

# ***JUSTICIA Y REDENCIÓN DE LAS DEUDAS EN LA BIBLIA***

*Ignacio Rojas Gálvez osst*

*Sumario:* En los orígenes de Israel encontramos numerosas codificaciones jurídicas que legislan la cancelación de la deuda. Los años sabáticos y jubilares, los espacios judiciales o la figura del goel nacen de la necesidad de preservar los principios esenciales que constituyen a Israel: la donación, la igualdad y la libertad. Posteriormente, estas figuras jurídicas, lejos de ser abandonadas, especialmente la del goel, son releídas teológicamente, en clave de esperanza mesiánica, por los profetas. No es pues de extrañar que Jesús mismo elija como programa de su predicación la justicia, la condonación de la deuda y la liberación de la opresión. Basta leer el padrenuestro, o acercarnos a la enseñanza de Jesús en la parábola del siervo inmisericorde para descubrir cómo las primeras comunidades cristianas transmitieron el perdón y la justicia como notas irrenunciables y esenciales del mensaje cristiano.

*Summary:* In the origins of Israel we find numerous juridical codifications that legislate the debt's cancellation. The sabbatical and jubilee years, the judiciary spaces or the figure of the goel, arise from the need to maintain the essential principles that constitute Israel: donation, equality and freedom. Later on, these juridical figures, far from being abandoned, especially the one of the goel, are theologically reread by the prophets, from a messianic perspective. No wonder at all that Jesus himself would choose, as a program of his preaching, the justice, the forgiving of the debt, and the liberation from oppression. It is enough to read the The Lord's Prayer, or to approach Jesus' teaching in the parable of the merciless servant, to discover how the first Christian communities transmitted the forgiving and the justice, as an aspiration that never can be given up and essential to the Christian message.

*Palabras clave:* Justicia, deuda, goel, solidaridad, familia, tribu, orígenes de Israel, prosbul, padrenuestro, deudores, parábola del siervo inmisericorde.

*Key words:* Justice, debt, goel, solidarity, family, tribe, origins of Israel, prosbul, The Lord's Prayer, debtors, parable of the merciless servant.

Fecha de recepción: 26 agosto de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2016

## **1. Introducción**

Mirar a los orígenes de Israel nos lleva a sumergirnos en un arduo entramado de codificaciones legales que tienen como finalidad preservar la igualdad y la solidaridad de los miembros del pueblo que Dios se eligió para habitar en la tierra de su propiedad.

El presente itinerario pretende rastrear algunas de las notas que caracterizan el vínculo entre la justicia y la redención de la deuda en el Antiguo y Nuevo Testamento. El tema es amplio, merecedor de una monografía; por este motivo, desde la teología bíblica hemos seleccionado una serie de textos que se iluminan entre sí y que posibilitan una comprensión de conjunto. Tras detenernos a analizar el concepto bíblico de justicia, exploraremos las motivaciones teológicas y las circunstancias sociales que da lugar a dicho concepto, analizaremos la praxis y las figuras legales significativas y concluiremos con la relectura cristiana que se hace de las mismas en textos tan significativos como la oración del padrenuestro y la parábola mateana del siervo inmisericorde.

## 2. La justicia bíblica: definición y marco social

El acercamiento a la justicia y a la redención de las deudas en la Escritura, de entrada, requiere de dos apuntes introductorios. El primero de ellos ha de ayudarnos a captar el valor y el significado terminológico con el que Israel piensa la justicia, mientras que el segundo apunte, nos permitirá adentrarnos en el marco sociohistórico en el que nacen las leyes de redención y conocer los espacios que legislan.

### 2.1. Justicia bíblica: el otro y sus condiciones de vida

Desde el punto de vista terminológico –apunta Bonora<sup>1</sup>–, encontramos una diferencia esencial entre el concepto judío y nuestro concepto grecorromano de justicia; este último, más abstracto. Normalmente, en la cultura occidental entendemos la justicia como un compendio de normas, leyes, ... ordenadas a preservar el principio de equidad, así aparece definido el término en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: “Principio moral que lleva a dar a cada uno lo que corresponde o pertenece”.

Los términos hebreos relacionados con nuestra comprensión de la justicia pertenecen al campo semántico de la raíz *sadaq* y se refieren a “una justificación de naturaleza jurídica; cualifica ciertos comportamientos humanos y divinos: la relación existente entre un rey y sus súbditos o entre el amo y el siervo; la mutua fidelidad, la lealtad; objeto supremo del rey es crear un orden próspero para todo su pueblo”<sup>2</sup>.

El abanico de términos pertenecientes a la familia *sadaq* está unido a dos significados de los que surgen connotaciones diferentes dependiendo del contexto en que se encuentren. Un grupo de términos no está relacionado directamente con la norma jurídica, tal y como la entendemos nosotros, sino con la actitud del individuo en la comunidad. Justicia es un vocablo que evoca el “hecho de andar derecho por un camino”; imagen que servirá de referencia para la actitud que designa al fiel, al leal y a la persona

<sup>1</sup>. BONORA, “Justicia” en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 980-981

<sup>2</sup> J.A. NORATTO, “La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira en el evangelio?”: *Revista Theologica Xaveriana* 141 (2002), 67.

constructiva respecto a la comunidad, y no tanto a unas normas<sup>3</sup>. Es decir, la justicia es la recta actuación en una relación bilateral. Así ha de ser entendido el actuar de Dios con relación a su pueblo. Dios es justo independientemente de la actuación de la otra parte que integra la Alianza.

Pero la justicia no se refiere solo a la actitud del individuo, sino también a la salud de la vida comunitaria, “al ámbito de relaciones sanas y saludables que rodean a un individuo dentro del grupo”. De hecho, algunos estudiosos definen la *sedaqah* como “fidelidad a la comunidad”, o “solidaridad en la comunidad” o, también, como la acción de “apoyar una causa justa” o “declarar o hacer justo a alguien”. Nos encontramos ante un concepto que dibuja el ámbito de las relaciones armoniosas que dan origen a un orden comunitario.

Ambas significaciones nos llevan a afirmar que el fundamento de la justicia bíblica es la relación, “*la fidelidad a una relación de comunión*”<sup>4</sup>. Lo que funda el hecho de que haya justicia es “el reconocimiento del rostro del otro”. Como apunta el biblista P. Bovati: “ninguna ley, ni ninguna regla pueden definir la exigencia de la justicia: solo el espíritu, en su dinámica de incesante deseo, puede corresponder a la infinita riqueza del rostro fraterno”<sup>5</sup>. El otro, que es diferente a mí, me interpela en el reconocimiento de su dignidad; por tanto, la justicia es la relación leal entre sujetos que tienen libertad.

Dando un paso ulterior, comprendemos que la justicia bíblica nos conduce no sólo al reconocimiento de la dignidad del semejante sino a la búsqueda de su promoción: vida, salud y armonía. No es pues de extrañar que leamos en el salmo 84 que la justicia-*sedaqah* camina junto a la paz-*shalom* y que ambas se besan. El salmo afirma que la justicia y la paz se besan precisamente porque la justicia, que es un don proveniente de cielo, es decir, la forma con que Dios mira a su *partner* Israel, es generadora de paz en la tierra<sup>6</sup>. La justicia implica la promoción armónica de sujetos que viven también relaciones asimétricas debido a su estado o condición social.

