

El culto agradable a Dios

JOSÉ CARLOS GIMENO GRANERO, O.C.D.
Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» (España)
josecarloscd@yahoo.es

Resumen

En este estudio el autor se propone presentar la visión del culto que ofrece la teología sapiencial. Después de hacer una presentación general de la identidad del culto en el Antiguo Testamento, se centra en el libro del Eclesiástico. Estudia detenidamente Eclo 34, 21 - 35, 13, una perícopa en la que Ben Sira expone la identidad del verdadero culto, del culto que Dios quiere, del culto del sabio.

Palabras claves: culto, sacrificio, ley, alianza, templo.

Abstract

In this study the author sets out to present the vision of the cult that offers the sapiencial theology. After making a general presentation of the identity of the cult in the Old Testament, he is focused on the book of the Ecclesiastic. He studies Eclo 34 at great length, 21 - 35, 13, one perícopa in which Ben Sira exposes the identity of the true cult, of the cult that God wants, of the cult of the wise person.

Key words: cult, sacrifice, law, alliance, temple.

Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Doctor en Teología (Departamento de Sagrada Escritura) por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» (Valencia). Entre sus publicaciones podemos destacar «La sabiduría en el libro del Eclesiástico» (2003), «El texto del libro del Eclesiástico» (2003), «Raíces veterotestamentarias de la espiritualidad del Desierto» (2004), «El libro del Eclesiástico: la sabiduría religiosa» (2005).

El culto, en general, encuentra su raíz en la conciencia humana que siente su dependencia de un ser superior. Dada la naturaleza sensible y espiritual del hombre, esta conciencia no se limita exclusivamente a actos internos, sino que se manifiesta también hacia fuera, especialmente en la oración, bendición y sacrificio. Esta última manifestación es la forma suprema de culto, determina por la ley natural la aparición o actuación de ministros oficiales y la fijación de tiempos y lugares de culto. El culto es el conjunto de ordenaciones bien definidas sobre los actos, personas y objetos que se refieren al servicio de Dios.

En este trabajo nos proponemos presentar la visión del culto que nos ofrece la teología sapiencial. Después de hacer una presentación general de la identidad del culto en el Antiguo Testamento, nos centraremos en el libro del Eclesiástico. Estudiaremos detenidamente Eclo 34, 21 - 35, 13, una perícopa en la que Ben Sira expone la identidad del verdadero culto, del culto que Dios quiere, del culto del sabio. Veremos que se trata de un culto que es expresión de una vida según las cláusulas de la alianza, la vida del sabio. El sabio vive según la ley y esto lo expresa en el culto que rinde a Yahveh. Pero, dado que en el planteamiento de Ben Sira el culto no es una realidad autónoma, sino conectada con la sabiduría, antes de hablar del culto, haremos una breve exposición de la teología sapiencial del libro del Eclesiástico que nos permitirá entender la identidad del culto del sabio.

1. El culto en el Antiguo Testamento: memoria, actualización y profecía

Para entender el significado del culto y de sus formas en Israel hay que tener en cuenta dos elementos: por una parte, el pueblo hebreo ha recibido de su contexto cultural un conjunto de creencias, de ritos y de prácticas religiosas que lo asimilan a los pueblos del Medio Oriente; por otra, Israel ha encontrado a Dios en su historia, a través de los acontecimientos que están en el origen de su constitución como pueblo. Por esta originalidad absoluta, su culto, aunque conserva formas semejantes al culto de los pueblos contemporáneos, tiene un significado totalmente diverso.

No nos detenemos en un estudio comparativo de todas las expresiones culturales de Israel con las de las otras religiones. Aquí recordamos sólo algunos de los ritos y fiestas más significativas del culto del pueblo hebreo. El rito del cordero era propio de los pastores nómadas del desierto. Lo realizaban las familias y las tribus al inicio de la primavera. La aspersión de la sangre del cordero sobre las tiendas tenía un valor de exorcismo y de propiciación. El rito de los

ázimos era propio de los agricultores sedentarios: consistía en los panes que se hacían en primavera con la nueva cebada, sin levadura, para significar que, con el inicio del año, todo debía ser nuevo, sin ninguna conexión con el año anterior. Se celebra también la fiesta de la recolección de la cosecha con la ofrenda de los primeros frutos (cfr. Ex 23, 14-17; 34, 18-23).

Con el acontecimiento del Éxodo el culto de Israel se conecta estrechamente con la revelación de Yahveh, el Dios que liberó al pueblo de Egipto, el Dios de la alianza. Israel deberá salir de la tierra de la esclavitud para caminar por el desierto y dar culto a Yahveh (cfr. Ex 3, 12. 18; 4, 23; 5, 1. 3. 8. 17; 7, 16. 26; 8, 4. 16. 23-25; 9, 1; 10, 3. 7. 8. 11. 24). Esto implicará para los hebreos no sólo abandonar el país de Egipto, sino también las divinidades paganas y las formas culturales egipcias para convertirse al culto al Dios verdadero, el Dios que les ha liberado y ha hecho alianza con ellos (cfr. Ex 6, 7).

El hecho es de gran importancia: Dios se presenta como el Dios de los padres (cfr. Ex 6, 3) y al mismo tiempo como el Dios que libera a su pueblo (cfr. Ex 3, 7-10). Desde este momento, el culto a Yahveh adquiere un contenido particular, original y único. Ya no es un culto caracterizado, como en los pueblos paganos, por acontecimientos míticos extratemporales o por elementos cósmicos, sino determinado por la fe en el Dios único, personal, trascendente que se introduce en la historia para crear un pueblo con el cual hace alianza¹.

En el culto, palabras, gestos y dramatizaciones, hacen memoria de las maravillas que Dios ha realizado en el pasado en favor de su pueblo. Hacen explotar la fuerza para el presente y reavivan la esperanza en la intervención futura de Dios. En este sentido el culto es, ante todo, un lugar de revelación dado que en el culto se celebra, se actualiza y se espera el encuentro de Dios con el hombre y de tradición por el hecho de que la comunidad de Israel en el culto transmite de generación en generación lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por su pueblo.

La insistencia en el hecho que leemos en Dt 5, 3 muestra que la función central del culto no es el simple recuerdo, sino la actualización. El culto pretende suprimir la distancia cronológica y espacial aunque sin olvidarla: Dios no ha actuado sólo en el pasado y en un lugar concreto, sino que sigue actuando de la misma forma aquí y ahora.

