaje transmitimos cuando vamos a ellos, aunque no nos percatemos de las señales culturales hegemónicas que a menudo comunicamos (cf. esp. Bonk 1989). Las universidades y seminarios cristianos de América del Norte deben preguntarse si están ayudando a exacerbar la fuga de cerebros cuando ellos atraen a los mejores estudiantes y estudiosos internacionales para que vayan a sus instituciones. ¿Estamos en realidad convirtiéndonos en entidades globalizadas, ayudamos a financiar y nos asociamos con las ya numerosas instituciones del tercer mundo cuyos recursos materiales y bibliotecas son extremadamente pobres en comparación a las nuestras?<sup>347</sup>

El peligro de reflexionar autobiográficamente, como lo hacemos aquí, es por supuesto, que algunos se sentirán intimidados por un ideal que ellos no podrían alcanzar mientras que otros estarán asombrados de cuán poco nosotros hemos hecho. Y cualquiera que tenga éxito en imitar exactamente lo que estamos haciendo podría pensar que ha cumplido cuando en realidad Dios lo está llamando a un patrón muy diferente de mayordomía. Además, tan solo hemos rascado la superficie de las posibles aplicaciones en el escenario público o secular. Por ejemplo, ¿estamos preparados para involucrarnos en nuestros lugares de trabajo y confrontarlos con la enorme cantidad de desperdicios de productos reciclables o confrontar nuestras comunidades con las enormes cantidades de desperdicios de comida, especialmente en los restaurantes?<sup>348</sup> ¿Si nos involucramos en la arena pública lo haremos de forma balanceada? Si vale la pena boicotear a la Corporación Disney por sus políticas referente al homosexualismo (como lo ha hecho la Convención Bautista del Sur), ¿no valdría también la pena boicotear a la Compañía Nike que paga anualmente a Michael Jordán por la publicidad de sus productos más que a su fuerza laboral de 18,000 personas en Indonesia (R. Sider: 1997:144)? Para el cristiano, la política pública tanto dentro como fuera del país no puede basarse principalmente en lo que está de acuerdo a los «intereses nacionales», como lo alegan regularmente muchos políticos en su retórica. En lugar de ello, deberíamos preguntarnos ¿qué es lo mejor para el bien de toda la humanidad, material y espiritualmente hablando? Para aquellos que trabajan en una corporación nacional o internacional, ¿estamos preparados para trabajar en un sistema que promueve limitaciones en sus ganancias para proveer políticas laborales más humanas a su fuerza laboral, socios comerciales

o para un mundo mejor? Aun así, existen límites referidos a cuánto podemos esperar que los valores cristianos echen raíz en las estructuras no-cristianas. Deberíamos invertir la mayor parte de nuestros esfuerzos en remodelar la iglesia para que se convierta en una comunidad contracultura. Podríamos debatir sobre la mejor forma de ayudar al pobre a través de las políticas económicas o gubernamentales, pero los necesitados y marginados en nuestro mundo no deben tener dudas de nuestra compasión y preocupación.

El fondo del asunto es seguramente una cuestión de actitud. ¿Nos sentimos amenazados por la discusión de temas como este, conduciéndonos a contra acusaciones de manipulación de la culpa o a racionalizar nuestras codicias como si en verdad fueran necesidades? ¿O crea en nosotros una convicción saludable que nos conduce a preguntarnos, qué más podemos hacer despojarnos de nuestras posesiones innecesarias o sin uso, para hacer presupuestos y ver en realidad a dónde va nuestro dinero, o a ejercer un auto control y retrasar la autogratificación en agradecimiento a Dios por todas sus bendiciones no merecidas? ¿Estamos dispuestos a ayudar a otros, especialmente a los hermanos en la fe, aunque nos parezca que no lo merecen?<sup>349</sup> ¿Nos preocupamos por exponernos ampliamente a las noticias mundiales, incluyendo noticias desde una perspectiva cristiana, para que la situación de los millones que viven en pobreza no nos paralice sino que nos reanime periódicamente en nuestro compromiso de hacer mejor las cosas y dar más? Tal vez no estemos de acuerdo con los modelos de involucramiento, sobre a quiénes dar y cuánto dar, pero ¿estaremos de acuerdo en seguir explorando posibilidades compatibles con nuestra filosofía económica y trataremos de determinar qué es lo que produce más bien a corto y a largo plazo para los más necesitados?

Ronsvalle y Ronsvalle (1992:45) han demostrado que la cantidad de dinero que teóricamente erradicaría la pobreza del mundo se tendría si tan solo los cristianos estadounidenses diezmaran; y cualquier otro ministerio cristiano existente todavía seguiría teniendo el mismo nivel de fondos como en la actualidad. Obviamente esto no toma en cuenta a los políticos corruptos, infraestructuras resquebrajadas y los obstáculos internacionales para que el dinero llegara a las manos de los más necesitados de forma que les ayudara en su largo recorrido. Pero sí nos recuerda que existe tanto que podríamos hacer sin acercarnos a una situación donde revirtamos nuestra posición con los pobres.<sup>350</sup>

Dios puede llamar a unos cuantos para que hagan un abandono total. Él podría

tan solo llamar a la mayoría de nosotros a dar de nuestras ganancias. Pero aún muy pocos hacemos esto y a menudo no damos de acuerdo a nuestra capacidad. La nuestra es una era en la que se han perdido las antiguas tradiciones occidentales y cristianas que se refieren a la mayordomía.<sup>351</sup> Si la situación de otros no es suficiente para motivarnos, quizás un escenario más cercano lo hará: a menos que la «generación postguerra» y las generaciones más jóvenes reviertan las tendencias actuales al deterioro, muchas iglesias y organizaciones cristianas de las que somos parte cerrarán sus puertas en los próximos años. Y a medida que el inversionismo anti-beneficencia y anti-estatal tienda a disminuir cada vez más la asistencia pública, se pedirá a las iglesias y a los cristianos que lleven la gigantesca carga de ayudar a los necesitados en sus propias comunidades, algo que pocos parecen estar preparados a aceptar. La más grande transferencia de riquezas en la historia humana ha comenzado, desde la generación occidental de la postguerra a sus herederos, y continuará durante las próximas dos décadas. ¿Fortalecerá el dinero recién adquirido de estos herederos al mayor círculo de consumismo que ha existido, o simplemente pagará la deuda masiva que se ha adquirido, o recuperaremos nuestra perspectiva bíblica de la mayordomía de las posesiones materiales?<sup>352</sup> «No me des pobreza ni riqueza», oraba el proverbista, pero ya que la mayoría de nosotros tiene riquezas, nosotros necesitamos orar más a menudo: «y ayúdame a ser generoso y sabio para dar más de esas riquezas».<sup>353</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- van Aarde, A. G. (1993) «A Silver Coin in the Mouth of a Fish (Matthew 17.24-27) — A Miracle of Nature, Ecology, Economy and the Politics of Holiness», *Neot* 27:1-25.
- Achtemeir, Paul J. (1996), *1 Peter*, Minneapolis: Fortress.
- Adamson, James B. (1976), *The Epistle of James*, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1989), *James: The Man and His Message*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Ahlström, Gösta W. (1993), *Job*, Nashville: Broadman and Holman.
- Aitken, Kenneth T. (1986), *Proverbs*, Edinburgh: Saint Andrew; Philadelphia: Westminster.
- Aland, Kurt (1982), *Synopsis of the Four Gospels*, New York: United Bible Societies.
- Alden, Robert L. (1993), *Job*, Nashville: Broadman and Holman.
- Alexander, T. Desmond (1987), «The Psalms and the Afterlife», *IBS* 9:2-17.
- Allen, Leslie C. (1990), *Ezekiel 20-48*, Dallas: Word.
- Allen, Ronald B. (1990), «Numbers», en Frank E. Gaebelin (ed.), *Expositor's Bible Commentary 2:657-1008*, Grand Rapids: Zondervan.
- Allison, Dale C., JR. (1994), «A Plea for Thoroughgoing Eschatology», *JBL* 113:651-668.
- Andersen, Francis I., y David N. Freedman (1989), *Amos*, New York and London: Doubleday.
- Applebaum, Shimon (1989), «Josephus and the Economic Causes of the Jewish War», en L. Feldman y G. Hata (eds), *Josephus, the Bible, and History*, 237-264, Leiden: Brill.
- Ascough, R.S. (1996), «The Completion of a Religious Duty: The Background of 2 Co 8.1-15», *NTS* 42: 584-599.
- Ashley, Timothy R. (1993), *The Book of Numbers*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Attridge, Harold W. (1989), *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia: Fortress.
- Bailey, Kenneth E. (1976), *Poet and Peasant: A Library-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1979), «The Manger and the Inn: The Cultural Background of Luke 2.7», *NESTTR* 2:33-44.
- \_\_\_\_\_ (1980), *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Baker, David W. (1998), *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Leicester and Downers*

- Grove: IVP.
- Baker, William R. (1990), «James», en William R. Baker and Paul K. Carter, James-Jude, 9-111, Cincinnati: Standard.
- Baldwin, Joyce G. (1972), Haggai, Zechariah, Malachi, Leicester and Downers Grove: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1988), 1 and 2 Samuel, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Ballard, Bruce (1994), «On the Sin of Usury: A Biblical Economic Ethic», CSR 24:210-228.
- Balme, Maurice (1984), «Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece», Greece and Rome 31:140-152.
- Bammel, Ernst (1984), «The Poor and the Zealots», en Ernst Bammel y C.F.D. Moule (ed.), Jesús and the Politics of His Day, 109-128, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnett, Paul W. (1998), The Message of 2 Corinthians: Power in Weakness, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Barrett, C.K. (1968), A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, London: Black; New York: Harper.
- \_\_\_\_\_ (1973), «The House of Prayer and the Den of Thieves», en E.E. Ellis y Erich Grasser (eds.), Jesús und Paulus, 13-20, Gottingen: Vandenhoeck.
- \_\_\_\_\_ (1985), Freedom and Obligation: A Study of the Epistle of Galatians, Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_ (1994), A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I, Edinburgh: T&T Clark.
- Barret, David (1982), World Christian Encyclopedia, New York and London: Macmillan.
- Barron, Bruce (1987), The Health and Wealth Gospel, Downers Grove: IVP.
- Basskeer Jouette m. (1991), God and Mammon: Asking for Money in the New Testament, Nashville and London: Abingdon.
- Batey, Richard A. (1972), Jesus and the Poor, New York: Harper and Row.
- \_\_\_\_\_ (1991), Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and Urban World of Jesus, Grand Rapids: Baker.
- \_\_\_\_\_ (1986), «The Economic Critique of Rome in Revelation 18» en Loveday Alexander (ed.), Images of Empire, 47-90, Sheffield: JSOT.
- \_\_\_\_\_ (1995), «James and the Jerusalem Church» en Richard J. Bauckham (ed.),

- the Book  
of Acts in its Palestinian Setting, 415-480, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids:  
Eerdmans.
- Baumgarten, Albert I. (1984-85), «Korban and the Pharasaic Paradosis», JAMES 16-  
17:5-17.
- Beasley-Murray, George R. (1986), Jesus and the Kingdom of God, Grand Rapids:  
Eerdmans;  
Exeter: Paternoster.
- Beavis, E. Calvin (1998), Prosperity and Poverty, Westchester: Crossway.
- Belleville, Linda L. (1996), 2 Corinthians, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Belo, Fernando (1981), Materialist Reading of the Gospel of Mark, Maryknoll:  
Orbis.
- Berger, Klaus (1977), «Almosen fur Israel», NTS 23:180-204.
- Berry, Ken L. (1996), «The Function of Friendship language in Phillipians», en John  
T.
- Fitzgerald (ed.), Friendship > Flattery and Frankness of Speech, 107-124, Leiden:  
Brill.
- Betz, Hans Dieter (1985), 2 Corinthians 8 and 9, Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1986), The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago and  
London: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1995), The Sermon on the Mount, Minneapolis: Fortress.
- Binder, Herrmann (1995), «Missdeutbar oder edindeutg? Gedanken zu einem  
Gleichnis Jesu», TZ 51:41-49.
- Blomberg, Craig L. (1984a), «The Law in Luke-Acts», JSNT 22:53-80.
- \_\_\_\_\_ (1984b), «The New Testament Miracles and Higher Criticism: Climbing  
Up the Slippery Slope?» JETS 27:1 425-438.
- \_\_\_\_\_ (1984c), «When Is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: The Lucan  
Parables», WTJ 46:78-103.
- \_\_\_\_\_ (1986), «The Historical Reliability of the Gospels Perspectives 6:327-359»,  
Sheffield: JSOT.
- \_\_\_\_\_ (1987), The Historical Reliability of the Gospels, Downers Grove and  
Leicester: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1991), «The Liberation of Illegitimacy: Women and Rulers in Matthew  
1-2», BTB 21: 145-150.
- \_\_\_\_\_ (1992b), Matthew, Nashville: Broadman.
- \_\_\_\_\_ (1992c) «On Wealth and Worry: Matt. 6.19-34 - Meaning and

Significance», CTR 6.73-89.

\_\_\_\_\_ (1994a), 1 Corinthians, Grand Rapids: Zondervan.

\_\_\_\_\_ (1994b), «The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research», en Bruce Chilton and Craig A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 231-254, Leiden: Brill.

\_\_\_\_\_ (1994c), «“Your Faith Has Made You Whole”: The Evangelical Liberation Theology of Jesus», en Joel B. Green and Max Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, 75-93, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.

\_\_\_\_\_ (1995), «The Globalization of Biblical Interpretation - A Test Case: John 3-4», BBR 5:1-15.

\_\_\_\_\_ (1996), «Poetic Fiction, Subversive Speech, and Proportional Analogy in the Parables», HBT 18: 115-132.

\_\_\_\_\_ (1997), *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*, Nashville: Broadman and Holman; Leicester: IVP.

Blue, Bradley B. (1991), «The House Church at Corinth and the Lords Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress», CTR 5.221-239.

\_\_\_\_\_ (1994), «Acts and the House Church», en David W. J. Gill y Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 119-222, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.

Bock, Darrell L. (1994), *Luke 1.1-50*, Grand Rapids: Baker.

Bockmuehl, Klaus (1980), *The Challenge of Marxism*, Leicester: IVP. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Downers Grove: IVP, 1996.

Boff, Leonardo, y Clodovis Boff (1987), *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll: Orbis, 1987; Tunbridge Well: Burns and Oates, 1989.

Boismard, M.E. (1995), «“Notre pain quotidien” (Mt 6, 11)», RB 102:371-378.

Bonk, Jonathan J. (1989), «Missions and Mammon: Six Theses», IBMR 13:174-181.

Bormann, Lukas (1995), *Phillipi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, Leiden: Brill.

Boyd, Gregory A. (1995), *Cynic, Sage or Son of God?* Wheaton: Victor.

Brandle, Rudolf (1985), «Geld und Gnade (zu II Kor 8, 9)», TZ 41:264-21.

Braun, Willi (1995), *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brenk, Frederick E. (1990), «Old Wineskins Recycled: Autarkeia in 1 Timothy 6.5-10», FN 3.39-51.

Brin, Gershon (1994), *Studies in Biblical Law from the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls*, Sheffield: JSOT.

- Brooke, George J. (1989), «The Wisdom of Matthews Beatitudes (4Qbeat and Mt 5.3-12)», *ScripBull* 19.35-41.
- Brown, Francis, S.R. Driver, y Charles A. Briggs (1953), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon.
- Brown, Raymond E. (1979), *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist.
- \_\_\_\_\_ (1982), *The Epistles of John*, Garden City: Doubleday.
- \_\_\_\_\_ (1993), *The Birth of the Messiah*, rev. ed., New York and London: Doubleday.
- \_\_\_\_\_ (1994), *The Death of the Messiah*, 2 vols., New York: Doubleday; London: Chapman.
- Brownlee, William H. (1986), *Ezekiel 1-19*, Waco: Word.
- Bruce, F.F. (1982), *The Epistle to the Galatians*, Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1983), *The Gospel of John*, Basingstoke: Pickering and Inglis; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1984), «Render to Caesar», en Ernst Bammel y C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, 249-263, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1988), *The Book of the Acts*, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1990a), *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, rev. ed., Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1990b), *The Epistle to the Hebrews*, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans.
- Brueggeman, Walter (1975), «Reflections on Biblical Understanding of Property», *IRM* 64:354-361.
- \_\_\_\_\_ (1997), *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1991), *To Build, To Plant: A Commentary on Jeremiah 26-52*, Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel.
- Bruner, Frederick D. (1987), *The Christbook: Matthew 1-12*, Waco: Word.
- Buchanan, Colin O. (1964), «“Epaphroditus” Sickness and the Letter to the Philippians», *EQ* 36:157-166.
- Burge, Gary M. (1996), *The Letters of John*, Grand Rapids: Zondervan.
- Busse, Ulrich (1996), «In Souveranitat-anders: Verarbeitete Gotteser-fahrung in Mt. 20, 1-16», *BZ* 40:61-72.
- Buder, Trent C. (1983), *Joshua*, Waco: Word.
- Byrne, Brendan (1996), *Romans*, Collegeville: Liturgical.

- Cahill, Lisa S. (1987), «The Ethical Implications of the Sermon on the Mount», *Int* 41:144-136.
- Campbell, R.A. (1995), «KAI MALISTA OIKEIWN: A New Look at 1 Tim 5.8», *NTS* 41:144-156.
- Campolo, Tony (1997), «Is There Anything Wrong with Capitalism?» *Prism* 4.3:23.
- Capper, Brian J. (1983), «The Interpretation of Acts 5.4», *JSNT* 19:117-131.
- \_\_\_\_\_ (1993), «Paul's Dispute with Philippi: Understanding Paul's Argument in Phil 1-2 from His Thanks in 4.10-20», *TZ* 49:193-214.
- \_\_\_\_\_ (1995), «The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Good», en Richard J. Bauckman (ed.), *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, 323-356, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Carroll R., M. Daniel (1992), *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective*, Sheffield: JSOT.
- Carson, D.A. (ed.) (1982), *From Sabbath to Lord's Day*, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1984), «Matthew», en Frank E. Gaebelin (ed.), *Expositor's Bible Commentary* 8.1-599, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1987), *When Jesus Confronts the World: An Exposition of Matthew 8-10*, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1991), *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1995), «Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspectives BBR 5:17-41.
- \_\_\_\_\_ (1996), *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, Grand Rapids: Zondervan; Leicester: Apollos.
- Carson, D. A., Douglas J. Moo, y Leon Morris (1992), *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan; Leicester: IVP.
- Cassidy, Richard J. (1978), *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll: Orbis.
- \_\_\_\_\_ (1979), «Matthew 17.24-27: A Word on Civil Taxes», *CBQ* 41: 571-580.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll: Orbis.
- Cassuto, Umberto (1967), *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem: Magnes.
- Catherwood, Frederick, et al. (1987), «Christian Faith and Economics», *Transformation* 4.3-4:1-84.
- Cave, C. H. (1968-69), «Lazarus and the Lukan Deuteronomy», *NTS* 15:319-325.
- Childs, Brevard S. (1992), *Biblical Theology of the Old and New Testaments*,

- Minneapolis: Fortress; London: SCM.
- Chilton, Bruce (1996), *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God*, Grand Rapids: Eerdmans; London: SPCK.
- Chilton, David (1981), *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators: A Biblical Response to Ronald J. Sider*, Tyler, Texas: Institute for Christian Economics.
- Chin, Moses (1991), «A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter», TB 42:96-112.
- Chirichigno, Gregory C. (1993), *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield: JSOT.
- Chow, John K. (1992), *Patronage and Networks in Corinth*, Sheffield: JSOT.
- Chutter, Gordon A. (1982), «“Riches and Poverty” in the Book of Proverbs», Crux 18.2:23-28.
- Clark, Gillian (1985), «The Social Status of Paul», ET96:110-111.
- Clark, Stephen B. (1980), *Man and Woman in Christ*, Ann Arbor. Servant.
- Clarke, Andrew D. (1993), *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of I Corinthians 1-6*, Leiden: Brill.
- Clévenot, Michel (1985), *Materialist Approaches to the Bible*, Maryknoll: Orbis.
- Clines, David J. A (1978), *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: ISOT.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Ezra, Nehemiah, Esther*, Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Job 1-20*, Dallas: Word.
- Clouse, Robert G. (1984), *Wealth and Poverty: Four Christian Views of Economics*, Downers Grove: IVP.
- Coggins, Richard J. (1987), «The Old Testament and the Poor», ET99:11-14.
- Cole, R. Alan (1973), *Exodus*, London: Tyndale, 1973; Downers Grove: IVP, 1974.
- Collins, Adela Y. (1984), *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster.
- Conzelmann, Hans (1987), *Acts of the Apostles*, Philadelphia: Fortress.
- Cooper, Lamar E., Sr (1994), *Ezekiel*, Nashville: Broadman and Holman.
- Coppens, Joseph (1979), «L'imposition des mains dans les Actes des Apotres», en Jacob Kremer (ed.), *Les Actes des Apotres. Traditions, rédaction, théologie*, 405-438, Leuven: Leuven University Press.
- Corley, Kathleen (1993), *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody: Hendrickson.
- Countryman, L. William (1980), *The Rich Christian in the Church of the Early*

- Empire: Contradictions and Accommodations, New York y Toronto: Mellen.
- Court, John M. (1985), «Right and Left: The Implications for Matthew 25.31-46», NTS 31:223-233.
- Craddock Fred B. (1968), «Poverty of Christ: An Investigation of 2 Corinthians 8.9», Int 22:158-170.
- Craigie, Peter C. (1976), The Book of Deuteronomy, Grand Rapids: Eerdmans.
- Craigie, Peter C., Paige H. Kelley, y Joel F. Drinkard, Jr. (1991), Jeremiah 1-25, Dallas: Word.
- Cranfield, C. E. B. (1975, 1979), A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 2 vols., Edinburgh: T&T Clark.
- Criswell, W. A. (1978), Acts: An Exposition Grand Rapids: Zondervan.
- Croatto, J. Severino (1981), Exodus: A Hermeneutics of Freedom, Maryknoll: Orbis.
- Cronbach, A. (1944), «The Social Ideals of the Apocrypha and the Pseudepigrapha», HUCA 18-119-156.
- Crosby, Michael H. (1981), Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Challenge for First-World Christians, Maryknoll: Orbis.
- Crossan, John D. (1973), In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, New York: Harper and Row.
- \_\_\_\_\_ (1979), Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parables, Missoula: Scholars.
- Dahl, Nils A. (1977), Studies in Paul, Minneapolis: Augsburg.
- Danker, Frederick W. (1982), Benefactor, St Louis: Clayton.
- Darley, John M., y C. Daniel Batson (1973), «From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior», Journal of Personal and Social Psychology 27:100-108.
- Davids, Peter H. (1982), The Epistle of James, Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1990), The First Epistle of Peter, Grand Rapids: Eerdmans.
- Davies, W. D. (1974), The Gospel and the Land, Berkeley: University of California Press.
- Davies, W. D., y Dale C. Allison, Jr (1988, 1991, 1997), A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, 3 vols. Edinburgh: T&T Clark.
- Dearman, John A. (1988), Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background, Adanta: Scholars.
- Degenhardt, H.-J. (1965), Lukas: Evangelist der Armen, Stuttgart: KBW.