De este modo, la justicia rompe el cerco de la autoreferencialidad, y orienta al sujeto a mirar al otro y a las circunstancias que rodean su vida. Para hacernos una idea más concreta, basta que recordemos la famosa pregunta originaria de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?” y la respuesta de Caín: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gn 4,8-9). El hecho de la exigencia de la responsabilidad, expresada en la pregunta de Dios, pone al descubierto en la respuesta de Caín la injusticia cometida. Si no te importa “dónde está” tu hermano, es decir, si no te incumbe su existencia, no eres justo.

---

<sup>3</sup> A. BONORA, “Justicia”, 980-981; Para profundizar en la concepción semita de la justicia, véase también: J.A. NORATTO, “La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira en el evangelio?”, 66-ss.

<sup>4</sup> E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, “Los profetas y la justicia” Conferencia realizada en la UCAM el 4/11/2014.. <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/CursoTeologíaCicloILosProfetasyLaJusticia2014-2015.pdf> Consulta realizada 1/5/2016.

<sup>5</sup> P. BOVATI, *Vie de la giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, Dehoniane, Bologna 2014, 22.

<sup>6</sup> Cf. L. ALONSO SCHOKEL- C. CARNNITI, *Salmos II (Salmos 73-150)*, Verbo Divino, Estella 1993, 1095-ss.

De ello, podemos concluir que para ser una persona justa es preciso volver la mirada al otro y a las condiciones en las que se encuentra, como si se tratase de una prolongación de nuestra propia existencia.

## 2.2. *La organización de la justicia en Israel*

Habiendo clarificado este básico marco terminológico, pasamos ahora a adentrarnos en los contextos sociales israelitas y su organización. Nuestra intención es conocer las ideas generales sobre cómo vive y desarrolla Israel la justicia para así entender cómo aparece el concepto de redención y cancelación de la deuda en clave judicial.

El marco social que acompaña el nacimiento de la norma jurídica tiene su origen remoto en la naturaleza tribal de Israel. En el apartado anterior hemos empleado conceptos como igualdad y relación para definir la justicia bíblica pero es preciso conocer de dónde nacen estos conceptos. Si planteamos esta cuestión al texto bíblico descubrimos que ambos concepto -igualdad y relación- tienen su origen teológico en la alianza de Yahvé con Israel, formulada en la expresión: “*Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*” (Ex 6,7). Todos y cada uno de los miembros del pueblo, personal y grupalmente, son iguales entre sí, son propiedad de Yahvé que da la tierra y la libertad. Por tanto, según cuanto hemos apuntado acerca de la justicia, Israel nace de la relación justa pero asimétrica entre Dios y su pueblo. La alianza contiene en sí el deseo divino de dar una tierra a un pueblo integrado por individuos libres e iguales entre sí. La justicia está llamada a preservar dicha igualdad. De esta idea igualitaria se derivan dos principios sociales: el principio de equitatividad, es decir, la igualdad en la distribución de la tierra, y el principio de inalienabilidad, la imposibilidad de ser enajenada una propiedad<sup>7</sup>.

Desde el punto de vista antropológico, sin duda, el concepto de igualdad entre todos los israelitas es un signo distintivo con relación a otros pueblos cuyas sociedades estaban jerárquicamente más estructuradas<sup>8</sup>. Al respecto, conviene insistir en que, si bien la sociedad israelita es concebida como una sociedad igualitaria, “*quizás es mejor hablar de ideología igualitaria*”, es decir, que el principio de la igualdad está a la base pero que la realidad sugiere que hay desigualdad. En la configuración de Israel encontramos clases y desigualdades, basta asomarse a la Escritura para comprobarlo, aún así “en la mentalidad de Israel está la horizontalidad”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”: *El Olivo* 63 (2006), 48.

<sup>8</sup> “...la contrafigura de la organización monárquica de las ciudades cananeas”. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento*, Vol. I, Trotta, Madrid 1999, 137; A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”: *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 18 (1994), 20.

<sup>9</sup> R. KESSLER, “¿Escribir una historia social del antiguo Israel?”: *Revista Theologica Xaveriana*, 151 (2004), 511.

<sup>10</sup> J. GUEVARA, “La etnogénesis y la pregunta por los orígenes de Israel”: *Revista Theologica Xaveriana*, 179 (2015), 131-156.

Al origen de Israel encontramos una organización tribal<sup>11</sup>, las tribus que conquistaron la tierra (*eretz Israel*), estaban relacionadas entre sí por un sistema de redes que aseguraba ley, orden y defensa. Israel empezó a existir como una federación de familias. La base social es, por tanto, la familia y no el individuo, pues un individuo sería incapaz de sobrevivir solo<sup>12</sup>. Por ello, desde los orígenes, las tribus israelitas forjaron este sistema interno que garantizaba la solidaridad y salía al paso de las necesidades sociales, no sólo ante el peligro de ver amenazada su defensa frente a otros pueblos, sino también de otros problemas, especialmente relacionados con la subsistencia cotidiana. Aunque pueda parecer un panorama apacible, no era así. La vida pastoril y agrícola eran duras, y la solidaridad aseguraba, por ejemplo, la exención de impuestos, los préstamos sin usura, el cultivo regular de las tierras, etc.

Si queremos visualizar la organización de estos grupos originarios hemos de pensar en tres círculos concéntricos de relación. De menor a mayor, la forma de organización era en torno a la familia, llamada *bet-ab*. El núcleo familiar podía estar integrado por cincuenta o cien personas. Las familias trabajaban las propias tierras con la menos posible ayuda foránea. Gozaban de una autonomía cuasi completa, eran libres en la producción y en la recolección, pero las enfermedades y guerras las diezaban, de modo que, ocasionalmente se veían obligadas a incorporarse a asociaciones más grandes, llamadas estas *mispajah* (familia extensa o asociaciones protectoras) con derechos colectivos entre ellas. Este es el segundo círculo de relaciones. La *mispajah* o familia extensa aseguraba la supervivencia y el bienestar, y era un importante medio de ayuda, por ejemplo, por medio de los préstamos sin intereses<sup>13</sup>. De este modo, la casa paterna se sentía amparada bajo la *mispajah*. Esta, a su vez, se asociaba con otras “familias extensas” configurando una tribu dentro de la que “formaban redes de intercambio a fin de aprovechar las épocas variables de las cosechas compartiendo mano de obra”<sup>14</sup>.

La *mispajah* se encargaba externamente de la defensa de las familias y legislaba internamente preservando el principio de la solidaridad, de este modo, procuraba que todas las familias tuvieran salvaguardada su subsistencia. Con esta finalidad, las familias elegían un representante que se encargaba de intervenir cuando alguna de ellas ponía en peligro su sustento. Así pues, las estructuras legislativas nacieron de este deseo de salvaguarda. Dos modalidades adquirieron especial relevancia: el *mispat* o juicio y el *rib*. No podemos ahora detenernos en ellas porque no son el objeto de nuestro estudio pero es importante tener en cuenta que ambas eran el aval jurídico que buscaba defender la

<sup>11</sup> El análisis sobre la configuración de Israel y sus orígenes no es materia de nuestro estudio, para ello puede verse: J.L. SICRE DÍAZ, “Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico”: *Estudios Bíblicos*, 46,4 (1988), 421-456; R. KESSLER, “¿Escribir una historia social del antiguo Israel?”, 503-518; F. VARO, «Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos»: I. CARBAJOSA-J. GONZÁLEZ ECHEGARAY-F. VARO, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella, 2013, 164-174. 180-185; J. GUEVARA, Ídem, 131-156.