A la luz de estas constataciones se comprende con mayor precisión en qué sentido el centro del culto hebreo es el Señor presente en la historia del pueblo y dueño de la misma. Pero no sólo en la historia, también en la celebración cultural que la conmemora y la actualiza, la primacía corresponde a la acción de Dios y

¹ Cfr. A. BERGANINI: «Culto», en *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984.

a su palabra. El culto es, ante todo, un movimiento descendente de Dios hacia el hombre. Pero es también un movimiento ascendente del hombre a Dios. La acción cultural no es sólo recuerdo y actualización de la historia de Dios, es también ofrenda, proclamación de la fe, adoración, arrepentimiento. Es la respuesta que da el hombre a Dios.

Este tema constituye un punto importante en la predicación y los escritos proféticos, por eso lo abordamos brevemente. Los profetas critican duramente cualquier tipo de degeneración cultural: los acuerdos con los ritos idolátricos, la enfatización del culto al margen de la vida, es decir, el culto que no es expresión de una vida según la ley, sobre todo, la degradación de Yahveh al nivel de un dios pagano, un dios que se somete a los proyectos de los hombres con sacrificios y ofrendas abundantes. Los textos al respecto son numerosos².

Ya Samuel afirmaba que Dios rechaza el culto de los que no le obedecen (cfr. 1Sm 15, 22). Amós e Isaías subrayan la primacía de la justicia y del derecho. Jeremías denuncia la vanidad del culto que se celebra en el templo, un culto meramente ritual, que no provoca la conversión (cfr. cap. 7). Isaías indica las condiciones que debe reunir el oferente para que su culto sea grato a Dios (cfr. cap. 58).

Los profetas no son los defensores de una religiosidad sin culto y sin ritos, de una religiosidad exclusivamente interior y espiritual. Afirmando la primacía de la vida sobre el culto, quieren dar al culto su significado originario, esto es, un culto que nace de la vida e incide en la vida. En este sentido es clásica la afirmación de Os 6, 6: No se descarta el sacrificio, pero es más importante la misericordia.

Los profetas no son reformadores litúrgicos, su pasión es meramente teológica. Quieren mantener intacto el rostro del Dios de Israel degradado y desfigurado por un culto malentendido. En este sentido son ejemplares los textos del profeta Amós, concretamente, 5, 4-6. 14-15. Para captar la fuerza polémica de estas afirmaciones del profeta hay que recordar que Betel, Guilgal y Berseba eran los tres grandes santuarios de la nación. Buscar en ellos seguridad era vana ilusión. El profeta contrapone a la búsqueda de Dios que se daba en esos santuarios una serie de imperativos que definen la auténtica búsqueda de Dios: buscar el bien y odiar el mal y practicar el derecho y la justicia en los tribunales. La búsqueda de Dios no es un camino meramente cultural, ni una búsqueda teórica, intelectual y especulativa, ni una búsqueda mística, cerrada en

² Cfr. Am 4, 4-5; 5, 4-7; Os 6, 6; Miq 6, 7-8; Is 1, 10-20; Jr 7, 21-23; Is 58, 6-7; Sal 50, 8-15; 51, 18-19.

la interioridad. Se trata de una búsqueda práctica, en el amor concreto y efectivo a la justicia y al derecho³.

2. El libro del Eclesiástico: la sabiduría religiosa

Ben Sira parte del principio de que sólo Dios es sabio pero da la sabiduría a los hombres, así la sabiduría se convierte en un don de Dios, lo cual está presente a lo largo de todo el libro, aunque una lectura superficial de algunas perícopas nos lleve a una conclusión equivocada.

Afirmar que la sabiduría es un don de Dios para los hombres supone un compromiso para éstos, dado que aquí empieza el trabajo del hombre que no será otro sino adoptar una actitud de receptividad, la cual en ningún momento se puede considerar sinónimo de pasividad por el hecho de que la acción de Dios no anula ninguna de las capacidades de la persona; por eso, es aquí donde entran en juego otros elementos basilares en la doctrina del libro del Eclesiástico: la ley y el temor del Señor.

La ley se presenta como camino inmediato para que la persona pueda alcanzar la sabiduría; pero es necesario dejar muy claro que en el planteamiento de Ben Sira la ley no es un imperativo externo que condiciona o determina a la persona, la cual nunca pierde la libertad con la que fue creada, así como tampoco es un medio que permite al hombre alcanzar la sabiduría por sí mismo, pues esto anularía la tesis de que la sabiduría es un don de Dios. Por eso, el cumplimiento de la ley es una exigencia propia de la persona que vive en comunión con Dios; y aquí entraría el segundo elemento: el temor del Señor, el cual, en la teología de nuestro libro indica la actitud que la persona religiosa adopta ante Dios, una actitud que le lleva a observar la ley, dado que, como veremos, son dos realidades estrechamente unidas entre las que existe una relación de causalidad.

Ben Sira relaciona sabiduría, ley y temor del Señor hasta el punto de llegar a constituir las tres columnas de su doctrina: Su planteamiento es el siguiente: la sabiduría es un don que Dios hace a la humanidad, pero es el temor del Señor el que crea en la persona la actitud de receptividad que le permitirá acoger el don de Dios y es esa experiencia inicial la que motiva a la persona para que observe la ley, lo cual le permitirá recibir el don de la sabiduría en plenitud.

Según este planteamiento, se puede establecer una identidad entre sabiduría, ley y temor del Señor. El sabio es el que teme al Señor y el que observa la ley que es el comportamiento de la persona religiosa.

³ Cfr. B. MAGGIONI: «Liturgia e culto», en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1988.

Pero no podemos olvidar una realidad constitutiva de la religiosidad que no ignora Ben Sira: el culto, el cual está en estrecha relación con la sabiduría, hasta el punto de poder afirmar, como veremos, que sólo el sabio está capacitado para ofrecer a Dios el verdadero culto, dado que éste no puede ser meramente ritual o externo, sino que tiene un carácter existencial. El culto es la expresión de una religiosidad vivida con un corazón indiviso.

Termino esta introducción diciendo que la sabiduría es un don exigente de Dios, dado que exige a la persona la encarnación de las actitudes que la hacen receptiva y que están contenidas en la ley.

2.1. La sabiduría: don de Dios

El libro del Eclesiástico se abre con un texto cuya tesis es que la sabiduría es un don de Dios. Me estoy refiriendo a Eclo 1, 1-10.