- Delitzsch, F. (1983), *Ezekiel*, repr., Grand Rapids: Eerdmans.
- Deming, Will (1995), *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrett, J. Duncan M. (1961), «Fresh Light on St. Luke xvi: 1. The Parable of the Unjust Steward», *NTS* 7: 198-219.
- \_\_\_\_\_ (1971), «Ananias, Sapphira, and the Right of Property», *DownRev* 89:225-232.
- \_\_\_\_\_ (1977), «Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)», *NovT* 19:241-268.
- de Silva, David A. (1992), «The Social Setting of The Revelation to John: Conflicts Within, Fears Without», *WTJ* 54:273-302.
- DeVries, Simon J. (1985), *1 Kings*, Waco: Word.
- Dibelius, Martin (1976), *James*, rev. por H. Greeven, ET Philadelphia: Fortress (Original Aleman 1921).
- Dillard, Raymond B., y Tremper Longman III (1994), *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan; Leicester: IVP.
- Donahue, John R. (1986), «The “Parable” of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics», *TS* 47:3-31.
- \_\_\_\_\_ (1989), «Two Decades of Research on the Rich and the Poor in Luke-Acts», en D. A. Knight y P. J. Paris (eds.), *Justice and the Holy: Essays in Honor of Walter Harrelson*, 129-144, Atlanta: Scholars.
- Doyle, B. Rod (1994), «The Place of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Matthew 20.1-16», *ABR* 42:39-58.
- Draper, Jonathan A. (1991), «Christ the Worker: Fact or Fiction?» en James R. Cochrane y Gerald O. West (eds.), *The Three-Fold Cord*, 121-141, Hilton, South Africa: Cluster Publications.
- Dschulnigg, Peter (1993), «Warnung von Reichtum und Ermahnung der Reichen: 1 Tim 6.6-10. 17. 19 im Rahmen des Schlussteils 6,3-21», *BZ* 37:60-77.
- Du Plessis, I. J. (1990), «Philanthropy or Sarcasm? - Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16.1-13)», *Neot* 24:1-20.
- Duncan-Jones, Richard (1994), *Money and Government in the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, James D. G. (1970), *Baptism in the Holy Spirit*, London: SCM; Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Romans*, 2 vols., Dallas: Word.
- \_\_\_\_\_ (1995), *1 Corinthians*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

- \_\_\_\_\_ (1996a), *The Acts of the Apostles*, London: Epworth.
- \_\_\_\_\_ (1996b), *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Dupont, Jacques (1977), «The Poor and Poverty in the Gospels and Acts», en *Gospel Poverty: Essays in Biblical Poverty*, 25-52 trans. Michael D. Guinan, Chicago: Franciscan.
- Durham, John I. (1987), *Exodus*, Waco: Word.
- Eaton, Michael A. (1983), *Ecclesiastes*, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Ellingworth, Paul (1993), *The Epistle to the Hebrews*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, John H. (1981), *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia: Fortress, 1981; London: SCM, 1982.
- Ellis, Robert R. (1995), «Divine Gift and Human Response: An Old Testament Model for Stewardships SWJT 37:4-14.
- Ellul, Jacques (1984), *Money and Power*, Downers Grove: IVP, 1984; Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.
- Engberg-Pedersen, T. (1987), «The Gospel and Social Practice According to 1 Corinthians», NTS 33:557-584.
- Engels, Donald (1990), *Roman Corinth*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Escobar, Samuel (1983), «The Gospel and the Poor», en Vinay Samuel y Chris Sugden (eds.), *Evangelism and the Poor: A Third World Study Guide*, 97-106, rev. ed., Oxford: Regnum.
- Esler, Philip F. (1987), *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Esquivel, Julia (1982), *Threatened with Resurrection*, Elgin: Brethren.
- Evans, C. F. (1990), *Saint Luke*, London: SCM; Philadelphia: TPI.
- Evans, Craig A. (1996), «Jesus' Parable of the Tenant Farmers in Light of Lease Agreements in Antiquity», JSP 14:65-83.
- Everson, A. Joseph (1978), «Isaiah 61.1-6», Int 32:69-73.
- Faber, Riemer A. (1995), «The Juridical Nuance in the New Testament Use of ΠΡΟΣ ΠΟΛΗΜΨΙΑ, WTJ 57:299-309.
- Fager, Jeffrey A.. (1993), *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, Sheffield: JSOT.
- Farmer, William R. (1955), «The Economic Basis of the Qumran Community», TZ 11:295-308.

- Farris, Stephen (1985), *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, Sheffield: JSOT.
- Fee, Gordon D. (1987), *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, Gordon D., y Douglas Stuart (1982), *How to Read the Bible for All Its Worth*, Grand Rapids: Zondervan.
- Fensham, F. C. (1982), *The Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Fiensy, David A. (1991), *The Social History of Palestine in the Herodian Period*, Lewiston and Lampeter: Mellen.
- \_\_\_\_\_ (1995), «The Composition of the Jerusalem Church», en Richard J. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 213-236, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Fine, Hillel A. (1955), «The Tradition of a Patient Job», *JBL* 74:28-32.
- Finley, Moses I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press.
- Finley, Thomas J. (1985), «An Evangelical Response to the Preaching of Amos», *JETS* 28:411-420.
- Fisk, Bruce N. (1989), «Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10», *TrinJ* 10:49-70.
- Fitzgerald, John T. (1996), «Philippians in the Light of Some Ancient Discussions of Friendships en John T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, 141-160, Leiden: Brill.
- Fitzmyer, Joseph A. (1964), «The Story of the Dishonest Manager (Lk. 16.1-13)», *7325*:23-42.
- Fleming, D. E. (1995), «More Help from Syria: Introducing Emar to Biblical Study», *BA* 58:139-147.
- Flusser, David (1960), «Blessed Are the Poor in Spirit... », *IEJ* 10:1-13.
- \_\_\_\_\_ (1992), «The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes», en James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 176-197, New York y London: Doubleday.
- Ford, J. M. (1980), «Three Ancient Jewish Attitudes Toward Poverty» en W. Klassen (ed.), *The New Way of Jesus*, 39-55, Newton: Faith and Life Press.
- \_\_\_\_\_ (1984), *My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke*, Maryknoll: Orbis.
- Fortna, Robert T. (1992), «Reading Jesus' Parable of the Talents Through Underclass Eyes: Matt. 25:14-30», *Forum* 8:211-228.

- Foster, Richard J. (1989), *The Challenge of the Disciplined Life: Christian Reflection on Money, Sex and Power*, San Francisco: Harper and Row.
- France, R. T. (1979), «God and Mammon», EQ 51:3-21.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Matthew: Evangelist and Interpreter*, Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan.
- Freyne, Sean (1980), *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, Wilmington: Glazier; Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Fung, R. Y. K. (1988), *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Funk, Robert W. (1982), *Parables and Presence*, Philadelphia: Fortress.
- Furfey, Paul H. (1943), «ΠΛΟΥΣΙΟΣ and Cognates in the New Testament» CBQ 5:243-263.
- Furnish, Victor P. (1984), *II Corinthians*, New York and London: Doubleday.
- Gabba, Emilio (1990), «The Finances of King Herods», en A. Kadrey, U. Rappaport y G. Fuks (eds.), *Greece and Rome in Eretz Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Gamoran, Hillel (1971), «The Biblical Law Against Loans on Interests», JNES 30:127-134.
- Garland, David E. (1993), *Reading Matthew*, New York: Crossroad.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Mark*, Grand Rapids: Zondervan.
- Garrett, Duane A. (1991), *Rethinking Genesis*, Grand Rapids: Baker.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Nashville: Broadman.
- Garrison, Roman (1993), *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield: JSOT.
- Gay, Craig (1991), *With Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Geiger, Linwood T. (1995), «Market Activity and Poverty: An Analysis of the Impact of the Market Economy on Poverty in Developing Countries», *Transformation* 12.3:19-29.
- George, Augustin (1977), «Poverty in the Old Testament» en *Gospel Poverty: Essays in Biblical Theology*, 3-24 (trans. Michael D. Guinan), Chicago: Franciscan, 1977; rev. ed. New York: Paulist, 1981.
- Georgi, Dieter (1992), *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*, ET Nashville: Abingdon (Original alemán 1965).
- Gerard, Jean-Pierre (1995), «Les riches dans la communauté lucanienne» ETL 71:71-106.
- Gerstenberger, Erhard S. (1996), *Leviticus*, Louisville: Westminster John Knox.

- Getz, Gene A. (1990a), *A Biblical Theology of Material Possessions*, Chicago: Moody.
- \_\_\_\_\_ (1990b), *Real Prosperity: Biblical Principles of Material Possessions*, Chicago: Moody.
- Geyser, A. S. (1975), «The Letter of James and the Social Condition of his Addressees», *Neot* 9:25-33.
- Gibbs, Jeffrey A. (1987), «Parables of Atonement and Assurance: Matthew 13.44-46», *CTQ* 51:19-43.
- Giblin, Charles H. (1971), «“The Things of God” in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lk 20.25; Mk 12.17; Mt 22.21)», *CBQ* 33:510-527.
- Giese, Ronald L., Jr (1992), «Qualifying Wealth in the Septuagint of Proverbs», *JBL* 111:409-425.
- Gill, David W. J. (1989), «Erastus the Aedile», *TB* 40:293-301.
- \_\_\_\_\_ (1993), «In Search of the Social Elite in the Corinthian Church», *TB* 44:323-337.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Acts and the Urban Élites», en David W. J. Gill y Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 105-118, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Gillingham, Sue (1988), «The Poor in the Psalms», *ET* 100:15-19.
- Gitlin, Emmanuel M. (1963), «The Tithe in Deuteronomy», *Religion in Life* 32:574-585.
- Gnanavaram, M. (1993), «“Dalit Theology” and the Parable of the Good Samaritan», *JSNT* 50:59-83.
- Gnuse, Robert G. (1985), *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition*, Maryknoll: Orbis.
- González, Catherine G., y Justo L. González (1997), *Revelation*, Louisville: Westminster John Knox.
- González, Justo L. (1990), *Faith and Wealth*, San Francisco y London: Harper and Row.
- Goodman, Martin (1987), *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome AD 66-70*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goppelt, Leonhard (1993), *A Commentary on 1 Peter*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Gordon, Barry (1975), *Economic Analysis Before Adam Smith*, London: Macmillan.
- \_\_\_\_\_ (1982), «Lending and Interest: Some Jewish, Greek, and Christian Approaches, 800 BC-AD 100», *History of Political Economy* 14:406-426.

- \_\_\_\_\_ (1989), *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Leiden: Brill.
- Gornik, Mark R. (1991), «The Rich and the Poor in Pauline Theology», *Urban Mission* 9:15-26.
- Gossai, Hemchand (1993), *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth Century Prophets*, New York: Peter Lang.
- Gottwald, Nomman K. (1979), *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll: Orbis.
- \_\_\_\_\_ (1985), *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress.
- Goudzwaard, Bob (1979), *Capitalism and Progress*, repr., Exeter: Paternoster, 1997.
- Goudzwaard, Bob y Harry de Lange (1995), *Beyond Poverty and Affluence: Toward an Economy of Care*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Goulder, Michael D. (1968), «Characteristics of the Parables in the Several Gospels», *JTS* 19:51-69.
- Gowan, Donald E. (1987), «Wealth and Poverty in the Old Testament The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner», *Int* 41:341-353.
- Graham, Gordon (1990), *The Idea of Christian Charity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press; London: Collins.
- Granberg-Michaelsen, Wesley (ed.) (1987), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Grant, F. C. (1956), *The Economic Background of the Gospels*, ed. rev., Oxford: Oxford University Press.
- Gray, Sherman W. (1989), *The Least of my Brothers: Matthew 25.31-46 - A History of Interpretation*, Atlanta: Scholars.
- Green, Joel B. (1994), «Good News to Whom? Jesus and the “Poor” in the Gospel of Luke», en Joel B. Green y Max Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, 59-74, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Grigg, David (1993), *The World Food Problem*, ed. rev., Oxford: Blackwell.
- Grudem, Wayne (1988), *The First Epistle of Peter*, Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- Guelich, Robert A. (1982), *The Sermon on the Mount*, Waco: Word.
- Guinan, Michael D. (trans.) (1977), *Gospel Poverty: Essays in Biblical Theology*, Chicago: Franciscan; ed. rev., New York: Paulist.
- Gundry, Robert H. (1993), *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Guthrie, Donald (1990), *New Testament Introduction*, Leicester y Downers Grove:

IVP.

Gutierrez, Gustavo (1968), *A Theology of Liberation*, ed. rev., Maryknoll: Orbis, 1988.

Haacker, Klaus (1986), «Kaisertribut und Gottesdienst (Eine Auslegung von Markus 12,13-17)», *ThBeitr*, 17:285-292.

Habel, Norman C. (1995), *The Land is Mine: Six Biblical Ideologies*, Minneapolis: Fortress.

Hadas, Moses (1953), *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York: Harper and Brothers.

Haenchen, Ernst (1971), *The Acts of the Apostles*, Oxford: Blackwell; Philadelphia: Westminster.

Hagner, Donald A. (1993, 1995), *Matthew*, 2 vols., Dallas: Word.

Halteman, James (1995), *The Clashing Worlds of Economics and Faith*, Scottdale y Waterloo: Herald.

Hamel, Gildas (1990), *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley y Oxford: University of California Press.

Hamilton, Jeffries M. (1992), *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, Atlanta: Scholars.

Hamilton, Victor P. (1990, 1995), *The Book of Genesis*, 2 vols., Grand Rapids: Eerdmans.

Hamm, Dennis (1986), «Acts 3, 1-10: The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology», *Bib* 67:305-319.

\_\_\_\_\_ (1991), «Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?» *Bib* 72:249-252.

Hands, A. R. (1968), *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca: Cornell University Press.

Hanks, Thomas D. (1983), *God So Loved the Third World*, Maryknoll: Orbis.

Harrington, Wilfrid J. (1993), *Revelation*, Collegeville: Liturgical.

Harrison, Everett F. (1986), *Interpreting Acts: The Expanding Church*, Grand Rapids: Zondervan.

Hartin, Patrick I. (1991), *James and the «Q» Sayings of Jesus*, Sheffield: JSOT.

Hardey, John E. (1988), *The Book of Job*, Grand Rapids: Eerdmans.

\_\_\_\_\_ (1992), *Leviticus*, Dallas: Word.

Harvey, A. E. (1982), «“The Workman Is Worthy of His Hire”: Fortunes of a Proverb in the Early Church», *NovT* 24: 209-221.

\_\_\_\_\_ (1990), *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus*, London: SCM;

- Philadelphia: TPI.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Renewal Through Suffering: A Study of Second Corinthians*, Edinburgh: T&T Clark.
- Hasel, Gerhard F. (1995), «Recent Models of Biblical Theology: Three Major Perspectives», AUSS 33: 55-75.
- \_\_\_\_\_ (1996), «Proposals for a Canonical Biblical Theology», AUSS 34:23-33.
- Hauerwas, Stanley, y William H. Willimon (1989), *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abingdon.
- Hay, Donald (1989), *Economics Today: A Christian Critique*, Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- Hays, Richard B. (1996), *The Moral Vision of the New Testament*, New York: Harper Collins, 1996; Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Heard, Warren (1988), «Luke's Attitude Toward the Rich and the Poor», TrinJ 9:47-80.
- Hedrick, Charles W. (1994), *Parables as Poetic Fictions*, Peabody: Hendrickson.
- Heide, Gale Z. (1992), «The Soteriology of James 2.14», GTJ 12: 69-97.
- Hemer, Colin J. (1984), «ἐπιούσιος», JSNT 22: 81-94.
- \_\_\_\_\_ (1986), *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Sheffield: ISOT.
- \_\_\_\_\_ (1989), *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tubingen: Mohr.
- Hendrix, Holland (1991), «Benefactor/Patron Networks in the Urban Environment: Evidence From Thessalonica», Semeia 56:39-58.
- Hengel, Martin (1974), *Property and Riches in the Early Church*, Philadelphia: Fortress; London: SCM.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Between Jesus and Paul*, London: SCM; Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1989), *The Zealots*, Edinburgh: T&T Clark.
- Héring, Jean (1967), *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, London: Epworth.
- Herrenbrück, Fritz (1987), «Zum Vorwurf der Kollaboration des Zollners mit Rom», ZNW 78:186-199.
- Herzog, William R., II (1994a), «Dissembling, A Weapon of the Weak: The Case of Christ and Caesar in Mark 12.13-17 and Romans 13.17», PRS 21:339-360.
- \_\_\_\_\_ (1994b), *Parables as Subversive Speech*, Louisville: Westminster John Knox.

- Hess, Richard S., Philip E. Satterthwaite, y Gordon J. Wenham (eds.) (1993), *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12-50*, Cambridge: Tyndale House.
- Hester, James D. (1992), «Socio-Rhetorical Criticism and the Parable of the Tenants», *JSNT* 45:27-57.
- Hill Craig C. (1992), *Hellenists and Hebrews*, Minneapolis: Fortress.
- Hock, Ronald F. (1980), *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia: Fortress.
- Hoenig, Sidney B. (1969), «Sabbatical Years and the Year of Jubilee», *JQR* 59:222-236.
- Hollander, Harm W. (1985), «The Testaments of the Twelve Patriarchs», en M. de Jonge (ed.), *Outside the Old Testament*, 71-91, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hooker, Morna D. (1991), *The Gospel According to Saint Mark*, London: Black; Peabody: Hendrickson.
- Hopkins, Keith (1980), «Taxes and Trade in the Roman Empire (200 BC - AD 400)», *JRS* 70:101-125.
- Hoppe, L. J. (1987), *Being Poor*, Wilmington: Glazier.
- Horbury, William (1984), «The Temple Tax», en Ernst Bammel and C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, 265-286, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horrell, David G. (1996), *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, Edinburgh: T&T Clark.
- Horsley, Richard A. (1986), «Ethics and Exegesis: "Love Your Enemies" and the Doctrine of Non-Violence», *JAAR* 54:3-31.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco: Harper and Row.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Sociology and the Jesus Movement*, New York: Crossroad.
- House, Paul R. (1995), *1, 2 Kings*, Nashville: Broadman and Holman.
- Houston, Walter (1995), «"You Shall Open Your Hand to Your Needy Brother": Ideology and Moral Formation in Deut. 15.1-18», en John W. Rogerson et al. (eds.), *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, 296-314, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- van Houten, Christiana (1991), *The Alien in Israelite Law*, Sheffield: JSOT.
- Hubbard, David A. (1989), *Joel and Amos*, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Hubbard, Robert L., Jr (1988), *The Book of Ruth*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Hughes, Philip E. (1962), *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids:

Eerdmans.

Hurley, James D. (1981), *Man and Woman in Biblical Perspective*, Leicester: IVP; Grand Rapids: Zondervan.

Hurtado, Larry (1979), «The Jerusalem Collection and the Book of Galatians», *JSNT* 5:46-62.

Ireland, Dennis J. (1992), *Stewardship and the Kingdom of God*, Leiden: Brill.

Jagersma, Henk (1985), *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Koshba*, London: SCM, 1985; Philadelphia: Fortress, 1986.

Japhet, Sara (1986), «The Relationship Between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws», en Sara Japhet (ed.), *Scripta Hierosolymitana*, vol. 31:63-89, Jerusalem: Magnes.

Jeremias, Joachim (1954-55), «Paul and James», *ET* 66:368-371.

\_\_\_\_\_ (1969), *Jerusalem in the Time of Jesus*, London: SCM; Philadelphia: Fortress.

\_\_\_\_\_ (1972), *The Parables of Jesus*, rev. ed., London: SCM; Philadelphia: Westminster.

Jervell, Jacob (1972), *Luke and the People of God*, Minneapolis: Augsburg.

Jewett, Robert (1994), *Paul: The Apostle to America*, Louisville: Westminster John Knox.

Johnson, Luke T. (1981), *Sharing Possessions*, Philadelphia: Fortress.

\_\_\_\_\_ (1991), *The Gospel of Luke*, Collegeville: Liturgical.

\_\_\_\_\_ (1992), *The Acts of the Apostles*, Collegeville: Liturgical.

\_\_\_\_\_ (1995), *The Letter of James*, New York and London: Doubleday.

\_\_\_\_\_ (1996), *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Valley Forge: TPI.

\_\_\_\_\_ (1997), *Reading Romans*, New York: Crossroad.

Johnson, Sherman E. (1954), «The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts», *ZAW* 66:106-120.

Jones, A. H. M. (1974), *The Roman Economy*, Oxford: Blackwell.

Jorns, Klaus-Peter (1987), «Armut, zu der Geist hilft (Mt 5, 3) als nota ecclesiae», *TZ* 43: 59-70.

Joubert, S. J. (1992), «Behind the Mask of Rhetoric: 2 Corinthians 8 and the Intra-Textual Relation Between Paul and the Corinthians», *Neot* 26:101-112.

Judge, Edwin A. (1960), *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, London: Tyndale.

\_\_\_\_\_ (1991), «The Mark of the Beast, Revelation 13.16», *TB* 42:158-160.

- Kaiser, Walter C., Jr (1979), *Ecclesiastes: Total Life*, Chicago: Moody.
- \_\_\_\_\_ (1988), «The Old Testament Promise of Material Blessings and the Contemporary Believer», *TrinJ* 9:151-170.
- Karris, Robert J. (1978), «Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben», en Charles H. Talbert (ed.), *Perspectives in Luke-Acts*, 112-125, Danville: AABPR; Edinburgh: T&T Clark.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, Collegeville: Liturgical.
- Kautsky, John H. (1982), *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kaylor, L. David (1994), *Jesus the Prophet*, Louisville: Westminster John Knox.
- Kesk, Leander E. (1965), «The Poor among the Saints in the New Testament», *ZNW* 56:100-129.
- \_\_\_\_\_ (1966), «The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran», *ZNW* 57:54-78.
- Kee, Howard C. (1977), *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia: Westminster; London: SCM.
- \_\_\_\_\_ (1996), «Jesus: A Glutton and a Drunkard», *NTS* 42:374-393.
- Keener, Craig S. (1992), *Paul, Women and Wives*, Peabody: Hendrickson.
- Kennedy, George A. (1984), *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Keown, Gerald L., Pamela J. Scalise, y Thomas G. Smothers (1995), *Jeremiah 26-52*, Dallas: Word.
- Kidd, Reggie M. (1990), *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A «Bourgeois» Form of Early Christianity?*, Atlanta: Scholars.
- Kidner, Derek (1964), *Proverbs*, Leicester and Downers Grove: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1967), *Genesis*, Leicester and Downers Grove: IVP
- Kimball, Charles A. (1994), *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Sheffield: JSOT.
- Kinukawa, Hisako (1994), *Women and Jesus in Mark*, Maryknoll: Orbis.
- Kirk, I. Andrew (1980), *Theology Encounters Revolution*, Leicester: IVP.
- Kistemaker, Simon (1980), *The Parables of Jesus*, Grand Rapids: Baker.
- \_\_\_\_\_ (1986), *James I-III*, Grand Rapids: Baker.
- Klein, William W. (1986), «The Sermon at Nazareth (Luke 4.1-22)», en Kenneth W. M. Womak and Stanley J. Grenz (eds.), *Christian Freedom: Essays in Honor of Vernon C. Grounds*, 153-172, Lanham: University Press of America.