<sup>12</sup> X PIKAZA, *La familia en la Biblia. Una historia pendiente*, Verbo Divino, Estella 2014, 158.

<sup>13</sup> Al respecto puede verse la explícita prohibición de los préstamos con intereses en los códigos legales israelitas: (Ex 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,36-37; Prov 28,8; Ez 18,8; Sal 15,5, etc.) El hecho de la reiteración es, sin duda, un dato relevante que indica que no fueron tan exitosas estas prohibiciones.

<sup>14</sup> A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”, 22.

solidaridad y los derechos de todos. De la mano de estas estructuras jurídicas encontramos en el Antiguo Testamento una serie de códigos y leyes que nacen de la exigencia y la necesidad de legislar insolidaridades según las épocas en que fueron promulgados<sup>15</sup>. Baste pensar en el Dodecalogo siquemita (Dt 27,15-26), el Código de la alianza (Ex 20,22-23,19), el Código deuteronomico (Dt 12-26), y la que nos vamos a ocupar con mayor detenimiento: la Ley de santidad (Lv 17-26).

### 2.3. *El goel y las leyes de redención*

Precisamente dentro de la Ley de santidad (Lv 17-26) encontramos nuestro vínculo de unión entre la justicia y la redención de la deuda en los textos del Antiguo Testamento, especialmente en Levítico 25. El texto versa sobre la necesidad de legislar en situaciones límites de pobreza, endeudamiento y esclavitud en Israel. El principio básico que rige en Israel es que todo israelita, como miembro de un pueblo liberado, es libre y, además, tiene derechos inalienables sobre la propiedad de una tierra porque es Dios quien la da a su pueblo. Como apuntamos arriba, múltiples circunstancias podían llevar a la pérdida de los bienes más preciados: la tierra y la libertad. La tierra podía perderse por bancarrota, por la muerte de familiares que las cultivaran, ..., mientras que la libertad se perdía generalmente por endeudamiento. El factor principal que generaba las desigualdades que se legislan es el endeudamiento motivado por sequías, plagas, rapiñas, ...; cuando éste se producía, entonces se ponía en funcionamiento la maquinaria jurídica que finalizaba en la esclavitud y, en consecuencia, los campesinos pagaban sirviendo como esclavos ellos mismos o sus familias. Surge así, quizá bajo la mirada de un pasado idealizado, la necesidad de codificar la recuperación de la tierra, la cancelación de la deuda y la liberación de los esclavos.

Acerquémonos a estas leyes cuyo objetivo es cancelar la deuda. En Lv 25, que es un desarrollo de Ex 23, encontramos dos tiempos favorables de redención estipulados en la Ley de santidad: el año sabático<sup>16</sup> y el año jubilar.

En primer lugar, cada siete años se ha de observar un año de barbecho de la tierra (“sábado del Señor”<sup>17</sup>) que tiene como finalidad sagrada la de recordar a Israel que

<sup>15</sup> Junto a la insolidaridad, hemos de apuntar también la falta de grandes principios y las distintas concepciones teológicas. Cf. J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1993, 113.

<sup>16</sup> Para un estudio detallado de cada uno de los textos de Ex, Dt y Lev, véase: G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 30-37.

<sup>17</sup> “No hay referencias directas sobre su observancia en la época bíblica, pero una serie de evidencias nos permiten afirmar que fue una institución antigua y no una invención postexílica. El pasaje más significativo de la época del Primer Templo es Jr 34,8-16. En el texto se menciona una liberación de esclavos hebreos en tiempos de Sedecías, que posteriormente fue revocada. Sucedió en un momento de emergencia nacional (asedio babilonio de Jerusalén y de otras ciudades de Judá) y probablemente no durante un año sabático, pero el texto muestra que aunque no se observara la institución, esta sí era conocida. Asimismo en Lev 26 (vv.34ss.43) se enumeran los motivos que provocaron el exilio y, entre ellos, se menciona el incumplimiento de la obligación de observar el descanso de la tierra, es decir, los años sabáticos”. ÍDEM, 39.

cuanto posee lo ha recibido de Yahvé y que, por tanto, la tierra que trabaja no es propiedad suya sino del Señor, que es quien la da a todos por igual (Lv 25,4). Así, leemos:

*“porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes” (Lv 25,23).*

Este es el fundamento teológico por el que la tierra no se puede vender, sino únicamente arrendar. Y continúa el relato, por ello, si Israel pregunta: ¿de qué comeré este año?, Yahvé responde:

*“Yo os mandaré mi bendición en el año sexto, de modo que producirá para tres años” (Lv 25,21).*

En cambio, como han hecho notar diversos estudiosos, una lectura de esta tradición, que encontramos también en el Código de la Alianza (Ex 23,10-11), nos revela que el periodo de barbecho tiene también un propósito social solidario orientado a atender a los desfavorecidos y a la creación:

*“Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar” (Ex 23,10-11).*

En segundo lugar, la redención de las personas y las deudas se ha de realizar cada siete (Ex 21,2-6) y cada cincuenta años, este último parece un periodo demasiado largo para ser real<sup>18</sup>. El principio que rige esta ley es que nadie puede ser esclavo en Israel si no es de propia voluntad (Ex 21,5-6).

*“... proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia” (Lv 25,10).*

Las instituciones que quedan protegidas con este *corpus* legislativo son la familia y la tierra. A propósito, comenta X. Pikaza que daría la impresión de que la realización del jubileo “es como si la vida se recreara...como si Dios mismo quisiera detener la maldad de la historia...de forma que pueda empezar y empiece otra vez el momento originario de la concordia y paraíso”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> P. BUIS, *El Levítico*: Cuadernos Bíblicos 116, 35. Sobre el cuestionamiento que plantea lo realizable de estas leyes, nos parece sugerente el comentario de X. PIKAZA, *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 96-97: “Es probable que algunas de estas leyes fueran redactadas precisamente en el momento en que su cumplimiento empezaba a volverse más difícil, casi irrealizable. Por una parte, ellas remiten a tiempos anteriores, a un pasado idealizado en el que todas las familias compartían la tierra de un modo inmediato, casi igualitario, sin acumulación de capitales, sin deudas monetarias, ni presiones de un estado esclavista. Por otra parte, ellas abren un camino de utopía, bien igualitario”.

<sup>19</sup> X. PIKAZA, *Dios preso*, 96.

En la presentación de las explicitaciones legales para el jubileo encontramos por primera vez la figura jurídica del *goel*. El término *goel* es el participio activo de la raíz *gá'al* que podemos traducir como “rescatar o restaurar la propiedad, persona u honor de alguien”, “redimir”, “comprar algo que se perdió o empeñó”<sup>20</sup>, y “reivindicar protegiendo”<sup>21</sup>. A menudo, aparece en paralelo con el término *padah* (pagar un rescate)<sup>22</sup>. *Goel* es utilizado como apelativo para designar al pariente que tiene que llevar adelante las que podríamos llamar *leyes de redención*.