El verso 1 contiene una afirmación que está presente, sea explícita, sea implícitamente en todo el libro: Dios es la fuente de la sabiduría, afirmación que encontramos también en el verso 8 de este mismo capítulo. Así, Ben Sira, que a lo largo de su libro va a hablar de la sabiduría, parte del principio de que ésta es un atributo divino, algo que está con El desde la eternidad (cfr v. 1) y, por tanto, sólo El es el único sabio (cfr. v. 8a). Pero este principio no sólo lo encontramos en este texto, es algo que está presente en otros textos sapienciales⁴.

El autor ha enunciado el principio general en el verso 1 y lo fundamenta en los versos 2-3, pero a partir de este verso va a hablar explícitamente de la sabiduría y empieza definiéndola como la primera criatura de Dios, de manera que el horizonte se va ampliando: la sabiduría no es sólo un atributo divino, es también criatura de Dios.

El verso 6 supone un compendio de los versos 2-3 y la tesis del mismo es enunciar que la sabiduría es desconocida para el ser humano, tanto en su origen como en su actuación. Así, se puede establecer un crescendo que, partiendo del verso 2 culmina en el verso 6.

El verso 8 es la respuesta a los versos 2, 3 y 6 los cuales, formulados de forma interrogativa, invitan a dar una respuesta negativa, dado que ningún ser humano puede realizar las acciones que se enuncian en dichos versos, de manera que sólo Dios es el único sabio.

Después de haber declarado en el verso 8 que Dios es el único sabio, en el verso 9 va a continuar el razonamiento que ya aparece enunciado en el verso anterior aunque de forma solapada. El verso empieza enunciando que la

⁴ Cfr. Job 12, 13; Sab 9, 4.9.

sabiduría es criatura de Dios por lo cual no cabe la posibilidad de identificarla con el Creador. El autor sigue insistiendo en el aspecto misterioso e insondable de la sabiduría, resulta inaccesible y escondida para el hombre, pero sin secretos para Dios que la posee en plenitud el cual la ha visto y la ha contado (cfr. v. 2)⁵. Con esto queda preparado el terreno para el verso 9c exigido por la misma lógica del texto. Dada la imposibilidad de la persona para alcanzar la sabiduría, es Dios quien toma la iniciativa y la derrama sobre sus obras.

El verso 10 es la conclusión de esta perícopa. Empieza con la afirmación de que Dios derrama la sabiduría de forma universal, pero de forma abundante a los que le aman (cfr. v. 10b). Parece que se trata de una afirmación contradictoria, pero tal contradicción queda resuelta si consideramos que el proceso de donación de la sabiduría a la humanidad por parte de Dios es universal, sin embargo no todos acogen el don de Dios, por tanto, esta reducción se da, no por parte de Dios, sino de los hombres⁶.

Concluimos este apartado diciendo que la sabiduría pertenece a Dios, El la posee en plenitud, es el único sabio. Además, la sabiduría es algo desconocido e incluso inaccesible para el hombre, por sí mismo no puede alcanzarla. Esta es la razón por la cual el Señor la derrama sobre todas sus criaturas. Sin embargo, la persona debe encarnar unas actitudes determinadas que le capaciten para recibir tal don de Dios. En el verso 10 enuncia de forma escueta el amor a Dios, pero no está todo dicho. A lo largo del libro el autor nos irá ofreciendo datos al respecto que nos permitirán trazar un cuadro definitorio de la persona que acoge la sabiduría que Dios le da. Es lo que presentaremos en el siguiente apartado de este trabajo.

2.2. La sabiduría: recepción humana

En el apartado anterior hemos visto cómo la sabiduría se presentaba como un don de Dios dirigido a los hombres. La persona, por tanto, debe ser receptiva a ese don, o, con otras palabras, debe encarnar actitudes que le permitan recibirlo. Es lo que presentaremos en este apartado.

Eclo 4, 11-14 nos presenta a la sabiduría personificada y realizando una misión docente y educadora cuyos destinatarios son sus hijos, esto es, los que prestan atención a su enseñanza, en definitiva, los que viven según la ley. Esta visión tiene una doble vertiente determinada por los dos verbos que la expresan

⁵ Esta misma tesis la encontramos en el capítulo 28 del libro de Job, dedicado a exponer la inaccesibilidad de la sabiduría para el hombre.

⁶ La misma idea la vemos desarrollada en el primer discurso de la sabiduría personificada que leemos en Prov 1, 20-33.

“למוד” (educar) y “עוד” (amonestar)⁷, esto es, transmite unos conocimientos y hace una invitación tal que en aquellos que la acogen voluntariamente genera una experiencia de vida de carácter positivo. Así, vemos que confluyen dos realidades: la sabiduría que es un don de Dios y que en estos versos se personifica, se ofrece a los hombres, pero esto no basta, dado que éstos deben acogerla y esta acogida no se realiza desde la pasividad, sino desde el compromiso encarnado en las actitudes que se enuncian en estos versos: “אהב” (amar) - “תמך” (sostener) - “שרת” (servir)⁸. Vemos, pues, que la sabiduría, siendo un don de Dios, es también un bien adquirido.

Eclo 6, 18-37 es una perícopa sobre el aprendizaje de la sabiduría cuya tesis es que la sabiduría es un don de Dios dado que pertenece a El y es El quien la da, pero sólo la puede recibir el que observa sus preceptos. Así, observar la ley es el medio no tanto para adquirir sabiduría, cuanto para recibirla.

2.2.1. Sabiduría y Ley

Con la finalidad de ver la relación que existe entre sabiduría y ley o, con otras palabras, ver qué lugar ocupa la ley en la adquisición de la sabiduría consideraremos dos textos que nos resultarán reveladores al respecto.

En Eclo 24, 23-29 vemos que la sabiduría se identifica con la ley contenida en el libro de la alianza, el conocimiento del cual es imposible para la persona dada la afirmación del verso 29. Este verso nos recuerda Eclo 1, 2-3 en el que veíamos que la sabiduría es don de Dios y que el hombre, por sí mismo, no puede acceder a ella. Pero, dada la identidad entre sabiduría y ley que presenta esta perícopa, hemos de matizar que la sabiduría es algo inalcanzable a la persona por sí misma porque se trata de un don de Dios que está en el origen de todo, aunque el don de Dios que es la sabiduría queda estéril si no hay un compromiso por parte de la persona y este compromiso se manifiesta y se realiza en el cumplimiento de la ley.