- Klein, William W., Craig L. Blomberg, y Robert L. Hubbard, Jr (1993), *Introduction to Biblical Interpretation*, Dallas and London: Word.
- Knight, George A. F. (1982, 1983), *Psalms*, 2 vols., Edinburgh: Saint Andrew; Philadelphia: Westminster.
- Knight, George W., III (1992), *The Pastoral Epistles*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Knight, Jonathan (1995), *2 Peter and Jude*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Koenig, John (1985), *New Testament Hospitality*, Philadelphia: Fortress.
- Kopas, Jane (1986), «Jesus and Women: Luke's Gospel», *TT* 43:109-202.
- Kosmala, Hans (1964), «The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran», *ASTI* 3:114-121.
- Kraybill, Donald B., y Dennis M. Sweetland (1983), «Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective», *PRS* 10:215-133.
- Kraybill, J. Nelson (1996), *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Krodel, Gerhard (1986), *Acts*, Minneapolis: Augsburg.
- Kruse, Colin (1987), *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- Kugel, James L. (1989), «Qohelet and Money», *CBQ* 51: 32-49.
- Kvalbein, Hans (1987), «Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion» *Themelios* 12: 80-87.
- Ladd, George E. (1974a), «The Parable of the Sheep and the Goats in Recent Interpretation» en Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney (eds.), *New Dimensions in New Testament Study*, 191-199, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1974b), *The Presence of the Future*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974; London: SPCK, 1980.
- \_\_\_\_\_ (1993), *A Theology of the New Testament* (rev., 1980 by Donald A. Hagner), Grand Rapids: Eerdmans; London: Lutterworth (1ra ed. 1974).
- Lambrecht, Jan (1992), *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew*, Leuven: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans.
- Lane, William L. (1991), *Hebrews*, 2 vols., Dallas: Word.
- Lang, Bernhard (1985), «The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel», en *Anthropological Approaches to the Old Testament*, 83-99, Philadelphia: Fortress.
- Larkin, William J., Jr (1995), *Acts*, Leicester and Downers Grove: IVP.
- LaSor, William F., David A. Hubbard, y Frederic W. Bush (1996), *Old Testament*

- Survey, rev. ed., Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Laws, Sophie (1980), *A Commentary on the Epistle of James*, London: Black; San Francisco: Harper and Row.
- Lee-Pollard, Dorothy A. (1987), «Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark», *SJT* 40:173-188.
- Légasse, Simon (1977), «The Call of the Rich Man», en *Gospel Poverty: Essays in Biblical Theology*, 53-80 (trans. Michael D. Guinan), Chicago: Franciscan; ed. rev. 1981, New York: Paulist.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Paul et César - Romains 13,1-7. Essai de synthese», *RB* 101: 516-532.
- \_\_\_\_\_ (1995), «Paul's Pre-Christian Career According to Acts», en Richard J. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 365-390, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Lemche, Niels P. (1985), *Early Israel Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden: Brill.
- Lenski, Gerhard E. (1966), *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York: McGraw-Hill.
- Levenson, Jon D. (1976), «Poverty and the State in Biblical Thought», *Judaism* 25: 230-241.
- Levine, Baruch (1989), *Leviticus*, Jerusalem: Magnes.
- Lichtenstein, Murray H. (1982), «Chiasm and Symmetry in Proverbs 31», *CBQ* 44: 202-211.
- Liefeld, Walter L. (1995), *Interpreting the Book of Acts*, Grand Rapids: Baker.
- Lincoln, Andrew T. (1990), *Ephesians*, Dallas: Word.
- Linnemann, Eta (1992), *Is There a Synoptic Problem?* Grand Rapids: Baker.
- Lischer, Richard (1987), «The Sermon on the Mount as Radical Pastoral Care», *Int* 41:157-169.
- Liu, Peter (1992), «Did the Lucan Jesus Desire Voluntary Poverty of His Followers?» *EQ* 64:291-317.
- Lochman, Jan M. (1990), *The Lord's Prayer*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Loewenstamm, Samuel E. (1969), «תיברת'ם and וְשָׁנָה» *JBL* 88: 78-80.
- Lohfink, Norbert F. (1987), *Option for the Poor*, Berkeley: Bibal.
- Longacre, Doris J. (1980), *Living More with Less*, Scottdale and Kitchener: Herald.
- Longenecker, Richard N. (1981), «The Acts of the Apostles», en Frank E. Gaebelin (ed.), *Expositor's Bible Commentary* 9:205-573, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Galatians*, Dallas: Word.

- Louw, Johannes P., y Eugene A. Nida (1988), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols., New York: United Bible Societies.
- Lovestam, Evald (1987), «Paul's Address at Miletus», ST 41:1-10.
- Lurhmann, Dieter (1992), *Galatians: A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress.
- Lupton, Robert D. (1989), *Theirs Is the Kingdom: Celebrating the Gospel in Urban America*, San Francisco: Harper San Francisco.
- MacArthur, John F., Jr (1990), «Faith According to the Apostle James», JETS 33:13-34.
- McClay, Wilfred M. (1995), «Where Have We Come Since the 1950s? Thoughts on Materialism and American Social Character» en Robert Wuthnow (ed.), *Rethinking Materialism*, 25-71, Grand Rapids: Eerdmans.
- McCloughry, Roy (1996), «Basic Stott», CT 40 (January 8): 25-32.
- McConville, J. G. (1984), *Law and Theology in Deuteronomy*, Sheffield: JSOT.
- McGee, Daniel B. (1990), «Sharing Possessions: A Study in Biblical Ethics», en Naymond H. Keathley (ed.), *With Steadfast Purpose*, 163-178, Waco: Baylor.
- McGinn, Bernard (1994), *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco: Harper San Francisco.
- McGlasson, Paul C. (1994), *Another Gospel: The Confrontation with Liberation Theology*, Grand Rapids: Baker.
- McGovern, Arthur F. (1989), *Liberation Theology and Its Critics*, Maryknoll: Orbis.
- McKane, William (1986), *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah 1*, Edinburgh: T&T Clark.
- McPolin, Jarnes (1989), «Psalms as Prayers of the Poor», en Kevin J. Cathcart and John E Healey (eds.), *Back to the Sources: Biblical and Near Eastern Studies*, 79-103, Dublin: Glendale.
- Maier, Johann (1993), «Self-Definition, Prestige, and Status of Priests Towards the End of the Second Temple Period», BTB 23: 139-150.
- Malherbe, Abraham J. (1977), *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge: LSU Press.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1996), «Paul's Self-Sufficiency (Philippians 4.11)», en John T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, 125-139, Leiden: Brill.
- Malina, Bruce J. (1981), *The New Testament World: Insights from Cultural*

- Anthropology, Atlanta: John Knox, 1981; London: SCM, 1983.
- \_\_\_\_\_ (1986), «The Received View and What it Cannot Do: III John and Hospitality», *Semeia* 35:171-194.
- Maloney, Robert P. (1974), «Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East», *CBQ* 36: 1-20.
- Marguerat, Daniel (1993), «La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la strategic narrative de Lc», *NTS* 39: 209-226.
- Marshall, I. Howard (1978a), *The Epistles of John*, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1978b), *The Gospel of Luke*, Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1978c), «Using the Bible in Ethics», en David F. Wright (ed.), *Essays in Evangelical Social Ethics*, 39-55, Exeter: Paternoster.
- \_\_\_\_\_ (1980), *The Acts of the Apostles*, Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Luke: Historian and Theologian*, 3rd ed., Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1990), «The Christian Life in I Timothy», *RefTR* 49: 81-90.
- \_\_\_\_\_ (1991), *The Epistle to the Philippians*, London: Epworth.
- Marshall, Peter (1987), *Enmity in Corinth*, Tübingen: Mohr.
- Martin, Francis X. (1972), «Monastic Community and the Summary Statements in Acts», en M. Basil Pennington (ed.), *Contemplative Community*, 13-46, Washington: Cistercian.
- Martin, Ralph P (1972), *Mark: Evangelist and Theologian*, Exeter: Paternoster, 1972; Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- \_\_\_\_\_ (1986), *2 Corinthians*, Waco: Word.
- \_\_\_\_\_ (1988), *James*, Waco: Word.
- Marty, Martin E. (1995), *Context: A Commentary on the Interaction of Religion and Culture*, 27.11:1-2.
- Marx, Werner G. (1979), «Money Matters in Matthew», *BSac* 136: 148-157.
- Matera, Frank J. (1992), *Galatians*, Collegeville: Liturgical.
- Mathews, Kenneth A. (1988), «John, Jesus and the Essenes: Trouble at the Temple», *CTR* 3: 101-126.
- Mathewson, Dave L. (1995), «The Parable of the Unjust Steward (Luke 16.1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges», *JETS* 38:29-39.
- May, David M. (1990), «Leaving and Receiving: A Social-Scientific Exegesis of

- Mark 10:29-31», PRS 17: 141-151,154.
- Mayes, A. H. D. (1979), Deuteronomy, London: Marshall, Morgan and Scott; Grand Rapids: Eerdmans.
- Maynard-Reid, Pedrito U. (1987), Poverty and Wealth in James, Maryknoll: Orbis.
- Mayordomo-Marin, Moisés (1992), «Jak 5, 2.3a: Zukunftiges Gericht oder gegenwartiger Zustand?» ZNW 83:132-137.
- Mays, J. L. (1976), Micah, London: SCM; Philadelphia: Westminster.
- Meadors, Gary T. (1985), «The “Poor” in the Beatitudes of Matthew and Luke», GTJ 6: 305-314.
- Mealand, David L. (1975), «Community of Goods at Qumran», TZ 31: 129-139.
- \_\_\_\_\_ (1980), Poverty and Expectation in the Gospels, London: SPCK.
- Meeks, M. Douglas (1989), God the Economist, Minneapolis: Fortress.
- Meeks, Wayne A. (1983), The First Urban Christians, New Haven and London: Yale.
- de Meeus, X. (1961), «Composition de Lc., xiv, et genre symposiaque», ETL 37: 847-870.
- Meggitt, Justin J. (1994), «Meat Consumption and Social Conflict in Corinth», JE 45: 137-141.
- \_\_\_\_\_ (1996), «The Social Status of Erastus (Rom. 16.23)», NovT 38: 218-223.
- Meier, John P. (1991), A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus 1, New York and London: Doubleday.
- Menken, M. J. J. (1992), «Paradise Regained or Still Lost? Eschatology and Disorderly Behaviour in 2 Thessalonians», NTS 38: 271-289.
- \_\_\_\_\_ (1994), II Thessalonians, London and New York: Routledge.
- Menzel, Peter (1994), The Material World: A Global Family Portrait, San Francisco: Sierra Club.
- Merrill, Eugene H. (1994a), Deuteronomy, Nashville: Broadman and Holman.
- \_\_\_\_\_ (1994b), Haggai, Zechariah, Malachi, Chicago: Moody.
- Meyers, Carol L., y Eric M. Meyers (1993), Zechariah 9-14, New York and London: Doubleday.
- Michaels, J. Ramsey (1988), 1 Peter, Waco: Word.
- Millard A. R., y D. J. Wiseman (eds.) (1980), Essays on the Patriarchal Narratives, Leicester: IVP.
- Millett Paul (1991), Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge: Cambridge University Press.
- Miranda, José P. (1982), Communism in Maryknoll: Orbis.

- Mitchell, Alan C. (1990), «Zacchaeus Revisited: Luke 19, 8 as a Defense», Bib 71: 153-176.
- \_\_\_\_\_ (1992), «The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37», JBL 111: 255-272.
- \_\_\_\_\_ (1993), «Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1-11», NTS 39: 562-586.
- Mittwoch, A. (1955), «Tribute and Land-Tax in Seleucid Judaea», Bib 36: 352-361.
- Molina, J. P. (1978), «Luc 16.1-13: L'injuste Mammon», ETR 53: 371- 375.
- Moo, Douglas J. (1985), The Letter of James, Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1996), The Epistle to the Romans, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Moritz, Thorsten (1996), «Dinner Talk and Ideology in Luke: The Role of the Sinners», EJT 5:47-69.
- Mott, Stephen C. (1975), «The Power of Giving and Receiving: A Reciprocity in Hellenistic Benevolence», en Gerald F. Hawthorne (ed.), Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, GO-72, Grand Rapids: Eerdmans.
- Motyer, J. Alec (1993), The Prophecy of Isaiah, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Mouw, Richard J. (1988), «Toward an Evangelical Theology of Poverty», en Mark Noll y David Wells (eds.), Christian Faith and Practice in the Modern World, 218-238, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1989), «Of Households and Economics», en Richard C. Chewning (ed.), Biblical Principles and Economics: The Foundations, 140-158, Colorado Springs: NavPress.
- Moxnes, H. (1988), The Economy of the Kingdom, Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1994), «The Social Context of Luke's Community», Int 48: 379-389.
- Mullin, Redmond (1983), The Wealth of Christians, Exeter: Paternoster, 1983; Maryknoll: Orbis, 1984.
- Munck, Johannes (1959), Paul and the Salvation of Mankind, London: SCM; Richmond: John Knox.
- Munro, Winsome (1995), «The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?», CBQ 57: 710-728.
- Murchie, David (1978), «The New Testament View of Wealth Accumulation» JETS 21: 335-344.
- Murphy-O'Connor, Jerome (1991), The Theology of the Second Letter to the Corinthians, Cambridge: Cambridge University Press.

- Murray, Michael J., & Kurt Meyers (1994), «Ask and It Will Be Given to You», *RelStud* 30: 311-330.
- Myers, Ched (1988), *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll: Orbis.
- Nash, Ronald H. (1986), *Poverty and Wealth: The Christian Debate over Capitalism*, Westchester: Crossway.
- \_\_\_\_\_ (1987), «Economics», en Kenneth S. Kantzer (ed.), *Applying the Scriptures*, 389-406, Grand Rapids: Zondervan.
- Nash, Ronald H., y Humberto Belli (1992), *Beyond Liberation Theology*, Grand Rapids: Baker.
- Neale, David A. (1991), *None But the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke*, Sheffield: JSOT.
- Nelson, Benjamin N. (1949), *Usury*, Princeton: Princeton University Press.
- Neufeld, Edward (1955), «The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws», *HUCA* 26: 355-412.
- \_\_\_\_\_ (1960), «The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel», *HUCA* 31: 31-53»
- Neyrey, Jerome H. (ed.) (1991), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody: Hendrickson.
- \_\_\_\_\_ (1993), *2 Peter, Jude*, New York and London: Doubleday.
- \_\_\_\_\_ (1994), «What's Wrong with This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space», *BTB* 24: 77-91.
- Nicholls, Bruce J. (1996), introduction: *Priorities in Our Common Task*», en Bruce J. Nicholls y Beulah R. Wood (eds.), *Sharing the Good News with the Poor*, 1-10, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker.
- Nicholls, Bruce I., y Beulah R. Wood, eds. (1996), *Sharing the Good News with the Poor*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker.
- Nickelsburg, George W. E. (1979), «Riches, the Rich, and Gods Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke», *NTS* 25: 324-344.
- Nickle, Keith F. (1966), *The Collection*, London: SCM; Naperville: Allenson.
- Nolland, John (1989, 1993a, 1993b), *Luke*, 3 vols., Dallas: Word.
- Nordling, John G. (1991), «Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon», *JSNT* 41: 97-119.
- North, Robert (1954), *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Nouwen, Henri J. M. (1993), *In the Name of Jesus*, New York: Crossroad.

- Nunez C., Emilio A. (1985), *Liberation Theology*, Chicago: Moody.
- Núñez C., Emilio A., y William D. Taylor (1996), *Crisis and Hope in Latin America: An Evangelical Perspective*, Pasadena: William Carey Library.
- Oakman, Douglas E. (1986), *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Lewiston and Queenston: Mellen.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story (Luke 10.30-35)» *BTB* 22: 117-125.
- O'Brien, Peter T. (1982), *Colossians, Philemon*, Waco: Word.
- \_\_\_\_\_ (1991), *The Epistle to the Philippians*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Oden, Robert A. (1984), «Taxation in Biblical Israel», *JRE* 12: 162-181.
- Olson, Mark (1986), «Open the Border!», *Other Side* 22 (April): 16-21.
- Oppenheimer, Aharon (1977), *The 'Am-ha-aretz*, Leiden: Brill.
- Osborne, Grant R. (1978), «Luke: Theologian of Social Concern», *TrinJ* 7: 135-148.
- Oswalt, John N. (1980), «v9:», en R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr, y Bruce K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of The Old Testament*, 1:122-123, Chicago: Moody.
- \_\_\_\_\_ (1986), *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Toole, Robert E (1994), «What Role Does Jesus' Saying in Acts 20, 35 Play in Paul's Address to the Ephesians Elders?» *Bib* 75: 329-349.
- \_\_\_\_\_ (1995), «“You Did Not Lie to Us (Human Beings) But to God” (Acts 5,4c)», *Bib* 76: 182-209.
- Overman, J. Andrew (1996), *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*, Valley Forge: TPI.
- Owen-Ball, David T. (1993), «Rabbinic Rhetoric and the Tribute Passage (Mt 22.15-22; Mk 12.13-17; Lk 20:20-26)», *NovT* 35: 1-14.
- «The Oxford III Conference on Christian Faith and Economics, Agra, India, 1-5 March 1995» (1995), *Transformation* 123:9-17.
- Oyen, Else, S. M. Miller, y Eyed A. Samad (1996), *Poverty: A Global Review*, Oslo: Scandinavian University Press y UNESCO.
- Padgett, Alan (1987), «Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2.8-15 in Social Context», *Int* 41: 19-31.
- Parker, Andrew (1996), *Painfully Clear: The Parables of Jesus*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Parrott, Douglas M. (1991), «The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's Special Parable Collections *NTS* 37: 499-515.

- Pastor, Jack (1997), *Land and Economy in Ancient Palestine*, London and New York: Routledge.
- Patterson, Richard D. (1973), «The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and Extra-Biblical Literatures BSAc 130: 223-234.
- Perkins, John M. (1993), *Beyond Charity: The Call to Christian Community Development*, Grand Rapids: Baker.
- Perkins, Pheme (1981), *Hearing the Parables of Jesus*, New York: Paulist.
- Peterlin, Davorin (1995), *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Leiden: Brill.
- Peterman, Gerald W. (1991), «"Thankless Thanks": The Epistolary Social Convention in Philippians 4.10-20», TB 42: 261-270.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Romans 15.26: Make a Contribution or Establish Fellowship?», NTS 40: 457-463.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Paul's Gift for Philippi: Conventions of Gift Exchange and Christian Giving*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Petzer, I. H. (1989), «Contextual Evidence in Favour of KATXHSOMAI in 1 Corinthians 13.3s NTS 35: 229-253.
- Pilgrim, Walter E. (1981), *Good News to the Poor*, Minneapolis: Augsburg.
- Pixley, George V. (1987), *On Exodus*, Maryknoll: Orbis.
- Pleins, J. David (1987), «Poverty in the Social World of the Wise», JSOT 37: 61-78.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Poverty in the Hebrew Bible», ITQ 60: 280-286.
- Polan, Gregory J. (1986), *In the Ways of Justice Toward Salvation: A Rhetorical Analysis of Isaiah 56-59*, Frankfurt: Peter Lang.
- Polhill, John B. (1986), «Prejudice, Partiality and Faith: James 2», RevExp 83: 395-404.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Acts*, Nashville: Broadman.
- Pope, Marvin H. (1977), *Song of Songs*, Garden City: Doubleday.
- Porteous, N. W. (1966), «The Care of the Poor in the Old Testament», en James I. McCord y T. H. L. Parker (eds.), *Service in Christ*, 27-36, Grand Rapids: Eerdmans; London: Epworth.
- Porter, Stanley E. (1990), «The Parable of the Unjust Steward: Irony is the Key», en S. E. Fowl y S. E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions*, 127-153, Sheffield: JSOT.
- Pratscher, Wilhelm (1979), «Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt einer Missionsweise», NTS 25: 284-298.
- Prior, David (1985), *The Message of 1 Corinthians: Life in the Local Church*,

- Leicester y Downers Grove: IVP.
- Prior, Michael (1995), *Jesus the Liberator*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Provan, Iain (1996), «Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective», *JSNT* 64: 81-100.
- Purdy, John C. (1985), *Parables at Work*, Philadelphia: Westminster.
- Rabin, Chaim (1957), *Qumran Studies*, Oxford: Oxford University Press.
- Rapske, Brian (1994), *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
- Ravens, D. A. S. (1991), «Zacchaeus: The Final Part of a Lucan Triptych?» *JSNT* 41: 19-32.
- Redford, D. B. (1972), «Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium BC: The Taxation System of Solomon», en J. W. Wevers y D. B. Redford (eds.), *Studies on the Ancient Palestinian World*, 141-156, Toronto: University of Toronto Press.
- Reiner, Erica (1968), «Thirty Pieces of Silver», *JAOS* 88: 186-190.
- Reumann, John (1993), «Contributions of the Philippian Community to Paul and to Earliest Christianity», *NTS* 39: 438-457.
- \_\_\_\_\_ (1996), «Philippians, Especially Chapter 4, as a Letter of Friendship?», en John T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, 83-106, Leiden: Brill.
- Richard, Earl J. (1995), *First and Second Thessalonians*, Collegeville: Liturgical.
- Riches, Graham (ed.), (1996), *First World Hunger: Food Security and Welfare Politics*, New York: St Martins, 1996; London: Macmillan, 1997.
- Riches, John K. (1996), «The Social World of Jesus», *Int* 50: 383-393.
- Ridderbos, H. N. (1987), *Matthew*, Grand Rapids: Zondervan.
- Riesner, Rainer (1998), *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Ringe, Sharon H. (1985), *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee*, Philadelphia: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Luke*, Louisville: WJKP.
- Rodriguez, José D. (1988), «The Parable of the Affirmative Action Employer», *CTM* 15: 418-424.
- Rohrbaugh, Richard L. (1993), «The Social Location of the Marcan Audience», *BTB* 23:114-127.
- Ronsvalle, John, y Sylvia Ronsvalle (1990), «Facts Related to U.S. Wealth from a Global Christian Perspective», en David Neff (ed.), *The Midas Trap*, 151-161,

- Wheaton: Victor.
- \_\_\_\_\_ (1992), *The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century*, Grand Rapids: Baker.
- Ropes, James H. (1916), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St James*, Edinburgh: T&T Clark.
- Rosivach, Vincent J. (1991), «Some Athenian Presuppositions about “the Poor” », *Greece and Rome* 38: 189-198.
- Rostovtzeff, M. (1941), *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols., Oxford: Clarendon.
- \_\_\_\_\_ (1957), *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols., ed. rev., Oxford, Clarendon.
- Roth, S. John (1997), *The Blind, The Lame, and The Poor: Character Types in Luke-Acts*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rowland, Christopher C. (1993), *Revelation*, London: Epworth.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Apocalyptic, the Poor, and the Gospel of Matthew\*», *JTS* 45: 504-518.
- \_\_\_\_\_ (1995), «“The Gospel, the Poor and the Churches”: Attitudes to Poverty in the British Churches and Biblical Exegesis», en John W. Rogerson, Margaret Davies y M. Daniel Carroll R. (eds.), *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, 213-231, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rowland, Christopher C., y Mark Corner (1989), *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London: SPCK, 1989; Louisville: Westminster John Knox, 1990.
- Russell, Ronald (1988), «The Idle in 2 Thess 3.6-12: An Eschatological or a Social Problem? » *NTS* 34: 105-119.
- Rybolt, John S. (1986), *Sirach*, Collegeville: Liturgical.
- Ryken, Leland (1987), *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Baker.
- Safrai, Ze'ev (1994), *The Economy of Roman Palestine*, London and New York: Routledge.
- Saldarini, Anthony J. (1988), *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington: Glazier, 1988; Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Saller, Richard T. (1982), *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sampley, J. Paul (1980), *Pauline Partnership in Christ*, Philadelphia: Fortress.