El *goel* es el que ofrece una ayuda solidaria a quien lo necesita, un defensor. Es una figura que representa la solidaridad familiar. No hemos de confundirlo con un benefactor ignoto que se dedica a ayudar a las víctimas de las estructuras sociales o de las desgracias de la vida, sino que se trata de alguien institucionalmente designado a quien, dentro del ámbito familiar, le corresponde preservar la solidaridad. Según el texto bíblico quien debía ejercer la solidaridad era “el *goel* más cercano”, es decir, el pariente próximo por cercanía o importancia<sup>23</sup>. Recordemos, por ejemplo, en el libro de Rut, como Booz señala a la moabita que hay un pariente que tiene preferencia de goelato sobre él (Rut 3,12) Es este el motivo por el que Booz la invita a esperar el desarrollo de los acontecimientos.

Conviene también apuntar que, según algunos estudiosos, el término *goel* no es una palabra traducible en castellano, si bien, lo hemos asimilado asociándole la lectura teológica que hicieron los profetas, quienes metafóricamente identificaron a Dios con el redentor-goel (Is 43,14; 44, 6, 24.).

Así pues, prosiguiendo la lectura de Lv 25, descubrimos las acciones de este personaje que representa la justicia, la redención y la cancelación de la deuda. En términos generales, podemos afirmar que su función principal es la de prevenir que un israelita se vea obligado a vender su tierra o su propia libertad<sup>24</sup>. Esta función se realiza por medio de algunas acciones concretas codificadas legalmente.

La primera de estas acciones tiene lugar cuando una persona que cae en la pobreza y se ve obligada a vender parte de su tierra, la ley dice que el *goel* debe comprarla (Lv 25,25). Según cuanto hemos señalado acerca de la organización social, el hecho parece lógico pues, una vez perdida la tierra, las posibilidades de que la familia sobreviva son mínimas. En realidad, el texto se refiere a una segunda posibilidad de rescate porque, tal y como señala Dt 15, la primera posibilidad está en manos del dueño quien pagando al comprador el beneficio que le ha producido la tierra en los años que la ha

<sup>20</sup> A. WINTERS, “El goel en el Antiguo Testamento”, 23.

<sup>21</sup> M. CIMOSA, “Redenzione e salvezza nell’Antico Testamento” en *Redenzione e salvezza nella Bibbia*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 54, Borla, Roma 2010, 28.

<sup>22</sup> ÍDEM, 28.

<sup>23</sup> X. PIKAZA, *La familia en la Biblia*, 156.

<sup>24</sup> R. LÓPEZ, “Redención de la tierra y del pueblo”: *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 18 (1994), 31-42.

poseído, la recupera. Por lo tanto, el objetivo de la intervención del *goel* es hacer que la familia no pierda sus tierras.

El segundo caso en que se solicita la intervención del *goel* se produce cuando, a causa de las deudas contraídas, una persona tiene vender su libertad o la de sus familiares. La ley exigía al *goel* comprar la liberación de sus parientes o pagar su deuda para que no cayeran en la esclavitud (Lv 25,47-49). El tiempo estipulado del periodo de esclavitud era de siete años, tiempo suficiente para pagar las deudas. Otra cuestión interesante es la del retorno de los liberados a sus tierras, o el caso de las mujeres pero no podemos ahondar sobre ella en este momento.

Fuera del Levítico, encontramos descrita otra función del *goel*. Según Nm 35,19-21, el *goel ha-dam* era el vengador de la sangre cuando era asesinado un pariente. Quizá esta fuera una de las leyes más antiguas; se regía por el principio de la solidaridad tribal y parece que se encontraba ya presente en lo que se conoce como el “código del desierto”<sup>25</sup>. Esta ley subrayaba el papel judicial del *goel* cuya responsabilidad consistía en administrar justicia en nombre de la familia, y, por lo general, la ejecutaba aplicando la conocida Ley del talión.

Finalmente, conviene señalar que no hay unanimidad entre los estudiosos sobre la inclusión de la llamada Ley del Levirato o “del cuñado” en este grupo de acciones propias del *goel*. Esta estipulaba que cuando moría un varón casado sin haber procreado hijos varones, su hermano debía casarse con su viuda, a fin de procrear un hijo para el difunto.

Con estas leyes sabáticas y jubilares quedaban protegidos algunos principios esenciales que caracterizaban la utopía de Israel: el derecho de todos a una propiedad; la igualdad entre individuos de un mismo pueblo, la imposibilidad de poder acumular bienes y, en consecuencia, el impedimento de explotar a otros. Todos estos derechos garantizaban la realización del trabajo. De igual modo, hemos de tener en cuenta que las leyes jubilares también aseguraban el derecho a una familia donde desplegar los vínculos afectivos necesarios para una vida armoniosa. En definitiva, las leyes del *goel* están destinadas a proteger la promoción de la realización humana por medio del trabajo de la tierra y de los vínculos afectivos<sup>26</sup>, que son las claves de una vida justa.

### 3. Un apunte sobre la identificación mesiánica de la actividad del *goel*

Damos un nuevo paso y nos introducimos ahora en la interpretación mesiánica que los profetas hacen del *goel*. Como hemos mencionado anteriormente, fueron los profetas los que identificaron al *goel* de Israel con Dios, pariente cercano que tiene compasión, protege a su pueblo y hace justicia.

---

<sup>25</sup> Cf. J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, 116.

<sup>26</sup> X. PIKAZA, *La familia en la Biblia*, 157.

Los datos son escasos y parece haber unanimidad entre los estudiosos en que históricamente el pueblo judío no cumplió el mandato jubilar al pie de la letra<sup>27</sup>, aún así, los profetas no renunciaron al ideal que sustentaban las leyes del *goelato* y lo proyectaron a los tiempos mesiánicos. Como señala A. Rodríguez Carmona, no es pues de extrañar que las traducciones griega (*LXX*) y aramea (*targum*) del texto de Dt 15,4 presenten el mandato en futuro, como una promesa que se realizará en los tiempos mesiánicos. Los profetas transformaron la propuesta económica en esperanza teológica y declararon el Año de la Amnistía y de la Gracia (Is 61,1-2). Detengámonos brevemente en la presentación del tiempo jubilar mesiánico que encontramos en el libro de Isaías:

*“El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungió. Me ha enviado para dar una buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados; para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad; para proclamar el año de gracia del Señor, el día de la venganza de nuestro Dios”* (Is 61,1-2).

De entrada, nos atrevemos a señalar la especial relevancia que tienen las palabras del profeta Isaías al enmarcar la acción del siervo en el Año de gracia-jubilar que viene superado por un tiempo definitivo de justicia y libertad. El protagonista es el siervo que cumple su misión bajo la consagración del Espíritu de Dios. En él, podemos identificar las acciones típicas del *goel* reclamadas en las leyes: el anuncio a los pobres de un tiempo nuevo que equivale a la remisión de la deuda, la liberación de los oprimidos, y la venganza que pretende establecer una justicia que condena la opresión. Tres acciones que encarnan la justicia redentora y que, seguramente, debieron traer a la mente del pueblo la imagen de un tiempo nuevo y definitivo, proveniente de Dios, que por medio del Mesías actuaba de *goel*-liberador. El texto tiene un cariz universalista: la implantación de la justicia en Israel tiene como resultado el cese de la opresión de los otros pueblos<sup>28</sup>. Es un movimiento judicial que ha de nacer de dentro y que se irradia hacia afuera. La justicia se restituye dentro de Israel, la injusticia debe cesar por parte de los pueblos opresores.