Eclo 38, 24-39, 11 nos revela que en el planteamiento de este libro la sabiduría está estrechamente relacionada con la ley hasta el punto de llegar a identificarse. Lo veíamos explícitamente en Eclo 24, 23-29. Pero esta identidad no se da a un nivel meramente ontológico, dado que sabiduría y ley se sitúan a niveles distintos, nos movemos más bien a un nivel experiencial. En este texto el autor habla de la sabiduría del escriba en la cual la ley ocupa un lugar central.

⁷ Cfr. “למוד” y “עוד”, L. ALONSO SCHÖKEL: *Diccionario Bíblico Hebreo - Español*, Valencia 1990.

⁸ Cfr. “אהב”, “תמך” y “שרת”. L. ALONSO SCHÖKEL: *Ibid.*

Así, podemos afirmar que el escriba adquiere y aumenta su sabiduría estudiando la ley y viviendo según ella. El estudio y la práctica de la ley es el camino para adquirir sabiduría y el sabio es el que vive según la ley, ahí está la identidad.

2.2.2. Sabiduría y temor del Señor

Después de haber estudiado la relación que existe entre la sabiduría y la ley, nos vamos a ocupar del temor del Señor el cual también guarda una estrecha relación con el tema que nos ocupa.

El primer texto que consideramos es Eclo 1, 11-21. En los versos 11-13 vemos que el temor del Señor es la fuente de la religiosidad hebrea, de la vivencia de la fe, que provoca en la persona una experiencia de sumisión a la ley, la cual es portadora de todos los bienes que la vida puede dar y que la persona puede necesitar, en definitiva, nos trae la bendición de Dios. Pero es oportuno matizar que tal sumisión no es un imperativo externo, sino una opción voluntaria de la persona que vive en el temor del Señor. Se trata de una propuesta. Los versos 14-21 no hablan del temor del Señor de forma autónoma como era el caso de los versos anteriores, sino en relación con la sabiduría a la cual lo conecta estrechamente presentándolo como «principio», «plenitud», «corona» y «raíz» para concluir que es el temor del Señor el que sustenta a la sabiduría y lo que hace posible que la persona llegue a adquirirla. Finalmente afirmamos que el que teme al Señor es una persona piadosa, cuya piedad se manifiesta observando la ley, y esto, con sinceridad, es decir, aplicado a todas las dimensiones de su persona.

En Eclo 25, 3-11 el autor no pretende definir de manera conceptual el temor del Señor, ya lo ha hecho en 1, 11-30, sino declarar su importancia o su carácter indispensable para la adquisición de la sabiduría.

Podemos concluir este apartado diciendo que el temor del Señor es lo que posibilita a la persona para adquirir la sabiduría que es don de Dios. Pero para que el cuadro sea completo tenemos que considerar un elemento del cual ya hemos hablado: la ley. Así, es el temor del Señor el que lleva a la persona a la observancia de la ley que es la puerta que da acceso a la sabiduría.

2.2.3. Ley y Temor del Señor

En los textos que hemos considerado a propósito de la relación de la sabiduría con el temor del Señor y con la ley hemos podido caer en la cuenta de que también existe una relación entre el temor del Señor y la ley. Veamos ahora algunos textos que nos permitan determinar la naturaleza de esa relación.

En Eclo 2, 15-17 aparece el temor del Señor relacionado con la ley. Se trata de una relación de causalidad: el temor del Señor lleva al cumplimiento de la ley y en ello se realiza.

En Eclo 15, 1 el autor enuncia la tesis de que la sabiduría sólo está al alcance del que teme al Señor observando la ley, dado que las actitudes que debe encarnar el que busca la sabiduría y que encontramos en Eclo 14, 20-27, sólo son posibles para quien teme al Señor y el modo de buscar la sabiduría, «seguir sus caminos», es observar la ley. En contra de los pecadores e insensatos que tienen cerrado el camino que conduce a la misma (cfr. Eclo 15, 7).

Eclo 19, 20 forma parte de la unidad independiente constituida por Eclo 18, 19 - 20, 32 compuesta por diversos poemas que hablan de la sabiduría y de la necedad. En este verso el autor enuncia el principio del que proviene la auténtica sabiduría y en los versos 22-23 se limita a afirmar lo que no es sabiduría, en definitiva afirma, en contraposición al verso 20, que sabiduría y conocimiento no siempre se identifican, dado que hay un conocimiento que no se puede considerar sabiduría (cfr. v. 23). No cabe duda que en estos versos el autor está haciendo referencia a la sabiduría griega que no es la auténtica porque se limita al aspecto intelectual y no genera una conducta determinada. En esto fundamenta nuestro autor la superioridad de la sabiduría judía que es lo que afirma en el verso 24 como conclusión del poema. La auténtica sabiduría lleva a un conocimiento de Dios al que se llega por medio de la observancia de la ley. Vemos una vez más la estrecha relación que existe entre ley y temor del Señor. El temor del Señor y la ley se identifican y ambos con la sabiduría.

En Eclo 21, 11 vemos que la observancia de la ley es una propuesta por parte de Dios que la persona es libre de acoger o rechazar. Pero el que opta por la ley somete su vida a ella y desde esa sumisión ejercita su libertad. Así, la observancia de la ley ya no es algo impuesto desde fuera, sino que se trata de una exigencia interna fruto del temor del Señor. Vemos pues una vez más la estrecha relación que existe entre la ley y el temor del Señor para la adquisición de la sabiduría.

Eclo. 33, 1 - 3 nos muestra una vez más la relación que existe entre el temor del Señor y la ley en orden a la adquisición de la sabiduría. Es cierto que en este texto no aparece la sabiduría de forma explícita, pero sí que se habla de la confianza y de la seguridad en que vive el que teme al Señor y observa la ley. La misma seguridad vivirá el que sigue los consejos que da la sabiduría como leemos en Prov 1, 33.

Después de considerar estos textos ya estamos en grado de definir la naturaleza de la relación que existe entre el temor del Señor y la ley en el planteamiento de Ben Sira. Se trata de una relación de causalidad, dado que el temor del Señor, que es la actitud del hombre religioso ante Dios, lleva al cumplimiento de la

ley; es más, el modo de vivir el temor del Señor es observar la ley. A nivel de experiencia se puede hablar de identidad entre el temor del Señor y la ley dado que el que teme al Señor observa la ley.