- Sanders, E. P. (1985), *Jesus and Judaism*, London: SCM; Philadelphia: Fortress.
- Sanders, James A. (1975), «From Isaiah 61 to Luke 4», en Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, 75-106, Leiden: Brill.
- Sanger, Dieter (1992), «Recht und Gerechtigkeit in der Verkiündigung Jesu: Erwagungen zu Mk 10,17-22 und 12,28-34», *BZ* 36:179-194.
- Santa Ana, Julio de (1977), *Good News to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church*, Geneva: WCC.
- Sarna, Nahum M. (1991a), *Exodus*, Philadelphia and Jerusalem: JPS.
- \_\_\_\_\_ (1991b), *Genesis*, Philadelphia and Jerusalem: JPS.
- Savage, Timothy B. (1996), *Power Through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, E. H. (1990), «The Social Ethics of the Lucan Baptist (Lk 3.10-14)», *Neot* 24:21-36.
- Schluter, Michael, y Roy Clements (1990), «Jubilee Institutional Norms: A Middle Way Between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Actions» *EQ* 62.37-62.
- Schmidt, Thomas E. (1987), *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, Sheffield: JSOT.
- \_\_\_\_\_ (1988), «Burden, Barrier, Blasphemy: Wealth in Matt 6.33, Luke 14.33, and Luke 16.15», *TrinJ* 9:171-189.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Mark 10.29-30; Matthew 19.29: "Leave Houses ... and Region"?» *NTS* 38: 617-620.
- Schnackenburg, R. (1992), *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary*, New York: Crossroad; Tunbridge Wells: Burns and Oates.
- Schneider, John (1994), *Godly Materialism: Rethinking Money and Possessions*, Downers Grove: IVP.
- Schneiders, Sandra M. (1991), *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Schokel, Luis Alonso (1973), «James 5,2 [sic] and 4, 6», *Bib* 54: 73-76
- Schollgen, Georg (1989), «Die διπλή von 1 Tim 5, 17», *ZNW* 80: 232-239.
- Schottroff, Luise y Wolfgang Stegemann (1986), *Jesus and the Hope of the Poor*, Maryknoll: Orbis.
- Schwantes, Milton (1977), *Das Recht der Armen*, Frankfurt and Las Vegas: Peter Lang.
- Schweizer, Eduard (1984), *The Good News According to Luke*, Atlanta: John Knox; London: SPCK.

- Scott, R. B. Y. (1965), *Proverbs, Ecclesiastes*, Garden City: Doubleday.
- Seccombe, David (1978), «Was There Organized Charity in Jerusalem before the Christians?» JTS 29: 140-143.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz: SNTU.
- Segundo, Juan Luis (1985), *The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll: Orbis; London: Sheed and Ward.
- Seifrid, M. A. (1987), «Jesus and the Law in Acts», JSNT 30: 39-57.
- Sider, John (1995), *Interpreting the Parables*, Grand Rapids: Zondervan.
- Sider, Ronald J. (ed.) (1980), *Living More Simply: Biblical Principles and Practical Models*, Downers Grove: IVP.
- Sider, Ronald J. (1987), *Completely Pro-Life*, Downers Grove: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Cup of Water, Bread of Life*, Grand Rapids: Zondervan.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Rich Christians in an Age of Hunger*, 4ta ed., Dallas and London: Word (1st edn., Downers Grove: IVP, 1977; London: Hodder and Stoughton, 1979).
- Siker, Jeffrey S. (1992), «“First to the Gentiles”: A Literary Analysis of Luke 4.16-30», JBL 111: 73-90.
- Sim, David C. (1989), «The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8.1-3», HeyJ 30: 51-62.
- Sine, Tom (1991), *Wild Hope*, Dallas: Word.
- Skeat, T. C. (1979), «“Especially the Parchments”: A Note on 2 Timothy IV.13», JTS 30: 173-177.
- Skehan, Patrick W., y Alexander A. Di Leila (1987), *The Wisdom of Ben Sira*, New York: Doubleday.
- Sloan, Robert B., Jr (1977), *The Favorable Year of the Lord*, Austin: Schola.
- Smalley, Stephen S. (1978), *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter: Paternoster.
- \_\_\_\_\_ (1984), 1, 2, 3John, Waco: Word.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Thunder and Love: Johns Revelation and Johns Community*, Milton Keynes: Word.
- Smick, Elmer B. (1988), «Job», en Frank E. Gaebelein (ed.), *Expositor's Bible Commentary A*, 841-1060, Grand Rapids: Zondervan.
- Smith, D. L. (1989), *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, IN: Meyer-Stone.
- Smith, R. H. (1980), «Were the Early Christians Middle Class? A Sociological Analysis of the New Testament», CTM 7: 260-276.
- Smith, Ralph L. (1984), *Micah-Malachi*, Waco: Word.

- Snodgrass Klyne (1983), *The Parable of the Wicked Tenants*, Tübingen: Mohr.
- Soares-Prabhu, George M. (1991), «Class in the Bible: The Biblical poor a Social Class?», en R. S. Sugirtharajah (ed.), *Voices From the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, 129-146, London: SPCK; Maryknoll: Orbis.
- Solruner, Benjamin D. (1996), «Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation», *JBL* 115:31-47.
- Spenser, F. Scott (1994), «Neglected Widows in Acts 6:1-7», *CBQ* 56: 715-733.
- Spisq, C. (1969), *Les Epîtres Pastorales*, Paris: Gabalda.
- Stackhouse, Max L. (1987), «What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics», *Int* 41:382-397.
- Stafford, Tim (May 19, 1997), «Anatomy of a Giver», *CT* 41: 19-24.
- Stanton, Graham N. (1984), «The Gospel of Matthew and Judaism», *BJRL* 66: 264-284.
- Stegemann, Wolfgang (1984), *The Gospel and the Poor*, Philadelphia: Fortress.
- Stein, Robert H. (1981), *An Introduction to the Parables of Jesus*, Philadelphia: Westminster.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Luke*, Nashville: Broadman.
- Stein, Siegfried (1953), «The Laws on Interest in the Old Testament», *JTS* 4: 161-170.
- Sterling, Gregory E. (1994), «Athletes of Virtue»: An Analysis of the Summaries in Acts (2.41-47; 4.32-35; 5.12-16)», *JBL* 113: 679-696.
- Stott, John (1990), *Issues Facing Christians Today*, London: Marshall Pickering.
- Strobel, August (1972), «Die Ausrufung des Jubeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; zur apokalyptischen Tradition Lc 4 16-30», en Walther Eltester (ed.), *Jesus in Nazareth*, 38-50, Berlin: de Gruyter.
- Stulac, George M. (1990), «Who Are “The Rich” in James?», *Presbyterion* 16: 89-102.
- Suter, Keith D. (1989), «Christians and Personal Wealth», *AJT* 3: 643-650.
- Szesnat, H. (1993), «What Did the ΣΚΗΝΟΠΟΙΟΣ Paul Produce?», *Neot* 27: 391-402.
- Talbert, Charles H. (1982), *Reading Luke*, New York: Crossroad, 1982; London: SPCK, 1990.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Reading Corinthians*, New York: Crossroad, 1987; London: SPCK, 1990.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Reading John*, New York: Crossroad; London: SPCK.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Reading Acts*, New York: Crossroad.
- Tamez, Elsa (1990), *The Scandalous Message of James*, New York: Crossroad.

- \_\_\_\_\_ (1993), *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin-American Perspective*, Nashville: Abingdon.
- Tannehill, Robert C. (1970), «The “Focal Instance” as a Form of New Testament Speech: A Study of Matthew 5.39b-42», *JR* 50:372-385.
- Taylor, John B. (1969), *Ezekiel*, London: Tyndale; Downers Grove: IVP.
- Theissen, Gerd (1978), *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress / *The First Followers of Jesus*, London: SCM.
- \_\_\_\_\_ (1982), *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1982; Edinburgh: T&T Clark, 1990.
- \_\_\_\_\_ (1991), *The Gospels in Context*, Minneapolis: Fortress.
- Thibeaux, Evelyn R. (1993), «“Known to be a Sinner”: The Narrative Rhetoric of Luke 7.36-50», *BTB* 23: 151-160.
- Thomas, Carolyn (1994), «Economic Issues in Paul», *BibTod* 32: 290-294.
- Thompson, J. A. (1980), *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Thompson, Leonard L. (1990), *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Michael (1991), *Clothed with Christ: The Example and Teachings of Jesus in Romans 12.1-15.13*, Sheffield: JSOT.
- Thompson, Thomas L. (1994), *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill.
- Thurston, Bonnie V. (1989), *The Widows: A Women’s Ministry in the Early Church*, Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Spiritual Life in the Early Church*, Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Reading Colossians, Ephesians and 2 Thessalonians*, New York: Crossroad.
- Tigay, Jeffrey H. (1996), *Deuteronomy*, Philadelphia and Jerusalem: JPS.
- Todd, Richard (September 1997), «Who Me, Rich?», *Worth*: 71-84.
- Towner, Philip H. (1994), *1-2 Timothy and Titus*, Leicester and Downers Grove: IVP.
- Townsend, Michael J. (1994), *The Epistle of James*, London: Epworth.
- Tuckett, Christopher M. (1996), *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh: T&T Clark; Peabody: Hendrickson.
- Vaage, Leif E. (1994), *Galilean Upstarts: Jesus’ First Followers According to Q*, Valley Forge: TPI.
- Vandana, Sister (1991), «Water - Gods Extravaganza: John 2.1-11», en R. S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third*

- World, 117-128, London: SPCK; Maryknoll: Orbis.
- VanderKam, James C. (1994), *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids: Eerdmans; London: SPCK.
- Verbrugge, Verlyn D. (1992), *Paul's Style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection*, San Francisco: Mellen Research University Press.
- Verhey, Allan (1984), *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Verhoef, Pieter A. (1974), «Tithing - A Hermeneutical Consideration» en John H. Skilton (ed.), *The Law and the Prophets*, 115-127, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed.
- \_\_\_\_\_ (1987), *The Books of Haggai and Malachi*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Vermes, Geza, y Martin Goodman (eds.) (1989), *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield: JSOT.
- Verner, David C. (1983), *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico: Scholars.
- Via, Dan O., Jr (1985), *The Ethics of Marks Gospel: In the Middle of Time*, Philadelphia: Fortress.
- Vischer, L. (1966), *Tithing in the Early Church*, Philadelphia: Fortress.
- Viviano, Benedict T. (1993), «Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew?», *SvExArs* 58: 71-84.
- Vyhmeister, Nancy J. (1995), «The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illumine the Text?» *AUSS* 33: 265-283.
- wa Ilunga, Bakole (1984), *Paths of Liberation: A Third World Spirituality*, Maryknoll: Orbis.
- Wacholder, Ben Zion (1973-74), «The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period», *HUCA* 44: 153-196.
- Waetjen, H. C. (1989), *A Re-ordering of Power: A Socio-Political Reading of Marks Gospel*, Minneapolis: Fortress.
- Wainwright, John J. (1993), «Eusebeia: Syncretism or Conservative Contextualization?» *EQ* 65: 211-224.
- von Waldow, H. Eberhard (1970), «Social Responsibility and Social Structure in Early Israel», *CBQ* 32: 182-204.
- Wall, Robert W. (1997), *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge: TPI.
- Wallace-Hadrill, Andrew (ed.) (1989), *Patronage in Ancient Society*, London and

New York: Routledge.

Wanamaker, Charles A. (1990), *The Epistles to the Thessalonians*, Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.

Ward, Roy B. (1969), «Partiality in the Assembly: James 2.2-4», *HTR* 62: 87-97.

Washington, Harold C. (1994), *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Book of Proverbs*, Atlanta: Scholars.

Watson, Duane F. (1993), «James in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentations *NTS* 39: 94-121.

Watson, Nigel (1993), *The Second Epistle to the Corinthians*, London: Epworth.

Watts, John D. W. (1985, 1987), *Isaiah*, 2 vols., Waco: Word.

Weber, Beat (1992), «Schulden erstatten - Schulden erlassen Zum matthaischen Gebrauch einiger juristischer und monetärer Begriffe», *ZNW* 83: 253-256.

\_\_\_\_\_ (1993), «Alltagswelt und Gottesreich: Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom "Schalksknecht" (Matthaus 18, 23-34)», *BZ* 37: 161-182.

Weinfeld, Moshe (1986), *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Fribourg: Editions Universitaires; Gottingen: Vandenhoeck.

Weir, J. Enunette (1988), «The Poor are Powerless: A Response to R. J. Coggins», *ET* 100: 13-15.

Wenham, Gordon J. (1979), *The Book of Leviticus*, Grand Rapids: Eerdmans.

\_\_\_\_\_ (1987, 1994), *Genesis*, 2 vols., Waco and Dallas: Word.

Westbrook, Raymond (1991), *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield: JSOT.

Wheeler, Sondra E. (1995), *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions*, Grand Rapids: Eerdmans.

White, John (1993), *Money Isn't God: So Who Is the Church Worshiping It?* Downers Grove and Leicester: IVP.

Whybray, R. N. (1989a), *Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott.

\_\_\_\_\_ (1989b), «Poverty, Wealth, and Point of View in Proverbs», *ET* 100: 332-336.

\_\_\_\_\_ (1990), *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, Sheffield: JSOT.

Wiles, Gordon E (1974), *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, David J. (1992), *I & II Thessalonians*, Peabody: Hendrickson.

Williams, Francis E. (1964), «Is Almsgiving the Point of the "unjust Steward"?» *JBL*

83: 293-297.

Williamson, H. G. M. (1982), 1 and 2 Chronicles, Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott.

\_\_\_\_\_ (1985a), Ezra, Nehemiah, Waco: Word.

\_\_\_\_\_ (1985b), «The Old Testament and the Material World», EQ 57: 5-22.

Wilson, R. Ward, y Craig L. Blomberg (1993), «The Image of God in Humanity: A Biblical-Psychological Perspective», Themelios 18.3: 815.

Wimbush, Vincent L. (1987), Paul: The Worldly Ascetic, Macon: Mercer.

Winston, David (1979), The Wisdom of Solomon, Garden City: Doubleday.

Winter, Bruce W. (1989), «Secular and Christian Responses to Corinthian Famines», TB 40: 88-106.

\_\_\_\_\_ (ed.) (1993-96), The Book Acts in Its First Century Setting, 5 vols. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.

\_\_\_\_\_ (1994), Seek the Welfare of the City, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.

\_\_\_\_\_ (1997a), «Gluttony and Immorality at Elitist Banquets: The Background to 1 Corinthians 6.12-20», Jian Dao 7:77-90.

\_\_\_\_\_ (1997b), Paul among the Sophists, Cambridge: Cambridge University Press.

Wischmeyer, Odar (1994), «Matthaus 6, 25-34 par - Die Spruchreihe vom Sor» en ZNW 5: 1-22.

Wiseman, P. J. (1977), Clues to Creation in Genesis, London: Marshall, Morgan and Scott.

Witherington, Ben, III (1979), «On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and other Disciples - Luke 8, 1-3», ZNW 70: 243-248.

\_\_\_\_\_ (1990), The Christology of Jesus, Minneapolis: Fortress.

\_\_\_\_\_ (1994a), Friendship and Finances in Philippi, Valley Forge: TPI.

\_\_\_\_\_ (1994b), Jesus the Sage, Minneapolis: Fortress; Edinburgh: T&T Clark.

\_\_\_\_\_ (1995a), Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.

\_\_\_\_\_ (1995b), John's Wisdom, Louisville: Westminster John Knox.

Witten, Marcia G. (1995), «“Where Your Treasure Is”: Popular Evangelical Views of Work, Money, and Materialism» en Robert Wuthnow (ed.), Rethinking Materialism, 117-141, Grand Rapids: Eerdmans.

Wittenberg, G. H. (1986), «The Lexical Context of the Terminology for “Poor” in

the Book of Proverbs», Scriptura 20:40-85.

- \_\_\_\_\_ (1987), «The Situational Context of Statements Concerning Poverty and Wealth in the Book of Proverbs», Scriptura 21: 1-23.
- Wood, Beulah R. (1996), «Ruth: The Story of a Third World Farm Labourer» en Bruce J. Nicholls and Beulah R. Wood (eds.), Sharing the Good News with the Poor, 39-43, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker.
- Wright, Addison G. (1982), «The Widow's Mites: Praise or Lament? A Matter of Context», CBQ 44: 256-265.
- Wright, Christopher J. H. (1984), «What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves», EQ 56: 129-138, 193-201.
- \_\_\_\_\_ (1990), God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament, Exeter: Paternoster, Grand Rapids: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_ (1993), «Biblical Reflections on Land», ERT 17: 153-167.
- \_\_\_\_\_ (1995), Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament, Leicester: IVP.
- \_\_\_\_\_ (1996), Deuteronomy, Peabody: Hendrickson.
- Wright, N. T. (1992), The New Testament and the People of God, London: SPCK; Minneapolis: Fortress.
- \_\_\_\_\_ (1996), Jesus and the Victory of God, London: SPCK; Minneapolis: Fortress.
- Wuthnow, Robert (1994), God and Mammon in America, New York: Free Press.
- Yancey, Philip (1990), «Ecclesiastes: The High Counterpoint of Boredom», Ref 40.6: 14-19.
- Yoder, John H. (1972), The Politics of Jesus, Grand Rapids: Eerdmans.
- Young, Richard A. (1994), Healing the Earth, Nashville: Broadman and Holman.
- Zimmermann, Frank (1958), The Book of Tobit, New York: Harper and Brothers.

## NOTAS

[ ← 1 ]

En español de la Reina-Valera, revisada en 1960.

[ ← 2 ]

Citaciones en inglés fueron debidamente traducidas al Español por el traductor.

[ ← 3 ]

Para una revisión general de estas y otras estadísticas relacionadas a investigaciones de la pobreza mundial, ver Oyen, Muller y Samad, 1996.

[ ← 4 ]

Para información reciente de la situación más general en América del Norte y en los países del Oeste de Europa, ver G. Riches 1996. Cf. Giger 1995:20 —«Países desarrollados que son más celosos en perseguir el mercado libre, como Estados Unidos y Reino Unido, están experimentando un incremento en sus entradas, falta de igualdad y pobreza».

[ ← 5 ]

Para detalles de estos tres temas, ver Goudzwaard y de Lange 1995:6-36.

[ ← 6 ]

Los Ronsvalle dan la figura neta. Dado que algunas de estas estadísticas están siendo puestas al día, yo he convertido las mismas a porcentajes, los cuales son menos propicios al cambio. De hecho, las apuestas legalizadas han aumentado dramáticamente, tanto en los EE.UU. como en Reino Unido. Para unas figuras comparativas de las posesiones materiales de las familias representativas de cada uno de los treinta diferentes países de todos los continentes en el globo terráqueo y para algunas estadísticas sobre las riquezas y pobreza de cada uno, ver Menzel 1994.

[ ← 7 ]

Esto es, legalmente y sensitivamente.

[ ← 8 ]

Para tomar solamente un ejemplo, desde 1940 en el oeste de Europa, «las enfermedades relacionadas a la nutrición han sido aquellas relacionadas a excesos pero no a deficiencias» — de ingerir alimentos, como el azúcar y la grasa animal (Grigg 1993:256).

[ ← 9 ]

Para algunos estudios buenos en la historia del pensamiento cristiano en esta área, ver González 1990; Gordon 1989; Santa Ana 1977 y Countryman 1980.

[ ← 10 ]

Para otros ejemplos de exégesis liberacionistas sofisticados, ver los resúmenes de Rowland y Comer 1989; y para las tendencias a mayor escala, incluyendo las dos fases de liberacionismo, pero más general, ver McGovern 1989. Ver también, cf. Carroll R. 1992:112-13, 312-19. Claramente, desde la caída de la Cortina de hierro en el 1989, la teología de liberación ha entrado en otra etapa dado el triunfo casi a nivel global del capitalismo sobre el comunismo.

[ [← 11](#) ]

El predecesor más notable fue el «Congreso Internacional de la Evangelización del Mundo» en Lausanne en el 1974 —un Congreso que, desafortunadamente, ha tenido menos impacto en la forma de pensar de los evangélicos en los EE.UU. que fuera de los EE.UU.

[ [← 12](#) ]

Particularmente significativo a nuestro tema fue la conferencia que generó la «Declaración de la fe cristiana y economía de Oxford» (en inglés «Oxford Declaration on Christian Faith and Economics») en el 1990.

[ ← 13 ]

Sorprendentemente, la cubierta está diseñada como si fuera un espejo de la primera edición del trabajo de Sider; el nombre del autor está algo escondido y el subtítulo, «Una respuesta bíblica a Ronald J. Sider» (en inglés «A Biblical Response to Ronald J. Sider»), acomodado de tal manera que la primera impresión es que Sider es el autor del libro.

[ [← 14](#) ]

Ver Barron 1987 para una buena crítica general que es relativamente simpatizante del evangelio de la «riqueza y la salud».

[ ← 15 ]

Una excepción clave lo es White (1993), con su ferviente ataque al materialismo en nuestras iglesias, especialmente cuando se consideran nuestros presupuestos y programas para edificios, sin embargo, él no ofrece un consejo muy constructivo para el estilo de vida de los miembros individuales. Ellul, más de una década atrás (1984) y Foster, un poco más reciente (1989), han escrito estudios importantes de la potencialidad diabólica de la seducción de las posesiones materiales, pero estos trabajos no han dominado ni de cerca a los siguientes que ellos merecen. En relación a las actitudes hacia la «ética en el lugar de trabajo», ver especialmente Wuthnow 1994:79-115.

[ [← 16](#) ]

Ver especialmente Hauerwas y Willimon 1989; para una buena propuesta a la economía cristiana, cf. Halteman 1995.

[ [← 17](#) ]

Para una breve introducción, ver Klein, Blomberg y Hubbard 1993:443-445, y la literatura citada allí. Los estudios más recientes y relevantes aparecerán en nuestra próxima discusión.

[ ← 18 ]

Dada las revisiones subsiguientes de Sider de sus puntos de vista a través de los años, en conjunto con su incremento en creencias de derecha en el cristianismo norteamericano contemporáneo, esas síntesis están hoy día más cerca a Sider que a sus numerosos críticos. Pero cuando uno toma en consideración el uso y enseñanzas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, no es claro si el trato de Sider de la estructura de maldad pueda ser completamente sostenida.

[ ← 19 ]

Su fecha de derechos de propiedad es 1994 pero no estuvo disponible en la librería de nuestro seminario hasta mayo del 1995.