---

<sup>27</sup> Acerca de la realización del año jubilar: G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 50-51: “No hay evidencia en la documentación histórica de Israel de la existencia de un jubileo nacional. El silencio, sin embargo, no prueba que no sucediera. Los investigadores no se ponen de acuerdo. Hay quienes ven en el jubileo una formulación idealista y tardía de la misma época que el Código de Santidad. Otros, por el contrario, especialmente aquellos que han estudiado los paralelos del Antiguo Oriente Próximo y su entorno, consideran el jubileo como parte de una legislación antigua que se remonta al periodo pre-monárquico y que, posteriormente, cayó en desuso. Lo más probable es que dejara de practicarse, no tanto porque fuera inviable desde un punto de vista económico, cuanto porque fuera irrelevante teniendo en cuenta los cambios producidos en la sociedad. El jubileo presupone una situación en la que un hombre, aunque con grandes deudas, técnicamente aún mantiene el título de la posesión familiar y todavía se encuentra en situación de recuperar la completa propiedad de la misma. Sin embargo, a partir de la época de Salomón un creciente número de familias serían víctimas de las deudas, esclavitud, intrusión real, confiscación y desposesión total. Tras pocas generaciones no habría nada susceptible de ser restablecido. Este podría ser el motivo por el que los profetas no apelaron al jubileo como propuesta económica.

En conclusión, no hay mención del jubileo en la historia bíblica durante el periodo del Primer Templo y, de acuerdo con los rabinos, no fue observado en el periodo del Segundo Templo. De manera que lo más probable es que no llegara a cumplirse”.

<sup>28</sup> L. ALONSO SCHÖKEL- J.L. SICRE, *Profetas. Comentario I*, Sígueme, Madrid 1980, 369.

Rememorando Ex 3, Dios escucha el clamor del pueblo; son los pobres los que en su pobreza propician la intervención de un Dios que libra: los que sufren, los que tienen el corazón desgarrado, los cautivos, los prisioneros,... Aunque es cierto que hay semejanza de roles y los tiempos mesiánicos son identificados con la realización definitiva de la redención, encontramos una diferencia notable entre la función del *goel* y la misión del siervo de Isaías. La realización del jubileo definitivo no es la ejecución de una ley promulgada sino que es el fruto de la acción solidaria del siervo, su vida entregada<sup>29</sup>, que, ungido del Espíritu de Dios, ha sido enviado para evangelizar, liberar y consolar.

De esta manera, la relectura profética de la figura jurídica del *goel* y su identificación con el Mesías nos introduce en el ámbito del don y la gratuidad como acción divina destinada a restablecer la justicia para todos.

#### 4. “Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (Lc 4,21)

El texto de Is 61 nos permite introducirnos de lleno en el Nuevo Testamento. Es el evangelista Lucas quien pone estas mismas palabras proféticas en boca de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18), de este modo, al leer las palabras de Isaías e identificarse con ellas, Jesús asume como programa de su misión y de su persona la función redentora del Mesías-*goel*.

Ante sus paisanos, Jesús anuncia el “hoy” salvífico del cumplimiento de la profecía de Isaías y proclama la realización del año de gracia profetizado, pero con algunas omisiones y añadidos relevantes. Si comparamos ambos textos, el de Lucas y el de Isaías, descubrimos que el anuncio de Jesús elimina toda referencia a una acción violenta o vengativa de Dios y cancela el versículo donde la salvación es negada a los gentiles. Con esta salvedad, Jesús anuncia que no se identifica con el *goel ha-dam* del que hablaba la profecía de Isaías, sino que presenta una nueva forma de hacer justicia, la donación de su propia existencia. Precisamente la omisión, por parte de Jesús, del versículo acerca de la cancelación de la venganza suscita la incomprensión y el rechazo de sus paisanos (Lc 4,18.21). El mesianismo de Jesús desvanece las expectativas vindicativas de los judíos.

En contraposición, el evangelista Lucas subraya enfáticamente que Jesús ha sido consagrado por el Espíritu para realizar su acción liberadora destinada a toda la humanidad. Jesús se identifica con el Mesías anunciado por la profecía de Isaías, su proyecto es el anuncio de la libertad definitiva, el don de una nueva visión a una humanidad que se siente impedida de ver la realidad con ojos nuevos: la proclamación definitiva del tiempo de la gracia.

Una larga serie de textos evangélicos nos pueden ayudar a conocer cómo encarna Jesús la justicia redentora explicitando la cancelación de la deuda. Aunque en no pocos versículos evangélicos podemos encontrar llamadas a un tratamiento específico acerca de la relación que ha de tener la comunidad cristiana con los bienes, quizá sea

---

<sup>29</sup> X. PIKAZA, *Dios preso*, 122.

Mateo el evangelista que más espacio dedica a subrayar las claves de la nueva justicia. Jesús declara que no ha venido a cancelar la ley anterior sino a darle plenitud (Mt 5,17), es decir, su enseñanza pone al descubierto que el problema no está en los preceptos de la ley, sino en el corazón del ser humano que no los acoge plenamente como don de Dios que es Padre Celestial. La superación del precepto no es la cancelación de la ley sino la plenitud de la misma, se trata de una clara alusión a la necesidad de recuperar la dimensión solidaria de la justicia.

El tratamiento de la justicia y de la deuda en los textos evangélicos es fundamentalmente paradójico, tiene la pretensión de hacer saltar los esquemas de los lectores y abrir insospechados horizontes de vida donde la lógica legalista situaría condena de muerte e inflexibilidad. Baste pensar, por ejemplo, en el relato de la condena de la adúltera (Jn 8, 1-11), recogido por la tradición joánica, donde la justicia exigida por los fariseos, apoyada en la legalidad, es suspendida a favor de la vida de la mujer condenada legítimamente; o, igualmente paradójica es la organización de una fiesta a un hijo que regresa después de haber dilapidado la mitad de la fortuna familiar; o, según nuestros parámetros, es cuestionable que, después de haber trabajado todo el día, un propietario pague lo mismo a un trabajador contratado al principio del día y a uno contratado al caer la tarde. Parece claro que con Jesús nos adentramos en nueva forma de entender la justicia y la cancelación de la deuda y que precisamos de una nueva mirada que nos ayude a hacer propia la paradoja evangélica.

Por ello, partiendo de esta premisa y, a modo de ejemplo, nos centraremos a continuación únicamente en dos textos que pueden iluminar cuanto venimos tratando: la petición cristiana de la cancelación de la deuda, es decir, la quinta petición del padrenuestro y la parábola del siervo sin entrañas, ambos textos de la tradición mateana.

## 5. “Perdónanos nuestras deudas” (Mt 6,12)

En primer lugar, hemos de situar el contexto en que Mateo coloca la oración del padrenuestro. Con la llegada del Reino de Dios da inicio el ministerio de Jesús y, con él, las palabras y los signos que testimonian (4,17). El evangelista estructura su evangelio en cinco grandes discursos, precisamente el primero de ellos, el sermón de la montaña (Mt 5-7), tiene como hilo conductor la novedad de la justicia que viene del evangelio, y presenta el programa del Reino, que tiene su paradigma en las bienaventuranzas.