3. El culto: Eclo 34, 21 – 35, 13

El tema del culto está estrechamente relacionado con la sabiduría, la ley y el temor del Señor; para determinar la naturaleza de esta relación nos vamos a detener en Eclo 34, 21 - 36, 22 donde el autor hablará del verdadero culto al Señor y la respuesta del hombre.

3.1. Análisis literario

Eclo 34, 21 - 36, 22 constituye una unidad independiente. En Eclo 34, 16-20 el autor está hablando del temor del Señor, sin ninguna alusión al culto, tema que empieza a tratar en el verso 21 el cual inicia con la palabra «θυσιάζων» y termina en Eclo 36, 22, verso con el que concluye la oración que ha iniciado en 36, 1. A partir del 36, 23 tratará el tema del discernimiento. En el análisis del texto prescindimos de 35, 14-26 dedicado a la justicia divina y de 36, 1-22 donde encontramos una oración, pero no el tema del culto propiamente dicho, por lo cual nos centramos en Eclo 34, 21 - 35, 13 compuesto por los siguientes poemas:

- 34, 21 – 27: Sacrificios y justicia social.
- 34, 28 – 31: Insinceridad en los actos religiosos.
- 35, 1 – 5: Sacrificios y observancia de la Ley.
- 35, 6 – 13: Actitud del creyente en el culto.

Antes de proceder al análisis exegético de los poemas enunciados consideramos algunas cuestiones textuales que encontramos.

En Eclo 34, 22 encontramos el término “δωρήματα” que significa «dones»⁹. Ziegler¹⁰ ofrece como variantes “μωκήματα”, “μωμήματα”. “μωκήματα” es una forma no documentada. En lo que se refiere a “μωμήματα” hay que decir que su raíz es “μωμοζ” que significa «burla»¹¹, significado que no encaja en el verso dedicado al tema del sacrificio, por lo cual mantenemos “δωρήματα”.

⁹ Cfr. “δῶρημα”, W. BAUER: *A greek - english lexicon of the New Testament and other early christian literature*, Chicago and London 1979.

¹⁰ J. ZIEGLER: *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen 1980.

¹¹ Cfr. “μωμοζ”, W. BAUER: *A greek - english...*

En Eclo 34, 25 leemos “ἐπιδομένω”. Se trata del verbo “ἐπίδω” que significa «estar falto», «estar necesitado»¹². Ziegler presenta como variante “ἐπειδομενω” que es una forma no documentada, por lo cual mantenemos el texto.

En Eclo 35, 1 encontramos “προσφοράς” que significa «ofrendas»¹³. Como variantes encontramos “prosforan” que es el singular del término que encontramos en el texto y que no altera el sentido del mismo, por lo cual no consideramos dicha variante. Otras variantes son “συμφοράς” y “εντολας”. El primer término significa «azar», «suerte», «casualidad»¹⁴, y el segundo «mandatos»¹⁵, ninguno de ellos encaja en la semántica del verso por lo cual mantenemos el texto.

A partir de Eclo 35, 11 contamos con el texto en hebreo que es el que seguimos. En este verso encontramos el término “מעשר” que significa «diezmo»¹⁶. El aparato crítico citado presenta como variante el término “מעשרך” cuyo significado es «tu diezmo». Aunque en el texto no aparece el sufijo posesivo de la segunda persona masculino singular, se sobreentiende por lo que no es necesario modificar el texto.

En Eclo 35, 12 leemos “כמתתו” que significa «según su don»¹⁷ (מתנה) mientras que Peters¹⁸ presenta como variante “כמתתו” que significa «según su ofrenda» (מתת). El término significa lo que la persona ha recibido de Dios que es un don y no una ofrenda además de que en el texto griego encontramos “δόσις” y no “προσφορά”. Según estas consideraciones mantenemos el texto como lo encontramos.

En Eclo 35, 13 leemos “שיב” que es el yictol hifil del verbo “שיב” que significa «devolver», «restituir»¹⁹. Peters presenta como variante “ישלם” que es un yictol del verbo “שלם” el cual tiene un campo semántico muy amplio²⁰. De las acepciones que tiene, la única que encaja en nuestro verso sería «pagar» que es el significado de este verbo en la conjugación piel, pero en ese caso sería sinónimo de “שיב” por lo cual mantenemos el texto como está.

¹² Cfr. “ἐπίδω”, Ibid.

¹³ Cfr. “προσφορά”, Ibid.

¹⁴ Cfr. “συμφορά”, Ibid.

¹⁵ Cfr. “εντολή”, Ibid.

¹⁶ Cfr. “מארת”, L. ALONSO SCHÖKEL: *Diccionario...*; F. ZORELL: *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae 1964.

¹⁷ Cfr. “מעשר”, L. ALONSO SCHÖKEL: *Diccionario...*; F. ZORELL: *Lexicon...*

¹⁸ N. PETERS: *Ecclesiasticus Hebraice*, Friburgi 1905.

¹⁹ Cfr. “שיב”, L. ALONSO SCHOKEL: *Diccionario...*; F. ZORELL: *Lexicon...*

²⁰ Cfr. “שלם”, Ibid.

En el aparato crítico también encontramos una glosa documentada en la versión siríaca. Dado que se trata de una glosa marginal no la consideramos en nuestro estudio²¹.

3.2. Análisis exegético

El primer poema con que nos encontramos es Eclo 34, 21-27 el cual nos lo transmite el texto griego dado que no lo encontramos en hebreo. Toda esta perícopa está dedicada a los abusos que se pueden dar en los sacrificios, así los versos 21-22 enuncian el principio general que después desarrollará o concretará en el resto de la perícopa. La expresión clave es “προφορά μιωμημένη” (ofrenda impura). La cuestión está en determinar el sentido del calificativo. El camino de comprensión está en la expresión del verso 22 “δωρήματα ἀνόμων”. Ambas están en paralelismo sinonímico de manera que la ofrenda impura es la que hacen los que no viven según la Ley. La tesis que el autor enuncia en estos dos primeros versos es que el sacrificio debe realizarse según la ley, y cuando hablo de ley, no me estoy refiriendo simplemente a las prescripciones que regulaban la celebración de los sacrificios que debían ser observadas para la licitud de los mismos y que aparecen con frecuencia en el texto sagrado²² sino a las leyes relativas a la justicia social lo cual encontramos formulado de forma general en Prov 15, 8; 21, 27. En ambos textos se habla de los “רשעים” (los malos) palabra con connotaciones de carácter moral²³ y que en Eclo 34, 22 se les llama “ἄνομος” (ilegales), es decir, los que no cumplen la ley²⁴. El sacrificio de éstos no es agradable a Dios, de lo cual ya podemos concluir que el sacrificio debe ser signo de la auténtica relación con Dios que no es algo meramente ritual o externo sino de carácter existencial. Por lo tanto, la validez del sacrificio no depende exclusivamente de las condiciones de la víctima, sino, sobre todo de las del oferente.