[ ← 20 ]

Un trabajo un poco más antiguo con muchas de las mismas fortalezas y debilidades es el aun más estrecho estudio enfocado a «pedir dinero en el Nuevo Testamento» hecho por Bassler (1991).

[ ← 21 ]

El canon protestante forma el cuerpo de literatura que se asume que es únicamente autoritativo para el creyente, pero la incorporación de los libros apócrifos del Antiguo Testamento como libros de importancia en el trasfondo de la literatura intertestamentaria debe permitir que los católicos y ortodoxos saquen igual provecho de nuestro estudio.

[ ← 22 ]

El énfasis teológico del material «histórico» en el Pentateuco es generalmente aceptado sin importar el análisis de las formas literarias o de la tradición histórica de los elementos que la forman. Sin embargo, existe evidencia del uso de fuentes muy antiguas (p. ej., fuentes pre-mosaicas) a través del libro de Génesis (Garret 1991; Wiseman 1977) y evidencia cada vez mayor para la historicidad de la mayor parte de las narrativas patriarcales (Millard y Wiseman 1980; Hess, Satterthwaite y Wenham 1993).

[ ← 23 ]

Para una discusión excelente desde el punto de vista judío, ver Sama (1991b).

[ [← 24](#) ]

El debate ecológico y ambientalista está fuera del enfoque de este volumen, pero existen muchos principios relacionados a la mayordomía de posesiones materiales que son transferibles a la mayordomía de la tierra. Para un estudio representativo y balanceado, ver Young (1994); Granberg-Michaelson (1987).

[ ← 25 ]

Kidner (1967:35) añade que las bendiciones excepcionales de los patriarcas son quizás un anticipo temporal de la bendición general prometida a ellos al final: nada menos que quitar la maldición y la anulación de la caída.»

[ ← 26 ]

V. Hamilton (1990:413-14) observa que el diezmo de Abram es un regalo y no una obligación y que su rechazo subsecuente de recibir regalos sigue una regla de etiqueta que tiene un paralelo muy cercano en Ugarit.

[ [← 27](#) ]

G. Wenham (1994:278) comenta que 31.42 es un «resumen de toda la historia de la vida de Jacob, por lo menos en Harán», y que «aquí Jacob confiesa que su preservación y sus riquezas son todas debido a que Dios superó la maldad de su tío Labán; el Señor es un Dios que enriquece a su gente aún cuando están en opresión».

[ ← 28 ]

V. Hamilton (1995:513) ve a José como anti-tipo de Noé, y él añade, «los almacenes de José... son para que las masas sobrevivan,» en tanto que la hambruna amenaza a todo el Medio Oriente.

[ ← 29 ]

Pleins (1994:283-84) enfatiza que la distinción entre la buena fortuna de Israel bajo José y la mala fortuna más tarde se deben a la diferencia entre buenos y malos Faraones, no entre un tipo de gobierno ilegítimo y un tipo de gobierno divinamente ordenado.

[ ← 30 ]

Para un comentario completo del Éxodo desde una perspectiva liberacionista, ver Pixley 1987. Cf. también Croatto (1981) quien se ampara en Éxodo para desarrollar «una hermenéutica de libertad».

[ ← 31 ]

Un punto que Lohfink (1987:51) argumenta, en realidad no considera en la mayoría de los usos que la teología de la liberación hacen del éxodo. ¡Pero tampoco es tomada en consideración en otras ramas de la teología!

[ ← 32 ]

No es claro si «la equiparación» ocurre milagrosamente, o si el texto simplemente significa que los israelitas «pusieron junto el maná recogido, y cada cual se quedó con la ración acordada de un gomer por cabeza» (Cole 1973:132). Los Rabies usualmente asumen el primero y desde Calvino, la última opción se hizo popular.

[ ← 33 ]

La crítica de la tradición, desde luego, debate regularmente los orígenes de todas estas leyes, asignando fechas a varias porciones desde el tiempo de Moisés hasta el período postexílico. Algunas de las líneas del desarrollo histórico del material legal pueden ser postuladas, frecuentemente basadas en diferencias que se perciben entre las leyes de tópicos similares. Aunque sin duda Deuteronomio a menudo revisa la legislación más temprana del Pentateuco para preparar a los israelitas para una existencia sedentaria en su tierra y anticipa los eventos de siglos venideros, no vemos ninguna razón para ocuparnos en la especulación normal de la crítica de la tradición. En el segundo milenio a.C. la forma de los tratados legales argumenta a favor de una base histórica muy temprana en Deuteronomio y el libro mismo regularmente presupone y reutiliza los cuatro libros anteriores de Moisés (cf. LaSor, Hubbard, Bush 1996:9, 116-17; Dillard and Longman 1994:47-48). De todos modos, como trasfondo para una teología de las posesiones materiales en el Nuevo Testamento, lo que cuenta es la unidad teológica de la Torá ampliamente percibida en el judaísmo en los tiempos de Jesús.

[ ← 34 ]

Para un estudio detallado, ver C. Wright 1990, quien enfatiza que la intención de Dios con relación a la tierra era un paradigma para la mayordomía humana de toda la tierra. Para una relación más cercana entre la propiedad y las familias individuales, ver Westbrook (1991).

[ ← 35 ]

Números 26.55-56 insiste, sin embargo, que la división debe ser por lotes. Los comentaristas que asumen que el editor de este párrafo no vio estos dos puntos en clara contradicción usualmente resuelven la tensión al asumir que el área de la tierra para cada tribu fue decidida por lote, «considerando que, el tamaño de la heredad tribal dentro del área general era proporcional» (Ashley 1993:538).

[ ← 36 ]

El papiro elefantino y otra literatura judía demuestran que de vez en cuando los judíos no seguían sus propias leyes.

[ ← 37 ]

Estudiosos del hebreo, sin embargo, están mayormente de acuerdo con la primera interpretación. Donde no están de acuerdo es en el significado de los términos individuales. Algunos opinan que neseq se refiere a intereses deducidos antes de que el préstamo sea otorgado, mientras que tarbit se refiere a una cantidad adicional sobre el monto pagado al prestamista (ver p. ej., Neufeld 1955 y S. Stein 1953). Otros ven a neseq como el interés en cualquier tipo de préstamo, particularmente de dinero, con tarbit como interés en préstamos de comida (ver, p. ej., Gamoran 1971 y Loewenstamm 1969).

[ ← 38 ]

Cf. Sama 1991a:139. Ballard (1994) va más lejos y trata de encontrar maneras para que los cristianos eviten todo tipo de situaciones de toma de intereses, creyendo que la usura sigue siendo pecaminosa. Pero él falla en tratar adecuadamente con los problemas hermenéuticos que uno encuentra cuando se trata de mover del mundo agrario del Antiguo Testamento a nuestro contexto capitalista mundialmente interconectado.

[ ← 39 ]

Hartley (1992:445) comenta: «la avaricia impide que las personas disfruten de lo que tienen, porque esta actitud hace que uno invierta toda su energía en tener más. Por otro lado, si la persona aprende a vivir con lo que tiene y a tomar periódicamente tiempos de descanso de su trabajo, esa persona tiene tiempo de disfrutar y apreciar lo que ha ganado con una actitud de gratitud». Para un estudio del antiguo calendario sabático ver Wacholder 1973-74.

[ ← 40 ]

Para varias opciones relacionadas a las diferentes leyes de manumisión en la Torá, ver Japhet 1986.

[ ← 41 ]

Houston (1995:307-308) nota un consenso, con el cual él está de acuerdo, de que estos versos son fundamentalmente contradictorios, pero no es tan obvio el por qué de ello. Para la lógica de este párrafo completo, ver Tigay 1996:146-47.

[ ← 42 ]

Hartley (1992:427-30, 430-31) tiene algunos discursos útiles sobre los orígenes del Jubileo y su relación con los textos que hablan sobre dejar reposar la tierra y de la liberación de esclavos. Fleming (1995:145) ofrece evidencia de festivales similares en Emar.

[ ← 43 ]

No es claro tampoco si el año cincuenta que se supone que se santificaría era el mismo año que el año sabático (en secuencia a los cuarenta y nueve años, y era contado inclusivamente), o si era una parte (ver Hoenig 1969), o si era total (ver p. ej., el Talmud) de un segundo año sabático consecutivo.

[ ← 44 ]

Cf. también G. Wenham (1979:323-324): los principios de jubileo se oponen tanto «a las tendencias monopolísticas del capitalismo sin riendas o al comunismo total»; y North (1954:175): «donde el comunismo proclama “nadie debe ser pobre”, Levítico dice, “nadie debe perder su propiedad”, pero ambos están en contra de un latifundismo enfermo».

[ ← 45 ]

R. Allen (1990:857) en contraste «existía una tendencia en aquellos tiempos y hoy día donde las personas creen que si ellos están 100% involucrados en el trabajo del Señor, entonces ellos están exentos de contribuir a ese trabajo».

[ ← 46 ]

Para conocer más detalles de las diferentes leyes de diezmo y las relaciones entre ellas, ver esp. McConville (1984:68-87).

[ ← 47 ]

Para un estudio exhaustivo del extranjero en las leyes de Israel, ver van Houten 1991.

[ ← 48 ]

P. ej., sería poco práctico de hacer junto con todas las regulaciones sobre quien puede o no emigrar de un país a otro.

[ ← 49 ]

Wenham (1979:100) y Hartley (1992:69) notan que los sacrificios a los que se refieren estos textos son obligatorios en vez de opcionales, por lo tanto, estas provisiones son necesarias.

[ ← 50 ]

Una refutación repetidamente enfatizada a través del escrito de McGlasson (1994).

[ ← 51 ]

Los debates hasta qué punto llega la escritura del llamado historiador «deuteronomista» y sobre si el cronista es también responsable por Esdras-Nehemías no nos deben detener en este punto. Mientras más se avanza en la historia del Antiguo Testamento, mayor es el número de estudiosos que están preparados para dar una medida sustancial de historicidad, por lo menos a los contornos mayores de los eventos narrados allí.

[ ← 52 ]

Una reescritura drástica de la historia socioeconómica de Israel fue popularizada por Gottwald (1979), quien vio la conquista de Israel en Canaán como una revuelta de campesinos, quienes conquistaron a los principales maestros feudales de las ciudades-estado. Pero su modelo es altamente especulativo y recibe poco apoyo de material bíblico, o extra-bíblicos, pues se reconoce cada vez más, aun en los círculos críticos (cf. Lemche 1985 con Thompson 1994). Para una crítica y resumen evangélicos, ver C. Wright (1995:147-78).

[ ← 53 ]

Un estudio excelente de los seis modelos de pensamiento tocante a la tierra en el Antiguo Testamento aparece en Habel 1995: una fuente de riqueza y poder real, un regalo no merecido de Jehová, un dominio prometido a los antepasados, una porción de tierra personal, una extensión del santuario y un atrayente mundo de oportunidades.

[ ← 54 ]

El propósito de estas «maldiciones» no está directamente relacionado a lo bueno o perverso de tener posesiones materiales, excepto que «Dios, no el hombre, recibe la gloria y honra» (Butler 1983:71).

[ ← 55 ]

«Salomón da a la reina regalos que son tangibles para suplementar los regalos intelectuales y espirituales que él ya le ha dado» (House 1995:162).

[ [← 56](#) ]

Para conocer más de las prácticas económicas presupuestas en este libro, ver R. Hubbard 1088; para una recreación creativa de esta historia, enfatizando las actitudes típicas entre los pobres y los ricos en situaciones paralelas a las de Rut, ver Wood 1996.

[ ← 57 ]

«Con la pérdida de las tierras se hubiera también perdido la posición de Nabot y mucho antes de que él se hubiera dado cuenta Nabot y su posteridad hubieran sido reducidos a la condición de pensionados reales» (DeVries 1985:256).

[ ← 58 ]

Pero la traducción de la NVI puede ser confusa en el 5.10. Fensham traduce: «absolvamos este préstamo» en lugar de: «que las exigencias de la usura se detengan» (1982:193). Presumiblemente, Nehemías no hubiera comentado de su propio comportamiento como lo hizo en esta ocasión si él mismo hubiera estado violando las reglas en contra de cobrar intereses.

[ ← 59 ]

Aunque los debates con relación a la paternidad literaria davídica o salomónica del material atribuido a ellos nos hacen retroceder en nuestro estudio, los mismos no nos detendrán en estos momentos. Whybray cree que Proverbios refleja diferentes contextos socioeconómicos.

[ ← 60 ]

Hartley (1988:390-91) nota que estas desaprobaciones de generosidad son consistentes con los patrones en el Antiguo Cercano Oriente llevados a cabo por reyes ideales y otros individuos muy ricos.

[ ← 61 ]

Clines (1989:36) observa correctamente que la idea de las riquezas como una recompensa por la piedad está en tensión con aquella de que la muerte es el mayor nivelador de las personas. Las palabras de Job no reflejan ni fatalismo ni desesperación, pero sí reflejan una «situación de límites», desde donde «el resto de la vida es evaluada».

[ ← 62 ]

Para el estudio más detallado de este tema y de otros temas relacionados, ver Pope 1977:17-229.

[ ← 63 ]

Relacionado a esta tensión, contraste a Coggins (1987) y Weir (1988).

[ ← 64 ]

Sobre los Salmos de la vida venidera, ver esp. Alexander (1987).

[ ← 65 ]

Los términos clave son ani (literalmente uno que se postra); dal (una persona débil o frágil) y ebyon (originalmente, uno que mendiga [limosnas]). Dependiendo del contexto, cualquiera de estos términos se pueden referir a pobreza material o espiritual, o ambas.

[ ← 66 ]

«Echa tu pan sobre las aguas» (v. 1) se refiere al «riesgo que existe en los negocios marítimos» (Whybray 1989:159). Así que no es un llamado a ser caritativo, como se asume muchas veces.

[ ← 67 ]

Si uno sigue el texto masorético, contra las versiones antiguas, 3:21 puede ser traducido:  
«¿Quién sabe que el aliento (de vida} del hombre asciende hacia arriba y el aliento [de vida]  
del animal desciende hacia abajo, a la tierra?» (Eaton 1983:87-89; Kaiser 1979; VRV; LBA).

[ ← 68 ]

Para una comparación detallada de las instrucciones de «Amenemope» relacionadas a las riquezas y la pobreza con los mismos temas que los de los Proverbios hebreos, ver Washington (1994).

[ ← 69 ]

Para un útil estudio por tópicos de los Proverbios, ver Kidner (1964:31-56).

[ ← 70 ]

Los versos 19-20 forman un quiasmo y aparecen en el clímax del poema en los versos 10-31, enfatizando así que tanto el trabajo arduo como la generosidad hacia el necesitado son partes gemelas en estos versos (Lichtenstein 1982).

[ ← 71 ]

Giese (1992:409-17) nota que varios versículos en los Proverbios de la LXX revelan un componente más fuerte de compasión para con el necesitado del que se encuentra en los T.M. Proverbios 22.9 es uno de estos, añadiendo un par de líneas en el Griego: «Aquel que da con liberalidad asegura victoria y honor; pero él quita la vida de aquellos que mantienen sus posesiones».

[ ← 72 ]

Wittenberg (1986:58-59) ve muchos de estos como parte de proverbios de «hecho-consecuencia» los cuales él piensa que deben tener un origen de «tradición-crítica» diferente que otras formas. Pero cuando se reconoce una distinción entre las formas descriptivas y prescriptivas debe aliviar la necesidad de tal propuesta.

[ ← 73 ]

Wittenberg (1987) toma estos como su punto de partida para la disección histórico-tradicional entre aquellos proverbios que promueven la vida industriosa agrícola —p. ej., donde amasar riquezas correctamente es visto como algo neutral y muchas veces como bueno— y aquellos que parecen igualar al rico con el perverso reflejando los detalles de la corrupción de la comercialización urbana.

[ ← 74 ]

Guinan (1977:35-36) es más certero: «el balance de las reflexiones del sabio está muy bien resumido en 30.7-9 ... tanto la pobreza extrema como la riqueza extrema traen el problema de alejamos de Jehová. Las palabras del sabio lo reconocen y nos alertan sobre esto».

[ ← 75 ]

Aquí también, llegamos a uno de los mayores bloques en el Antiguo Testamento donde las circunstancias históricas de cada libro Bíblico pueden, con muy pocas excepciones, ser determinadas con relativa confianza. Aun los críticos generalmente asumen que por lo menos el núcleo de las enseñanzas atribuidas a un profeta, pertenecen en realidad a esa figura histórica.

[ ← 76 ]

En el canon hebreo, desde luego, Daniel no está incluido con los «profetas» sino con los «Escritos», una razón más por la cuál no podemos tomar estos temas como representativos de la mayoría de la profecía del Antiguo Testamento.

[ [← 77](#) ]

Aunque ambos capítulos son popularmente interpretados en las bases evangélicas como refiriéndose a Satán, comentaristas evangélicos eruditos generalmente no están de acuerdo con esta interpretación. P. ej., Oswalt (1986:310-26) ve al rey de Babilonia en Isaías, de una manera general, como un tipo del orgullo humano y su destrucción. En la referencia de Ezequiel, cf. Allen (1990:93-96) y Taylor (1969:195-98). Oswalt (1986:320) también nota que mientras que algunos de los padres de la iglesia encuentran referencias de Satán en estos textos, los reformadores no las encontraron.

[ ← 78 ]

(Motyer (1993:56) comenta: «la Biblia no tiene ninguna animosidad contra las riquezas (tesoros) como tal. Todo depende de como uno las haya adquirido (3.14), como uno las use (5.8) y si uno las usa como una alternativa a la seguridad en vez de la confianza en Dios».

[ ← 79 ]

En su contexto, Merrill (1994:211) sugiere que el verso 8 enfatiza la centralidad de la gloria de Dios en el templo reconstruido que comparativamente había sido adornado escasamente.

[ ← 80 ]

Craigie, Kelley y Drinkard (1991:121) dicen: «ellos no percibieron el papel secundario del templo, ni tampoco entendieron que para Dios era mucho más importante su integridad moral que la simple presencia física de un edificio.» ¿Habría entendido este mensaje la iglesia occidental moderna?

[ ← 81 ]

Cf. también Finley (1985:416): «la gente rica y poderosa se está haciendo más rica y más poderosa a expensas del pobre y del que no tiene ningún poder.»

[ ← 82 ]

Vender al pobre por un par de sandalias se puede referir a una cantidad insignificante, un soborno pagado a un juez, o a una deuda de esclavitud. El último de estos parece ser el más adecuado. Ver Andersen y Friedman (1989:313).

[ ← 83 ]

El epíteto sarcástico, vacas de Basán parece referirse tanto a los lujos que las mujeres ricas disfrutaban como voluptuosidad y sensualidad que sus estilos de vida extravagante les permitía tener» (D. Hubbard 1989:155).

[ ← 84 ]

N. del E.: sdk es la transliteración de la palabra hebrea que significa «justicia», y mspt de la que significa «juicio».

[ ← 85 ]

D. Baker (1988:97). R. Smith (1984:13) en este contexto simplemente iguala a los «mercaderes» con «la gente de Canaán».

[ ← 86 ]

Meyers y Meyers (1993:255) se preguntan: «si hay una crítica subconsciente de la economía del mercado aquí. Si vender y comprar bienes es una construcción que representa la totalidad de las transacciones económicas, entonces, a nivel literal el mensaje es que tal actividad no puede tener un resultado positivo; pase lo que pase, la manada se irá a bancarrota».

[ ← 87 ]

Para una exégesis detallada de Amos y un análisis sociológico punzante con aplicaciones contemporáneas de las realidades del tercer mundo, ver Carroll R. (1992).

[ ← 88 ]

Mays (1976:89-90) concluye: «probablemente no era “el honorario” por servicio o las ganancias lo que Miqueas ve como repulsivo, sino el hecho de que las ganancias se habían convertido en la base predominante de las prácticas».

[ ← 89 ]

Motyer (1993:472). Cf. Oswalt (1986:94) «pongan en su sitio al hombre sin misericordia»; y Watts (1985:13) remedien la opresión.

[ ← 90 ]

Probablemente en contexto esto es una referencia a Joaquín. Jeremías «sabe que el rey de Judá tiene que observar el estilo de vida real que obtienen todos los reyes. Lo que le ofende es que Joaquín hace un espectáculo del reinado y combina esto con ser negligente en las cosas fundamentales de un buen gobierno», especialmente con respecto a la justicia social (McKane 1986:531).

[ ← 91 ]

Brownlee (1986:247) cree que Ezequiel está haciendo una exégesis de Génesis 18.20-21 y de 19.13 con sus referencias al «clamor» (sa'aq y sus análogos) de Sodoma, un término que se refiere usualmente al clamor de los oprimidos.

[ ← 92 ]

Watts (1987:302) los llama «los fieles quienes han esperado en Jehová independientemente de sus problemas personales»; aquí, «la desalentada comunidad judía está alrededor de las ruinas de Jerusalén antes de que Esdras regresara».

[ ← 93 ]

Este texto «puede ser utilizado como un recordatorio diario de lo que en realidad es la tradición profética» (Everson 1978:69).

[ ← 94 ]

Así como el Señor le demuestra a Israel como su liberación manifiesta la salvación, de la misma manera ellos deben llevar a cabo el plan redentor de Dios en la acción de liberarse unos a otros» (Polan 1986:208).

[ ← 95 ]

J. Thompson (1980:321) observa que en estos versos: vemos un breve resumen de la religión de Israel. La sabiduría, fortaleza y las riquezas, aunque eran valiosas tenían que ser utilizadas apropiadamente, pero también estaban sujetas al conocimiento de Dios. La religión verdadera consiste en reconocer la total soberanía de Dios en la vida y permitirle que llene nuestras vidas con aquellas cualidades como una fidelidad firme, justicia y rectitud que Él posee, en las cuales Él se agrada, y las cuales Él desea encontrar en su gente».

[ ← 96 ]

Keown, Scalise y Smothers (1995:72); D. Smith (1989:137) llama a esto «resistencia social no-violenta».

[ ← 97 ]

La literatura hebrea se refiere a los «cananeos», pero el término se ha convertido en el equivalente de gentes de todas las nacionalidades que hicieron ganancias extraordinarias, por la frecuencia de las prácticas entre los vecinos paganos de Israel (cf. Baldwin 1972:208; R. L. Smith 1984:292). Tan tarde como al final del primer siglo a.C., Josefo (Contra Apio 112.60-61) podía afirmar que Israel dependía muy poco de importaciones o exportaciones siendo todavía una sociedad agraria autosuficiente (cf. también Prv 31.24; Neh 13.16).

[ ← 98 ]

Existen cuatro opciones mayores de interpretación —(1) una profecía de una reconstrucción literal que no fue obedecida; (2) una descripción simbólica de la iglesia; (3) una reconstrucción literal de un templo que habrá de hacerse en el futuro; (4) una descripción apocalíptica del plan perfecto de Dios para su pueblo donde se acentúa la centralidad de la adoración, la presencia del Señor entre su gente y las bendiciones para ellos con un arreglo ordenado de sus tareas y privilegios. L. Allen (1990:214-15) opta por la (1); Delitzch (1983:388-90) opta por la (2); Cooper (1994:353) opta por la (3); y Taylor (1969:253-54) opta por la (4), la que parece ser la mejor.