Justamente en el centro del sermón de la montaña encontramos la llamada a la auténtica oración: el padrenuestro. El texto va precedido por la exhortación de Jesús a orar y por la denuncia de una oración estéril que tienen en el ego su principio y su fin. No nos podemos detener mucho en la estructura del padrenuestro, sólo conviene recordar que está compuesto de siete peticiones: tres, en forma de deseo, dirigidas a Dios y cuatro referidas a nosotros, los creyentes. Las tres primeras peticiones colocan al orante ante Dios, de quien se identifica su nombre, su reino y su voluntad. En realidad, contienen la esperanza de todo creyente. El centro es el deseo de la realización de la voluntad

del Padre, nota característica de la teología de Mateo. Es decir, el orante desea que el reino del Padre venga para que su voluntad llegue a cumplimiento. Las cuatro peticiones restantes describen a un “nosotros” necesitado de pan, perdón, protección y liberación del mal. La petición del pan hace referencia a la conciencia de que Dios es quien sustenta, recordatorio de cuanto vimos que Dios exige a Israel: vivir con la conciencia de que es Él quien sostiene. Nuestro interés se centra ahora en las tres últimas peticiones que van orientadas a la sanación de la dimensión oscura de la existencia humana, la del límite y el pecado que rompe la fraternidad y aleja del Reino, especialmente, la primera de ellas: la cancelación de las deudas.

En el evangelio de Mateo leemos: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6,12). Los términos utilizados por Mateo son términos jurídicos: kai. a[fej h`mi/n ta. ovfeilh, mata h`mw/n, w`j kai. h`mei/j avfh, kamhn toi/j avfeile, taj h`mw/n. Un análisis detallado de tres términos nos permite constatar el carácter judicial de la petición. El verbo que traducimos para perdonar es avfi, hmi, un vocablo rico en significados: “dejar ir”, “olvidar”, “cancelar una deuda”. Mientras que el término utilizado para “deudas” es ovfeilh, ma e indica: “lo que es debido”, “lo que es justamente o jurídicamente debido”, metafóricamente se entiende “pecado”. Finalmente, los deudores son ovfeile, thj, es decir, literalmente, “quien tiene una obligación”, “quien está obligado a un deber”, pero también: “aquel que no ha reparado a quien ha herido”. En realidad, la petición expresa el deseo de una nueva justicia que supera las normas y las leyes, y que privilegia la relación, la solidaridad y la reconciliación.

Nos detenemos ahora en algunas intuiciones de este pasaje que han sido reñadas por diferentes estudiosos y que nos parecen útiles para la interpretación. En primer lugar, resulta interesante comprobar que en la versión lucana del padrenuestro no encontramos el mismo lenguaje jurídico. En Lc 11,4, podemos leer: “*Perdona nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todos nuestros deudores*” (kai. a[fej h`mi/n ta.j avmarti, aj h`mw/n, kai. ga.r auvtoi. avfi, omen panti. ovfei, lonti h`mi/n.). Aun que el verbo es el mismo, el término elegido por Lucas no es ovfeilh, ma (deudas) sino que es a`marti, a y hace referencia al ámbito religioso, pues significa pecados y ofensas. Mateo, como hemos visto, se inclina por la elección de un término que no pertenece al ámbito de la trasgresión de la ley religiosa sino que se refiere a un incumplimiento legal que incide en las relaciones interpersonales<sup>30</sup>. Puede parecer lo mismo pero no es así. La diferencia es notable porque mientras que el perdón de los pecados exige la reparación por medio de la realización de un rito, diversamente, el perdón de la deuda exige un acto de gratuidad por parte de quien perdona. La cancelación de la deuda presupone la relación.

Hemos de pensar que la audiencia del evangelista Mateo proviene del mundo judío, mientras que, probablemente, la de Lucas pertenece al mundo grecorromano.

<sup>30</sup> A. MAGGI, *Il padre nostro*, 19. <http://www.studibibli.it/appunti/Il%20padre%20nostro.pdf>. Consulta realizada el 20/4/2016.

Este detalle no es menor. La distinta proveniencia de la audiencia nos da una posible clave de interpretación. En los estudios actuales encontramos diversas líneas de interpretación que pretenden responder al interés que tiene Mateo al incluir la mención a la deuda y de los deudores y no al pecado. Nos detenemos en dos de ellas:

Una primera línea de investigación asocia la expresión “perdónanos” (a[fej h'-mi/n) a la fiesta de la expiación de los pecados que se celebraba antes de iniciar el Jubileo, la fiesta del el Yon Kippur<sup>31</sup> (Lv 25,9). El motivo del tal relación es que la traducción de la LXX emplea este verbo al tratar de las ceremonias y el rito del perdón del Yon kippur. Este verbo expresa la idea de perdón único y definitivo. Para Mateo, que piensa en el cumplimiento escatológico, el perdón de la deuda indicaría la petición religiosa de restablecer única y definitiva una relación herida con Dios y los otros.

La segunda de las interpretaciones, sostiene que la mención mateana al perdón de las deudas y de los deudores traería a la memoria de los oyentes judeocristianos de Mateo, la tradición deuteronomista de la cancelación de la deuda expresada, específicamente, en Dt 15,1-2:

*“Cada siete años harás remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahveh”.*

Como apuntamos arriba, el precepto implicaba que las deudas habían de ser perdonadas al llegar el séptimo año. Hemos de pensar en las consecuencias que de ello se derivaban para los acreedores que se sentían engañados y se negaban a prestar y, también, para los más pobres que se veían perjudicados por la mala fe de unos pocos que solicitaban préstamos con la intención de beneficiarse de la ley deuteronomica.

A este propósito, parece oportuno señalar que en tiempos de Jesús surgió un movimiento cuya pretensión era realizar una modificación legal de lo exigido en el precepto deuteronomista. Como resultado de este debate nació una institución atribuida a la reinterpretación halalika que hizo Hillel el viejo del precepto deuteronomista<sup>32</sup>. La institución se llamada “prosbul” o “prosbol”, término arameizado proveniente del griego *prosbolé* que significa “lanzar hacia”, en nuestro caso: “lanzar hacia el tribunal”,

<sup>31</sup> P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 137.

<sup>32</sup> “Es posible que Hillel se limitara a regular una práctica preexistente que, probablemente, se presupone asimismo en un documento arameo referido en un papiro encontrado en el wadi Muraba'at. Esta delicada modificación de la legislación hebrea sobre las deudas (Dt 15,1 ss), que prescribía la remisión total de la deuda en el año sabático, se debió, probablemente, al hecho de que, a causa de la posibilidad de la remisión de la deuda en el año sabático, no se prestaba en absoluto o se prestaba sin voluntad a los más pobres, que eran quienes más lo necesitaban, ya pesar de que la Torá considerara una obligación prestar. En consecuencia, la normativa de Hillel habría sido introducida para favorecer a los pobres oprimidos y no a los ricos prestamistas de dinero. Con todo, favoreció asimismo a estos últimos y sostuvo su interés al ver asegurados sus préstamos. Goodman ha emitido incluso la hipótesis de que el *prosbol* fue introducido para favorecer a la aristocracia sacerdotal y laical, así como sus intenciones de invertir”. E. W. STEGEMANN- W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001, 160-161.

es decir, enviar el caso al tribunal o consejo. El procedimiento legal consistía en que el acreedor declarase formalmente ante los jueces: “la deuda a mí debida podré recuperarla en el momento que quiera” (cf. *Shevi`it*, cap. X, 4).