Los versos 23-27 constituyen un desarrollo del principio general que el autor ya ha enunciado y veremos que todos ellos tienen como común denominador las condiciones morales del oferente.

En el verso 23a se afirma que el Señor no se complace en el sacrificio que ofrecen los impíos, repite la misma idea que en el verso 22. La palabra «ἀσεβής»

²¹ Cfr. P. W. SKEHAN – A. A. DI LELLA: *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, 414.

²² Cfr. Lv 22, 18-25; Dt 15, 21; 17, 1.

²³ Cfr. “רשע”, L. ALONSO SCHOKEL: *Diccionario...*; F. ZORELL: *Lexicon...*

²⁴ Cfr. “ἄνομος”, F. ZORELL: *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961; W. BAUER: *A greek english...*

(impío) está en paralelismo con la palabra “ἄνομος” (ilegal) del verso 22 lo cual nos ayuda a determinar su significado de manera que podemos decir que el impío es el que no observa la ley lo cual viene confirmado con el texto de Am 5, 21-24 donde se critica el culto meramente externo, el que no está avalado por una conducta según la ley, por tanto, el verso importante para nosotros es el 24 en el que se exhorta a la práctica de la justicia como culto agradable a Dios. Así, el impío es el que no cumple la ley y de forma más específica, el que no practica la justicia.

El verso 23b completa el significado del verso 23a diciendo que lo que motiva el perdón de los pecados no es multiplicar los sacrificios. En la Sagrada Escritura, sobre todo en la literatura profética, se condena repetidas veces el culto meramente exterior²⁵. Así Dios no perdona los pecados por el número de sacrificios porque no se complace en las ofrendas de los impíos (cfr. v. 23a); según estos presupuestos, lo que mueve a Dios a perdonar al pecador es su cambio de conducta, esto es, una vuelta a la ley, a la práctica de la justicia (cfr. Is 1, 16-17). Sin embargo a este respecto tiene gran importancia el texto de Jr 7, 21-23 en el que me quiero detener. El texto empieza condenando el culto meramente formalista y la razón que se desprende del texto es que se trata de una ley meramente humana dado que Dios no mandó eso (cfr. Jr 7, 22). En el verso 23 Jeremías nos dice lo que Dios mandó al pueblo hebreo «escuchad mi voz», por tanto, la auténtica relación con Dios, la que Dios quiere tener con su pueblo está en vivir en su voluntad, lo cual equivale a vivir según la Ley, manifestación de la voluntad de Dios.

Los versos 24-27 suponen el culmen de la perícopa, el punto al que el autor pretendía llegar: el sacrificio no se puede realizar en detrimento de la justicia social.

El verso 24, con una imagen de lo que significa ofrecer lo que se roba al pobre, tomada de 2Re 25, 6-7 enfatiza la importancia de la justicia social. Teniendo en cuenta que el pobre es el objeto del cuidado de Dios (cfr. Sal. 68, 6), atentar contra el pobre es ir contra Dios. La justicia social no es una opción voluntaria de la persona sino una obligación de la misma como afirmará en los versos 25-27 en los que dice que el que priva al pobre de lo que le corresponde es un “ἄνθρωπος ἀμάρτων” sanguinario) y por tanto aborrecido por el Señor (cfr. Sal 5, 7). Quitar el sustento al vecino y privar a un obrero de su salario es considerado un asesinato. Así lo declaran los versos 26-27²⁶.

²⁵ Cfr. Eclo 7, 9; Os 8, 13; Is, 1, 11-15.

²⁶ La misma idea la encontramos en Eclo 4, 1-6; Lv 19, 13; Dt 24, 14-15; Jr 22, 13.

El siguiente poema es Eclo 34, 28-31, el cual continua el tema del poema anterior aunque insistiendo en la conversión, algo que simplemente ha enunciado pero que ahora desarrolla.

Los versos 28 y 29 son de difícil interpretación. Por medio de comparaciones propias del estilo sapiencial, el autor subraya la contradicción que existe entre ofrecer un sacrificio y seguir en la injusticia. De nada sirve que uno construya si el otro destruye. Esta es la tesis que enuncian estos versos. Pero teniendo en cuenta que este poema está temáticamente relacionado con el anterior que hablaba de la relación que debe existir entre la participación en el culto y la práctica de la justicia, podemos entender estos versos como un desarrollo de la tesis enunciada en Eclo 34, 21.

Los versos 28a y 29a están en paralelismo sinonímico y desarrollan la idea introducida en Eclo 34, 21. Así, “οἰκοδομῶν” (cfr. v. 28a) es el pobre cuyos bienes le ha quitado el rico con los cuales ofrece un sacrificio (cfr. v. 24) de manera que el pobre no gana más que “κόπος” (fatigas) porque se le quita lo que es suyo sin que se pueda beneficiar de ello. “εὐχόμενος” (cfr. v. 29a) es el rico impío que ofrece sacrificios con los bienes del pobre y el pobre es “καταρῶμενος”, el que maldice al rico por la injusticia de que es culpable. En esta situación, Dios escuchará la voz del pobre lo cual aparece también en Eclo 4, 6.

Los versos 30-31 están dedicados al tema de la conversión, entendida como una renovación interior y no como un mero cambio de acciones que no es fruto de un cambio interior o de identidad de la persona. Así, el verso 30, con una imagen tomada de Nm 19, 9-12, habla de la inutilidad de una purificación meramente ritual.

En el verso 31 encontramos el tema del ayuno el cual era frecuente en la religiosidad judía como oración, signo penitencial y por tanto, camino de conversión²⁷. Pero este ayuno es inútil cuando no lleva consigo un cambio de conducta, de manera que el verso 31 no quita al ayuno el valor que tiene, simplemente se limita a afirmar que si no cumple su finalidad, que no es otra que la conversión, no sirve de nada.