[ [← 99](#) ]

Más brevemente cf. George (1977:21) —las reacciones del Antiguo Testamento a la pobreza varían: «la sabiduría humana ve en ella las consecuencias de la vagancia o el desorden; la fe ve en ella un castigo divino, un escándalo, un llamado a descubrir ciertos valores religiosos». Ellis (1995:4-14) resume la enseñanza del Antiguo Testamento relacionada a la mayordomía bajo la categoría de regalos de Dios —creación, tierra y descendencia— los cuales debemos manejarlos bajo la soberanía de Dios como su dueño y en gratitud por ellos, sin orgullo o autodeterminación.

[ [← 100](#) ]

El panorama más detallado y actualizado del período del segundo templo, centrándose en el significado de la tierra en la economía de Palestina está en Pastor (1997). Panoramas más amplios de la historia social y económica del mundo helenista y el Imperio Romano, ahora fechado y con una inclinación marxista, se encuentra en Rostovtzeff (1941 y 1957).

[ [← 101](#) ]

Para más detalles de las diferentes políticas y prácticas tocante a los impuestos y tributos bajo los ptolomeos, seléucidas y hasmoneos, ver Mittwoch (1995).

[ [← 102](#) ]

Ver Gabba (1990) para los detalles de las finanzas del rey Herodes.

[ ← 103 ]

En un estudio de la historia romana sin influencia de una agenda específica para determinar cuán inclinado a una revolución estaba el Israel del primer siglo, Hopkins (1980) determinó que los impuestos romanos eran muy bajos en este período, los cuales él define en un porcentaje de menos del 10% del ingreso bruto. Esto todavía nos deja un porcentaje de aproximadamente el 33% combinando los impuestos romanos y judíos. Todavía es útil referente a este trasfondo histórico, Grant (1956).

[ ← 104 ]

González (1990:38) cree que los préstamos estaban a razón del 12% al 48%.

[ [← 105](#) ]

Ver esp. Goodman (1987:51-75). Más ampliamente, cf. Horsley (1987), quien enfatiza el desarrollo tardío del movimiento zelote formal, con Hengel (1989), quien enfatiza las semillas tempranas de este movimiento.

[ ← 106 ]

Para un excelente y detallado estudio de los «ideales sociales de los escritos apócrifos» incluyendo las ventajas y desventajas de las riquezas, los ayes de los pobres, la benevolencia y sus recompensas, la justicia social y la paz mundial, ver Cronbach (1944).

[ ← 107 ]

En otras palabras, «los hombres malos cambiarán para bien y se comportará más positivamente cuando se reúnan con un buen hombre» (Hollander 1985:86).

[ [← 108](#) ]

Skehan y Di Lella (1987:382) comenta: «el ideal judío era el de una vida virtuosa con suficientes riquezas como para asegurar la satisfacción de las necesidades de la vida y disfrutar de algún grado de prosperidad».

[ ← 109 ]

Tobit es generoso con los pobres pero él también dejó dinero en el extranjero para disponer de él cuando vengan tiempos difíciles, en los cuales él confía que el Señor conducirá a su hijo a pesar de los numerosos obstáculos. «Para el autor de Tobit, el dinero y la propiedad son comodidades útiles pero no un fin en sí mismas». Las mismas no son inherentemente malas ni dignas de ser ganadas ilícitamente (Zimmermann 1958:29).

[ ← 110 ]

Un reto reciente e importante para el entendimiento convencional de la apocalíptica como la intervención cataclísmica de Dios en la historia humana para recrear el universo aparece en N. T. Wright (1992) y (1996). Wright niega que los judíos avizoraban el final de este espacio y tiempo y que más bien hablaban metafóricamente de una mejora social significativa cuando este mundo sea transformado y mejorado substancialmente. Entre los problemas de esta interpretación (ver Allison 1994) está la dificultad en entender el tema del desprendimiento de las posesiones materiales si las propiedades siguen con uno mientras continúa la existencia terrenal.

[ [← 111](#) ]

El texto también puede ser traducido: «adquiere tan solo un poco de instrucción y ganarás plata y oro a través de ella». En cualquiera de los casos, la aparente recompensa monetaria «podría representar bendiciones además de simplemente ganancia material» (Rybolt 1986:110).

[ [← 112](#) ]

En 2:10 la Ley «que en los versículos anteriores operaba a través de la razón es ahora silenciosamente igualada a la razón». Uno piensa en un desarrollo similar y posterior en Filón (Hadas 1953:154).

[ ← 113 ]

Gordon (1982:418-419) observa: «Confrontado por la aparente contradicción entre los mandamientos y el curso de la sabiduría mundana, [Sirac] se ubica en el lado de la generosidad al prestarle a un amigo o hermano», pero de una forma menos ambigua que en el Nuevo Testamento, esta generosidad está limitada a los pobres «que lo merecen» (cf. 12:7).

[ [← 114](#)]

Para una presentación y traducción completa de todas las fuentes romanas y griegas que discuten sobre los esenios y convergen con la información que conocemos de Qumrán, ver Vermes y Goodman (1989).

[ ← 115 ]

Para un buen resumen del papel de la propiedad privada entre los esenios tanto en Qumrán como en Damasco, ver Rabin (1957:22-36). Pero Rabin lleva el péndulo demasiado lejos del lado contrario al negar que los de Qumrán practicaran alguna «comunidad de bienes» (correctamente, Mealand 1975).

[ [← 116](#) ]

Para una discusión ver Flusser (1960:1-13). En cuanto a las similitudes entre las bienaventuranzas de Qumrán y las de Jesús, ver Brooke (1989). Para un énfasis en las diferencias, ver Viviano (1993).

[ [← 117](#) ]

Sobre los patrones de organización y el código penal de la secta de Qumrán, ver Weinfeld (1986).

[ [← 118](#) ]

Para un análisis de estos textos y la tradición de la interpretación intertextual entre Isaías 61.1 y Lucas 4, ver J. Sanders (1975).

[ [← 119](#) ]

Ver además M. Bockmuehl (1994:109-112) y la literatura que allí se cita.

[ ← 120]

Sobre el término am ha'ares, ver esp. Oppenheimer (1977).

[ [← 121](#) ]

Sobre la sociología de los fariseos, escribas y saduceos, ver Saldarini (1988).

[ [← 122](#) ]

Pero uno también debe distinguir entre el publicano propiamente dicho, como Zaqueo («jefe de recaudadores de impuesto»), quien claramente era rico (Lucas 19.1-10) y los recolectores intermediarios como Leví/Mateo, quien debió vivir un poco mejor que otros campesinos judíos (Schottroff y Stegemann 1986:7-13).

[ ← 123 ]

Jeremías (1969:126-134) piensa que están en su lugar; Seccombe (1978) lo disputa.

[ [← 124](#)]

Cf. Saller (1982) y Wallace-Hadrill (1989). Entre los que han aplicado el modelo al Nuevo Testamento, ver esp. Winter (1994: esp. 41-60). Para una compilación de los textos que describen la beneficencia cívica antigua, ver Danker (1982). Danker también demuestra como el lenguaje literal y metafórico de beneficencia se extiende en el Nuevo Testamento, particularmente con referencia a Dios y Jesús.

[ [← 125](#) ]

Cf. al historiador Tucídides (3.45.4) quien habló de «la pobreza que conduce a compartir por necesidad y la abundancia que conduce a la avaricia a través del hubris y el orgullo».

[ [← 126](#)]

Para información adicional sobre estos desarrollos grecorromanos, ver esp. González (1990:3-19).

[ [← 127](#) ]

Sobre los problemas para identificar a Jesús con los trabajadores pobres y marginados del mundo, ver Draper (1991).

[ [← 128](#)]

Cf. Waetjen (1989:79): «Santiago y Juan, quienes se han asociado con su padre, probablemente disfrutaron un tipo de prosperidad y comodidad que correspondía a la clase media».

[ [← 129](#)]

Sobre el trasfondo histórico y la situación de los recaudadores de impuestos, ver esp. Herrenbrück (1987, quien también argumenta que solo los fariseos ponían un estigma sobre los recaudadores de impuestos.

[ ← 130 ]

Reiner (1968:186-190), sugiere que los «treinta sidos» reflejan una expresión idiomática sumeria que significa una «mísera cantidad».

[ [← 131](#) ]

Para un breve resumen de la especulación cristiana, ver Brown (1994:1401-1404); y cf. además p. 204).

[ [← 132](#) ]

Sin embargo, los particulares claramente varían en este y otros textos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo que pudieran hacer alusión a este dicho de Jesús; ver Harvey (1982).

[ ← 133 ]

Para observar de forma general estos tres versículos, ver esp. Witherington (1979). Sim (1989), niega que podamos demostrar que alguna de las otras mujeres era rica y duda que Juana, casada con un no cristiano, podría haber contribuido mucho, pero su estudio se apoya fuertemente en varios argumentos de silencio y un razonamiento en cierta forma circular que comienza con lo que Jesús «usualmente» hacía en todo lugar.

[ ← 134 ]

He sido animado por las respuestas generalmente positivas de aquellos que han tomado tiempo para interactuar con mis puntos de vista. El único estudio reciente con la extensión de un libro, particularmente compatible con mi acercamiento, aunque tiene un matiz importante, es el de J. Sider (1995). El único intento detallado para refutar mi acercamiento del que estoy consciente es el de Parker (1996, esp. 82-87). Sin embargo, su crítica, la cual inicia retando mi definición de lo que es una parábola y una alegoría (o más precisamente retando mi rechazo a la definición limitada de «alegoría» adoptada ampliamente por los críticos bíblicos modernos) simplemente termina por rechazar la inutilidad de mi definición más amplia (el cual es paralelo con el estudio rabínico de las parábolas y de forma más general la crítica literaria). Nada de lo que Parker escribe en realidad socava el contenido de mi acercamiento (p. ej., aparte de los debates en cuanto a terminología o etiquetas), a pesar de sus afirmaciones de hacer lo contrario. La alternativa de Parker, en el cual las parábolas fueron «dolorosamente claras» desde el principio sin ningún elemento encubridor, al igual que muchos otros acercamientos antes de él, requiere desechar el contexto de los evangelios en el cual las parábolas se dieron (92-105, 123-159) sin ofrecer una respuesta al segundo objetivo mayor de mi volumen, el cual era defender la confiabilidad histórica de los contextos originales.

[ ← 135 ]

Para todos estos puntos, cf. también Lambrecht (1992:86).

[ ← 136 ]

Otros puntos de vista (p. ej., la «escatología permanente» de Crossan [1973] o la disociación de las parábolas con relación al reino de Hendrick [1994]) son idiosincrásicos, no convencen y han sido refutados adecuadamente (ver N.T. Wright 1996:174-182; Blomberg 1996).

[ [← 137](#) ]

Muchos han argumentado que los cuatro relatos de los evangelios donde Jesús es ungido por una mujer, se generaron de un solo incidente histórico, pero más parece que Mateo 26.6-13, Marcos 14.3-9 y Juan 12.1-8 representan un episodio y Lucas 7.36-51 uno muy diferente (cf. p. ej., I. H. Marshall 1978b:305-307; Carson 1991:425-427).

[ ← 138 ]

Cf. Schottroff y Stegemann (1986:15), quienes ven a esta mujer como una «bien arreglada prostituta de “clase alta” que podía costear los perfumes más caros» en contraste con «la gran mayoría de prostitutas que “eran un miserable grupo”».

[ [← 139](#) ]

Se asume por lo general que un denario debió haber sido el pago mínimo de un día de trabajo (cf. Tobías 5:14, Mt 20.2). Excluyendo los sábados y otros días santos, podemos estimar que el año laboral era de 300 días para aquellos que tenían trabajos regulares. Los dos deudores, por lo tanto debían aproximadamente el salario de veinte meses y dos meses respectivamente.

[ [← 140](#) ]

Para más información acerca de la sociología implícita en el pasaje y la inversión que hace Jesús de los recipientes de honor y vergüenza, ver Thibeaux (1993).

[ [← 141](#) ]

Pero para ver esto, junto con Myers, como el punto principal y así desviar de la lección espiritual de la parábola, completamente se malentiende el propósito y la naturaleza de la predicación de Jesús.

[ [← 142](#) ]

Hooker (1991:132), comenta, «la existencia de cuatro grupos de oyentes no debe ocultar el hecho de que básicamente solo existen dos: aquellos en quienes el oír la palabra produce fruto y aquellos en quienes el oír la palabra da pruebas de ser infructuoso. La parábola transmite el mismo mensaje que el dicho del v. 11: la proclamación de Jesús divide la humanidad en dos campos....»

[ ← 143 ]

El usa la forma singular de las palabras «una» y «otra» en 4.4, 5 y 7, mientras que en 4.8 la palabra «otra» antes de «parte» es plural.

[ [← 144](#) ]

De hecho, diez mil talentos se puede ver con sospechas como un número redondo grande que representa la deuda más grande que se pudiera concebir, puesto que el talento era unidad monetaria más grande, mientras que diez mil (literalmente «miríada») era el numeral más grande en el idioma griego. P. Perkins (1981:124) piensa que la cantidad podría haber recordado a la audiencia judía las riquezas fabulescas de los reyes egipcios y persas, que no eran completamente inconcebibles, pero tampoco estaban en los límites de su experiencia actual. Weber (1993) hace notar la posibilidad de un trasfondo palestino. Uno podría imaginarse a un rey como Antipas con tal riqueza para distribuir. Pero él está de acuerdo de que existe una dimensión alegórica trasparente entre el rey y sus siervos. Perdonar una deuda tan enorme evoca el trasfondo de la enseñanza del Antiguo Testamento acerca del año de jubileo.

[ ← 145 ]

O, de forma más simple, según Hagner (1995:541), «la falla en perdonar a uno que se ha arrepentido provoca dudas en cuanto a la autenticidad del discipulado de la persona».

[ ← 146 ]

Herzog (1994b:131-149) toma la parábola a un nivel puramente sociológico y piensa que la misma es un comentario irónico del comportamiento de los déspotas del primer siglo. Pero, el hecho de que no es plausible de que un rey perdone una deuda tan enorme es la clave crucial para entender su segundo nivel de significado y aplicación espiritual.

[ [← 147](#) ]

Acerca de esto ver esp. Kimball (1994:119-135), quien demuestra la unidad original de todo el pasaje de 10:25-37.

[ [← 148](#) ]

Hendrick (1994:93-116) ve la parábola como una parodia de los ideales de la vida piadosa del judaísmo antiguo.

[ ← 149 ]

El estudio clásico fue el de Darley y Baston (1973).

[ [← 150](#) ]

Dada la predilección de Lucas por insertar referencias al Espíritu Santo, la versión de Mateo pudiera en realidad reflejar la traducción más literal de la palabras de Jesús, mientras que Lucas pudiera emplear una sinécdoque para referirse al Espíritu Santo como la buena dádiva preeminente. Por supuesto, si estos pasajes altamente paralelos reflejan la manera en que Jesús usa enseñanzas similares en dos contextos diferentes, no existe razón alguna por la que no hubiera podido decir ambas, a las cuales cada evangelista dio una traducción igualmente literal de sus palabras.

[ ← 151 ]

Kistemaker (1980:182) llama a este el más impactante aspecto del pasaje.

[ [← 152](#) ]

Hendrick (1994:142-163) considera que esta parábola está en contra de la enseñanza de fondo de Eclesiastés, concluyendo que enfatiza sobre todo la ausencia de significado en una vida de acumulación de bienes.

[ ← 153 ]

(1977) y otros, de nuevo tratan de ver a Cristo como el que construye la torre o como el rey que va a la guerra, pero esta interpretación no es convincente (ver Blomberg 1990:283).

[ [← 154](#) ]

Para una excelente guía a la historia de la interpretación de la parábola y una sana exégesis de cada parte, ver Ireland (1992).

[ [← 155](#) ]

Para representantes más recientes de cada uno de estos puntos de vista, ver respectivamente a S. Porter (1990); Du Plessis (1990); y Parrot (1991). Para una refutación de cada uno de estos y varias otras interpretaciones ver a Mathewson (1995). Binder (1995) pone al mayordomo como alguien que representa a Jesús, pero solo lo puede hacer al dividir el pasaje en porciones auténticas y no auténticas que son idiosincrásicas aún bajo los criterios de la crítica de las tradiciones.

[ [← 156](#) ]

F. Williams (1964) convincentemente señala el dar limosna como el ejemplo de usar las posesiones terrenales más relevante en el contexto histórico y literario de esta parábola.

[ [← 157](#) ]

Cf. Doyle (1994:55): la parábola «ofrece un ejemplo de lo que mucho del Evangelio de Mateo está presentando: preocupación por los marginados, apertura para todos, desconcertar y trastornar la sabiduría terrenal, dar la bienvenida a los don nadie, tratar a los veteranos y recién llegados como iguales».

[ ← 158 ]

Es discutible, y aún poco probable que el maestro dijera en esencia: «Si ustedes pensaron que yo fui malo, ustedes debieron haber actuado mal» —p. ej., al involucrarse en un comercio ilegal y de usura (cf. C. F. Evans 1990:672).

[ ← 159 ]

Carson (1984:517), sin embargo, hace notar que la diferenciación puede sugerir que «la gracia nunca se condona de forma irresponsable; aun aquellos a quienes se les dio menos están obligados a usarlo y a desarrollar lo que tienen».

[ ← 160 ]

Argumentar de que uno debe seguir el Evangelio de los Nazarenos en el cual el siervo que entierra su talento es aceptado (Fortna 1992) sigue equivocadamente la crítica textual e histórica y pierde el empuje característico de la enseñanza de Jesús en contra de la renuencia convencional de los judíos en invertir, una costumbre preservada en esta tradición apócrifa judeocristiana. Un problema similar se adjunta al acercamiento de Rohrbaugh (1993).

[ [← 161](#) ]

Para más detalles ver Snodgrass (1983).

[ ← 162 ]

«Cada una involucra un ataque de palpable poder». El lector helenístico podría pensar en «las tres categorías del vicio: amor al placer, amor a las posesiones y amor a la gloria» mientras que el judío sin duda recordaría las pruebas para los israelitas en el desierto (L. Johnson 1991:76).

[ [← 163](#) ]

Cf. esp. Nouwen (1993), quien compara estas tres tentaciones con los deseos que perennemente enfrentan los líderes cristianos: ser relevantes, populares y mandar (a menudo a expensas de la oración, el verdadero ministerio y la disposición de ser guiado por otros).

[ [← 164](#) ]

Cf. Stegemann (1984:14): «Son los desesperadamente pobres, seres miserables que luchan para sobrevivir».

[ [← 165](#) ]

Ver también a Bruner (1987:135): «Si decimos que “bienaventurados los pobres en espíritu” significa “bienaventurados son también los ricos, si actúan humildemente” hemos espiritualizado el texto. Por otro lado, si decimos que “bienaventurados vosotros los pobres” significa “que la gente pobre es gente feliz” hemos secularizado el texto... Jesús dijo algo que incorporaba la espiritualidad de Mateo y el aspecto social en Lucas, tomando lo mejor de cada uno».

[ [← 166](#) ]

Para observar la estructura del sermón de forma más general ver esp. Davies y Allison (1988:88-97).

[ ← 167 ]

Para este paralelismo ver esp. Pilgrim (1981:137).

[ [← 168](#) ]

Para las implicaciones específicas del contexto del primer siglo para la ética contemporánea, vea esp. Tannehill (1970).

[ ← 169 ]

Contrastar con Bassler (1991) en cuanto a «pedir dinero en el Nuevo Testamento».

El hapax *epiousios* es quizás mejor traducido «el pan para mañana». Esto ha conducido a una interpretación escatológica en la cual toda la oración se toma entonces como una plegaria pidiendo el regreso de Cristo. Pero este punto de vista es poco probable, no solo porque requiere que *peirasmós* sea interpretado como «prueba» en lugar de «tentación», lo cual también parece improbable dado el paralelismo que existe con la petición de ser librados del maligno. En cambio, el creyente piadoso ora cada día para obtener el sustento suficiente para cada día (Hermer 1984). Alternativamente, *epiousios* podría significar «lo que es necesario para existir» ante lo que dice Mt 6.34, lo cual presenta cierta tensión con nuestra interpretación (Betz 1995:398-99). Boismard (1995) nota que los Padres Griegos y Latinos tempranos típicamente espiritualizaron «el pan nuestro» ya fuera como el *logos* o como la eucaristía y él arguye por un entendimiento de *epiousios* en este contexto como «par excellence». Pero ninguno de estos conceptos había sido introducido cuando Jesús hizo su oración original y por lo tanto no pudo ser parte de su significado original.

[ ← 171 ]

Esto es «corrosión» o «peste».

[ [← 172](#) ]

Guelich (1982:373) resume: «parte de la presencia del reino se ve ciertamente en las posesiones materiales..., difícilmente podremos vivir en el reino de Dios, recibir sus bendiciones y no usarlas para ayudar a aliviar el mal del hambre y la necesidad por doquier».

[ [← 173](#) ]

Betz (1995:458) hace notar que darle al materialismo un nombre extraño es equivalente a designar a las riquezas o la pobreza, cuando estas toman el control de la vida de las personas, como algo «mágico» o aun «demoníaco». «La búsqueda sin descanso del dinero y las posesiones es equivalente a la adoración de una pseudo-deidad.

[ [← 174](#) ]

Sobre todo este pasaje, cf. también a Blomberg (1992c); Wischmeyer (1994).

[ [← 175](#) ]

Acerca de la interacción entre la soberanía de Dios y la necesidad de las peticiones humanas de que Dios otorgue algunas de sus buenas dádivas que desee dar a su pueblo, ver a Murray y Meyers (1994).

[ [← 176](#) ]

Para una explicación breve ver a Klein (1986); para más detalles M. Prior (1995).

[ [← 177](#) ]

La cláusula, «a los pobres es anunciado el evangelio» es enfática tanto por su posición sobresaliente como por su diferencia con las otras categorías de personas listadas (Bock 1994:667-668).

[ [← 178](#) ]

Para ver el debate en cuanto a si la presentación que Lucas hace de estas dos mujeres apoya o reta una agenda feminista (la cual tiene implicaciones para el papel de la mujer contemporánea con respecto a las finanzas), ver Corley (1993:133-134).

[ ← 179 ]

Aquellos que se inclinan a ver una tendencia particularmente judeocristiano conservadora en las enseñanzas de Mateo y/o de Lucas a menudo citan estos textos como los que no tienen sensibilidad a los temas históricos y de la salvación que hacen surgir. Para una defensa de la preocupación de Lucas en enfatizar la libertad de la ley a un nivel de la crítica de la redacción, ver a Blomberg (1984a). Para un punto de vista más balanceado de la redacción de Mateo a lo largo de su evangelio, ver a Blomberg (1992b).

[ ← 180 ]

Para una mayor elucidación y aplicación contemporánea, ver Garland (1996:321-340).

[ [← 181](#) ]

Van Aarde (1993) ve una protesta en contra de tener que pagar con una moneda de plata, el siclo, que tenga una imagen idolátrica, y un método para evitar la potencial extorsión de los cambistas de dinero.

[ [← 182](#) ]

Ver esp. Horbury (1984), quien también provee de un importante trasfondo histórico.

[ ← 183 ]

Para un estudio de las posibilidades ver Blomberg (1984b:433-434).