“El contrato era firmado por testigos o por los jueces de la corte ante los que se hacía la declaración. Se entendía que la remisión de las deudas que debía cumplirse en el año sabático no afectaba al *prosbul*, ya que este préstamo se hacía ante un órgano corporativo (*bet-din*) y no ante un individuo, como sugiere el pasaje de Dt 15,2 con las palabras “tu hermano”. De esta manera un acreedor podía reclamar lo que se le adeudaba tras el año sabático a pesar del citado pasaje”<sup>33</sup>.

En este contexto social, con la expresión “*perdonamos a nuestro deudores*”, la comunidad de Mateo expresa su rechazo a dejarse tentar por la lógica que, en definitiva, se apropia del don. Lógica generada por la institución del *prosbul* que, si bien, había nacido para tutelar a los pobres y a los prestamistas, relegaba a un segundo plano el principio originario de solidaridad.

Con el deseo de la cancelación de las deudas, la comunidad cristiana entiende que el principio de la solidaridad, el perdón y la cancelación de las deudas pertenecen a la esencia de la enseñanza del Maestro y, por ende, son irrenunciables. Son expresión de que todo tiene su origen en Dios: lo que tenemos y lo que podemos perdonar. De hecho, podríamos preguntarnos con Luz si no se refiere a esto Jesús cuando dice en el evangelio de Mateo: “*Al que te pida, dale y al que te pida prestado no le des la espalda*” (Mt 5,42) o, en la tradición de Lucas: “*Si prestáis a aquéllos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos la misma cantidad*” (Lc 6,34).

Además de este interesante contexto social, descubrimos que la expresión va acompañada de una subordinación, que parece ser un compromiso: “*como también nosotros perdonamos*”. Se trata de un condicionamiento<sup>34</sup>. Dunn sostiene que una de las características del discipulado en la predicación de Jesús sobre el amor es la bilateralidad del perdón: dar y recibir perdón; perdonar, puesto que perdonados<sup>35</sup>. El perdón pedido a Dios está condicionado por el perdón dado a los demás. En la petición del perdón de las deudas la reciprocidad de relaciones es una condición. Ante lo que debemos a Dios y lo que los hombres nos puedan deber la cancelación de ambas deudas es inseparable.

Podría dar la impresión de que dicha petición plantea un condicionamiento al perdón divino pero no es así, la petición se hace depender “no de que el peticionario esté libre de pecado, sino de que esté dispuesto a perdonar a otros”<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> G. SEIJAS, “Año sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía”, 43.

<sup>34</sup> U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, I, Sígueme, Salamanca 1993, 479.

<sup>35</sup> J.D.G. DUNN, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos*, I, Verbo Divino, Estella 2009, 669-670.

<sup>36</sup> ÍDEM, 475.

El tema del perdón es retomado por Mateo pocos versículos después. Parece que el evangelista pretendiera apuntalar cuanto había afirmado en la petición del padrenuestro acerca de las deudas. Bajo la forma literaria de un *loghia* de Jesús -estructurado en dos partes de forma paralela- el evangelista subraya que el perdón es una consecuencia de la capacidad del creyente de entrar en la dinámica de la reconciliación. Únicamente quien entra en esta dinámica actuando el perdón está preparado para acoger el perdón de Dios. La segunda parte recoge el dicho de Jesús en forma negativa reforzando así el contenido, recalcando que el perdón no es ambiguo, no existen términos medios, o se perdona o no se perdona, no hay otra alternativa. No perdonar a los demás implica no ser capaces de acoger el perdón del Padre. Un ejemplo claro de esta situación bajo la forma de la cancelación de la deuda lo encontramos descrito en la parábola del deudor despiadado que también recoge el evangelista Mateo (Cf. Mt 18,23-35).

## 6. El perdón si límites: “Ten paciencia conmigo y te lo pagaré” (Mt 18,23-35)

Nos introducimos en la última etapa de nuestro recorrido, acercándonos a esta parábola de Jesús conocida como el siervo sin entrañas o inmisericorde. La parábola forma parte de la respuesta de Jesús a la pregunta de Pedro acerca de la cantidad de veces que se ha de perdonar (Mt 18,21-22). Jesús responde que ilimitadamente y narra una parábola con finalidad pedagógica.

“*El reino de los cielos es semejante*” El punto de partida de la comparación parabólica es el reino de los cielos. La finalidad de la parábola es presentar un orden nuevo, una nueva forma de relaciones donde el perdón y la cancelación de la deuda son posibles. Se trata del orden que proviene del Reino de Dios y que ha de instaurarse en la iglesia<sup>37</sup>.

El relato comienza narrando que un rey quiso “ajustar cuentas”; entramos de lleno en mentalidad de deuda. Daría la impresión que el rey quiere poner al día sus cuentas, de ahí que llame a sus siervos que tienen la misión de administrar sus bienes. Comienza el recuento y es llevado ante él un deudor (mismo término que en el padrenuestro) que le debe una cantidad desorbitante de dinero: 10.000 talentos. La medida más alta en lengua griega es 10.000 y el talento la moneda de más valor. Es decir, sesenta millones de denarios. Interesante es que algunos manuscritos modifiquen la cantidad creyendo que se trata de una confusión de algún copista<sup>38</sup>. La cantidad es tremendamente ingente, si el salario de un día era de un denario y, a causa del descanso sabático, el trabajo se realizaba seis días a la semana, el deudor necesitaría una cantidad desproporcionada de años para saldar su deuda.

No teniendo con qué pagar la ingente suma, el rey decide venderle como siervo -no como esclavo-, de esta manera, se aplicaba cuanto dice la ley (Lv 25,39-43).

<sup>37</sup> R. E. Brown- J.A. Fitzmyer-R.E. Murphy, *Comentario bíblico “san Jerónimo”*, Cristiandad, Madrid 1972, 247.

<sup>38</sup> U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, III, Sígueme, Salamanca 2003, 88.

Y junto con él, a su mujer, sus hijos y todos sus bienes. Pero el siervo pide clemencia postrándose (lenguaje religioso) y exhortando la paciencia, pidiendo tiempo al rey. En la petición hay un cierto guiño irónico para el lector-oyente de la parábola, pues aunque el siervo afirma que lo pagará todo, el oyente-lector sabe que la cifra es imposible de saldar y se trata de una escaramuza. El siervo pide una paciencia ilimitada. La deuda incontrolable y la paciencia desmedida despiertan en el rey la capacidad de conmoverse interiormente. El rey supera la lógica de la justicia que tiene a su favor y actúa desde la compasión. Por ello, le condona la deuda y le libera de la situación a la que la deuda le había condenado.

De este primer momento de la parábola, conviene insistir en dos elementos. El primero de ellos se refiere a la constatación de lo ilimitado de la deuda, que está en estrecha relación con el perdón que Jesús había propuesto a Pedro: sin límites. El evangelista subraya la idea de una justicia que antepone el restablecimiento de la relación sobre la deuda debida. E interesante, también resulta el hecho de que esta cancelación sin límite tiene su origen en la conmoción, nace de la capacidad de com-padecer con aquel que es deudor, sin poner el acento en su mala gestión, ni juzgarle. La actitud del rey es puramente gratuita y nace de su propia capacidad de enternecerse.