El verso 31cd es el punto de llegada de esta perícopa, la conversión consiste en volver a Dios, un poner en Dios el centro de nuestra vida y de nuestros intereses, si falta eso, nada de lo que hagamos tiene sentido, ni siquiera el ayuno²⁸ y la oración no es escuchada por Dios porque está teñida de egoísmo, en definitiva, se vive una religiosidad hipócrita que es lo que nos cierra la puerta de cara a una relación auténtica con el Señor y en estas circunstancias no se puede dar un culto al Señor.

²⁷ Cfr. 2Sm 12, 16; Jl 2, 12-13.

²⁸ Cfr. Is 58, 3-7; Zac 7, 5-14; Jr 14, 2.

El tercer poema es Eclo 35, 1-5 el cual habla del verdadero culto al Señor. En los dos poemas anteriores ha hablado del mismo tema aunque de una manera negativa, ahora lo va a hacer de manera positiva diciendo que lo principal en el tema del culto es la observancia de las prescripciones morales de la Ley, si falta esto, el culto externo es inútil, incluso negativo para la persona²⁹.

En los versos 1-2, estructurados según el esquema «a-b/b'-a'» se enuncia el principio general que llega a identificar el culto con la observancia de la Ley. El verdadero culto es el que realiza quien observa la ley lo cual contrasta con la conducta y el culto del malvado como veíamos en Eclo 34, 21-27. Además, identifica la observancia de la ley con los sacrificios de comunión, un tipo de sacrificio documentado en Lv 3.

Los versos 3-5 son un desarrollo del principio general. El verso 3 habla de la práctica de la caridad (ἀνταποδιδούς χάριν), lo cual identifica el autor con la ofrenda de flor de harina (σμιδάλιμ). La flor de harina era el principal ingrediente de los sacrificios de oblación (cfr. Lv 2) lo cual constituía el sacrificio perfecto. Así, practicar la caridad “ἀνταποδιδούς χάριν” (devolver un favor) es un sacrificio perfecto. El verso 4 identifica la práctica de la limosna, “ποιῶν ἐλῆμοσύνην” con el sacrificio de alabanza, “θουσιάζων αἰνέσεως”, que era un tipo de sacrificio documentado en Lv 7, 12-15. Por otra parte, la limosna era un componente esencial de la religiosidad judía³⁰.

El verso 5a se complementa con los versos 3-4 en los que aparecen dos actos de virtud fundamentales en la religiosidad judía, esto es, la práctica de la caridad y de la limosna. Hacer el bien exige evitar el mal lo cual es propio del sabio (cfr. Job 28, 28b). El verso 5b sigue en línea de los versos 3-4. El término “ἐξιλασμός” indica el sacrificio de expiación documentado en Lv 6, 17-26 y en este verso se identifica con “ἀποστήναι ἀπὸ Ἄδικίας” (apartarse de la injusticia). Pero no es ésta la única identidad que existe. El verso que nos ocupa está construido según el típico esquema del paralelismo sinonímico y lo podemos esquematizar de la siguiente forma:

Εὐδοκία κυρίου = ἐξιλασμός
 Ἀποστήναι ἀπὸ Πουηρίας = ἀποστήναι ἀπὸ Ἄδικίας

Así, pues, el autor identifica la maldad con la injusticia, todo lo que va en perjuicio del prójimo, y el sacrificio que complace a Dios, el que expía los pecados, es apartarse del mal, de la injusticia.

²⁹ Cfr. Eclo 1, 28; Os 6, 6; 14, 2-3; 1Sm 15, 22-23.

³⁰ Cfr. Eclo 3, 30-46; 29, 8-13.

Así, en este poema el autor enumera cuatro tipos de sacrificios que constituyen un capítulo importante del culto veterotestamentario, pero estos tipos de sacrificio, comunión, oblación, alabanza y expiación, los encontramos emparejados con cuatro actitudes morales fundamentales en el comportamiento ético del judío según Dios. De estos paralelismos ya podemos concluir el carácter existencial del auténtico culto, del que agrada a Dios.

El cuarto poema es Eclo 35, 6-13 en el que se describen las actitudes y disposiciones interiores del perfecto judío cuando hace una ofrenda al Señor. Este poema complementa al anterior en el que se hablaba del verdadero culto identificado con el cumplimiento de la ley.

Como en los poemas anteriores, también éste comienza con un principio general enunciado en los versos 6-7: «μη ὀφθῆς ἐν προσώπῳ κυρίου κενός». «Aparecer ante el Señor» es una expresión técnica que significa «ir al templo» (cfr. Tob 1, 6). La primera constatación que tenemos que hacer es que presentarse ante el Señor con las manos vacías (κενός) estaba explícitamente prohibido³¹. En los textos citados se está hablando de manera material indicando que hay que presentarse ante el Señor con una ofrenda pero en la reflexión sapiencial el sentido es distinto como vamos a ver. La clave de esta afirmación la encontramos en Prov 21, 3 donde se da preferencia a la práctica de la justicia sobre cualquier sacrificio, lo cual hace pensar que hay que llenarse de los frutos de la ley, en definitiva de las actitudes que aparecían en Eclo 35, 1-5. Esto aparece confirmado con el verso 7. «πάντα γὰρ ταῦτα» expresa lo que está mandado por la Ley que es dar al sacerdote lo que le corresponde como leemos en Eclo 7, 31. Sin embargo, dado que la práctica de la justicia es preferible a cualquier ofrenda o sacrificio como hemos tenido ocasión de demostrar, podemos concluir que «πάντα γὰρ ταῦτα» indica lo que prescribe el poema anterior dado que es la sumisión a la voluntad de Dios, que se realiza en el cumplimiento de la Ley, lo que da a los sacrificios valor religioso³².

Los versos 8-9 están en paralelismo y hablan de la ofrenda del justo, la cual es agradable a Dios. El verso 8 califica esta ofrenda con dos complementos «λπαίνει θυσιαστήριον» y «ἡ ἑωδία αὐτῆς ἕναντι υψίστου». Ambos complementos están en paralelismo sinonímico y expresan que al Señor le resulta agradable el sacrificio del justo. El término «ἑωδία» lo encontramos en Lv 1, 9; 3, 5, aunque con un traslado de significado pues en el Levítico el sacrificio es agradable a Dios porque está hecho según las leyes rituales establecidas al respecto, mientras que en nuestro texto el sacrificio es agradable a Dios porque

³¹ Cfr. Ex 23, 24-17, 34, 20; Dt 16, 16.