[ ← 184 ]

El intento de Cassidy (1979) de relacionar este pasaje con un impuesto civil no es convincente, no solo por manejar inadecuadamente con la cantidad explícitamente dicha, como equivalente al impuesto de Éxodo 30.13.

[ ← 185 ]

La iglesia medieval a menudo aplicó este y los pasajes similares a la «clase alta» de la sociedad que se unían a alguna orden y tomaban un voto de pobreza, pero los estudiosos de la iglesia contemporánea han reconocido que los textos no apoyan en sí mismos un sistema de obediencia cristiano de dos flancos (cf., p. ej., Legasse 1977:53).

[ ← 186 ]

Sánger (1992:187) cree que Jesús se da cuenta que este hombre en realidad no entiende las consecuencias de sus propias pretensiones.

[ [← 187](#) ]

Omitida entendiblemente por  $B^* K W \Delta \Psi f^1 f^{13}$  y una gran variedad de testimonios menos importantes.

[ [← 188](#) ]

No existe evidencia histórica de lo anterior en el primer milenio de cristianismo y el apoyo textual para lo último es muy débil o evidencia en un manuscrito muy tardío (59, lect. 183 y las versiones armenias y georgianas).

[ [← 189](#) ]

Ver E. P. Sanders (1985:61-76); con importantes cualidades y modificaciones, cf. Witherington (1990:107-116).

[ [← 190](#) ]

Para un excelente estudio del trasfondo histórico de este impase, ver a Bruce (1984).

[ ← 191 ]

Schmidt (1987) enfatiza que la «hostilidad de las riquezas» en la tradición sinóptica es independiente de cualquier circunstancia histórica definida como intolerante.

[ [← 192](#) ]

Para un estudio representativo de estos temas y para conclusiones similares, ver los comentarios de Davids (1982:2-22); Moo (1985:19-34); y L. Johnson (1995:89-123). Geyser (1975) toma el lenguaje de la diáspora en 1.1 para referirse literalmente a las personas desplazadas, basado en la dispersión de los creyentes después de la lapidación de Esteban (Hch 8.1), y observa que los temas consecutivos de la carta son unificados por las preocupaciones de una comunidad de refugiados.

[ [← 193](#) ]

En cuanto a la plausibilidad histórica de Hechos 1-12, ver esp. Bauckham (1995). Los cinco volúmenes de Winter (1993-96) junto con Hemer (1989) proveen una amplia evidencia para rehabilitar la confiabilidad de Lucas como un historiador generalmente en el libro de Hechos.

[ ← 194 ]

Su único uso, aparte de este, en el Nuevo Testamento (Lc 13.22) da precisamente ese sentido.

[ ← 195 ]

En la NIV, «en todo lo que hace» es más literalmente «en todos sus caminos».

[ [← 196](#) ]

Louw y Nida (1988:531) definen el término como «creencias apropiadas y práctica piadosa de obligaciones relacionadas con personas y poderes sobrenaturales - “religión, piedad”». En la p. 532 agregan: «Siempre se puede explicar esta fase de la cultura con una frase como «cómo se debe actuar para con Dios...».

[ ← 197 ]

Esta combinación era tan difícil para el escriba del cristianismo primitivo que p<sup>74</sup> reemplaza aspilon heauton terein («guardarse de ser contaminado») con huperaspilein autous («protegerlos» - p. ej., las viudas).

[ [← 198](#) ]

El trasfondo de nawim y el eco de las bienaventuranzas son ambos claros. Ver p. ej., Hartin 1991:149-151.

[ [← 199](#) ]

Santiago «para en corto una idealización inapropiada de la pobreza como la marca distinguible de su afiliación» en la comunidad. Es «la fe la que es la marca» (Laws 1980:103). Cf. Wall (1997:115): «los pobres en Santiago son aquellos sin seguridad financiera que han llegado a depender de Dios en cuanto a su futuro».

[ [← 200](#) ]

Maynard-Reid (1987:57, 63-65) opta también por este entendimiento de synagoge, pero inexplicablemente concluye que el hombre rico no es cristiano. Wall (1997:104-105) sigue a Maynard-Reid pero sugiere dos posibles escenarios diferentes: el terrateniente judío apela a la «sinagoga/tribunal» en busca de justicia en recaudar las deudas de un cristiano pobre o un trabajador cristiano pobre que demanda a un judío rico por incumplimiento en el pago de salarios. Pero Wall no da evidencia histórica que sugiera que alguno de estos escenarios fue probable. La carta de Santiago sugiere que un rico no cristiano típicamente utilizaría recursos más severos, o medidas más punitivas, mientras que la gente pobre casi nunca demandó a un rico, ni siquiera en el mundo grecorromano.

[ [← 201](#) ]

D. Watson (1993) correctamente hace notar que el estilo de denuncia que se extiende en Santiago 2 deja la pregunta de la realidad detrás de algunas preguntas retóricas de Santiago como algo incierto. Pero está de acuerdo de que algunos problemas similares en la comunidad, aun si fueran exagerados en estos ejemplos, debieron haber detonado los señalamientos de Santiago.

[ [← 202](#) ]

Wall (1997:199) plausiblemente etiqueta a 4.4-10 como «la crisis del materialismo», pero a lo sumo es una aplicación clave de una exhortación expresada de forma mucho más general.

[ ← 203 ]

Maynard-Reid (1987:69-71) cree que los ricos en 2.1-7, 4.13-17 y 5.1-6 son los mismos individuos, sencillamente vistos desde las diferentes perspectivas de sus varios papeles.

[ [← 204](#) ]

Cf. Townsend (1994:87): «el punto de la reprensión no es que el comercio sea algo antiético en sí mismo, sino que las suposiciones en las cuales estos planes se basan son completamente seculares, tanto en lo concerniente a su tiempo y contenido».

[ ← 205 ]

Wall (1997:227) reflexiona si el llanto y el aullido podría ser «un preludio al arrepentimiento y la restauración», pero en el mejor de los casos esto está implícito y no es probable que fuera la reacción de la mayoría.

[ ← 206 ]

También es posible que el comportamiento maligno contra la comunidad de Santiago tiene parcialmente en vista el término «matanza». Es poco probable que uno pudiera traducir el v. 5b así: «habéis engordado vuestros corazones como en día de banquete» (NIV mg).

[ ← 207 ]

Townsend (1994:95) es equilibrado en su resolución: «Las respuestas apropiadas a los cargos que hace Santiago será un asunto de consciencia individual, pero por lo menos debe involucrar una preocupación por un mundo de comercio justo y libertad política. Si esto involucra que los cristianos ricos paguen precios más altos por algunos de los bienes que consumen, así como también impuestos más altos para poder ayudar a que la asistencia intergubernamental se convierta en una realidad, es un precio justo que se debe pagar. A la luz de las palabras de Santiago, la caridad no es suficiente».

[ ← 208 ]

Fine (1955:28) concluye que «honestidad, no la paciencia es la virtud real de Job».

[ ← 209 ]

La enseñanza ética de Santiago está particularmente en deuda con muchos puntos del Sermón del monte.

[ ← 210 ]

Ver esp. el estudio de «Acts and the Urban Elites» por Gill (1994).

[ [← 211](#) ]

Para una cronología, cf. ahora esp. Riesner (1998:35-58, 280-281).

[ [← 212](#) ]

«La frase perifrástica ἑσαν προσηκόντες puede ser traducida “perseveraban en”. En estos resúmenes Lucas desea mostrar los patrones de conducta continuos y consistentes» (L. Johnson 1992:58).

[ [← 213](#) ]

Un tema sobresaliente para los intérpretes a través de las edades, a pesar de los desacuerdos en casi todos los demás problemas interpretativos mayores. Ver McGee (1990).

[ [← 214](#) ]

Dupont (1977:32-34); cf. también C. K. Barrett, (1994:169): «Lucas describe una estado que persistió por algún tiempo».

[ [← 215](#) ]

Cf. también F. F. Bruce (1988:74): «Esta práctica de compartir las propiedades podía mantenerse voluntariamente solo cuando su sentido de unidad espiritual estaba excepcionalmente activo».

[ ← 216 ]

Harrison (1986:98-99), asume que «tarde o temprano los recursos de los miembros más acomodados se acabarían, y el fondo común tendría que ser surtido de otras fuentes o ser abandonado». Pero esto presupone lo que Hechos nunca dice —que los ricos vendieron tanto que quedaron sin lo suficiente para invertir en las necesidades del futuro.

[ ← 217 ]

Así el manual por lo demás excelente de Fee y Stuart (1982:97).

[ [← 218](#) ]

Ver esp. Liefeld (1995:49-59), esp. con referencia a la narrativa de Ananías y Safira; cf. Ryken, (1987:77-87).

[ [← 219](#) ]

Talbert (1997:64) cree que «Los valores sostenidos en Hechos continuaron en la iglesia» y cita Peregrinus 13 de Luciano en cuanto a cómo los cristianos ayudaron a un bribón encarcelado que se hizo creyente, porque «ellos despreciaban todos los bienes mundanales, pues los tenían como propiedad común».

[ ← 220 ]

Para cada uno de estos puntos en las últimas cuatro oraciones, ver I. H. Marshall (1980:88).

[ ← 221 ]

Cf. también Hamm (1986:314-315) quien recuerda el uso estereotipado de «plata» y «oro» en asociación con la idolatría en el Antiguo Testamento (p. ej., Éx 20.23; Dt 7.25; Os 8.4; etc.), sugiriendo que Lucas ve que en el pasaje se trata de apartar al hombre de cualquier cosa que pudiera desviarlo de alabar al verdadero Señor resucitado.

[ [← 222](#) ]

Pero estos escritores limitaron su práctica a los «amigos», y el compartir los bienes condujo a obligaciones de reciprocidad que nunca terminaban entre esos amigos. Lucas aplica el concepto radicalmente a toda la iglesia, cruzando líneas socioeconómicas y anima a la gente a dar sin pensar en que se los devolverán (recordar Lc 6.34-35; 14.12-14). Cf. además a Mitchell (1992:262-66).

[ ← 223 ]

El término también alude a los endees de Deuteronomio 15.4 LXX (L. Johnson 1992:34).

[ ← 224]

Así persuasivamente Fiensy, (1995:213-36).

[ [← 225](#) ]

Esta frase fija el escenario para el cercano paralelismo entre el destino de Ananías y Safira en Hechos 5.3-6 y 7-10. Es digno de notar que Safira es tratada como un individuo independiente y responsable. No existe justificación bíblica para que la esposa se someta a las demandas impías de su esposo; de hecho, este pasaje claramente contradice tal idea.

[ [← 226](#) ]

Derrett (1971:156) especula que esta suma podría haber sido la ketubah o dote dada por la esposa a su esposo quien la mantuvo intacta en caso de un subsecuente divorcio pues en tal caso se la tenía que devolver a ella. Hoy podríamos hablar de los ahorros de alguien.

[ [← 227](#) ]

Cf. Longenecker (1981:314): «como el acto de Acán, este episodio fue crucial en la vida y misión del pueblo de Dios, pues toda la misión estaba en peligro desde el mismo inicio. Y aun cuando nos sentimos agradecidos de que el juicio por fraude en la iglesia no es ahora tan repentino y drástico, este incidente es una advertencia ineludible concerniente a lo nefasto que es a los ojos de Dios el engaño en los asuntos espirituales y personales». Recordar también la seriedad de 1QS 6:25-65.

[ [← 228](#) ]

O'Toole (1995), quien también presenta y discute otros posibles paralelos dentro y fuera de Lucas-Hechos en el contexto de un amplio rango del análisis literario y teológico de Hechos 5.1-11. Marguerat (1993) ofrece un estudio de los acercamientos recientes al pasaje y defiende la teoría de los paralelos cercanos con Génesis 3.

[ [← 229](#) ]

S. Johnson (1954) ya había argumentado que Ananías y Safira pudieron haber hecho un voto para entrar al círculo interior de la comunidad en el cual se requería dar todas las posesiones, mientras que ninguna regla pedía tal sacrificio a los cristianos.

[ ← 230 ]

Dunn (1996a:81) hace notar que con el rápido crecimiento de la iglesia primitiva, cualquier intento de sostener a los pobres «rápidamente debió tener demandas casi imposibles para el fondo común».

[ [← 231](#) ]

Sobre la necesidad de flexibilidad en la aplicación de Hechos 6.1-6, ver esp. Longenecker (1981:331).

[ [← 232](#) ]

Para una perspectiva particularmente útil ver Dunn (1970:55-72).

[ ← 233 ]

Cf. también las referencias a frecuentes sequías en esa área durante el reinado de Claudio en Suet. Claud. 18; Tácito. Arm. 12.43.

[ [← 234](#) ]

Para más conocimiento acerca del trasfondo de la hambruna y para comentarios de mucha ayuda sobre la transformación del cristianismo en sus costumbres de beneficencia, ver Winter (1994:59-78, esp. 76).

[ ← 235 ]

Ver esp. Bauckham (1995:427-41).

[ [← 236](#) ]

Acerca de la autodefinición, prestigio y nivel social de los sacerdotes judíos a fines del período del segundo templo, ver Maier (1993).

[ [← 237](#) ]

O como lo hace Stegemann (1984:32-44), quien los coloca nada más como «clase media».

[ [← 238](#) ]

Corley, (1993:111) habla de las mujeres de Lucas 8.1-3 como «retratadas más bien como “patronas” grecorromanas», la función explícita de estas mujeres aquí en Hechos.

[ [← 239](#) ]

«Al parecer Pablo estaba logrando tal cambio en las actitudes populares que la viabilidad de toda la industria estaba siendo cuestionada» (Cassidy 1987:57).

[ [← 240](#) ]

I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles* (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1980), p. 336.

[ [← 241](#) ]

Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 199.

[ [← 242](#) ]

Ver esp. Bonnie V. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress, 1989).

[ ← 243 ]

Los jóvenes judíos que eran entrenados bajo la tutoría de rabinos usualmente comenzaban su educación post-elemental a la edad de doce o trece años. Acerca de la historicidad general de la carrera precristiana de Pablo de acuerdo al libro de Hechos, ver Légasse (1995).

[ [← 244](#) ]

Esta ocupación en sí misma no distinguía a Pablo de entre los trabajadores manuales menospreciados en la sociedad grecorromana. Pero se suponía que los rabinos tenían sus negocios (ver p. 106), y la capacidad de Pablo para desenvolverse en su legado judío (ver más adelante 1 Co 9) hace claro en esta discusión que su «degradación» es estrictamente voluntaria. En cuanto a la naturaleza y condición d un skenopoios , cf. también a Szesnat (1993). Además de las pieles, Pablo podría también haber trabajado el lino y/o el pelo de cabra.

[ ← 245 ]

Para más detalles ver especialmente a Riesner (1998:286-91).

[ [← 246](#) ]

Lührmann (1992:41-42) observa: «En Jerusalén y más en su propia y nueva misión en el área alrededor de Mar Egeo, Pablo pudo haber hecho uso de sus triunfos: áreas de misión de rápido crecimiento y sin dudas también una superioridad económica en las nuevas iglesias. Pero no lo hizo porque lo que importa es el evangelio».

[ [← 247](#) ]

No existe razón para asumir que la preocupación de Pablo por la colecta en 1 y 2 Corintios y Romanos a mediados de la década de los cincuenta implique que no se haya entregado algo previamente en la peor parte de la hambruna a finales de los 40. De hecho, Hechos 11.2-30, sin decirlo explícitamente, implica lo contrario. Esto nos llama a un serio cuestionamiento de la principal premisa en Hurtado (1979), que lo lleva a concluir que la información de las epístolas tardías de Pablo demuestran que la colecta ya era un punto de contención para el tiempo en que se reunieron los apóstoles en Gálatas 2.1-10.

[ ← 248 ]

Que tenga en mente una alusión especial a que los gálatas contribuyan para las necesidades de los cristianos de Jerusalén o no (así Hurtado 1979:53-57), es más difícil determinarlo.

[ [← 249](#) ]

Para una reevaluación vigorosa y reciente de este punto de vista, ver Menken (1992).

[ ← 250 ]

Por supuesto, uno no tiene que elegir entre estos dos puntos de vista. Si el problema fundamental era la existencia de desempleados, esto podría haber sido exacerbado por las creencias de que el final estaba en extremo cercano. Ver Richard (1995); D. Williams (1992).

[ [← 251](#) ]

Para las normas y patrones específicos de la interacción entre el patrón y el cliente en Tesalónica, sin una referencia directa a 1 y 2 Tesalonicenses, ver Hendrix (1991).

[ [← 252](#) ]

Menos plausible es lo que dice Thurston (1995:191, 193), siguiendo a Malherbe (1987), ve un trasfondo epicúreo y cínico.

[ [← 253](#) ]

Menken (1994:136) observa la gran influencia de este versículo, a menudo mal interpretada, en la historia del pensamiento cristiano sobre el trabajo. Esta ha llevado a los monjes a seguir un manual de trabajo y aun fue parte en la constitución soviética de 1936 en una forma mutilada. Con respecto a la idea de que sugiere el desarrollo de leyes «que digan que tener un ingreso para vivir es un derecho para los que son económicamente útiles y un favor otorgado a los demás», Menken hace notar que «los cristianos primitivos de hecho pensaban de forma muy diferente» (ver p. ej., Mt 25.31-46; Ef 4.28).

[ [← 254](#) ]

Cf. Mott (1975:72): «los programas contra la pobreza deben ser concebidos con la meta de incrementar la capacidad económica, política y social de sus recipientes para ser recíprocos de tal modo que su respuesta a la sociedad sea una realidad y es poder».

[ [← 255](#) ]

Estefanas, Fortunato y Acaico (1 Co 16.17) podrían ser o no los mismos individuos de la casa de Cloe que se reunieron con Pablo (1 Co 1.11), pero el arribo de estos viajeros de Corinto a Éfeso, se explica ciertamente de mejor manera si estos hombres andaban en un viaje de negocios. Crispo (1.14) podría ser el líder de la sinagoga que se convirtió en Hechos 18.8 y similarmente sería una persona acomodada.

[ [← 256](#) ]

Winter (1994:105-121); contra Mitchell (1993), quien imagina a la clase alta demandando a la clase baja (en este punto basándose más en los estudios modernos de la sociología de la ley y no tanto en fuentes romanas antiguas).

[ [← 257](#) ]

Para una información más elaborada y otra literatura secundaria relevante, ver Blomberg (1994a:ad loe); y Dunn (1995:46-68).

[ ← 258 ]

Y Colosenses 3.5 iguala la avaricia misma con la idolatría. O'Brien (1982:183-184) explica, «Puesto que el hombre solo puede servir a un señor, a Dios o a Mamón, pero no a ambos, (Mt 6.24), si pone su corazón en las riquezas, él adora a dioses falsos y abandona al verdadero Dios».

[ ← 259 ]

Esta es la forma de la lista de sustantivos en 6.9-10 que se convierten en etiquetas apropiadas para los individuos solo después de un pecado persistente en un área en particular (cf. D. Prior 1985:89).

[ [← 260](#) ]

Cf. también Deming (1995:177-197) quien enfatiza las tribulaciones necesarias que preceden el fin en referencias apocalípticas similares.

[ [← 261](#) ]

Meggitt (1994) piensa que Thiessen interpreta equivocadamente la evidencia (y promete en un estudio posterior derribar todos sus puntos de vista) pero hasta aquí solo ha mostrado que la falta de acceso de los pobres a la carne ha sido tal vez un poco exagerada.

[ [← 262](#) ]

Para las opciones y para esta conclusión, ver Moo (1996:826-833).

[ ← 263 ]

Para todos los puntos en este párrafo hasta acá, cf. Pratscher (1979).

[ [← 264](#) ]

Esta desvalorización no caracterizaba necesariamente a toda la elite y usualmente no se extendía a la agricultura, p. ej., las granjas (Balme 1984).

[ ← 265 ]

Horrell (1996:210-16) también enfatiza el nexo con 9.19-23. Pablo se identifica con los cristianos «débiles» al tener un trabajo manual (y por ende acepta una degradación social) precisamente para «ganar» al débil, aun cuando esto crea un tropiezo en algunas ocasiones para los «fuertes» / ricos.

[ [← 266](#) ]

Ver P. Marshall (1987:282-340), para una detallada reconstrucción de las acusaciones contra Pablo en Corinto.

[ ← 267 ]

Esto no quiere decir que el marco de trabajo interpretativo de Theissen que presenta al cristianismo como «un patriarcalismo de amor» permanece sin retos. Ver esp. Engberg-Pedersen 1987.

[ [← 268](#) ]

Blue (1991) presenta argumentos para traducir prolambano como «devorar» y ekdechetai como «dar la bienvenida» y cree que estos descuidados son cristianos que no tenían casa segura.

[ ← 269 ]

Sin embargo, la afirmación posterior de Nickle (1966:87-93), que la colecta fue un equivalente al impuesto del templo judío parece ser desmentida por su propia lista de considerables diferencias entre las dos, que le sigue a la lista de sus similitudes.

[ [← 270](#) ]

Para esto ver esp. Winter (1976b).

[ [← 271](#) ]

Si los capítulos 10-13 se toman como una carta intermedia entre 1 y 2 Corintios 1-9, las alusiones en 11.7-12 y 12.14-18 pueden ser vistas como señales de que las cosas empeoraron en Corinto antes de que mejoraran. Hasta hace poco, aun los académicos más conservadores estaban convencidos que los capítulos 10-13 eran ya sea una carta posterior o una pieza de escritura que Pablo resumió después de un intervalo de tiempo en el dictado con la llegada de noticias frescas de Corinto. En tal caso la llegada de los falsos maestros pudo haber exacerbado el problema de las actitudes hacia las finanzas que pudieron haber comenzado a mejorar previamente. Los últimos tres comentarios evangélicos sobre esta epístola argumentan persuasivamente que toda la carta es una unidad (Witherington 1995a; Belleville 1996; Barnett 1977), y en tal caso, los asuntos financieros siguen siendo un problema sin resolver que Pablo sabe que tendrá que tratar en detalle en capítulos 8-9 y 10-13 (de corrido), a pesar del amplio tono conciliatorio de 2 Co 1-7 referente a otros asuntos.

[ [← 272](#) ]

Louw y Nida (1988, vol. 2:675): «concerniente a lo que posee un buen carácter o cualidad —“genuinamente real”».

[ [← 273](#) ]

Stott (1990:143) ayuda sumando cinco principios que él deduce de este texto: 1. «Dios ha provisto suficiente para las necesidades de todos»; 2. «cualquier disparidad mayor entre ... riqueza y pobreza, es inaceptable para él»; 3. tal situación «debe ser corregida por un ajuste»; 4. «la motivación cristiana para desear tal “justicia” es la “gracia”»; y 5. Debemos seguir el ejemplo de Cristo al hacerse «pobre» para mostrar «la autenticidad de nuestro amor».

[ [← 274](#) ]

Cf. Betz (1985:78) quien también hace notar que, desde la perspectiva de Pablo, al menos dos de los tres eran personas en las que él confiaba.

[ ← 275 ]

R. Martin (1986:285) traduce el contraste como «una bendición, no como una especie de “avaricia”»

[ [← 276](#) ]

Murphy-O'Connor (1991:93) emplea una lógica idéntica aquí. Podemos dar generosamente porque confiamos que otros cuidarán de nosotros, si resulta que hemos dado demasiado como para continuar satisfaciendo nuestras propias necesidades.