Continúa la parábola describiendo cómo el siervo perdonado encuentra a su compañero que le debe una suma menor y más razonable: 100 denarios que equivalen a tres meses y medio de trabajo. La deuda es irrisoria en comparación con la deuda condonada. Con mucho ingenio U. Luz<sup>39</sup> llama a este siervo el “pequeño”, mientras que al primero lo llama el “grande personaje”. Para el lector resulta, al mismo tiempo, impactante y dramática la imagen del “grande” que, después de haber sido el mismo perdonado, estrangula al “pequeño”. Se repite la escena pero el contraste es evidente no solo por la diferencia de la suma sino por la diferencia de trato. El que pide perdón se postra, pide paciencia al que ha sido perdonado con sus mismas actitudes y palabras, con la salvedad que no dice que lo pagará todo porque la suma que le adeuda es perfectamente asumible. Pero el final es dramáticamente diferente. El perdonado no acepta las palabras de su deudor y lo envía a la cárcel. Nótese la diferencia con él, que habría sido vendido para el servicio. La diferencia es la suma adeudada.

El segundo acto de la parábola pone al descubierto lo dramático de la falta de misericordia y de las dinámicas que genera la injusticia. Jesús acentúa la desproporción y el hecho es contundente: la suma ahora es asumible pero no es perdonada.

La deuda es limitada y es más fácil de perdonar pero el relato revela que la cuestión no es la cantidad de la deuda sino la capacidad de empatizar con el deudor, con su situación. En términos legales occidentales el “grande” es justo, mientras que en la mentalidad evangélica es “injusto” porque no busca lo armonioso, lo leal, lo recto. El que ha recibido perdón se benefició del perdón pero no se dejó afectar por la actitud del rey De ahí que busque su propio beneficio, sin anteponer la dignidad del

---

<sup>39</sup> U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, III, 95-ss.

semejante. Parece evidente que la condonación de la deuda no depende de la cantidad sino de las entrañas del acreedor.

La parábola concluye un gesto de solidaridad social: el resto de los siervos informa al rey sobre la actitud del perdonado incapaz de perdonar. El rey lo llama de nuevo, y le recuerda, ahora sí, la ingente cantidad que le ha perdonado únicamente a cambio de un ruego. Entonces le cuestiona retóricamente: “¿no estabas obligado absolutamente a la misericordia?” El texto concluye con la condena del siervo inmisericorde hasta que pague su deuda, es decir, ilimitadamente.

Este último acto de la parábola revela un gesto de justicia comunitaria: la solidaridad se pone en movimiento cuando los compañeros sufren por la injusticia que vive el siervo que no es perdonado. Las palabras del rey al siervo inmisericorde ponen al descubierto la lógica del que perdona, la nueva justicia que es fruto del reconocimiento del otro, es decir, que de la misericordia viene la misericordia. “Yo actué contigo para que tú actuaras con él”. El énfasis refuerza esta justicia comunitaria fundada en la reciprocidad y solidaridad de todos. Finalmente, la condena acaba siendo proporcional a la deuda, el rey retorna a la justicia legal porque descubre en el siervo la incapacidad de asimilar una nueva justicia, incapaz de actuar gratuitamente como se ha actuado con él.

## 7. Conclusión

Son muchas las ideas, conceptos e intuiciones que hemos abordado en estas líneas, todas ellas requerirían de nuestra parte mayor detenimiento y ulterior profundización, brevemente recogemos algunas de ellas con la única pretensión de dar inicio a una reflexión.

1. *Nuestra condición de forasteros, nacidos del don.* Los textos leídos nos interpelean a tomar conciencia de nuestra condición nómada, somos “extranjeros y peregrinos” (1Pe 2,11). Los orígenes tribales de Israel traen a nuestra memoria la metáfora del nómada que es imagen de la condición humana, somos seres en permanente búsqueda, pero, al mismo tiempo, nos sitúa ante nuestros límites: la imposibilidad de reconocer que todo es don, la dificultad de la relación con el semejante, la perversa tendencia a la sumisión de otros iguales a nosotros y nuestro permanente deseo de apropiación. El tener más y el tener lo mejor acecha la condición humana sumergiéndola en la frágil ensoñación de la posibilidad de poseer la totalidad para la eternidad.

2. *El don nos define y nos realiza.* Los textos legales del Antiguo Testamento nos confrontan ante nuestra condición limitada y desnuda, y proponen, como despertar del sueño efímero del tener, una nueva forma de relación con las personas y con las cosas: la *donación*. Los dones originarios de la tierra y de la libertad son expresión de que venimos del don, nacimos por don, somos don, nos realizamos donándonos. Reencontrarnos con nuestra condición de “donados y donantes” posibilita la recuperación de una relación justa con los demás. Es cierto que ser don nos recuerda nuestra condición

limitada pero también nos proyecta hacia una nueva forma de relacionarnos con la realidad. Solamente desde el don, entendido desde la gratuidad y la libertad, la justicia adquiere tintes solidarios.

3. *La relación como base de justicia evangélica.* La propuesta de Jesús sitúa la relación como base de la justicia. El evangelio nos invita a recuperar la utopía, una utopía que no nace de la ilusión ideológica del ser humano sino del proyecto de Dios que desea una humanidad integrada por personas libres e iguales que conviven en solidaridad en una misma tierra que nos es de ellos pero que les posibilita la vida.

4. *Una justicia que va más allá de nuestra justicia.* Acercándonos a la justicia hemos descubierto que somos invitados a tomar conciencia del otro en su totalidad: su vida y su promoción, pues desde ahí podremos formar parte del entramado de una justicia que no se aferra a lo estipulado exclusivamente en normas legalidad sino que va más allá; una justicia que nace del deseo de la vida digna armoniosa para todos.

En contraposición a todo esto descubrimos que el olvido del don lleva a la humanidad a construir estructuras que imposibilitan la visión del otro, tan forastero en este mundo como el resto; estructuras que son espacios donde prevalece el valor de la deuda contraída sobre la dignidad de la persona adeudada.

“Y vio Dios que era bueno...” (Gn 1,31). La deuda no es originaria, en el principio era el don. Cuando una deuda se hace eterna desenmascara la incapacidad de mantener entre nosotros la dinámica sanadora que procede de tomar conciencia del don recibido. Dios sale al encuentro de su pueblo y propone la cancelación como alternativa que rompa la dinámica opresora y posibilite espacios de vida donde las condiciones reales hablan de ruina, desesperación y muerte.

La justicia que distingue a la comunidad de Jesús se caracteriza por el perdón que cancela la deuda, la falta, el entuerto, pero no se detiene ahí; la justicia de Jesús exige más: aspira a la reconciliación, es decir, al restablecimiento del vínculo armonioso entre acreedor y deudor. No solo perdonar sino vivir con el otro y desear la vida del otro. Jesús sitúa a su comunidad en el plano de la nueva justicia, una justicia que no busca únicamente el acto legal de la redención de la deuda, la libertad de esclavo, sino una justicia que privilegia la actitud de donación de la propia existencia en solidaridad por la humanidad. Entrar en la nueva justicia evangélica es mirarse y mirar a los demás como somos mirados: desde la misericordia.