³² Cfr. 1Sm 15, 22; Os 6, 6; Am 5, 21-24.

es el sacrificio del justo. El verso pone el acento no tanto en la ofrenda cuanto en el oferente “δικαίου”.

El verso 9 sigue hablando del sacrificio del justo. El término “θυσία” significa «sacrificio», pero, siendo más precisos, traduce el término hebreo “מנחה” que es el sacrificio de flor de harina (cfr. Lv 2, 1). Este sacrificio es agradable a Dios (δεκτή) en virtud del oferente (ἀνδρὸς δικαίου). En el segundo hemistiquio encontramos un elemento nuevo. El término “μνημόσυνον” significa «memoria»³³, pero también es la traducción de “אזכרה” que significa «obsequio»³⁴ (cfr. Lv 6, 8; 24, 7; Nm 5, 26; Eclo 38, 11a; 45, 16c) y siendo más precisos, significa la porción de cereales que se quemaba en el altar (cfr. Lv 2, 2; Sal 20, 4). En definitiva, la tesis de este verso es que el sacrificio del justo no será olvidado, algo semejante a lo que leemos en Eclo 39, 9 aplicado a la figura del sabio.

Los versos 10-11 nos hablan de la generosidad en los sacrificios. La expresión “ἀγαζῶ ὀφθαλμῶ” se traduce «con espíritu generoso» lo cual vemos también en Eclo 14, 10a; 31, 13a donde encontramos la expresión “ὀφθαλμὸς πονηρὸς” con el significado de «avaro». Esto viene confirmado por la afirmación del verso 10b donde se exhorta a no escatimar la ofrenda al Señor. El imperativo “δόξασον” (glorifica) hace referencia a la ofrenda. En Eclo 7, 31a encontramos el mismo verbo aplicado al sacerdote y el modo de glorificarlo es ofrecer las primicias que manda la ley, por tanto, glorificar al Señor es ofrecerle lo que es debido. Pero ésto hay que hacerlo con generosidad como se afirma en el verso 10b³⁵.

El verso 11 es paralelo al verso 10³⁶.

Si en los versos 10-11 se nos hablaba de que hay que hacer la ofrenda con generosidad, en los versos 12-13 encontramos la razón de tal exhortación: “כמתנתו”, porque Dios nos ha dado (cfr. v. 12), “תן לו כמתנתו לך”, porque Dios recompensa (cfr. v. 13).

Dios exige que seamos generosos en la ofrenda porque El lo ha sido con nosotros, dado que todo lo que poseemos es don suyo. Pero esta generosidad no solamente la tenemos que tener de cara a Dios, sino también de cara al prójimo pues dar al débil es como dar a Dios, este es el sentido de la afirmación de Prov 19, 17. Así, el culto es una invitación a salir de sí y a practicar la caridad que como ya hemos visto era el sacrificio perfecto³⁷. Esta actividad es la que

³³ Cfr. “μνημόσυνον”, W. BAUER: *A greek - english...*

³⁴ Cfr. “אזכרה”, L. ALONSO SCHOKEL: *Diccionario...*; F. ZORELL: *Lexicon...*

³⁵ Cfr. Dt 12, 11; Eclo 7, 31d.

³⁶ Para el tema de los diezmos cfr. Eclo 7, 31; 45, 20-21; Tob 1, 6-8.

³⁷ Cfr. Eclo 14, 13b; 1Sm 25, 8; Tob 4, 8.

recompensa el Señor, lo cual es signo de que le resulta agradable (cfr. Eclo 12, 2).

4. Conclusión

Después del análisis de los cuatro poemas que constituyen la sección que Ben Sira dedica a hablar del auténtico culto podemos concluir que se trata de un culto que va en la línea profética.

El autor no presenta un culto de carácter ritual o externo. Un culto que ha perdido su identidad originaria dado que no está avalado por una vida según las cláusulas de la alianza y que, por tanto, no es expresión de una vida justa. Se trata de un culto que se entiende y se vive como un acto que puede reparar ante Yahveh una conducta depravada, la del impío. Ben Sira presenta un culto que es expresión de una conducta moral recta, según la ley.

En este sentido podemos hablar de la relación que existe entre culto y sabiduría en la doctrina de Ben Sira. Hemos visto que la sabiduría era la consecuencia de la práctica de la ley, la cual estaba motivada por el temor del Señor, dado que, según hemos podido constatar al analizar los textos, el culto agradable a Dios es el que está avalado por la práctica de la ley, esto es, el culto del justo. Podemos concluir, entonces, que el temor del Señor está en el origen de todo, dado que genera una identidad concreta y específica en la persona la cual se manifiesta en dos vertientes: la observancia de la ley y el culto.

Así, el sabio observa la ley y en consonancia con esto, rinde culto a Dios, de manera que solo él puede ofrecer el culto agradable a Dios.

Además, tengamos en cuenta que en Eclo 4, 11-14 veíamos que la sabiduría enseña y estimula a sus hijos a realizar una experiencia concreta, cuyo punto de llegada era servir al Señor, por tanto, podemos concluir diciendo que Ben Sira identifica culto con vida recta de manera que el culto que presenta es de carácter existencial. Un culto que no se reduce al cumplimiento de un acto enmarcando en un lugar y en un tiempo determinado y regulado por una serie de leyes rituales. La validez del culto, según el planteamiento de Ben Sira, no radica en la observancia escrupulosa de las leyes rituales, sino de las morales, de las cláusulas de la alianza, que son las que deben regir la vida del hombre religioso. Se trata,

por tanto, de un culto que es expresión de la vida y que, a su vez, tiene una incidencia en la misma. El acento se pone no tanto en la ofrenda cuanto en el oferente.

Sumario: 1. El culto en el Antiguo Testamento: memoria, actualización y profecía; 2. El libro del Eclesiástico: la sabiduría religiosa. 2.1. La sabiduría: don de Dios; 2.2. La sabiduría: recepción humana; 2.2.1. Sabiduría y Ley; 2.2.2. Sabiduría y Temor del Señor; 2.2.3. Ley y Temor del Señor; 3. El culto: Eclo 34, 21–35,13; 3.1. Análisis literario; 3.2. Análisis exegético; 4. Conclusión.