[ [← 277](#) ]

Para extensos detalles sobre las estrategias de Pablo y estilo de liderazgo en ambas cartas, ver a Verbrugge (1992).

[ [← 278](#) ]

Cf. también su escrito «Afterword: Is There Justification in Money? A Historical and Theological Meditation on the Financial Aspects of Justification by Christ» (141-165).

[ [← 279](#) ]

Byrne (1996:370) sugiere que los tres dones mencionados en 12.8bcd «parecen estar relacionados de alguna forma con el ejercicio de la caridad». Ho proistamenos podría referirse a un patrón; y ho eleon a alguien que trae alivio (financiero) al infortunado.

[ ← 280 ]

Las «ascuas de fuego» que esta respuesta amontona sobre la cabeza del enemigo, lo más probable es que sean punzadas de vergüenza o remordimiento y no castigo. Cf. p. ej., Dunn (1988:751).

[ [← 281](#) ]

Ver esp. Winter (1994:25-40) quien enfatiza la frecuencia con la que aparecen en el lenguaje frases como «hacer el bien» o «recto» en un contexto de beneficencia cívica.

[ ← 282 ]

Cf. p. ej., Cranfield (1979:662). L. Johnson (1997:191) observa que esto está también implícito en la frase «por causa de la conciencia» en Romanos 13.5.

[ ← 283 ]

En problemas de desobediencia civil más amplios, uno debe cuidarse de absolutamente considerar al gobierno como divino (Ro 13) o tener la noción de que es demoníaco (Ap 13), a pesar de los numerosos intentos a través de la historia cristiana de hacer uno de estos puntos de vista normativo a expensas del otro. Legasse (1994) revisa una gran variedad de propuestas para entender Romanos 13.1-7, por lo menos en parte determinado por las circunstancias históricas particulares.

[ [← 284](#) ]

Peterman (1994) argumenta en contra de la mayoría de los estudiosos que la koinonia del v. 26 debe ser traducido «compañerismo» en lugar de «contribución». Sin embargo, el establecimiento de un compañerismo con los santos en Jerusalén aun así debió involucrar un apoyo financiero.

[ ← 285 ]

El punto de vista de que «los pobres que hay entre los santos» en Jerusalén (15.26) es una frase que involucra un genitivo de aposición («los pobres, que son los santos»), haciendo equivalente a los pobres con los cristianos en Jerusalén, con una etiqueta espiritual en lugar de socioeconómica, fue decisivamente refutada por Keck (1965; 1966).

[ ← 286 ]

Para ver los problemas que hay para concluir definitivamente de que estas dos referencias son del mismo individuo ver, Meggitt (1996).

[ [← 287](#) ]

Para reconstrucciones alternas y para más detalles sobre la postura adoptada aquí, ver p. ej., Guthrie (1990:489-495, 545-555). Cf. las introducciones sobre las cartas de la prisión en los comentarios normales.

[ ← 288 ]

Se han dado variantes en esta interpretación tradicional, pero una buena defensa de la misma a la luz de los recientes retos aparece en Nording (1991:97-119).

[ [← 289](#) ]

Ser capaz de pagar la cantidad de dinero potencialmente en juego aquí, podría haber sido imposible para Pablo, especialmente estando bajo arresto domiciliario en Roma. Esta es una promesa sobresaliente que debió basarse en la asunción de que si Filemón acepta el ofrecimiento, Pablo tendría que pedir ayuda a algunos de sus amigos adinerados para pagar lo que ha prometido (Dunn 1996b:339).

[ ← 290 ]

Las cartas en las que estos mandamientos aparecen a menudo se alegan que son post-paulinas. Pero no se puede sostener ninguna diferencia entre el contexto social de Efesios y Colosenses y el indisputable resto de las epístolas paulinas, a partir de los mandamientos sobre la esclavitud, especialmente ante la inclusión de Filemón entre las epístolas auténticas. El argumento que sostiene que las epístolas paulinas (o seudónimas) describen un cristianismo más burgués es desmentido por la evidencia que hemos encontrado de creyentes ricos con mucha influencia en cada etapa de las iglesias paulinas.

[ ← 291 ]

Existen muchas preguntas sin respuesta en tomo a la naturaleza de los riesgos que Epafrodito afrontó para entregar los fondos, la enfermedad por la que casi muere y la razón por la que los filipenses anteriormente fueron incapaces de dar una ayuda adicional (2.26-29; cf. 4:10 —«que ya al fin habéis revivido vuestro cuidado de mí; de lo cual también estabais solícitos, pero os faltaba la oportunidad»). Concluir, al igual que Buchanan (1964), que en principio Pablo rechazó regalos o que el ministerio de Pablo había sido atacado entre los cristianos de Macedonia va más allá de la evidencia en el texto.

[ [← 292](#) ]

Para amplios detalles de 4.10-20 contra el trasfondo de las relaciones grecorromanas de patrón-cliente, ver Bormann (1995:136-224).

[ [← 293](#) ]

Reumann (1996) provee un excelente estudio académico reciente sobre las posibilidades de entender Filipenses y especialmente el capítulo 4, como una carta de «amistad».

[ [← 294](#) ]

¿Se relaciona esto de forma general, con el empobrecimiento de las iglesias de Macedonia, como en 2 Corintios 8.1-2 (ver O'Brien [1991:519] para esta y otras posibilidades)? Peterlin (1995) rechaza todo intento por excusar el comportamiento de los filipenses, sugiriendo una división en la iglesia y una oposición más fuerte contra Pablo de lo que usualmente se percibe, pero estas conclusiones a menudo van más allá de la información explícita.

[ [← 295](#) ]

Malherbe (1996) hábilmente demuestra que el modelo autosuficiente de Pablo difiere grandemente del ideal estoico.

[ ← 296 ]

Capper (1993) siguiendo a Sampley (1980:51-77), va más allá y argumenta, debido al potencial lenguaje comercial en el pasaje (esp. *koinoo* en 4.15 y *apechó* en 4.18), que Pablo en realidad fue contratado por los filipenses para predicar a tiempo completo por medio de su apoyo financiero, pero que los filipenses no habían cumplido consistentemente con su parte del trato. Sin embargo, el tono conciliatorio general en la carta y el amplio rango semántico de los términos que se pensaban que apoyaban esta tesis ha despertado cuestionamientos significativos.

[ [← 297](#) ]

Para un estudio de toda la carta y de 4.10-20 en particular desde una perspectiva de «amistad y finanzas en Filipenses» ver Witherington (1994a) y note esp. sus excursus en las pp. 123-124. Para útiles aplicaciones en el área de la ofrenda cristiana, ver I. H. Marshall (1991:123).

[ [← 298](#) ]

Aun cuando las mujeres estuvieran detrás de la promulgación de la falsa enseñanza en Éfeso, y quizás aun desde puestos de liderazgo en la iglesia (un tema de mucho debate que no necesita tratarse aquí), ellas casi seguro estarían limitadas a estos círculos elitistas que tenían acceso al poder en una cultura grecorromana altamente patriarcal (ver esp. Padgett 1987).

[ [← 299](#) ]

Verner (1983:151) ve el lenguaje de benevolencia tras 1 Timoteo 3.1 —la persona que desea el oficio de obispo aspira una «buena obra» (kalon ergon).

[ [← 300](#) ]

Verner (1993:161-166) discute los argumentos a favor y en contra de tomar las viudas de 1 Timoteo 5.3-8 y 16 (verdaderas viudas) como diferentes de las viudas de 5.9-15 (viudas oficiales), pero sus distinciones no afectan la presente discusión.

[ ← 301 ]

El griego dice literalmente: «pero si alguno no cuida de los propios, esto es, los de su casa...» Campbell (1995) piensa que su «casa» debería ser traducida como en Gálatas 6.10 y Efesios 2.19 para referirse a los compañeros cristianos, para que el versículo haga equivalentes a los familiares de los individuos con los creyentes. Él correctamente reconoce que malista (NIV «especialmente») en sus cinco ocurrencias en las epístolas pastorales probablemente signifique «esto es», pero el uso no calificado de «casa» hace que sea poco probable que se tenga en mente solo a creyentes. Una mejor traducción que la de la NIV y la de Campbell sería: «si uno no provee para su propia gente, esto es, para su casa» entendiendo que «casa» se refiere a cualquier familia extendida (incluyendo a esclavos o sirvientes) que vivieran juntos en un domicilio.

[ ← 302 ]

De hecho, no existe una palabra griega para «hombre» en el griego en este pasaje, solo aparece el pronombre *tis*, cuya forma es idéntica para los géneros masculino y femenino y significa simplemente «alguien» o «alguno».

[ [← 303](#) ]

Para un exhaustivo estudio de las viudas y sus sucesores en la iglesia primitiva, ver Thurston (1989).

[ [← 304](#) ]

Schollgen (1989) sin embargo, señala varias razones por las cuales «doble honor» podría no referirse a dinero en este contexto. La referencia podría ciertamente ser más general. La interpretación de Schollgen en la que se les da una doble porción en las fiestas del amor de los cristianos primitivos, es sin embargo, menos persuasiva.

[ ← 305 ]

Cf. Hechos 20, en el cual Pablo se refiere a los ancianos de Éfeso (20.17) con el término «obispos» (20.28) y Flp 1.1 en el cual Pablo hace la distinción entre «obispos» y «diáconos». El término «pastor» no se usa en ninguna parte del Nuevo Testamento como título para un oficio, pero sí es una función explícita de los obispos/ ancianos (Hch 20.28) y como un don espiritual para muchos cristianos (Ef 4.11).

[ ← 306 ]

Como en otros pasajes paulinos, autarkeia («contentamiento») recuerda las nociones estoicas y otras filosofías helenísticas sobre la autosuficiencia. Pero en el contexto de Pablo representa una realidad centrada en Dios (cf. Brenk 1990).

[ ← 307 ]

Sobre la relación indirecta entre 1 Timoteo 6.6-10, 17-19 y la tradición de Jesús, ver Dschulnigg (1993). De hecho, él afirma que estos pasajes son las reflexiones más puras en todo el Nuevo Testamento sobre la enseñanza de Jesús acerca de las riquezas y la pobreza (77). Las similitudes parecen ser tan cercanas que no permiten teorías de un desarrollo de una *chrisliche Bürgerlichkeit* [cristianismo de clase media], extrañas al movimiento de Jesús original, en las epístolas pastorales (69-71).

[ ← 308 ]

P. ej., Pablo usa la palabra «pobre» (ptochos) solo en cuatro ocasiones y «rico» (plousios) solo tres veces. Pero el recuento de las palabras, por supuesto, no puede determinar la frecuencia de un tema.

[ [← 309](#)]

Cf. p. ej., Guthrie (1990); Carson, Moo y Morris (1992); ambos ad loc.

[ ← 310 ]

Son de particular ayuda para superar esta falsa dicotomía las contribuciones en la introducción y teología de cada uno de los cuatro evangelios de France (1989); R. Martin (1972); I. H. Marshall (1983); y Smalley (1978) respectivamente).

[ ← 311 ]

Para resúmenes recientes contrastar a Tuckett (1996) con Vaage (1994).

[ [← 312](#) ]

El estimado más generoso de la cantidad de material del cual yo estoy consciente, calcula hasta un 21.02% del evangelio: 347 palabras (3.09%) en pasajes completamente sin paralelos y 2,013 palabras (17.93%) compuesto por detalles menores adicionales en Marcos, que no se encuentran en Mateo y Lucas o en otros pasajes paralelos (Linneman 1992:107).

[ ← 313 ]

Belo (1981) y Clévenot (1985) han desarrollado lecturas «materialistas» del Evangelio de Marcos, pero estas tratan más con las preguntas acerca del poder y la revolución que con los asuntos estrictamente materiales.

[ [← 314](#) ]

Ver además a Blomberg (1991).

[ ← 315 ]

Más recientemente desde una perspectiva feminista-liberacionista, ver Ringe (1995).

[ ← 316 ]

Similarmente Osborne (1978), aunque rechaza la apropiación parcialidad de Lucas que hace la teología de la liberación, lo ve como un teólogo de la preocupación social, quien llama a los cristianos a un involucramiento constructivo y pacífico con los físicamente necesitados de nuestro mundo.

[ [← 317](#) ]

9 Cf. Yoder (1972:34-40, 64-77), quien pensó que esto coincidía con un año literal de jubileo.

[ ← 318 ]

Cf. también la doble mentalidad en Degenhardt (1965) que hace una distinción entre los mandamientos para el laos (equivalente a todos los cristianos) y los que son para los mathctcs (equivalente a los líderes cristianos posteriores o a los que tenían un oficio).

[ ← 319 ]

Cf. Brown (1993:350-365) quien es más especulativo al asignar un origen para estos cánticos lucanos en una comunidad específicamente judeocristiana que se veía a sí misma como la manifestación de ese tiempo de los nawim del Antiguo Testamento.

[ [← 320](#) ]

El hecho de que preserve distintivamente las preocupaciones judías contra el meollo de su universalismo nos habla más fuertemente de su autenticidad. Cf. además a Farris (1985).

[ [← 321](#) ]

Betz (1995:608) habla de no confundir la benevolencia con las inversiones comerciales.

[ [← 322](#) ]

Lucas 16.14-15 también incluye una referencia única de los fariseos como amadores del dinero. Ver Moxnes (1988:146-148) para descubrir cómo es que este pasaje encaja con otros énfasis en Lucas.

[ ← 323 ]

Plausiblemente se le acredita a Lucas haber hecho el arreglo de estas escenas de acuerdo al modelo de las mesas grecorromanas de simposio. Ver esp. de Meeus (1961). Recientemente, Braun (1995) ha discernido una forma antisimposio, similar a la parodia cínica por su parecido a los diálogos satíricos en Lucas.

[ [← 324](#) ]

Para una teología de los «pecadores» en el Evangelio de Lucas, ver esp. Neale (1991); para la historicidad, Moritz (1996).

[ ← 325 ]

Entre una gran cantidad de literatura ver esp. Beavis (1994) y Kopas (1986).

[ [← 326](#) ]

Sobre la reconciliación y perdón en el Evangelio de Lucas en forma general, ver esp. Ford (1984).

[ ← 327 ]

Es posible exagerar la diferencia entre Lucas y Hechos al enfocarse solamente en la frecuencia de ciertas palabras clave —p. ej., «pobre» o «ciego», y en tal caso Hechos no tiene interés en los proscritos. Por otro lado, existe una genuina diferencia entre los dos volúmenes de Lucas, debido a que el ministerio de Jesús hacia los necesitados de su tiempo, se da en parte para demostrar que él es el Mesías, particularmente en cumplimiento de Isaías 35. Así que, no es apropiado que fórmulas estereotipadas como las de Lucas 4.18-19 o 7.22, recurran en la vida posterior de la iglesia cuando Jesús no está físicamente presente. Cf. además a Roth (1997).

[ [← 328](#) ]

Cf. Kraybill y Sweetland (1983), aunque su nítida periodicidad simplifica más de la cuenta la compleja información. Para detalles de la comunidad de Lucas, cf. Moxnes (1994); Esler (1987:164-200); Gerard (1995).

[ ← 329 ]

Attridge (1989:388) hace notar que «este término en particular (amor al dinero), aparece solo en las etapas posteriores de la literatura cristiana primitiva, cuando existían más cristianos de un estrato social más acomodado». Entre las fuentes tempranas posteriores al Nuevo Testamento, cf. Did. 15.1, y Policarpo Phil. 5.2. Hermas Vis. 3.9.6 advierten sobre el «regocijarse» en las riquezas de uno.

[ ← 330 ]

Cf. esp. la combinación de «extranjeros» y «peregrinos» en 2.11 en un contexto de abstenerse de los deseos pecaminosos, y note el uso de «como» para indicar la presencia de una metáfora en este pasaje. Contra Elliot, ver esp. Chin (1991).

[ ← 331 ]

Davids (1990:179, n. 15), describe el uso como «ilegítimo».

[ [← 332](#) ]

Quizás la reconstrucción contemporánea de mayor influencia y más conocida de estas circunstancias sea la de Brown (1979). Muchas de las modificaciones y matices necesarios de su representación han sido trabajados recientemente por Witherington (1995b:27-41).

[ ← 333 ]

Vandana (1991) ofrece un punto de vista balanceado y contextualizado de la «extravagancia» de Dios tanto a nivel físico como espiritual en la historia de este milagro.

[ [← 334](#) ]

Ver esp. Schneiders (1991:180-199). Cf. además a Blomberg (1995:12-13), y la otra literatura que allí se cita.

[ ← 335 ]

Karris (1990:30-31), sin embargo, piensa que la fraseología única de la prueba que Jesús puso a Felipe en 6.5-7 contrasta la respuesta del «administrador del negocio» con la «confianza» en Jesús.

[ [← 336](#) ]

Karris (1990:48) se enfoca en el tema de la marginación del hombre como un correctivo del pasado, trato puramente espiritual, pero él parece llevar el péndulo demasiado lejos en la dirección opuesta.

[ ← 337 ]

El estudio de Koenig (1985) ofrece un importante trasfondo y nota como el tema de la hospitalidad aparece en otros pasajes en el Nuevo Testamento.

[ ← 338 ]

Sobre la sociología de la hospitalidad en la antigüedad, ver esp. Malina (1986).

[ ← 339 ]

Este fechado y origen tradicional ha sido cada vez más cuestionada por los estudiosos modernos, emergiendo el 68 o 69 DC., justo después de la muerte de Nerón, como la fecha más probable. Ver p. ej., Smalley (1994:40-49). Pero una fecha en el tiempo de Domiciano todavía parece la mejor. Ver p. ej., Collins (1984:54-83). L. Thompson (1990) acepta esta fecha pero advierte a no sobrestimar el contexto de la persecución imperial o una «crisis» económica.

[ ← 340 ]

Judge (1991:160) sospecha que los primeros lectores debieron pensar en «aquellos que entraban en el mercado en Éfeso quienes tenían primero que hacer su sacrificio y luego recibir su marca de tinta en la muñeca o en la frente, justo como en Ezequiel 9.2-6)».

[ ← 341 ]

Rowland (1993:140) enfatiza: «leer las señales de los tiempos y buscar el entendimiento de la dimensión política de la misión cristiana no debe ser descuidado debido a su imposibilidad cercana». Pero «demandará una perspectiva más amplia de aquellos temas bíblicos tales como reconciliación, justicia y paz, que el estrecho enfoque individualista o eclesiástico que los cristianos le han dado».

[ [← 342](#) ]

El poderoso poema de Julia Esquivel «Día de acción de gracias en los Estados Unidos» (1982:78-91) cristaliza el problema dramáticamente. Más prosaicamente, cf. Harrington (1993:184).

[ ← 343 ]

No hay en Lucas quien se haya arrepentido que no practique una simpatía hacia los pobres y proscritos, no hay quien dé la bienvenida al acto salvador de Dios en Cristo Jesús que no haga justicia y misericordia, no hay quien espere su regreso que no espere y anticipe la vindicación divina de los pobres humildes, no hay participante en su comunidad que no dé limosna o comparta sus bienes o practique la hospitalidad» (Verhey 1984:95).

[ [← 344](#) ]

Acerca de esto, Schneider (1994) parece estar más en lo cierto que R. Sider (1997).

[ ← 345 ]

Cf. Murchie (1978:343): «Desde la perspectiva del N.T., los cristianos sirven solo como conductos por medio de los cuales la provisión material por la gracia de Dios es distribuida equitativamente al mundo».

[ ← 346 ]

En cuatro ocasiones diferentes en las iglesias acomodadas de los suburbios de Denver, he invitado a clases de escuela dominical para adultos a que contesten anónimamente en una tarjeta la siguiente pregunta: «Si usted supiera que el próximo año tendrá un 20% menos de sus ingresos, ¿qué área de su presupuesto actual sería la más afectada?» Siempre la respuesta común fue «el dinero para salir a comer». Luego les hago la pregunta: «¿Por qué no reducimos voluntariamente tal cantidad para poder dar, sin ser forzados, como cristianos?

[ ← 347 ]

Como por ejemplo en uno de nuestros pocos esfuerzos de este tipo, del cual tengo conocimiento, entre el Seminario de Denver y la Universidad Cristiana Donetsk en Ucrania.

[ ← 348 ]

R. Sider (1997:89) hace notar que: «El valor en dólares de la comida que los norteamericanos botan a la basura cada año es igual a un quinto del total del ingreso anual de todos los cristianos en África».

[ ← 349 ]

En cuanto a la dificultad para etiquetar a alguien como «pobre digno» de ayuda, ver Lupton (1989:60-61).

[ ← 350 ]

Cf. también Hay (1989).

[ [← 351](#) ]

Para un dramático estudio actualizado sobre las actitudes del 1% de estadounidenses ricos, ver Todd (1997).

[ [← 352](#) ]

Cf. Mouw (1989:158): «Estos son días en los que es urgente que los cristianos funcionen como una comunidad con memoria económica. Debemos mantener vivas las antiguas perspectivas donde la gente tenía un claro entendimiento —el entendimiento que rápidamente se está convirtiendo en un recurso escaso en nuestro tiempo— del mandato de Dios de servir como mayordomos en la familia humana. Este podría ser uno de los más importantes servicios que podemos llevar a cabo en el ambiente económico contemporáneo: recordar a nuestros congéneres de quién en realidad ellos son criaturas y qué es lo que más contribuye a nuestro verdadero beneficio».

[ ← 353 ]

Cf. Santa Ana (1977:66), citando a Ambrosio: «en una palabra, la generosidad del sacerdote debe estar exactamente entre la liberalidad espontánea y la pobreza». Para los protestantes que creen que todos los cristianos son sacerdotes, este es un sabio consejo para los creyentes en general.

# Table of Contents

Título

Contenido

Prefacio del autor

Abreviaturas

Consideraciones introductorias

1. El antiguo testamento y las posesiones materiales: Los libros históricos

Desde Edén hasta Sinaí

Desde Sinaí hasta Canaán: La Ley de Moisés

En la Tierra Prometida: ciclos de obediencia y desobediencia

Resumen y conclusiones

2. El Antiguo Testamento: Literatura sapiencial y profética

Literatura poética y sapiencial

Los profetas

Resumen y conclusiones

3. Trasfondo histórico adicional: Entre los testamentos

Desarrollo socio-político

La literatura de los judíos

Otros desarrollos ideológicos anteriores al Nuevo Testamento

Información en los evangelios tocante a la situación socioeconómica de los personajes principales

Conclusiones

4. La enseñanza de Jesús en los evangelios sinópticos

Las parábolas de Jesús

Los dos deudores (Lucas 7.41-43)

Otras enseñanzas de Jesús

Conclusiones

5. El cristianismo primitivo

La Epístola de Santiago

El libro de Hechos

6. La vida y enseñanza de Pablo

Gálatas

1 Corintios

2 Corintios

Romanos

Las cartas de la prisión

Las epístolas pastorales

Resumen y conclusiones

7. El resto del Nuevo Testamento

Los evangelistas sinópticos

El resto del Nuevo Testamento

Resumen y conclusiones

8. Resumen: Conclusiones y Aplicaciones

Resumen

Conclusiones adicionales

Aplicaciones

Bibliografía